

La presencia durkheimiana en la sociología de la religión en el Perú. Una reflexión sobre el impacto de la obra *Las formas elementales de vida religiosa**

Dorothea Ortman**

Resumen

El ensayo reseña brevemente el origen del pensamiento de Émile Durkheim y su intento de tratar de acercarse a la religión como un hecho social. Con ese fin desarrolló un método que consistía en reducir la religión a su lado observable para hacer visible la función de la religión en la vida pública. Proporcionó con ello un soporte teórico a la sociología de la religión. Para él, lo más importante de la religión era su carácter cohesionador. Por la necesidad de hacer medible la actitud religiosa se comienza a aplicar métodos cuantitativos. La investigación sobre la religión recibe bajo la influencia del método durkheimiano un enfoque positivista, porque implica apoyarse sobre estadísticas que miden el impacto de algo: observar tendencias y evaluar comportamientos como si fuesen cosas naturales. Se observa el *modus vivendi*, y así se constatan las cosas tal como son. La aplicación de ese método la encontramos por doquier en los trabajos sociológicos de enfoque religioso en el Perú. Mediante algunos ejemplos seleccionados se busca a ejemplificar lo anteriormente desarrollado.

Palabras clave: sociología de la religión; teoría durkheimiana; investigación sobre religión en Perú; positivismo aplicado a la religión.

A presença durkheimiana na sociologia da religião no Peru. Uma reflexão sobre o impacto da obra *As formas elementares de vida religiosa*

Resumo

O ensaio aborda brevemente a origem do pensamento de Émile Durkheim e sua tentativa de aproximar-se da religião como um fato social. Com esse propósito desenvolveu um

* Este ensayo ha sido escrito con motivo del Centenario de la publicación de la obra en cuestión.

** Doutora pela universidade de Rostock na Alemanha, Professora da Faculdade de Direito e Ciências Políticas da "Universidad Nacional Mayor de San Marcos" até 2008 e atualmente professora da "Universidad Antonio Ruiz de Montoya" na cidade de Lima.. E-mail: dorort@hotmail.com

método que consistía en reducir a religião a seu lado observável para tornar visível a função da religião na vida pública. Proporcionou com isso um suporte teórico à sociología da religião. Para Durkheim o mais importante da religião era seu papel de coesão. A necessidade de tornar mensurável a atitude religiosa levou a aplicar métodos quantitativos. A pesquisa sobre religião recebe sob influencia do método durkheimiano um enfoque positivista, porque implica apoiar-se em estadísticas que medem o impacto de algo: observar tendências e avaliar comportamentos como se fossem coisas naturais. Observa-se o *modus vivendi* e assim se constatan as cosas tal como são. No Peru, a aplicación desse método é encontrada frequentemente nos trabalhos sociológicos de enfoque religioso. Apresentamos alguns exemplos sobre o anteriormente discutido.

Palavras-chave: sociología da religião; teoría durkheimiana; pesquisa sobre religião no Peru; positivismo aplicado à religião.

Durkheim and the Sociology of religion in Peru. A reflection on the impact of *The elementary forms of religious life*

Abstract

This essay briefly discusses the origins of Émile Durkheim's thought and his attempt to approach religion as a social fact. With such purpose, he developed a method that consisted in reducing religion to its observable side in order to make the role of religion in public life visible, thus providing a theoretical support to the sociology of religion. For Durkheim, cohesion was religion's most important role. The need to make the religious attitude measurable led him to apply quantitative methods. Under the Durkheimian method's influence, research on religion is given a positivist approach, because it relies on statistics that measure the impact of something: to observe trends and assess behaviors as natural things. The *modus vivendi* is observed and so things are seen as they are. In Peru, the application of this method is often found in sociological studies with a religious focus. This essay brings some examples on what was previously discussed.

Keywords: Sociology of religion; durkheimian theory; investigation on religion in Peru; positivism applied to religion.

Introducción

La historia de la sociología de la religión en el Perú es muy precisa y se la puede presentar de manera breve y puntual (cf. PODESTA, 1978; MARZAL, 1983; ORTMAN, 2002). Pero si el propósito es evaluarla bajo la influencia metódica del eminente sociólogo francés Émile Durkheim, el asunto se vuelve más complejo. Primero, porque el impacto de la obra de Durkheim en la sociología académica del país es mayor que en la sociología de la religión, pues estamos ante uno de los grandes teóricos de las ciencias sociales, siendo además uno de los padres fundadores de la sociología. Por consiguiente deberíamos averiguar, si el impacto de Durkheim se produjo por un propio descubrimiento para una constitución de la sociología de la religión en el país o si es más bien reflejo y fruto de la influencia del método sociológico tomado del ámbito secular y aplicado a hechos religiosos. Nos proponemos en nuestro ensayo dar respuesta a esta interrogante.

Hablar de Durkheim significa explicar el positivismo sociológico en sus dos formas, por un lado con su método cuantitativo que Durkheim elevó al método ejemplar para medir el impacto de hechos sociales, y por otro, el estudio de las instituciones de una sociedad para observar de qué manera logran la integración del individuo en ella. Pues bien, la idea de nuestro homenaje no es solo considerar la influencia de Durkheim sobre la sociología contemporánea, sino concentrarnos en el entorno de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* y evaluar de qué manera esa obra ha dejado su huella en la sociología de la religión.

¿Cuáles pueden ser los motivos que nos hacen pensar que vale el esfuerzo de dedicarse a una obra que en su propia época fue altamente cuestionada, para no decir rechazada, por el hecho de que su autor había empleado en ella una teoría que nunca llegó a convencer en su totalidad a los especialistas en Ciencias de la Religión? Nos referimos al totemismo sobre el cual Durkheim se apoya en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Resulta que a veces, en la historia del pensamiento, las explicaciones de una teoría son aceptadas, no obstante algunos detalles de ella no convenzan del todo. Eso aparentemente es el caso del libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Tuvo una acogida muy controversial, pero sorprendentemente se mantiene como ejemplo de una explicación acerca del origen de la religión y su función para el ordenamiento de la sociedad.

Hemos abordado algunos problemas que se deben aclarar si se quiere entender el valor científico y metódico de la obra *Las formas elementales de la vida religiosa*. Para hacer justicia, tanto con el personaje de Émile Durkheim, así como con su obra, y con los sociólogos peruanos de la religión, debemos establecer cuál sería el orden según el cual presentamos los puntos en cuestión. Primero vemos el contenido y el propósito de la obra y lo que el autor pretendía con ella, luego evaluaremos brevemente el impacto tanto en la sociología académica como en la sociología de la religión y finalmente presentamos algunos ejemplos de cómo la obra de Durkheim influye sobre la sociología de la religión en el Perú.

La carrera académica de Émile Durkheim (1858-1917) comenzó con estudios en filosofía en París. Recién egresado de la universidad, trabajaba como profesor de filosofía en un Liceo. Para el año 1885 se postuló para una beca de estudios en Alemania. Como muchos de sus contemporáneos, Durkheim estaba convencido que la causa de la guerra perdida entre los franceses y los prusianos de 1870/71 era la falta de conocimientos. Por ello el gobierno francés estimulaba estudios de sus intelectuales en Alemania y Durkheim formaba parte de aquel grupo de jóvenes intelectuales que querían cambiar el país. Se inscribió en cursos de las universidades de Berlín, Marburgo, y

Leipzig, asistiendo en 13 diferentes materias en cada semestre. Su asignatura preferida era obviamente la filosofía, sobre todo la epistemología y la lógica. En Leipzig escuchó, entre otros, clases con el conocido psicólogo Wilhelm Wundt, quien dejó en Durkheim una huella profunda. Consideraba a Wundt el primer psicólogo capaz de separar a la psicología de la metafísica. Lo curioso en ello era que Wundt no era muy respetado en su propio país por su actitud de objetivar las posturas psicológicas de las personas, porque allí el mundo académico continuaba en la herencia de un neokantianismo que no compaginaba con el positivismo aclamado por Wundt. Él se concentraba en problemas concretos que se puede observar. Recién por el prestigio de la sociología francesa ganado en el mundo intelectual, Wundt también fue reconocido entre los alemanes por su desarrollo de una psicología de los pueblos, así como su aplicación del método positivista en el ámbito de la psicología.

Regresando a Francia, Durkheim asume primero una cátedra en la Universidad de Bordeaux en la asignatura de Ciencias Sociales y escribe allí su tesis doctoral *Sobre la división de trabajo* (1893). Después de la publicación de aquella tesis, recibe la cátedra en Pedagogía y Sociología, que se inaugura personalmente para él, siendo la primera cátedra de esa índole en Francia. En el año 1895 logra publicar *Las reglas del método sociológico* y en el año 1897 surge *El suicidio*. Con esas tres obras publicadas tenía ya una reputación ganada entre los intelectuales de su país, y acompaña ese logro la dirección de la revista sociológica *L'Année Sociologique*, la cual salió por un periodo de 12 años, estableciendo una base teórica y metodológica para la sociología francesa. En el año 1902, Durkheim aceptó un llamado a la Universidad de Paris, y a partir de 1906, le fue inaugurada, igual como en Bordeaux, una cátedra personal de Pedagogía y Sociología.

Si nos preguntamos de dónde surge el interés de Durkheim por las religiones, tenemos que mencionar la influencia de por lo menos tres pensadores importantes de su época. Al mismo tiempo es preciso considerar que para Durkheim el contenido de la religión ya era algo obsoleto, porque él, a partir de sus años en la universidad, abandonó sus creencias religiosas. Entonces la pregunta acerca del interés de Durkheim por las religiones se vuelve aun más contradictoria y requiere una respuesta convincente. Él creía que mediante la historia de las religiones se podría observar mejor el fenómeno de la división de trabajo, porque pensaba que por medio de las religiones se llega a entender la relación inherente de los miembros de una sociedad, y por consiguiente también observar las causas para la división (cf. DURKHEIM, 1982, p. 387). Durkheim buscaba hacer de la religión un hecho social, porque quería observarla como un objeto de estudio. Para este fin necesitaba desarrollar un concepto de religión que le permitía tal operación.

Un factor importante para ello era dejar de lado el contenido metafísico de ella y concentrarse en su función social. De esta manera logró ver a la religión como parte de la sociedad, que se ha desarrollado históricamente de igual manera como la moral, la ética, la Iglesia, los ritos y la misma sociedad, lo que le posibilitaba objetivar a la religión. Según el postulado de nuestro autor ella se origina en momentos de un entusiasmo colectivo o por momentos extáticos (ibid., p. 391-392).

La percepción de la función de la religión como factor social la aprendió por medio de lecturas de diferentes autores. Uno de ellos era Numa Denis Fustel de Coulanges con su libro *La ciudad antigua*, de 1884. Allí el autor trabaja sobre el culto a los antepasados como fuerza cohesionadora central de la sociedad. El segundo autor importante era el psicólogo Wilhelm Wundt. En la confrontación con su pensamiento, descubre Durkheim el carácter histórico de la moral y, como consecuencia, la coloca al mundo de los hechos y ya no al de la conciencia. Según su estimación, las reglas para la moral se desarrollaron bajo presión social y ejercen su eficacia de manera inconsciente en el individuo. Por esta razón, no se puede explicar la actitud social inducida por el individuo, sino se la debe reconocer únicamente como un resultado de la acción colectiva. Esas conclusiones del mundo religioso y moral le sirven más adelante para explicar el porqué de la división del trabajo.

Revisando la información sobre las sociedades tradicionales, Durkheim llega a la conclusión que el estatus de una persona dependía de su talento o sus habilidades. El orden de la sociedad está determinado por mantener la tradición intacta, y el individuo se integra de manera natural. Durkheim denomina ese proceso una *solidaridad mecánica*, porque es un hecho automático, el grupo se preocupa por el bienestar de todos sus miembros. En una sociedad moderna con una división de trabajo, aquella solidaridad se vuelve un ente orgánico, porque es un propósito racional, porque se ha perdido su carácter natural. En el lugar del estatus que predomina en la sociedad tradicional, entra en una sociedad moderna el contrato social, al cual los miembros de la sociedad se inscriben de manera inconsciente en la medida que ellos asumen su vigencia. El hecho de que se debe guardar las reglas religiosas con mucha rigidez lo explicaba Durkheim con el carácter importante y vinculante que ella cumplía para la sociedad.

Durkheim consideraba el mundo de las religiones como un puente a la conciencia de los antiguos pueblos, aprovechando que la estructura de aquellas sociedades se dejaba explicar de manera más fácil analizando sus mecanismos religiosos. La religión asume en las sociedades primitivas no solamente el ordenamiento moral, sino también la interpretación de la cosmología, lo que significa que ella asume la función epistemológica de la explicación del

mundo. Por ello, así concluye Durkheim, la dedicación a la religión de las sociedades antiguas primitivas permite obtener una impresión de cómo se originan las categorías del pensamiento. Por tales razones, estaba sumamente interesado en la descripción de sociedades antiguas y recibía con alegría los resultados de la etnología emergente. En realidad no le interesaba tanto la religión como los mecanismos para la convivencia de la vida colectiva. Ese interés teórico y el método abstraído de los trabajos consultados le merecían la crítica de ser un etnólogo de sillón, porque no pasaba meses o años fuera de su escritorio como la mayoría de sus contemporáneos antropólogos lo hacían, sino confiaba en los resultados de sus colegas. La razón porque un investigador moderno se dedica a culturas antiguas arcaicas tiene que ver con la afirmación que en las estructuras de las antiguas sociedades se puede descubrir en el estado germinal lo que en las sociedades modernas recién se llega a implementar de la manera plena y completa.

La tercera persona que ejercía un impacto fuerte en el pensamiento durkheimiano era, sin lugar a duda, el arabista inglés, William Robertson Smith. Durkheim afirmaba en reiteradas ocasiones que recién por el contacto con su obra *Lectures on the Religion of the Semites*, de 1898, llega a entender la función de la religión para la sociedad. En aquella obra William Robertson Smith intenta una reconstrucción de la historia antigua de los pueblos semitas, presentando además su famosa tesis sobre el origen y la función del sacrificio. Pero lo más importante para Durkheim en todo ello era la afirmación de que existen dos formas de religión de una manera paralela, una practicada por un solo individuo, como por ejemplo, la práctica de magia que tiene como fin hacerse favorable a los espíritus o divinidades. La otra forma de la religión sería la colectiva, que es vinculante para el conjunto de la sociedad. Aquella práctica religiosa se refiere a los cultos públicos, por ello su nombre: religión pública.

W. Robertson Smith subraya que la religión primitiva se basa primero en el culto a los antepasados, representado por un tótem. Ese tótem deviene paulatinamente en una divinidad y ella, por su parte, simboliza la esencia del clan. Smith daba origen a la idea que el totemismo es la primera forma de religión. Llega a esa conclusión porque encontró la práctica del totemismo todavía entre las tribus beduinas árabes, además la identificó en textos del Antiguo Testamento, lo que conduce a la tesis que se trataba de una forma religiosa importante entre pueblos de organización social primitiva. Durkheim leía con atención las tesis de Smith y las aceptaba para la elaboración de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* de 1912. A partir de los textos de W. Robertson Smith le parecía contundente que la investigación sobre prácticas religiosas puede ayudar en el descubrimiento de estructuras sociales por medio de las sociedades antiguas.

Esa confluencia de ideas y el estado de investigación en la etnología, antropología e historia es la causa por la que Durkheim se concentró en el estudio de los pueblos antiguos y sus prácticas religiosas. La manera como esos pueblos reglamentaban su vida religiosa, reflejaba, según Durkheim, la estructura de su organización social, lo que permitía entender el funcionamiento de la interacción social. Así que, las prácticas religiosas de pueblos arcaicos se volvían una fuente importante para la observación de vigencia de estructuras sociales. De allí se entiende que el interés de Durkheim en las religiones no se debe a su carácter místico, transcendental o algo parecido, sino lo mantiene únicamente por el hecho que aquellas prácticas ayudan a hacer visibles las primeras formas de una estructura organizacional, y por ende, entender cómo funcionaron las primeras sociedades.

No obstante que nuestro autor se dedica aparentemente a las formas religiosas de pueblos antiguos, su verdadero objeto de estudio es la sociedad, y su presuposición es la sospecha que las antiguas sociedades guardan una relación estrecha con las contemporáneas, porque demuestran en estado germinal las formas vigentes en la actualidad. Por esa razón, el libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, contrario a su título y su contenido, es sobre todo de índole epistemológica y sociológica, porque las descripciones de las prácticas religiosas están estrictamente sometidas a la función que su autor con ello persigue. Durkheim llega a dos conclusiones importantes: una se refiere al carácter cohesionador de la religión para la sociedad y la otra indica que el sistema religioso genera reglas para el comportamiento que son vinculantes para todos los miembros de la sociedad y estas funciones hacen de la religión un factor importante. Lo sorprendente es que Durkheim afirma que la religión no desaparece, aunque se puede producir el impacto de la secularización, resultado de la división de trabajo. Ella reforzó una separación de los ámbitos de la sociedad que en estados primitivos asumía en su totalidad la religión.

En consecuencia con todo lo anteriormente dicho, Durkheim constituye la sociología sobre la base de la observación de que la religión es la matriz para una vida colectiva. Eso tiene su repercusión en otros sociólogos que, en continuación a la obra de Durkheim, se dedican igualmente al sistema religioso sin mayor interés en su estructura doctrinal, y por otro lado obliga a los religiosos de ver la religión como hecho social, lo que significa que no es el contenido de la fe que importa, sino el porqué de la adherencia y con ello se da inicio a la sociología de la religión como parte de las ciencias de la religión.

Colocar la religión como algo importante para la constitución de la colectividad daba origen a la corriente de la historia de los anales y a la historia de la mentalidad, así como a la etnografía funcionalista que daba preferencia

a la observación y que tiene en Durkheim su padre fundador. Pero también un hombre como Claude Lévi-Strauss estaba en deuda con Durkheim porque asume de él el descubrimiento de estructuras elementales en sociedades primitivas que revelan códigos del comportamiento que se pueden extender a las sociedades modernas porque revelan en su estado primitivo los gérmenes de la sociedad moderna. Lo que Durkheim heredaba a sus seguidores era el método positivista de investigar mediante una estricta observación sin comentarios personales de interpretación y la actitud de reducir la práctica religiosa a una forma de acción social. De esa manera ayudó a constituir la investigación científica sobre la religión, más allá de una teología o interpretación doctrinaria, dando origen a un acercamiento que a partir de entonces se identificaría como la corriente francófona, la cual está vinculada para siempre a su nombre. Mientras la sociología de la religión anglosajona se nutre de otras fuentes, de los etnólogos de aquella época por ejemplo, enfocando la perspectiva más al sistema cultural, lo que se ve posteriormente de forma clara en la obra del norteamericano Clifford Geertz.

Una sociología de la religión constituido bajo la influencia durkheimiana

Se puede decir que la sociología de la religión existe con el objeto de definir su materia principal. En realidad, fue fundada, en gran medida, por el intento de Émile Durkheim (1961), en *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912, de someter la multiplicidad de las religiones a la uniformidad de la religión. Las secciones primera y última de este clásico de la sociología se consagran a la demolición de las definiciones existentes que trataban la religión como el intento erróneo por dar sentido al mundo, por referencia a conceptos como “Dios”, “alma” o “espíritus”. Durkheim sostuvo que la religión sólo podía comprenderse concentrándose en su papel social al unir la comunidad tras un conjunto común de ritos y creencias. El rasgo que define a la religión es que bifurca el mundo en lo sagrado y lo profano; la consecuencia social de tales prácticas hacia el ámbito sagrado es la creación y reproducción de una *conciencia colectiva*, una unidad social que une a sus miembros en unidades homogéneas. (TURNER, 1988, p. 27).

Según Bryan Turner, el sociólogo inglés, Durkheim presentaba la religión como fenómeno social y la manejaba muy parecido a un anatomista, quien con su bisturí libera un órgano específico para poder investigarlo; así, nuestro pensador aislaba la religión desde las demás instituciones sociales y no la observaba en su función tradicional que consiste en interpretar el

mundo, sino le adscribía la función de permitir que los miembros de un conjunto determinado puedan integrarse en él. En ese intento, da origen a la sociología de la religión, porque investiga la religión en su función social, dejando de lado sus contenidos metafísicos. Lo que Durkheim buscaba era la posibilidad de identificar hechos históricos relevantes para clasificarlos como hechos sociales, y se servía de la religión porque le proporcionaba datos de sociedades antiguas que le permitían mostrar procesos a largo plazo. Entonces no entiende la religión como fuerza interpretativa, sino le adscribe más bien una fuerza constitutiva, por ende su interés no se dirige a los contenidos de la religión, sino únicamente a su vigor cohesionador; a lo mucho, ella podría otorgar a situaciones difíciles un sentido. Bajo esta perspectiva afirma que la historia de las religiones no es *explanandum*, lo que significa aquel que debe ser explicado, sino ella es *explanans* que es el medio que ayuda a explicar (cf. DURKHEIM, 1982, p. 401-403). Las religiones de los pueblos primitivos le ayudaban a encontrar un acceso a la inconsciencia colectiva. Subraya que la religión asume en sociedades arcaicas no solo funciones éticas y morales, sino también cognitivas, por ello la investigación de las religiones antiguas permite una mirada al desarrollo de las categorías cognitivas. Ese interés ha sido la razón porque seguía con mucha atención los resultados de la etnografía de su época, pero al mismo tiempo era también fuente de malentendidos porque Durkheim no era etnólogo. Por ello afirma Thomas Luckmann: “la interpretación de la sociología de la religión de Durkheim, fue principalmente, la de una teoría sociológica del origen de la religión, y al limitar su importancia a la sociedad primitiva la teoría fue combatida por sus deficiencias etnológicas” (LUCKMAN, 1973, p. 29). La etnología de aquel entonces se encontraba bajo la influencia de la teoría de la evolución que dejaba en Durkheim una profunda huella. El efecto de aquella influencia percibimos en el propósito que Durkheim, un hombre del cambio del XIX/XX, que se dedica al estudio de sociedades arcaicas, concentrándose a sociedades tribales y su manera de organizar su vida en comunidad. En ese afán descubre que el desarrollo social se podía observar de manera más sugerente estudiando las formas religiosas cambiantes, porque ellas permitían revelar la estructura social de manera clara y evidente tal como se imprime a la sociedad. El efecto negativo en ello era que nuestro autor no dominaba lo suficientemente bien el conocimiento etnográfico de su momento para que esa demostración podría tener carácter contundente también para los etnólogos.

El problema de la recepción de los textos de Durkheim se encuentra en el malentendido entre el tema tratado y el objetivo del texto desarrollado por su autor. En el caso del libro *Las formas elementales de la vida religiosa* la exposición del material etnográfico no es el centro de la argumentación de

Durkheim. El autor apunta más bien a la relación entre individuo y sociedad. El pretende perseguir la formación de la relación entre individuo y sociedad, lo que significa investigar la individuación de la persona dentro del grupo, y al otro lado su socialización en el momento de integración al grupo. Para Durkheim la tensión entre ambos movimientos daría origen al desarrollo del pensamiento y ello trata de comprobar mediante la capacidad de la religión de acuñar preceptos éticos o impregnar reglas de la convivencia en sociedad que todos deben cumplir.

Así pues, como el objeto de estudio en el libro *El suicidio* no es la trágica forma de terminar una vida, sino de cómo el vínculo social o su falta pueden incentivar aquella toma de decisión para terminar la vida voluntariamente. De la misma manera, en el libro *Las formas elementales de la vida religiosa* no importa el tratamiento sobre la vida religiosa de las tribus australianas, sino de qué manera la sociedad arcaica organizó su vida en colectividad. La religión es uno de los primeros lazos de la sociedad que vinculan al individuo con el conjunto y por esa razón a Durkheim ese hecho le parece sumamente importante. La religión deviene en un instrumento para medir las estructuras sociales, sobre todo para observar cómo se produce la cohesión de un colectivo. Thomas Luckmann subraya al respecto:

Para Durkheim la realidad simbólica de la religión es el núcleo de la conciencia colectiva. Como hecho social trasciende al individuo y es condición para la integración y la continuidad del orden social. A la vez sólo la internalización de esta realidad objetiva por el sujeto es la que hace del hombre un ser social, y con ello, un ser genuinamente moral y humano. (Ibid., p. 26).

Entonces debemos entender a Durkheim en primera instancia como el gran teórico que busca a plasmar el funcionamiento de procesos sociales de manera observable para superar las formas especulativas de investigación social.

Pues bien, si Durkheim no pretendía fundar una sociología de la religión, pero al mismo tiempo nos vemos ante la obligación de rendirle homenaje por la existencia de ella. Queda la pregunta: ¿en qué consiste entonces su mérito? La respuesta nos parece fácil, porque logró la separación de los contenidos metafísicos, inherentes a la religión, del comportamiento social de una persona religiosa. Eso es el sello que impregnó a la sociología de la religión. Así que, todos aquellos investigadores sobre la religión que tratan de medir el impacto social de la religión en una sociedad determinada, se encuentran tarde o temprano con la obra de Émile Durkheim, porque él proporcionó las bases teóricas para ello. Lo interesante es, y nosotros hemos tratado de demostrarlo con la ayuda de citas de Bryan Turner, que la sociología de la

religión que Durkheim apoyaba a formarse, estaba llena de errores por sus simplificaciones, por sus supuestos, no siempre correctamente establecidos, pero aun así ayudaba a explicar el fenómeno religioso como hecho social. Según Bryan Turner, el libro *Las formas elementales de la vida religiosa* persigue tres objetivos (cf. TURNER, 1988, p. 65-66): primero, realiza un análisis de las religiones primitivas para encontrar las formas elementales y básicas de la actividad religiosa; segundo, investiga el proceso de formación de conceptos y categorías que ayudan a imaginarse el proceso de la interiorización del pensamiento, por ende le interesa la historia del proceso de abstracción, del cual era convencido que es un proceso impersonal. El tercer objetivo era indagar de qué manera el totemismo como forma religiosa ayuda a descubrir generalizaciones acerca de la naturaleza universal de la religión y su impacto en todas las relaciones sociales.

Más allá de toda la crítica de la cual el libro *Las formas elementales de la vida religiosa* ha sido objeto, mantiene su vigencia, porque en él Durkheim establece a investigación de la religión como fenómeno social entre los demás existentes. Aunque él ya no es practicante de una creencia, considera la religión algo necesario, por ello le otorga valor y el derecho de existencia. Su argumento principal para abogar en favor de la religión tiene un carácter sumamente pragmático, porque afirma que debe existir una entidad que escuche a la gente, y ella por su parte, necesita un lugar para dirigir preocupaciones hacia alguien para desfogarse de sus malestares. En conclusión, la fe es una actitud válida siempre y cuando una gran mayoría necesite este mecanismo para aguantar los problemas de su vida.

Un sistema religioso contiene, según Durkheim, todos los elementos importantes para poder regular las manifestaciones colectivas, por ello presume que ella da origen a la vida colectiva. Para poder describir y resaltar el funcionamiento de la religión se apoya primero en la clasificación muy general, distinguiendo entre lo sagrado y lo profano.

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, representan una característica en común: presuponen una clasificación de todas las cosas, reales e ideales, en los que los hombres piensan, en dos clases o grupos opuestos, generalmente designados por dos términos claros que se traducen bien por las palabras: profano y sagrado. (DURKHEIM, 1982, p. 33).

Aquella contraposición era una especie de definición de religión en la época de Durkheim y muy usada. Hubiera sido extraño si nuestro pensador la hubiera dejado de lado. Recurre a ella, aunque era consciente que la estricta separación entre ambos ámbitos no se podría establecer por completo,

porque lo profano penetra a veces también a los espacios sagrados y viceversa. En referencia a Durkheim u otros pensadores, como Rudolf Otto, se mantiene ese método simple para describir un hecho religioso, pero se hacía evidente que los procesos religiosos más complejos requerían categorías que corresponden a aquellos procesos observados contemporáneamente que ya no cabían en ese esquema simple. Para el sociólogo chileno Cristián Parker, la dicotomía *sagrado-profano*, no obstante que ya es la clásica que se emplea en la sociología de la religión para referirse al hecho religioso, es una conceptualización que encierra una determinada visión acerca de lo social y del sujeto social que es insuficiente. En más de una oportunidad se mostró que no se puede describir las prácticas religiosas en América Latina solamente sobre la distinción *sagrado-profano*, porque se trata de categorías que no permiten aprehender la dialéctica real de las prácticas cotidianas e históricas de los sujetos reales. La realidad religiosa es más compleja y multiforme y requiere otro tratamiento que solo esa distinción entre esos dos espacios. A Parker le parece esa separación artificial y propia del cartesianismo, donde se clasificaba de manera deductiva, llegando así a *lo claro y lo distinto, a lo sagrado y lo profano*. La separación artificial impide la observación de un dinamismo típico para la práctica religiosa de nuestro continente.

Las concepciones populares e indígenas de la sanación-salvación, coinciden no solamente con las nuevas visiones holísticas y ecológicas, sino que crecientemente ofrecen categorías para comprender el fenómeno religioso en sí mismo, más allá de la dicotomía *sagrado-profano* que ha constituido durante casi un siglo la categoría de base de toda sociología de la religión. (PARKER, 1995, p. 122-123).

Por ello se deben buscar categorías que reemplazan esa antigua dicotomía. Si ello no es posible, al menos aceptar que son categorías que no caben bien para explicar la naturaleza del fenómeno religioso tal y como se nos presenta en América Latina. Durkheim privilegiaba el principio racionalista, y con ello un método de la simplicidad, por ello se vio ante la necesidad de recurrir a ese dualismo. Partiendo del esquema empleado por Durkheim, lo sagrado y lo profano no pueden coexistir en un mismo espacio. Lo que significa que en las fiestas populares, celebradas en espacios profanos, no puede acontecer lo sagrado.

Durkheim quería ubicar hechos sociales guiado por su anhelo de investigar la sociedad de la misma manera como la naturaleza, lo que significa, de manera objetiva, sin compromiso interpretativo del investigador. Para ello se requiere un método que reduce la arbitrariedad del observador a un mínimo. El interés en la religión no se debe a un intento de hacer revivirla

en una sociedad secularizada, sino únicamente a que la religión puede servir como sonda para medir la fuerza adhesiva en una sociedad dada. La religión es para él la motriz de la vida colectiva, y por ello, le fue útil en el proceso de identificar los hechos sociales. Pero ahora es objeto de crítica parecida a la que recibió de los etnólogos por haber usado material etnológico. En su afán de acercarse científicamente a la religión la reduce a una expresión social que tampoco hace justicia con la religión.

Durkheim estudió la religión en sociedades arcaicas para poder resaltar la formación de instituciones en ellas, comparando su resultado con formas sociales existentes en sociedades actuales que demostraban obviamente un carácter más complejo. En su acercamiento al fenómeno llega a conclusiones generales que más adelante son elevadas a leyes sociales y pertenecen hoy en día a la formación teórica en las ciencias sociales. Por esta razón creemos que se debe ubicar el mérito de Durkheim en el ámbito de la formación de bases teóricas que constituye la historia del pensamiento en ciencias sociales. La vigencia de sus ideas depende del punto de vista teórico político de cada investigador. Si uno de verdad está convencido que la religión es fuerza constitutiva de la sociedad, encuentra en Durkheim un aliado, pero para quienes que creen que el desarrollo de la sociedad se rige por otros impulsos no religiosos, ella se vuelve más bien acompañante interpretativo de esos procesos y su lugar es el lado de las posibles explicaciones. En todo caso las teorías de Émile Durkheim son parte del conjunto de las teorías sociológicas vigentes, lo que no significa sentirse obligado de asumirlas para explicar el fenómeno religioso en la actualidad.

La problemática de que el campo religioso queda libre para ser trabajado por especialistas, vemos bien reflejado en una cita del antropólogo francés y en cierta manera también alumno de Durkheim, Claude Lévi-Strauss:

Desde hace unos veinte años y no obstante de ciertas tentativas dispersas, la antropología parece haberse alejado progresivamente del estudio de los hechos religiosos. Aficionados de distintas procedencias han aprovechado la oportunidad para invadir el dominio de la etnología religiosa. Sus juegos ingenuos se desenvuelven sobre el terreno que nosotros hemos abandonado sin cultivar, y sus excesos se suman a nuestra carencia, comprometiendo el futuro de nuestros trabajos. (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 186).

Aquí nos advierte el intelectual que las religiones requieren un tratamiento científico hecho por personas especializadas en el área. En cierta manera Durkheim era uno de esos investigadores que se entrometieron en el campo de las religiones sin ser lo suficiente formados para ello. La objeción que

podemos presentar a su favor es que en su momento las Ciencias Sociales, incluido las Ciencias de la Religión, todavía no eran plenamente desarrolladas, y paradójicamente Émile Durkheim las apoyaba para que surgieran a la luz con todas las fallas que podrían haber tenido en sus comienzos.

La sociología de la religión en el Perú

La sociología de la religión de corte durkheimiano pretende a estudiar la religión como un hecho social, por ello se debe primero garantizar bajo qué condición el hecho religioso se torna un objeto científico, haciéndola contrastable con la realidad, lo que significa que se la debe reducir a su carácter externo sociológicamente observable. Ello significa concentrarse en la actitud de los creyentes. Pero, estudiar la religión desde el punto de vista sociológico exige considerar dos aspectos: primero que la religión es parte de la superestructura, y segundo, ella se refiere a un objeto que es imposible de demostrar. Así, la sociología de la religión no puede dedicarse al contenido de sus dogmas, sino únicamente quedarse en la parte observable de la actitud que presentan los creyentes (cf. HOUTART, 2006, p. 35). Ese acercamiento a la religión era en un primer momento chocante y fue considerado por los representantes oficiales de la religión una reducción grave que atentaba en contra el fundamento de la religión.

Era el mérito de Émile Durkheim de tratar de acercarse a la religión como hecho social. El desarrolló un método que consistía en reducir la religión a su lado observable para hacer visible la función de la religión en la vida pública. Con ello proporcionó un soporte teórico a la sociología de la religión. Para él lo más importante de la religión era su carácter cohesionador. Por ende, la religión para Durkheim es más bien un fenómeno social que puede ser contemplativo o transcendente. Por la necesidad de hacer medible la actitud religiosa se comienza a aplicar métodos cuantitativos. La investigación sobre la religión recibe bajo la influencia del método durkheimiano un enfoque positivista, porque implica apoyarse sobre estadísticas que miden el impacto de algo: observar tendencias y evaluar comportamientos como si fuesen cosas naturales. Los positivistas consideran la sociedad como un organismo compuesto de partes integrantes que funcionan armoniosamente, parecido a un modelo físico o mecánico de organización. Se observa el *modus vivendi*, se constata las cosas tal como son, reduciendo la interpretación del funcionamiento a un mínimo para no recaer en especulación filosófica o teórica. El científico social considera los hechos o fenómenos sociales como cosas que ejercen una influencia externa sobre las personas, y pretende con ello introducir los requerimientos del racionalismo técnico y la experiencia sensible del empirismo a los estudios sociales. Por tanto, Durkheim introdujo

el método experimental utilizado en las ciencias naturales el cual busca encontrar las causas de los problemas para ejercer su dominio sobre el fenómeno. Este enfoque se apoya básicamente en la traducción del comportamiento de un fenómeno u objeto en cuadrantes cartesianos y escalas matemáticas.

En buena cuenta podemos calificar todos aquellos trabajos de la investigación sobre la religión que busquen demostrar a partir de observaciones y fieles descripciones del comportamiento de los religiosos influenciados por el método durkheimiano. Por ejemplo, todos aquellos estudios que trabajan mediante entrevistas, encuestas u otras formas de mediciones, desarrollando la investigación sobre la base observacional para indagar un *modus vivendi*, resultan ser positivistas o funcionalistas, y obviamente están vinculados con la tradición durkheimiana.

Investigaciones que cumplen con dicho perfil encontramos en gran cantidad en el Perú. Presentamos algunos trabajos de manera ejemplar para sostener lo afirmado. Un estudio que cumple con las características arriba mencionadas es aquel realizado por el padre jesuita, Manuel Marzal, *Los caminos de los inmigrantes en la gran Lima*, publicado en el año 1988 (cf. MARZAL, 1988). El autor, acompañado por un equipo de colaboradores, investiga un suburbio limeño, constituido por migrantes internos acerca de sus prácticas religiosas. Describe primero la historia de la configuración social del barrio y luego sus diferentes formas de organización, entre otras también la religiosa. La investigación tiene como objetivo averiguar si el cambio de lugar implica un abandono de las prácticas religiosas o si los migrantes más bien vuelven a reconstruir bajo las nuevas circunstancias sus antiguas formas religiosas. Anticipadamente, en forma de una hipótesis, el autor afirma que se observan las dos tendencias, pero en proporciones desiguales. La mayoría de los pobladores mantiene sus antiguas formas religiosas que busca a reubicarlas en los nuevos espacios urbanos. ¿En qué momento entra aquí el método de durkheimiano? Pues bien, todas las afirmaciones son contrastadas mediante cuadros estadísticos y reafirmados mediante encuestas y entrevistas. Lo que significa que el estudio termina ser un trabajo descriptivo de índole positivista. Se quiere dejar bien en claro que se trata de una presentación de hechos comprobables. Como el autor era un antropólogo prolífico de influencia y el organizador del Seminario Interdisciplinario de Estudios sobre la Religión (SIER) ubicado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, llegó a impactar sobre un número determinado de investigadores quienes siguieron las pautas de su maestro. En este sentido encontramos investigaciones realizados de este corte, en primera instancia por los miembros del SIER, que logró juntar dos publicaciones *La Religión en el Perú al filo del Milenio (2000)* y *Para entender la religión en el Perú (2003)*. Pero también trabajos que se produjeron dentro de

la Maestría de Ciencias de la Religión organizado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos obedecieron en parte al afán de pegarse a una estricta observación para realizar estudios del *modus vivendi*, contrastando finalmente las afirmaciones con un material estadístico o encuestas. Mencionamos dos ejemplos, uno es el trabajo de Manuel Ramírez sobre el impacto de la violencia política en las iglesias protestantes, en el cual su autor afirma que dicha situación generó un crecimiento de las iglesias evangélicas en la zona afectada y lo comprueba con cuadros estadísticos (cf. RAMÍREZ, 2008). La tesis principal del autor culmina en la sustentación que la iglesia protestante de origen presbiteriana era en este lugar uno de los refugios que permitían a la población resistir a los asedios, tanto aquellos realizados por el grupo terrorista, Sendero Luminoso, así como también a las persecuciones por parte de las Fuerzas del Orden. Lo impactante de este trabajo es su carácter testimonial, mientras el aporte explicativo para entender mejor el panorama religioso en el país es muy limitado.

Nuestro próximo ejemplo presenta cualidades muy similares. Se trata de una comparación del comportamiento ético laboral entre la población evangélica y católica en un sector de un suburbio limeño (PABLO, 2006). El autor, Mario Pablo, busca demostrar que la población evangélica tiene una actitud más comprometida y acentuada respecto a la disciplina y la ética por el trabajo que la población católica. Lo busca comprobar a través de cuadros estáticos que no siempre le apoyaban en sus afirmaciones muy cercanas a la idea weberiana que los protestantes serían la vanguardia en la educación y en el desempeño laboral. Lo problemático de dicha investigación consiste en su estilo descriptivo, lo que impide un mayor grado de penetración teórica, porque como era de esperar la opción teórica positivista queda en el plano de lo observable. De igual manera no aporta mucho para el entendimiento del campo religioso, porque se describe lo que se ve.

Respecto al resultado de esta clase de investigaciones, Christian Parker manifiesta que el método de Durkheim no es adecuado para acercarse a la variedad del fenómeno religioso en América Latina. La realidad religiosa es más compleja que lo que dicho método nos permite captar de ella.

La sociología de la religión en América Latina se ha estado renovando estos últimos quince años frente a un campo religioso que no ha dejado indiferente a los especialistas, precisamente por el impacto visible que en estos años han tenido nuestra particular “modernidad religiosa”: la persistente vitalidad de las religiones populares, las Iglesias, los diversos cultos afroamericanos, y las sectas en un continente que hasta no hace mucho había sido caracterizado por la Iglesia como “continente católico” y por la sociología como un continente

cuyo proceso de industrialización y urbanización lo estaba secularizando. (PARKER, 1995, p. 121).

Nosotros pensamos que no es solamente un problema para las religiones en América Latina, sino en realidad uno no llega muy lejos con la aplicación de la teoría durkheimiana. El mérito de Durkheim consiste en haber sido el pionero para acercarse a la religión de una manera secular y científica en el sentido de una ciencia moderna. Como tal le debemos respeto, pero si evaluamos si el aporte que brindó con su método ayuda a entender mejor la religión y el porqué la gente la requiere, entonces nos quedamos con la afirmación que eso no es suficiente. Parker alude con su crítica claramente al problema de una gran proliferación de nuevas religiones con carácter sincretista que, de hecho, requiere una explicación que va más allá de una pura descripción de lo evidente. Sospechamos que la razón porque investigadores contemporáneos prefieren la teoría de Durkheim se puede buscar en el hecho que él no disuelve la realidad en un racionalismo puro, sino más bien realza la función de la religión en una sociedad moderna y secularizada en la medida que él demuestra que la religión no es pura ficción y mentira, sino un producto de la colectividad. La religión asume la tarea de trascender acciones a lo general o universal y ayuda a otorgar así un sentido a las cosas. La religión es sobre todo un sistema de nociones por las cuales los individuos se representan la sociedad de la cual son miembros e interrelacionados con ella (*ibid.*, p. 132).

Muchas veces se recurre al método durkheimiano sin tener mayor conocimiento que uno se inscribe con ello en la teoría durkheimiana. Ocurre muchas veces que la aplicación del método durkheimiano en trabajos de sociología de la religión en el Perú es indirecto por seguir el método cuantitativo positivista sin mayor conocimiento de que nuestro pensador era su gestor, ignorando de esta manera las implicancias teóricas que este hecho conlleva.

La influencia de la obra de Durkheim en el campo de la investigación religiosa no se limita solamente a su persona, sino también a sus seguidores, como Pierre Bourdieu o Danièle Hervieu-Léger, por ejemplo. Por esa razón quisieramos presentar en este lugar algunos trabajos que se inscriben en esa corriente, porque Pierre Bourdieu cuenta como uno de los más celebres continuadores de la obra de Émile Durkheim y la socióloga de la religión, Danièle Hervieu-Léger, impregnó con sus trabajos realizados en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) todo un estilo de investigaciones en el campo religioso como lo veremos a continuación. No obstante que la socióloga y antropóloga Imelda Vega-Centeno aparentemente no intenta contrastar sus afirmaciones en su ensayo sobre los nuevos movimientos religiosos en el Perú con material estadístico, ella queda en el plano de una

descripción positivista al tratar de explicar por qué en el Perú proliferan tantos movimientos religiosos nuevos no institucionalizados. Aparentemente ellos se han formados por una necesidad espiritual de un público que ya no se identifica con una religiosidad tradicional. Así como lo vemos en su ensayo *Sistemas de creencia. Entre oferta y demanda simbólicas*, la autora nos ofrece un recorrido sobre las nuevas iglesias y movimientos religiosos presentes en el Perú actual en el cual quiere dar algunas explicaciones del porqué del hecho. Ella llega a la conclusión que la proliferación de nuevos movimientos religiosos se produce porque las iglesias oficiales mantienen un sistema doctrinal muy complejo, administrando la fe por especialistas que no atienden bien la necesidad emocional de los feligreses, sino hacen omisión a lo misterioso y esotérico, extático y todas las experiencias especiales que busca este sector de feligreses a satisfacer. Concluye su estudio con la observación que la religiosidad en una sociedad moderna no se pierde, a pesar de todos los pronósticos, sino más bien ella va por caminos propios, fuera de las iglesias oficiales. En la misma línea arguye el antropólogo Fernando Fuenzalida en su libro *Tierra baldía*. En él, el autor nos explica por qué el campo religioso se ha modificado tanto y cuáles pueden ser las razones que este fenómeno se demuestra en América Latina un poco desfasado, porque en Europa ya se lo conoce desde los años cincuenta del siglo XX. La perspectiva del autor es un poco extravagante, porque incluye en su investigación también movimientos como los ufólogos, etc. La pregunta principal de Fuenzalida consiste en: ¿por qué gente moderna formada en la tradición racional, altamente cualificada, busca experiencias paranormales, esotéricas y obviamente irracionales? Su respuesta ante ese fenómeno es que la racionalidad del modernismo no satisface la necesidad del ser humano hacia una dimensión transcendental. Para que sus argumentos no se queden solamente en lo especulativo se apoya en descripciones de tipo positivista de fenómenos observados, recurriendo a la tesis de Bourdieu acerca de capital simbólico o teorías de Troeltsch y Weber que presentan variantes del punto de vista de Durkheim.

Al final presentamos dos trabajos que nos demuestran que la cientificidad a veces se entiende únicamente como una fiel descripción de los hechos para que no quede duda de su existencia. En cierta manera se remontan al argumento que empleó el mismo Durkheim, quien manifestó que el hecho religioso tiene su derecho de ser, porque fue elaborado por los propios feligreses y ellos creen en aquel de cual tienen necesidad. Con ello queda establecido, según Durkheim, que la religión es sobre todo un fenómeno social y los científicos sociales les debe bastar la constatación de ese hecho (DURKHEIM, 1982, p. 389)¹.

¹ El autor fundamenta su presuposición con la referencia a William James y su libro *La variedad de la experiencia religiosa*.

El antropólogo sanmarquino, Hernán Cornejo, trabajó un determinado tiempo con el Seminario Interdisciplinario de Estudios sobre la Religión (SIER). Fruto de este trabajo es su libro *Cúrame con las manos: en las misas de sanación del padre Manuel Rodríguez* (cf. CORNEJO, 1996). Aquí reúne datos que nos permiten tener una impresión acerca de la práctica sanadora del sacerdote Manuel Rodríguez. Dicho padre imparte prácticas carismáticas para lograr la sanación entre gente enferma que recurre a aquel medio por falta de alternativas para su salud. El libro describe a través de breves historias de vida, entrevistas y testimonios como el padre Manuel Rodríguez capturó aquella parte de los creyentes católicos que requerían una solución inmediata ante sus problemas de salud física y mental. A través de misas y oraciones en un estilo carismático pentecostal, – donde domina el emocional encuentro con lo religioso –, logró una convocatoria considerable dentro la feligresía católica.

El estudio de Hernán Cornejo es una especie de crónica de la institucionalización de dicha misa de curación en la parroquia de San Miguel Arcángel de Maranga. El autor quiere hacer conocer la curación espontánea de enfermos mediante de imposición de manos como un hecho social. Metodológicamente se mueve entre compromiso antropológico y admiración por los hechos observados. Entiende la descripción minuciosa como garantía de objetividad, apoyándola sobre cuadros estadísticos que cumplen la función de otorgar al trabajo un carácter sistemático y ordenado. Resulta que el nivel explicativo del estudio queda en la descripción, que por ser “objetiva”, debe convencernos. La conclusión para todo el estudio es: todas las manifestaciones humanas son válidas si ejercen un efecto positivo sobre él y si les sirven para satisfacer sus necesidades básicas, no importa si son científica y racionalmente demostrables. En este caso la observación en si es la investigación y si el involucrado manifiesta que se siente curado, la curación cuenta como algo real.

El último trabajo que presentamos en este lugar nos sirve de ejemplo para entender en qué consisten los límites de la teoría positivista durkheimiana. El trabajo en mención se propone un objeto de investigación de varios niveles, y su autor no logra ofrecernos una explicación convincente, porque aplica la fiel descripción de los hechos que entiende como garantía de objetividad y supuesta científicidad. Se trata de *Guerreros de la oración*, de Wilfredo Kapsoli. En dicho estudio el investigador describe las diferencias de la estrategia evangelizadora de la Iglesia católica durante la época colonial y luego las estrategias de las iglesias evangélicas que se proponen a erradicar las practicas antiguas paganas. Pues bien, nuestro investigador inicia su libro con la descripción de los métodos de la evangelización de la Iglesia católica cuando participó en la conquista del Nuevo Mundo. Las imágenes y los santos cristianos ayudaron a la población indígena a ubicar divinidades importantes

en un nuevo calendario festivo. El proceso de camuflaje era conocido por las autoridades de la Iglesia católica, y en lo posible ayudaron a acomodar santos católicos que consideraron de manera favorable para la nueva identidad de la población indígena. Pero ni bien, cuando se percibía que la función deseada de un santo no se cumplía, cambiaron su función y eso se demuestra en el ejemplo de Santiago. Él llegó al Nuevo Mundo en su función de mata moros, cambiándolo en el que mata indios, pero en el momento cuando la población interpreta al santo como personaje de resistencia ante la colonización, se lo declara el protector del ganado. De allí se ve que el proceso del camuflaje es altamente manipulado tanto por los conquistadores así como por los mismos conquistados. Lo positivo de la estrategia de la Iglesia católica consiste, según Kapsoli, en que las autoridades de alguna manera han tratado de mantener formas de creencias oriundas para integrarlas en las estructuras de la religiosidad católica, aprovechándose también de la mitología, que manifestaba un cierto paralelismo con el cristianismo como la espera escatológica expresada en el mito del Taky Onkoy².

La táctica de la misión entre los evangélicos es diferente. Ella se basa en la exigencia de abandonar por completo las antiguas formas religiosas. No se permitía ninguna imagen o ningún personaje mítico que podría ser interpretado como una especie de remanente de una divinidad. Tampoco pueden permanecer costumbres antiguas, como el pago a la tierra, las curaciones por un curandero, las fiestas antiguas, etc. La entrega al evangelio debe ser total, pero aun así existen lazos que vinculan el nuevo mensaje con antiguas ideas, esa es la tesis de Kapsoli, como son los mitos de una espera escatológica. Aparentemente los evangélicos son más radicales en su afán misionero, pero el crecimiento de los evangélicos de corte pentecostal no se lo podría explicar si no se veían estas corrientes subterráneas que todavía permanecen en lo imaginario colectivo de la gente. Al final, el autor lo deja al juicio del lector de sacar de sus propias conclusiones, rehuendo a su responsabilidad de investigador, pero en cierta manera científicamente no ha podido reunir los hilos de su argumentación, porque su teoría no daba para ello y ello no es culpa del positivismo durkheimiano, si su usuario no tiene conocimiento sobre el límite de su alcance.

² En investigaciones recientes sobre el mito del Taky Onkoy se afirma que dicho mito es producto de la influencia española y no de origen de la mitología andina. Véase OSSIO, Juan (Comp.) *Ideología mesiánica del Mundo andino*, Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973; MILLONES, Luis. *Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales*. Lima, 1989; el mismo, *Mesianismo en América hispana: el Taky Onkoy*, en: *Memoria Americana* 15, p. 7-39, 2007; VARGAS LLOSA, Mario. *La utopía arcaica*. México: FCE, 1996.

Obviamente Durkheim tiene un interés muy específico por la religión, no es el autor que nos ayuda a interpretar hechos religiosos, sino su función consiste en la parte metódica de haber logrado hacer de la religión un objeto de investigación. Acuñó una sociología de la religión que se limitaba a constatar hechos religiosos como hechos sociales, pero su mérito incuestionable consiste en haber elevado la religión como objeto de investigación social por haberla separado de sus contenidos metafísicos. Podemos reiterar lo que hemos afirmado al comienzo del ensayo que el gran aporte de Durkheim consiste en su esfuerzo metodológico, por ello es en realidad un autor que se debe tratar más en cursos de epistemología que en Ciencias de la Religión. Allí cabe solamente si queda claro que es lo metódico que nos interesa. Para trabajar sobre religión se debe consultar otros autores que nos ayudan de una manera más competente. Así que, como los etnólogos en su momento reprochaban a Émile Durkheim que maneja en sus libros material etnológico, sin ser etnólogo, podemos afirmar lo mismo respecto a la religión. A las personas familiarizadas con la obra de Durkheim les es evidente que la religión es para él solo un ejemplo que la emplea con el fin de demostrar el funcionamiento de estructuras sociales. La inquietud más importante en la vida intelectual de Émile Durkheim era encontrar un método que garantice un acercamiento a la realidad social de manera científica. Ese es el gran tema de todos sus trabajos, el material que usaba le servía únicamente para demostrarlo ese asunto. Por ello se puede extraer el método positivista para el cual ha dado la base de cualquiera de sus obras. Que los sociólogos de la religión prefieren la obra *Las formas elementales de la vida religiosa* tiene su razón en el hecho que les ayuda a legitimar la religión en un contexto secularizado. Mediante el personaje y la obra de Durkheim se puede resaltar la función social de la religión en una sociedad que oficialmente ya se ha despedido de ella.

Referencias

- CORNEJO, H. *Cúrame con las manos: en las misas de sanación del padre Manuel Rodríguez*. Lima: Arteida, 1996.
- DOSSE, F. *Geschichte des Strukturalismus - 1945-1966*. Frankfurt: Fischer, 1999. v. I,
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. El sistema totémico en Australia. Trad. Ramón Ramos. Buenos Aires: Akal, 1982.
- FUENZALIDA, F. *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima: Australis, 1995.
- HOUTART, F. *Sociología de la religión*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.
- KAPSOLI, W. *Guerreros de la oración: las nuevas iglesias en el Perú*. Lima: Sepec, 1994.
- KIPPENBERG, H. G. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. Munich: Beck, 1997.

- LEVI-STRAUSS, C. **Antropología estructural**. Buenos Aires: Eudeba, 1968.
- LEVINE, D. H. **Voces populares en el catolicismo latinoamericano**. Lima: CEP, 1996.
- LIENHARDT, G. **Antropología social**. México: FCE, 1994.
- LUCKMANN, T. **La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna**. Salamanca: Sígueme, 1973.
- MARZAL, M. **Balance de estudios sobre religión andina**. Lima: PUCP, 1983.
- MARZAL, M. **Los caminos de los inmigrantes en la gran Lima**. Lima: PUCP, 1988.
- MARZAL, M. **Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina**. Madrid: Trotta, 2002.
- MARZAL, M. (Ed.). **La religión en el Perú al filo del milenio**. Lima: PUCP, 2000.
- MARZAL, M. (Ed.). **Para entender la religión en el Perú**. Lima: PUCP, 2003.
- ORTMANN, D. **Ciencias de la religión en el Perú**. Lima: UNMSM/Fondo Editorial, 2002.
- PABLO, M. **Actitud hacia la religión en miembros de la comunidad autogestionaria de Huaycán**. 2006. Dissertação (Mestrado) - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006.
- PARKER, C. La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina. **Sociedad y Religión**, n. 13, p. 120-151, 1995.
- PARKER, C. **Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista**. México: FCE, 1996.
- PODESTA, B. **Ciencias sociales en el Perú: un balance crítico**. Lima: Universidad del Pacífico, 1978.
- RAMIREZ, M. Violencia y religiosidad en Ayacucho. In: **Anuario de Ciencias de la Religión 2007**. Lima: Fondo Editorial/UNMSM, 2008.
- ROBERTSON, R. Sociología de la religión. México: FCE, 1980.
- ROMERO, C. Religión y espacios públicos. In: DA COSTA, N.; DELECROIX, V.; DIANTEILL, E. (Orgs.). **Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa**. Montevideo: CLAEH, 2007. p. 129-140.
- ROMERO, C. Comunidades cristianas: vinculando lo público y lo privado. In: MARZAL, M. **La religión en el Perú al filo del milenio**. Lima: PUCP, 2000.
- TURNER, B. **La religión y la teoría social: una perspectiva materialista**. México: FCE, 1988.
- VEGA-CENTENO, I. Sistemas de creencia: entre la oferta y demandas simbólicas. **Nueva Sociedad**, n. 136, p. 56-69, 1995.