

Entre la anomia y el fundamentalismo: reflexiones sobre la experiencia religiosa contemporánea desde Durkheim

William Mauricio Beltrán Cely

Universidad Nacional de Colombia (Bogotá)

Hoy sabemos que una religión no implica necesariamente símbolos y ritos en su sentido pleno ni templos o sacerdotes. Todo este aparato externo es meramente su aspecto superficial. En esencia no es otra cosa que un sistema de creencias y prácticas colectivas que tienen una autoridad especial. Una vez que toda la gente persigue un objetivo, como resultado de esta adhesión unánime, este adquiere una especie de supremacía moral que lo eleva muy por encima de las metas privadas y en consecuencia le otorga un carácter religioso. Por otra parte, es claro que una sociedad no puede mantenerse junta a menos que exista cierta comunidad intelectual y moral entre sus miembros. Sin embargo después de recordar este truismo sociológico, uno no ha avanzado muy lejos. Porque si bien es cierto que la religión, en cierto sentido, es indispensable, no es menos cierto que las religiones cambian, que la religión de ayer no puede ser la de mañana. En consecuencia lo que precisamos conocer es lo que debería ser la religión de hoy en día.

ÉMILE DURKHEIM

«L'individualisme et les intellectuels». Revue Bleue. X

EL PRESENTE ENSAYO INTENTA subrayar la vigencia de algunos aportes teóricos de Émile Durkheim en la sociología de la religión hoy. Su objetivo fundamental consiste en mostrar su utilidad en la comprensión de la experiencia religiosa contemporánea, basándome para ello en mi experiencia docente e investigativa, a lo largo de la cual Durkheim, puesto en diálogo con sociólogos más contemporáneos, me ha suscitado múltiples reflexiones; reflexiones que obviamente implican tanto los sesgos de una lectura contem-

poránea de este autor como los sesgos propios de mi interpretación personal del mismo. Vale la pena mencionar también que las contribuciones de Durkheim sobre las que quiero detenerme no giran exclusivamente alrededor de su trabajo sobre *Las formas elementales de la vida religiosa*, sino que más bien están inspiradas en los ejes teóricos fundamentales de su obra. Me refiero específicamente a sus aportes alrededor de los problemas de la integración social y la anomia.

Empezaré señalando la importancia que tiene la función integradora que Durkheim le atribuyó a la religión y que es evidente cuando recordamos la definición que propone sobre este hecho social como «un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas» (Durkheim, [1912] 1982: 42).

Desde su definición del hecho religioso, encontramos que la integración social constituye la función preponderante que Durkheim le atribuye a este hecho social, pues para él no es posible hablar de religión sin tener en cuenta su dinámica comunitaria como Iglesia:

Se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. Ahora bien, en la historia no encontramos religión sin Iglesia [...] Mas allá donde observemos una vida religiosa, esta tiene por sustrato un grupo definido. (Durkheim, [1912] 1982: 39)

Esta dinámica comunitaria característica del hecho religioso le permite a Durkheim deducir lo que él considera el elemento fundamental de diferenciación entre la religión y la magia, pues esta última no tendría la capacidad de integrar alrededor de sí una comunidad de fieles:

No existe Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que le consultan, como entre estos individuos entre sí, no existen lazos duraderos que los conviertan en miembros de un mismo cuerpo

moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los que observan un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí, hasta el punto de ignorarse mutuamente; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras; son de todo punto parecidas a las de un enfermo con su médico. (Durkheim, [1912] 1982: 40)

Teniendo en cuenta que el problema de la cohesión social, o en los términos de Durkheim, «el problema de la solidaridad», es probablemente el problema central de su teoría, debemos ubicar esta función integradora de la religión en su marco teórico más amplio, es decir, en el de los dos tipos de solidaridad social que este autor propone: la solidaridad orgánica propia de las sociedades complejas con una amplia división del trabajo y la solidaridad mecánica que explica la importancia de las creencias y prácticas comunitarias en los procesos de integración social, y que sería preponderante en las sociedades elementales. En esta última, cobra una importancia central la constitución de una «conciencia colectiva» alrededor de un conjunto de creencias comunes; Durkheim, en *De la división del trabajo social*, define la conciencia colectiva o común como el «conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad» (Durkheim, [1893] 1967: 74). Esta conciencia colectiva de las sociedades elementales es fundamentalmente religiosa y abarca la mayor parte de las conciencias individuales de cada uno de los miembros a quienes agrupa, constituyendo para estas sociedades el elemento fundamental de cohesión, e invadiendo para este fin todos los espacios de la vida social.

Sin embargo, la conciencia colectiva y, en consecuencia, las creencias y prácticas religiosas tienden a perder importancia en las sociedades modernas, lo que no significa que desaparezcan completamente. Parsons dirá posteriormente (Parsons, 1974) que la solidaridad mecánica, y por ende la conciencia colectiva, no solo cumple un papel fundamental en la cohesión de las sociedades elementales, sino que también desempeña una función vital en los

procesos de cohesión social de las sociedades complejas y diferenciadas —es decir, de las sociedades modernas—, esto a través del mantenimiento de un núcleo de creencias colectivas que permiten la interacción en el subsistema denominado por Parsons «comunidad societaria».

Siguiendo la conceptualización de Durkheim, en la medida en que la conciencia colectiva garantiza la integración al constituir un sistema de creencias que hacen posible la vida social, incluyendo los sistemas de mitos y valores que como creencias profundas apuntalan el orden social y que hoy entendemos bajo la definición de lo que es «tabú», esta —es decir, la conciencia colectiva— se sacraliza en alguna medida, adquiriendo un estatus que le garantiza el ser salvaguardada por la sociedad a toda costa, aún a costa de la vida misma de los individuos.

Vale la pena subrayar que el estatus sagrado de la conciencia colectiva radica en alguna medida en su poder de cohesión, que a su vez es indispensable para la vida social. Desde esta perspectiva, atentar contra la conciencia colectiva, es decir, transgredir las creencias sagradas de cualquier comunidad, es atentar contra uno, y quizás el más importante, de los mecanismos de integración social, y por ende implica un atentado mortal contra la existencia misma de cualquier sociedad, reflexión que le permite a Durkheim clasificar las potenciales amenazas al orden social, y, particularmente, diferenciar los delitos de los crímenes. Estos últimos no constituyen dentro de esta conceptualización simples transgresiones de las normas sociales, sino que significan atentados contra la conciencia colectiva, por lo cual el castigo al criminal, especialmente en su versión más violenta —como su expulsión de la comunidad o su completa aniquilación— constituye un mecanismo para reforzar la cohesión social alrededor de las creencias sagradas, por lo cual tal y como lo señala Durkheim, el castigo al trasgresor tiene un carácter ejemplarizante, recordándoles a los potenciales transgresores el riesgo que corren quienes se atreven a «menospreciar» lo sagrado, haciendo de dicho castigo un mecanismo mediante el cual se refuerza, a su vez, la conciencia colectiva y por ende la integración social. Podemos ver, siguiendo a Durkheim, que el ca-

rácter sagrado de la conciencia colectiva es afín a la definición que este autor propone sobre los hechos sociales, en tanto la conciencia colectiva no solo es más importante que los individuos en el mantenimiento de una sociedad, sino que además tiene el poder de imponerse de forma contundente sobre ellos, sin descartar para este propósito el uso de la violencia.

El celo social alrededor de la conciencia colectiva, que podemos vincular al celo propio que acompaña los objetos sagrados, nos permite comprender con mayor claridad lo sagrado en términos de lo numinoso según la definición de Rudolf Otto ([1917] 2005). Esto es, aceptar que lo sagrado es inseparable del miedo y del temor reverente que nos despierta, asimismo que lo sagrado no es susceptible de bromas ni de juegos. El temor reverente que rodea los objetos sagrados puede ser interpretado desde esta argumentación como un mecanismo de defensa que toda sociedad implementa para proteger las creencias y prácticas sobre las que reposa la integración social y, a su vez, nos permite entender mejor la conclusión a la que llega Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde afirma que la adoración a objetos sagrados puede interpretarse como una forma de adoración a los vínculos sociales fundamentales. Pero además, y esta constituiría, en mi opinión, la conclusión más importante, nos permite comprender mejor la importancia de la función social que han cumplido las instituciones religiosas al estar encargadas de mantener, preservar y defender los objetos sagrados, ya sea en sus dimensiones prácticas, es decir, como ritos, o en cuanto creencias, es decir, como mitos.

Este papel integrador de lo sagrado adquiere una mayor complejidad en las sociedades pluralistas, en donde, siguiendo a Durkheim, predominaría la integración a partir de la división del trabajo y todo lo que esta implica según su teoría de la solidaridad orgánica. Sin embargo, como ya hemos mencionado, la integración en las sociedades complejas también depende, en alguna medida, de la solidaridad mecánica, en cuanto solo es posible si se logra mantener un núcleo mínimo de creencias colectivas compartidas que estén por encima de las diferencias que se agudizan en los procesos de pluralización y diversificación social (Parsons, 1974). Este

núcleo de creencias y valores debe mantener, en alguna medida, su estatus sagrado, lo que se puede traducir en la necesidad de sacralizar creencias y prácticas seculares. La conciencia de esta situación fue la que probablemente inspiró el pronóstico casi profético que Durkheim aventuró acerca del surgimiento de nuevas formas de religiosidad en las sociedades modernas, a través de unas bellas palabras que vale la pena recordar:

[...] los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros [...]. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos. Hemos visto ya cómo la Revolución instituyó todo un ciclo de fiestas con el fin de conservar en un estado de perpetua juventud los principios que la inspiraban. Si la institución decayó pronto fue porque la fe revolucionaria fue de corta duración; fue porque la decepción y el desaliento siguieron con rapidez al primer momento de entusiasmo. Pero a pesar de que la obra fracasara, nos permite imaginar lo que pudiera haber sido en otras condiciones; y todo hace pensar que ha de ser antes o después retomada. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo. (Durkheim, [1912] 1982: 398)

Estos nuevos rituales y creencias, que asumirían la función integradora propia de las tradiciones religiosas en las sociedades modernas, están probablemente relacionados en el pensamiento de Durkheim con valores propios de la modernidad que este autor seguramente admiró como positivista. Nos referimos, por ejemplo, a los valores que predicó la Revolución Francesa, como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Durkheim consideraba que un grupo de creencias, al ser mantenidas por una colectividad en una interacción

intensa, terminarán adquiriendo, en alguna medida, un estatus religioso, e inspirando el mismo temor reverencial que caracteriza las cosas sagradas (Durkheim, [1893] 1967). Lo problemático al respecto es mantener dicho fervor religioso a lo largo del tiempo, pues esto implica necesariamente un proceso de institucionalización.

Los trabajos de Robert Bellah (1970, 1980, 1985) muestran en cierta medida la confirmación de esta tesis durkheimiana en las sociedades industriales modernas, en las que el respeto por los símbolos y las fiestas patrias, así como la exaltación de ciertos valores nacionales y nacionalistas, han alcanzado en ciertos casos una importancia similar a la de los objetos sagrados, lo que le permite a Bellah referirse a este sistema de creencias y prácticas modernas como «religiones civiles». Un claro ejemplo al respecto lo podemos encontrar en el ritual del día de acción de gracias y la sacralidad y los valores que este encarna, para la sociedad norteamericana.

Otro fenómeno contemporáneo, que en mi opinión tiene una relación directa con esta primera tesis de Durkheim que estamos examinando, es el fenómeno conocido como «despertar de los fundamentalismos», y que podríamos definir como un intento de devolverle a este núcleo de valores sagrados que integran la conciencia colectiva el vigor y la solidez que les caracterizaran en otros tiempos, actuando como un mecanismo de defensa frente a la vulneración de los mundos sagrados que múltiples comunidades han sufrido como un efecto colateral del avance de la modernidad. Es bien sabido que el proceso de modernización, y particularmente el tránsito de sociedades homogéneas en asuntos religiosos a sociedades pluralistas —proceso agudizado por desarrollos inherentes a la modernidad, como la urbanización y la globalización—, ha desencadenado, en alguna medida, una vulneración de las creencias sagradas en el seno de las sociedades que ha pretendido integrar (Berger & Luckmann, 1997), ya que al poner en contacto diversos universos sagrados ha logrado relativizar cada uno de ellos, restándoles a su vez capacidad de cohesión social. Sin embargo, esta situación, en lugar de acarrear un golpe mortal en contra de la religión, ha evidenciado la importancia que esta tiene, en cuanto hecho social.

El despertar de los fundamentalismos —especialmente en sus versiones islámica, evangélica y judía— podría interpretarse como una respuesta categórica a la amenaza que representa la pluralización de las sociedades y el proceso relativizador que les es inherente, y que ha sido percibido por amplios sectores sociales como el desencadenante de la peligrosa crisis de valores que caracteriza nuestros tiempos (Berger & Luckmann, 1997), en una situación que ha significado el surgimiento de grupos de creyentes que ven en la secularización y el pluralismo la mayor amenaza para la permanencia de sus comunidades. Para ellos, el camino obvio de restauración pasa ineludiblemente por devolverles a los valores y sistemas religiosos el lugar de centralidad e incuestionabilidad de donde han sido desplazados; muchas facciones religiosas están dispuestas incluso al uso de la violencia para alcanzar estos fines, pues consideran que su supervivencia como sociedades merece cualquier riesgo.

Aún podemos ir más allá y, a manera de hipótesis, afirmar que el fracaso mismo de las tesis sobre la secularización —que pronosticaban una pérdida paulatina de influencia de la esfera religiosa, y de lo religioso en general, sobre los demás ámbitos de la vida social— se relaciona en gran medida con la vigencia del papel cohesionador del hecho religioso en las sociedades modernas. Thomas Luckmann sostuvo en su momento (1973) que las prácticas religiosas en las sociedades modernas secularizadas, particularmente en la Europa Occidental, tendían a refugiarse en el espacio propio de la esfera privada, convirtiéndose fundamentalmente en una experiencia individual y subjetiva; en un proceso de desinstitucionalización de lo religioso que implicaba el paulatino desvanecimiento de su carácter de experiencia colectiva y comunitaria, y por ende el declive de su función como elemento vital de cohesión social, en un fenómeno que Luckmann denominó *La religión invisible* (1973), puesto que la importancia de las prácticas religiosas en estas sociedades ya no se podía medir por medio de las estadísticas de las membresías de las comunidades religiosas ni por el número de fieles que estas congregaban en sus reuniones habituales, ya que aunque los templos estuviesen vacíos, eso no significaba que las sociedades hubiesen abandonado la religión, sino que las prácticas religiosas tenían lugar en los espacios

íntimos de la vida privada. Este tipo de dinámica religiosa, en cuanto se basa esencialmente en la experiencia subjetiva, tiende a enfatizar el papel de los gustos y las preferencias individuales, y quedan registradas en las encuestas con respuestas como: «yo creo en Dios pero no en la iglesia» o «yo soy católico a mi manera». La figura propuesta por Lipovetsky (1987) de «religión a la carta» ilustra muy bien la idea de Luckmann, mostrando cómo el practicante religioso puede armar su propio menú de rituales y creencias combinando elementos provenientes de diversas tradiciones religiosas, como, por ejemplo, mezclando la fe católica tradicional con el yoga y la meditación trascendental, en una práctica muy coherente con las lógicas del mercado que dominan el mundo contemporáneo. Sin embargo, y sin negar la importancia de esta dinámica religiosa en el mundo actual, debemos decir en defensa de la vigencia de la tesis durkheimiana, que la idea de Luckmann es bastante problemática si se expresa como destino inevitable de las prácticas religiosas en la medida en que avanza la modernidad. Por un lado, porque el despertar religioso contemporáneo a escala global evidenció que estas nuevas dinámicas de consumo religioso individualizado no han desplazado las tradicionales prácticas religiosas de carácter colectivo y comunitario, sino más bien conviven y se combinan con ellas. Pero además, y esto me parece un argumento más contundente, la mayor parte de las nuevas prácticas religiosas, aparentemente desinstitucionalizadas, terminan desarrollando dinámicas comunitarias de algún tipo, aunque estas ya no se desarrollen en los templos, sino en las salas de las casas; o ya no se llamen cultos, sino cursos de yoga o cursos de superación personal, por mencionar algún ejemplo. Esta situación es prevista por la teoría sociológica, en cuanto solo es posible mantener viva cualquier creencia si esta se refuerza en un proceso de interacción con otros que también la comparten, por medio de una dinámica que nos explica claramente Berger (1971) en su teoría de las condiciones de plausibilidad, o Merton (1992) en su teoría de los grupos de referencia. Sin embargo, Durkheim ya era consciente de esta condición:

Es esta la razón de que todos los partidos políticos, económicos, confesionales, se esfuercen en convocar periódicamente reuniones en las que sus adeptos puedan revitalizar su fe común. Para

reafirmar el sentimiento de que, abandonados a sí mismos, se marchitarían, basta con aproximar y poner en contacto más estrecho y activo a aquellos que los sienten. (Durkheim, [1912] 1982: 197)

Paradójicamente, este proceso de interacción no requiere hoy en día necesariamente del encuentro físico con el otro u otros, pues la interacción de los fieles puede darse en el ciberespacio a través de comunidades virtuales, que por ser virtuales no dejan de ser comunidades de creyentes aglutinados alrededor de una comunidad de creencias.

Este despertar religioso al que nos venimos refiriendo ha llevado a diversos autores —entre ellos Peter Berger (1999), por citar tan solo uno— a reconocer que las tesis más radicales sobre la secularización han fracasado, y que el mundo actual —exceptuando contados casos como el de los círculos académicos e intelectuales— es un mundo furiosamente religioso, aclaración que en el caso de Berger le ha significado retractarse de una porción importante de su producción académica sobre el tema. Este autor añade, además, que no existe correspondencia entre la secularización de las estructuras sociales y políticas, es decir, la separación Iglesia-Estado propia de la mayoría de los Estados modernos, y la secularización de las conciencias individuales, en tanto que la religión sigue regulando y orientando la vida de la mayoría de los ciudadanos de los Estados modernos, aún en temas relacionados con sus creencias y prácticas políticas. Diversos autores —Kepel (1991), Berger y Luckmann (1997), entre otros— que tratan de comprender la vitalidad propia de este despertar religioso —lo que Berger ha llamado la «deseccularización» del mundo (Berger, 1999)— coinciden en que uno de los factores fundamentales al respecto lo constituye el papel que están jugando las comunidades religiosas en cuanto espacios de reconstrucción de los entramados sociales, actuando como lo que Berger y Luckmann (1997) han denominado «instituciones intermedias» o «comunidades de sentido». Nos referimos a aquellas instituciones sociales que logran ubicarse cerca de las experiencias individuales, constituyendo espacios comunitarios de sentido y orientación que los ciudadanos perciben como

próximos; por ejemplo, las parroquias de los barrios, los grupos de oración o las comunidades de base, entre otras. Estos espacios comunitarios son vitales para aquellos sectores sociales más vulnerados por los efectos violentos de desintegración social que han acarreado la urbanización y la globalización en sus dinámicas más agresivas; podemos mencionar, por ejemplo, a los desplazados, migrantes y refugiados, a todos aquellos que no logran integrarse al sistema económico, y, en general, a aquellos que no encuentran la protección que el Estado debiera brindarles en la satisfacción de sus necesidades básicas, como la salud y la educación. Para todos ellos, las comunidades religiosas constituyen en ocasiones la única oportunidad de encontrar una red social para acceder a un trabajo o para integrarse al mundo urbano y, en no pocas ocasiones, para satisfacer sus necesidades materiales elementales, a través de los programas de caridad que estas ofrecen. De esta manera las colectividades religiosas que constituyen instituciones intermedias brindan a sus fieles la seguridad que no les otorgan las grandes instituciones sociales como el Estado y la Iglesia, y en muchas ocasiones estas últimas son percibidas por ellos como instituciones lejanas y poco interesadas en sus necesidades más urgentes. En este sentido, la comunidad religiosa del barrio o el grupo de oración constituyen, para amplios sectores de la población, una fuente de seguridades ontológicas fundamentales en tiempos donde predominan el miedo y la incertidumbre, que hace de la práctica religiosa, tal y como ya lo veía Durkheim, un medio que les permite a los individuos enfrentarse al mundo con mayor confianza (Durkheim, [1912] 1982). Lo que nos ayuda a entender en parte por qué para un amplio sector de la población contemporánea la agrupación religiosa sigue siendo la comunidad más importante de la vida.

Esta primera consideración acerca del papel integrador del hecho religioso que hemos trabajado está directamente relacionada con la tesis que Durkheim expone en *El suicidio* (1965), a través de la cual intenta explicar por qué las tasas de suicidio son más elevadas entre los miembros de determinadas comunidades religiosas. Por ejemplo, la mayor frecuencia de suicidios entre protestantes que entre católicos, en el contexto de la Alemania de su

tiempo. Para Durkheim, una variable explicativa fundamental al respecto es la capacidad diferenciada de integración que ofrecería cada una de estas prácticas religiosas. El carácter racional e individualista de los protestantes europeos —en concordancia con el libre examen— implicaría una tasa de suicidios más alta, mientras que el carácter más comunitario de la religiosidad católica los salvaguardaría mejor de la «corriente suicidógena». Esta reflexión, y especialmente la conciencia acerca de que las dinámicas religiosas nos ofrecen una capacidad de integración social constante, cobra especial relevancia si intentamos entender el éxito contemporáneo de experiencias religiosas que fomentan espacios más intensos de integración social, ofreciendo, por ejemplo, la posibilidad de encontrar en la comunidad de fe el refugio, la amistad, la solidaridad, la comprensión y el afecto que empiezan a escasear en otras instituciones; situación particularmente sentida frente a la crisis que vive la familia en el mundo urbano contemporáneo. En este sentido, podemos afirmar que los espacios comunitarios de índole religiosa siguen siendo fundamentales para que ciertos sectores sociales perciban la vida como una experiencia más llevadera, al satisfacer, a través de su práctica religiosa, sus necesidades de compañía y afecto, en una dinámica que constituye una suerte de vacuna para no sucumbir ante la corriente suicidógena especialmente virulenta en las sociedades contemporáneas, caracterizadas por la impersonalidad, la soledad y el resquebrajamiento de los vínculos comunitarios tradicionales.

Todo parece indicar que son justamente las experiencias religiosas pentecostales y carismáticas las que mejor han sabido responder a esta demanda social en nuestro contexto predominantemente cristiano, puesto que, con frecuencia, quienes abandonan la Iglesia católica u otras expresiones religiosas, para integrarse a las huestes pentecostales y carismáticas, están buscando experiencias comunitarias más intensas y, en muchas ocasiones, están dispuestos a sacrificar en alguna medida la esfera privada y las libertades indi-

viduales para acceder a la seguridades que les ofrecen estas nuevas comunidades de fe, aun en sus versiones más voraces¹.

Es pertinente aclarar que esta capacidad protectora que ofrecen las comunidades religiosas frente al suicidio es extensiva a toda comunidad integrada alrededor de un conjunto de creencias y prácticas comunes, colectividades que aunque mantienen prácticas similares a las propiamente religiosas, es problemático catalogarlas bajo este rótulo. Nos referimos, por ejemplo, a las incontables subculturas juveniles, a las sociedades deportivas y a diferentes formas de agremiación social, como sindicatos y partidos políticos, en cuanto todos ellos pueden llegar a constituir comunidades de creencias y prácticas, más o menos integradas, por lo cual su dinámica encuentra afinidad con la definición de religión propuesta por Durkheim.

El tema del suicidio nos permite pasar con cierta fluidez al segundo tema que considero tiene gran vigencia para los problemas contemporáneos que enfrenta la sociología de la religión y que se relaciona con dos tipos de suicidio que Durkheim conceptualizó. Me refiero al «suicidio anómico» y al «suicidio altruista». El primero de estos, obviamente, se enmarca en la teoría de la anomia muy fecunda para la sociología en general y está relacionado con el aumento en la tasa de suicidios en determinados periodos caracterizados por cambios sociales bruscos, particularmente, el aumento de los suicidios en épocas de recesión económica, tal y como lo confirmó posteriormente el abrupto aumento de los suicidios en la recesión de los treinta en los Estados Unidos. Sin embargo, y esto puede ser aún más contraintuitivo, la situación opuesta también conlleva un aumento en la tasa de suicidios, es decir, aquellas épocas marcadas por un rápido crecimiento económico. Durkheim concluye al respecto que los cambios sociales bruscos implican un debilitamiento de los vínculos que unen a los individuos con la sociedad y, a su vez, una pérdida de la capacidad reguladora que la sociedad tiene sobre los individuos. El hecho de que el cambio sea un elemento característico de las sociedades modernas implica que

1 Para ampliar el concepto de voracidad institucional, véase Coser, (1978).

a estas les sea inherente una cierta dosis de anomia. En la medida en que los procesos de cambio se aceleren o adquieran una dinámica drástica, la anomia tenderá a incrementarse, lo que se verá reflejado en una mayor tasa de suicidios.

El segundo tipo de suicidios, los suicidios altruistas, tienen lugar en espacios sociales donde los vínculos comunitarios son muy fuertes, es decir, donde la solidaridad mecánica tiene un carácter predominante. En ellos, el suicida considera que entregar su vida como evidencia de su fidelidad a las creencias que lo unen a su núcleo social es no solo su deber, sino también su obligación. En este caso, las convicciones, ya sea de orden religioso o de otro orden —político por ejemplo—, juegan un papel vital, pues constituyen una suerte de imperativo social que el individuo no debe resistir. En la actualidad podríamos identificar como suicidios altruistas los suicidios colectivos en una determinada práctica sectaria, así como las autoinmolaciones de algunos fundamentalistas islámicos.

Estos dos tipos de suicidio tendrían afinidad según la teoría de Durkheim con determinados estados psicológicos. El suicidio altruista estaría caracterizado por un estado pasional, que puede relacionarse en alguna medida con los éxtasis religiosos, en los cuales, entre otras cosas, el individuo experimenta cierta sensación de fusión con la masa social. Por su lado, los suicidios anómicos estarían caracterizados por la frustración, el descontento y la falta de apego a la sociedad, situación que podemos vincular desde otro punto de vista con una pérdida de sentido existencial.

Este puente entre los tipos de suicidio como hechos sociales y su relación con los estados anímicos individuales nos permite vincular el análisis anterior con un problema que por su dimensión subjetiva quedaría por fuera del análisis colectivista propio de la sociología de Durkheim. Me refiero fundamentalmente a la relación entre estos dos tipos de suicidio y el problema del «sentido» como elemento fundamental de la experiencia religiosa. Para desarrollar mejor esta relación me valgo del concepto de «nómos» propuesto por Berger y Luckmann como una estructura de sentido y orientación que dota de significado la experiencia subjetiva y que al debilitarse o desaparecer deja a los sujetos en una situación anómica, caracterizada por

la precariedad del sentido existencial, la confusión y la frustración (Berger & Luckmann, 1968; Berger, 1971).

Para Berger y Luckmann la religión tiene como una de sus funciones fundamentales dotar de estructuras nómicas a sus fieles, ofreciéndoles una matriz subjetiva de sentido a partir de la cual pueden ordenar tanto su mundo interior como sus experiencias cotidianas. Estas estructuras de sentido suelen ser tan eficientes que pueden dotar de herramientas a los sujetos para dar sentido a la vida aun en sus episodios más contradictorios y penosos. Esto a través de las teodiceas, que según la teoría weberiana constituyen corpus argumentativos mediante los cuales el creyente logra dotar de sentido las desgracias tanto individuales como colectivas y, especialmente, mantener en coherencia con sus creencias la situación existencial más contradictoria, es decir, la muerte. Desde el punto de vista de Berger (1971), el suicidio anómico estaría fundamentalmente relacionado con el deterioro o la pérdida de eficacia de esta matriz de sentido, que ocurriría en determinados momentos donde el sujeto no encuentra dentro de sí los elementos necesarios para asimilar y hacer llevaderas determinadas experiencias, y entonces se precipita en una situación de anomia que puede llegar a ser tan insoportable que el individuo concluya que es preferible el suicidio a mantenerse en ella. Según Berger y Luckmann (1997), en la medida en que los valores sagrados constituyan un corpus de convicciones unívoco e inequívoco —lo que ocurre particularmente en las sociedades de monopolio religioso, es decir, en aquellas en las que el sistema religioso dominante no tiene ofertas de sentido alternativas que logren cuestionarlo de forma sustancial—, los sistemas nómicos mantendrán la eficacia suficiente para proteger a sus fieles de una situación anómica extrema. Sin embargo, en las sociedades contemporáneas, caracterizadas por el pluralismo y la relativización de los valores sagrados (Berger y Luckmann, 1997), los nómicos religiosos que orientan las dinámicas colectivas tienden a debilitarse progresivamente y desencadenan una crisis de sentido, uno de cuyos indicadores sería, por supuesto, el aumento en las tasas de suicidio.

Siguiendo a estos dos autores, cuanto más sólidas sean las estructuras nómicas —es decir, cuanto menos relativizadas y cuestionadas estén— estas mantienen una mayor capacidad protectora frente a las amenazas del suicidio anómico; situación paradójica, porque significa a su vez una mayor coerción y enajenación del sujeto a la institución encargada de la preservación del *nómos* sagrado y, por ende, un menor margen de acción para la conciencia individual. Desde esta perspectiva, instituciones religiosas totales y voraces como, por ejemplo, los monasterios, o lo que hoy llamamos sectas, respectivamente, constituyen espacios que no solo protegen al individuo del suicidio por su gran capacidad de integración social, sino también porque lo dotan de una estructura nómica que le permite ser menos vulnerable al poder relativizador del pluralismo y a las incertidumbres y crisis existenciales que le son inherentes.

Curiosamente, las corrientes religiosas que hoy consideramos de corte fundamentalista se caracterizan por mantener a toda costa un estructura nómica resistente a la relativización y los cuestionamientos que provienen del mundo pluralista, lo que nos lleva inmediatamente a hablar de una excepción fundamental a la regla, en cuanto una comunidad religiosa fuertemente integrada, que ofrece a sus seguidores unas sólidas estructuras de sentido, podría llevarlos al suicidio, no por la vía del suicidio anómico, sino por la vía del suicidio altruista.

La necesidad de mantener una estructura nómica es tan importante que puede llegar a constituirse en el objeto fundamental de la vida, es decir, en el valor más sagrado, a tal punto que el individuo esté tentado a sacrificar absolutamente todo para mantenerse en coherencia con las convicciones mediante las cuales le otorga sentido a su existencia. Lo que puede implicar para el creyente inmerso en una práctica religiosa —que hoy llamaríamos fundamentalista— la renuncia a diversos placeres y oportunidades, o la renuncia a su lealtad hacia otras instituciones sociales como la familia o el Estado y, en el caso más extremo, la disposición a realizar el más sublime de los sacrificios, el sacrificio por excelencia, es decir, la entrega de la vida misma, si su comunidad religiosa

considera que este sacrificio tiene un sentido dentro del universo de sus símbolos sagrados.

Recapitulando, diremos que las estructuras de sentido, es decir, las estructuras nómicas, pueden constituir un continuo de acuerdo a su capacidad de orientación de la experiencia subjetiva, continuo en el que los dos tipos de suicidio que estamos analizado corresponderían a sus dos extremos opuestos. En uno de estos extremos estarían las experiencias caracterizadas por una falla o ausencia completa de las estructuras nómicas, que seguramente estará acompañada por el debilitamiento de los vínculos comunitarios, en una situación que empujaría a quienes la sufran hacia el suicidio anómico. En el otro extremo estarían unas poderosas fuerzas de sentido propias de un nómos bien estructurado, que seguramente estarán acompañadas de unos fuertes vínculos comunitarios, fuerzas tan poderosas y tan importantes que pueden llegar a rebasar el poder de los instintos de conservación y la importancia de la vida individual, para desembocar en su expresión más extrema en el suicidio altruista, en el que la búsqueda de un sentido existencial reviste mayor importancia que la vida misma.

Para los análisis contemporáneos del fenómeno religioso, esta tipificación y, particularmente, la relación con las experiencias individuales resulta bastante fecunda. Por un lado, porque nos ayuda a comprender el auge de lo religioso entre los sectores sociales más expuestos a situaciones de anomia como consecuencia del rápido proceso de modernización. Nos referimos, por ejemplo, a los campesinos que migran a las ciudades y que experimentan serios traumas en su proceso de adaptación a las lógicas urbanas y de la industria, para quienes, en muchas ocasiones, las comunidades religiosas constituyen los espacios por excelencia para la reconstrucción del sentido y la identidad, ayudándolos a no enloquecer y a resistir la tentación del suicidio.

Pero también nos ayuda a comprender lo que está pasando en sociedades de la abundancia, como es el caso de la sociedad norteamericana, en donde el deterioro de las estructuras nómicas ha desencadenado una fuerte crisis de sentido cuyos indicadores no solo serían los suicidios anómicos, sino episodios cada vez más frecuentes en los

que, por ejemplo, un adolescente, antes de suicidarse, decide masacrar a sus compañeros de estudio. En últimas, si la vida propia carece de significado, ¿por qué ha de tenerlo la vida de los semejantes?

Según Berger y Luckmann (1997) son nuevamente «las instituciones intermedias», o mejor para este caso, «las comunidades de sentido», no solo en su versión religiosa, sino también en su versión secular, las que pueden ofrecer estructuras nómicas que ayuden a frenar, en alguna medida, la expansión pandémica de esta corriente suicidógena de tipo anómico. La percepción intuitiva de esta situación puede representar la motivación que hace que en la actualidad muchos padres de familia prefieran que sus hijos sean socializados en el seno de una comunidad religiosa a exponerlos al riesgo de crecer sin una sólida estructura nómica que los oriente, regule y dote de sentido.

El otro extremo, el de los suicidios altruistas motivados por convicciones religiosas, también representa una agenda importante de investigación. No solo por la frecuencia en que sectas religiosas les exigen a sus fieles una lealtad absoluta, que en muchas ocasiones desemboca en suicidios colectivos, sino también porque la historia reciente nos ha mostrado que un creyente dispuesto a sacrificar su propia vida por razón de sus convicciones religiosas puede ser también una muy peligrosa arma de guerra, que puede ser detonada a favor de intereses de tipo más político que religioso, tal y como lo entendemos después de los hechos del 11 de septiembre del 2001.

Este tipo de sacrificios, donde el individuo se inmola para mantenerse en concordancia con las creencias que lo unen a su comunidad, son completamente incomprendidos por el hombre occidental moderno. Y esto es así porque, justamente, el «individualismo», el dios que domina la modernidad, es un individualismo que lleva a concebir la sociedad como un medio para alcanzar los fines subjetivos y hace incomprensible una lógica donde la vida misma de la sociedad esté por encima de los intereses egoístas, una lógica donde el bienestar social solo puede darse con base en el sacrificio de esa moral individualista, tal y como lo exige toda forma de solidaridad. Sin embargo, ese individualismo exacerbado, que

constituye tal vez el valor más sagrado del mundo contemporáneo, y cuya constante expansión busca reducir a su mínima expresión la conciencia colectiva, es, según Durkheim, el destino inevitable de las sociedades diferenciadas y, por ende, de la religión universal de nuestro tiempo. Esa situación constituye, quizás, la contradicción fundamental de la modernidad.

Estamos avanzando gradualmente hacia un estado de cosas, casi se ha alcanzado, en el que los miembros de un mismo grupo social ya no tienen otra cosa en común que su humanidad, es decir las características que constituyen a la persona humana en general [...]. Por eso es que el hombre se ha vuelto un Dios para el hombre y es por eso que no puede volverse a otros dioses sin mentirse a sí mismo. Y tal como cada uno de nosotros encarna algo de humanidad, del mismo modo cada mente individual tiene en ella algo de divino y por eso se halla marcada por una característica que la vuelve sagrada e inviolable para otros. Todo el individualismo descansa en esto. Eso es lo que lo convierte en la doctrina hoy necesaria. Porque si quisiéramos detener su progreso, tendríamos que impedir a los hombres volverse crecientemente diferenciados unos de los otros, reducir sus personalidades a un único nivel, volverlos al viejo conformismo de tiempos pasados y detener, en consecuencia, la tendencia de las sociedades a tornarse cada vez más extensas y centralizadas y contener el incesante crecimiento de la división del trabajo. Más allá de que tal emprendimiento sea deseable o no, supera infinitamente todos los poderes humanos. (Durkheim, [1898: 11]; [1972] 1993: 32)

Bibliografía

- Bellah, R. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.
- Bellah, R. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
- Bellah, R. & Hammond, P. (1980). *Varieties of Civil Religion*. New York: Harper & Row.
- Berger, P. L. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Berger, P. L. (ed.). (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. & Neuhaus, R. (1996). *To Empower People*. Washington D. C.: American Enterprise Institute.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Coser, L. (1978). *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. [1893] (1967). *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Durkheim, É. [1895] (1986). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Durkheim, É. [1897] (1965). *El suicidio*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Durkheim, É. [1898]. L'individualisme et les intellectuels. *Revue Bleue*, X.
- Durkheim, É. [1912] (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, É. [1972] (1993). *Escritos selectos*. (Introducción y selección de Anthony Giddens). Ricardo Figueroa (trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kepel, G. (1991). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Lipovetsky, G. (1987). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Ágora.
- Merton, R. K. (1992). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Otto, R. [1917] (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.