

**En el centenario de
“Las formas elementales de la vida religiosa”
(Apuntes desde la perspectiva antropológica)**

FÉLIX BÁEZ-JORGE*

Emile Durkheim me parece hoy injustamente rechazado. Me alejo de su doctrina, pero no sin mantener lo esencial.

GEORGES BATAILLE,
Teoría de la Religión

EL ESTUDIO CIENTÍFICO DE LAS RELIGIONES

SE CUMPLIÓ EL AÑO PASADO UN SIGLO de la publicación *Les formes elementaires de la vie religieuse* (París, 1912), obra fundamental con la que Emile Durkheim estableció nuevas rutas teóricas y metodológicas para el estudio de los fenómenos religiosos, y que en éstas páginas comento de manera esquemática. Como lo advirtió Claude Lévi-Strauss,¹ Edward B. Tylor, James G. Frazer y el propio Durkheim son “los fundadores de la etnología religiosa”. Recordemos a propósito que, décadas atrás, Tylor publicaría *Primitive Culture* (Londres, 1871) y que *The Golden Bough* de Frazer saldría de las prensas en 1890 (antecedente de su obra monumental en 12 tomos, publicada con el mismo título en Londres, entre 1911-1915).

En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim plantea su teoría general sobre la religión sustentada en el estudio de las religiones primitivas. El análisis de la noción de *mana* es el soporte central en

* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Diego Leño 8, Col. Centro, C. P. 91000, tel. (01) (228) 812-47-19, e-mail: fbaez@uv.mx.

¹ LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 186.

su argumentación, que le lleva a definir la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquellos que unen en una comunidad moral llamada Iglesia [...]”.² Como se sabe, a partir del examen del totemismo australiano en tanto “religión elemental”, estableció que lo sagrado constituye, en todo caso, una representación de la sociedad. Si bien este estudio ha sido centro de agudos debates, es considerado por diferentes especialistas como la obra maestra de Durkheim. En su óptica la religión es, en última instancia, una proyección del quehacer social, perspectiva que desde diferentes plataformas teóricas habían planteado con anterioridad Ludwig Feuerbach y Karl Marx, y que W. Robertson Smith sugirió con antelación en el ámbito de la antropología.

Hijo de un rabino (y descendiente por ambas ramas familiares de rabinos), Durkheim se alejó muy joven de la religión judaica, hasta asumir una posición agnóstica.³ Personaje de perfiles legendarios, Durkheim es todavía centro de enconados debates teórico-metodológicos. En el ámbito político fue factótum de la enseñanza superior en Francia, e ideólogo de la III República. Jean Louis Fabiani⁴ lo considera “un personaje pasado de moda”, punto de vista que no es coincidente con las perspectivas expuestas, entre otros, por Claude Lévi-Strauss,⁵ Jürgen Habermas⁶ y Roy A. Rappaport,⁷ quien en su sobresaliente estudio *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, anota: “Tanto en la introducción como en la conclusión de *Las formas elementales*, Durkheim expuso brillantes argumentos a favor de la construcción de categorías. Entre la introducción y la conclusión se encuentra lo que

² DURKHEIM, 1968, p. 49. En otro ensayo Durkheim anota: “[...] las religiones, aun las más groseras, no son como se ha creído a veces, simples fantasmagorías que no corresponden a nada en realidad, sin duda no expresan las dudas del mundo físico tales como son; como explicación del mundo carecen de valor. Pero expresan en forma simbólica necesidades sociales, intereses colectivos. Representan las diversas relaciones que la sociedad mantiene con los individuos de que está compuesta, o las cosas de que están compuestas [...] A través de una religión se puede hallar la estructura de una sociedad. Las religiones son la forma primitiva en que las sociedades toman conciencia de sí mismas y de su historia”. DURKHEIM, 1966, p. 151.

³ COSER, 1997, p. 176.

⁴ FABIANI, 1988, p. 161.

⁵ LÉVI-STRAUSS, 1978.

⁶ HABERMAS, 2005.

⁷ RAPPAPORT, 2001.

podría ser considerada como la descripción más importante de la religión jamás efectuada por un sociólogo”.⁸

Mircea Eliade⁹ contextúa la publicación de *Las formas elementales* en “una fecha muy significativa en la historia del estudio científico de la religión”. Explica que también en 1912 Wilhelm Schmitdt concluye el primero de los cuarenta volúmenes que integran su obra monumental *Ursprung da der Gottesidee*, en la que examina la idea original en torno a Dios. Ese mismo año —indica Eliade— Raffaele Pettazzoni publica *La religione primitiva in Sardegna*, y Carl G. Jung su revelador estudio *Transformaciones y símbolos de la libido*. Sigmund Freud, por su parte, corregía las pruebas de *Tótem y tabú*, que se edita en 1913. En esta perspectiva analítica, Eliade anota, con razón, que: “Estas obras fueron representativas de cuatro diferentes enfoques del estudio de las religiones, ninguno de los cuales era realmente nuevo: el sociológico, el etnológico, el psicológico y el histórico. El único enfoque potencialmente nuevo, el de la fenomenología de la religión, sería abordado hasta 10 años después. Pero Freud, Jung, Durkheim y Wilhelm Schmitdt aplicaron nuevos métodos y afirmaron haber obtenido resultados más sólidos que sus predecesores”.

La publicación de estos notables tratados que cimentaron el estudio antropológico de los fenómenos religiosos se produce 53 años después de que Charles Darwin edita *El origen de las especies*, tratado que —como lo indica con precisión Eduardo Matos Moctezuma¹⁰— “abre toda una corriente de pensamiento que dará base al desarrollo de la prehistoria, la antropología, etc.”, estableciendo de tal manera “un gran paso en el conocimiento del origen del hombre que hasta en ese momento estaba impregnado de ideas religiosas [...]. La ciencia se imponía a la visión idealista del mundo y del hombre”.

La reflexión de Matos Moctezuma focaliza otros dos acontecimientos significativos para el estudio de la sociedad que acompañan en 1859 la publicación del revelador libro de Darwin. En ese año Karl Marx escribe su prólogo a la *Contribución a la Crítica de la economía política*, estudio

⁸ RAPPAPORT, 2001, p. 254.

⁹ ELIADE, 2000, pp. 27-28.

¹⁰ MATOS MOCTEZUMA, 2010, p. 167.

en el que expone su teoría de desarrollo social desde la perspectiva del materialismo histórico.¹¹ Por otra parte, la Royal Society (a partir de las observaciones de Jhon Prestwitch) valida el descubrimiento que Boucher de Perthes realizara en Abbeville (Francia), referido a instrumentos hallados en graveras asociados a animales extinguidos, estableciendo así los cimientos de los estudios prehistóricos y cuestionando la estrecha cronología bíblica en torno a la antigüedad del hombre en la tierra. Enfatiza Matos Moctezuma que “estos tres aportes, que coinciden en aquel año de 1859, vendrían a proporcionar una nueva visión de la evolución del hombre y de las sociedades”.¹² Desde luego, lo ha anotado en líneas anteriores evidencia lo que Bertrand Russel¹³ señaló con plena razón, en el sentido de que el desarrollo científico ha contribuido de manera definitiva a la refutación de la historia construida desde la óptica eclesiástica.

Visualizado como dogmático, positivista y ultraconservador, Durkheim (1858-1917) fue señalado en 1911 por Pierre Lassere como un artífice de “La doctrina oficial de la Universidad”. En un orden de ideas diferente, es considerado como sobresaliente representante del espiritualismo que prevalece en la filosofía francesa, y como legítimo fundador de una nueva sociología, para la cual reclamó autonomía frente a las limitaciones e impugnaciones críticas provenientes de los círculos filosóficos e historicistas. Paradojas de la vida académica: mientras Durkheim era cuestionado en Francia, su obra sentaba las bases para la profesionalización de la sociología norteamericana, como bien lo señala Fabiani¹⁴ en un conciso artículo en el que establece los aportes del durkheimismo. En efecto, la corriente estructural-funcionalista de la sociología en Estados Unidos hizo suya gran parte de la herencia teórica de Durkheim, incau-

¹¹ Para el pensamiento social es fundamental la observación que Marx señala en este importante texto: “En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase del desarrollo de fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social el que determina su conciencia”. MARX, 1969, p. 187.

¹² MATOS MOCTEZUMA, 2010, p. 189.

¹³ RUSSELL, 1985, pp. 73 y ss.

¹⁴ FABIANI, 1988, p. 167.

tación que —como lo indica Fabiani— “ha contribuido a presentar una imagen ahistórica del fundador de la sociología francesa”.¹⁵ En opinión de Durkheim la historia carece de una perspectiva comparativa, vacío que la sociología debe llenar. De acuerdo con la acertada observación de Lowie,¹⁶ “Durkheim [...] no desdeñaba la historia; pero su interés especial radica en la determinación de tipos de leyes, sin las cuales los hechos carecerían de significado; esta posición explica por qué admite cierto material histórico y rechaza otro. Deliberadamente excluye lo que no se presta a tratamiento comparativo.

DURKHEIM Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Los planteamientos teóricos de Durkheim sobre el fenómeno religioso fueron tempranamente cuestionados por A. A. Goldenweiser en un artículo titulado “Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim’s Theory of the Origin and Nature of Religion”, publicado en 1917. Al comentar este ensayo, Eliade¹⁷ señala que Goldenweiser “puso de relieve que las tribus más simples no tienen clanes ni tótems (¿de dónde, pues, extraen sus religiones los pueblos no totémicos?)”. Durkheim identificó el origen del sentimiento religioso en el entusiasmo colectivo “tipificado por la atmósfera que se produce en los ritos australianos”, apunta Eliade. Sin embargo, Goldenweiser observó que “Si la misma asamblea da origen al sentimiento religioso, ¿por qué las danzas seculares de los indios de América del Norte no se han transformado en expresiones religiosas?”

La influencia durkhemiana es evidente en los estudios de Bronislaw Malinowski. En diferentes páginas de su copiosa obra, el padre fundador del funcionalismo británico reconoce su deuda intelectual con el autor de *Les règles de la méthode sociologique* (París, 1884), sin dejar de plantear disensos y críticas. Raymond Firth¹⁸ refiere a algunos ejemplos al respecto, mismos que sigo y detallo enseguida. La primera aproximación a la obra de Durkheim la formula Malinowski en su libro *The Family among*

¹⁵ Véanse al respecto PARSONS 1967 y 1968.

¹⁶ LOWIE, 1976, p. 242.

¹⁷ ELIADE, 2000, p. 31.

¹⁸ FIRTH, 1974a, p. 8.

the Australian Aborigines: A Sociological Study (Londres, 1913). En otro texto, Firth¹⁹ anota que en este ensayo Malinowski, “Buscando sin duda en Durkheim su inspiración teórica explicaba el modo en el que la división de funciones por sexos determinaba en Australia la familia individual y el matrimonio. Pero rectificaba la opinión de Durkheim según la cual en las sociedades más primitivas la división del trabajo y la solidaridad conyugal son extremadamente rudimentarios”.

En 1913 Malinowski publicó en la revista londinense *Folk-lore* una sobresaliente reseña a *Las formas elementales de la vida religiosa*. En las páginas de esa recensión expresa reconocimiento al estudio de Durkheim y esboza su punto de vista en el sentido de que la religión no es únicamente el precipitado de la existencia del grupo, sino que refiere a actitudes mentales individuales, tal como lo indica S. F. Nadel,²⁰ subrayando que “La resistencia de Malinowski a admitir la autonomía de las ‘fuentes sociales’ de la religión le colocaba ante problemas muy difíciles. Uno es el de por qué los ritos religiosos son colectivos y las religiones primitivas son asuntos de la comunidad”.

En *Magic, Science and Religion* (originalmente publicado en 1925), Malinowski²¹ hace suyas las reflexiones que Durkheim formula sobre el totemismo en *Las formas elementales de la vida religiosa*, anotando: “De acuerdo con el profesor Durkheim [...] ‘lo religioso’ es idéntico a ‘lo social’. Pues ‘de una manera general [...] una sociedad posee todo lo que se precisa para hacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan sólo mediante el poder que sobre ellas detenta; pues para sus miembros es lo que es Dios para sus adoradores’. El profesor Durkheim llega a esta conclusión mediante el estudio del totemismo, del que cree que se trata de la más antigua forma de religión”.

En otro apartado del referido ensayo, Malinowski²² enfatiza el punto de vista de Durkheim respecto a que “la sociedad es la materia prima de Dios mediante un análisis de las festividades tribales primitivas”. En páginas posteriores Malinowski²³ reconoce los aportes de Durkheim (y de Robert-

¹⁹ FIRTH, 1974b, pp. 231-232.

²⁰ NADEL, 1974, pp. 218-219.

²¹ MALINOWSKI, 1974, p. 18.

²² MALINOWSKI, 1974, p. 65.

²³ MALINOWSKI, 1974, p. 69.

son Smith) respecto al estudio de la religión primitiva, si bien cuestiona “la exageración misma del aspecto sociológico”. En su opinión (fundada en sus experiencias derivadas del quehacer etnográfico), los citados autores “han formulado cuestiones de la mayor importancia”, que enuncia en estos términos: “¿Por qué la mayoría de los actos de las sociedades primitivas son celebrados colectivamente y en público?, ¿cuál es el papel de la sociedad en el establecimiento de las reglas de conducta moral?, ¿por qué no sólo la moralidad, sino también el credo, la mitología y todas las tradiciones sacras son obligatorias para todos los miembros de una tribu primitiva?”

En el libro *Coral Gardens and Their Magic* (Londres, 1935), Malinowski declara enfáticamente que “en cierto modo toda la substancia de mi teoría de la cultura se reduce a expresar la teoría de Durkheim en términos de psicología behaviorista”.²⁴ En tanto que en su libro *A Scientific Theory of Culture* (Chapel Hill, 1944, que refiero aquí en versión castellana), Malinowski²⁵ fija su posición crítica frente al punto de vista de Durkheim por cuanto hace a la naturaleza de la religión. En su perspectiva, Robertson Smith fue el primero en establecer el contenido sociológico de los estudios referidos a la “ciencia, al rito o al mito”, y éste

[...] fue seguido por el principal sociólogo y antropólogo francés Emile Durkheim quien desarrolló uno de los más completos e inspirados sistemas de sociología. No obstante, éste fue echado a perder por ciertos preconceptos metafísicos y, sobre todo, por el completo rechazo, no sólo de las especulaciones psicológicas introspectivas, sino también de toda referencia a las bases biológicas de la conducta humana. En muchos sentidos, sin embargo, Durkheim puede ser considerado como representante de una de las más serias tendencias de la antropología moderna, que aspiran, sobre todo, a la plena comprensión científica de la cultura como fenómeno específico.

La influencia de Durkheim también es patente en el pensamiento de A. D. Radcliffe-Brown, como se sabe, principal autor del funcionalismo británico, junto con Malinowski. Alejado de preocupaciones relativas a la explicación de los fenómenos culturales desde variables psicológicas, Radcliffe-Brown privilegió las temáticas centradas en la problemática del

²⁴ Cit. en FORTES, 1974, p. 166, nota 4.

²⁵ MALINOWSKI, 1967, pp. 30-31.

orden y la estabilidad social, así como el análisis de los factores que impiden la desintegración social, temáticas que Durkheim examinó desde condicionantes estrictamente sociales. En última instancia, en opinión de ambos autores, la función principal de las instituciones es la de mantener la dinámica y el equilibrio de la estructura social.

En su libro *Structure and Function in Primitive Society* (Londres, 1952, que cito aquí en una traducción al español), Radcliffe-Brown²⁶ reconoce la sustancial contribución de Durkheim a la “teoría general de la función social de las religiones”. Observa al respecto:

La contribución más importante a nuestro tema es un trabajo de Emile Durkheim publicado en 1912. Su título es *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [...]. El objetivo del análisis de Durkheim era establecer una teoría general de la naturaleza de la religión. En lugar de un amplio estudio comparativo de muchas religiones, prefirió tomar un tipo sencillo de sociedad y llevar a cabo un amplio análisis intensivo y detallado, y para tal fin eligió las tribus aborígenes de Australia.²⁷

Radcliffe-Brown identifica las coordenadas teóricas en las que Durkheim sustenta sus planteamientos y el papel que en el desarrollo de sus ideas cumplieron Henri Hubert y Marcel Mauss, señalando que ellos partieron “de los fundamentos establecidos por Robertson Smith”. En otro orden de ideas, compara las observaciones de Durkheim y de Frazer respecto a los ritos totémicos, y advierte que mientras éste último las consideraba “como asuntos de magia”, el sociólogo francés “las trata como religiosas, porque los propios ritos son sagrados y se refieren a seres sagrados, lugares y objetos sagrados”.²⁸

Un aspecto significativo del examen que Radcliffe-Brown formula en torno a la obra de Durkheim que nos ocupa, refiere al manejo de las fuentes etnográficas que sustentan su pesquisa, expresando en este sentido que:

En 1912 se sabía mucho menos sobre los aborígenes australianos de lo que actualmente conocemos. Se ha comprobado que algunas de las fuentes utilizadas por Durkheim no son fidedignas. Una tribu que era bien conocida, por los escritos de Spencer, Gillen y Strehlow —los aranda—, es atípica en algunos aspectos. Además,

²⁶ RADCLIFFE-BROWN, 1972.

²⁷ RADCLIFFE-BROWN, 1972, p. 188.

²⁸ RADCLIFFE-BROWN, 1972, p. 189.

no puede decirse que su manejo de este material fuera todo lo que podía haber sido. En consecuencia, hay muchos puntos en esta exposición que considero inaceptables. Creo, sin embargo, que la principal tesis de Durkheim respecto a la función social de los ritos totémicos es válida, aunque requiere una revisión y corrección a la luz del conocimiento actual, más exacto y amplio.²⁹

Al examinar la “teoría sociológica del totemismo” en otro apartado de su ensayo, Radcliffe-Brown³⁰ establece su diferencia de fondo respecto a las ideas de Durkheim. Escribe: “He dado razones para recusar la teoría de Durkheim de que en el totemismo las especies naturales pasan a ser sagradas porque se las elige como representativas de grupos sociales, y yo mantengo por el contrario, que las especies naturales son elegidas como representativas de grupos sociales, tales como los clanes, porque ya son objeto de actitud ritual, en una base muy distinta, por virtud de la ley general de la expresión ritual de los valores sociales antes establecidos”.

A finales de los años treinta, Lowie³¹ expresa incisivas críticas a los planteamientos de Durkheim respecto a la religión, si bien reconoce a su vez la trascendencia analítica de sus razonamientos centrales. En su ya clásico libro *Historia de la Etnología* (que refiero aquí en la versión castellana de Paul Kirchhoff), Lowie expresa:

¿Qué es, entonces lo que Durkheim entiende por religión? En contraste con ideas tradicionales, no da importancia a la creencia en seres sobrenaturales personales. Según el autor, en todas partes existe una dicotomía fundamental que separa lo sagrado de lo profano. Pero no son solamente espíritus y deidades las que se destacan como sagradas, sino también la fuerza impersonal llamada por los Melanesios “Mana”. Efectivamente, cuando se venera al sol o la luna o las almas de los muertos, es sólo porque se conciben como depósitos de esa entidad impersonal, misteriosa, de manera que es indiferente que ella resida o no en seres personales.³²

Lowie destaca que Durkheim “no confunde la magia y la religión en un sólo rubro”, al contrario, ubica a la magia como antítesis de la religión,

²⁹ RADCLIFFE-BROWN, 1972, p. 189.

³⁰ RADCLIFFE-BROWN, 1972, p. 148.

³¹ LOWIE, 1976.

³² LOWIE, 1976, p. 249.

“a pesar de que ésta debe a aquélla tanto su origen como su técnica”. En efecto, en el pensamiento durkhemiano la religión “presupone una comunidad de fieles, mientras que la magia, aun cuando se la practica oficialmente carece de una iglesia”. Entre el hechicero y sus clientes (y aun entre éstos) no se establecen nexos morales, “siendo sus leyes simples reglas de conveniencia carentes de santidad”.

Lowie identifica los puntos positivos en los que la sociología de Durkheim se vincula con la etnología, si bien señala que “se dejó desorientar por ciertos conceptos apriorísticos”, observando críticamente que “una parte de su argumentación se perdió en la escolástica”, áspero juicio que, sin embargo, no le impide reconocer la agudeza analítica que llevó al eminente sociólogo francés a descubrir evidencias y símbolos más allá de la realidad aparente.³³ Una lectura atenta de *Las formas elementales...* evidencia que Durkheim³⁴ distingue el plano de la apariencia del ámbito relativo a las determinantes de las prácticas y creencias religiosas. En este sentido, vale la pena considerar la reflexión siguiente:

Atendiendo a las apariencias, los ritos dan a menudo la impresión de operaciones puramente manuales: son unciones, lavajes, comidas. Para consagrar a una cosa se le pone en contacto con una fuente de energía religiosa, del mismo modo que, hoy para calentar un cuerpo o para electrizarlo se le pone en relación con una fuente de calor o de electricidad [...]. Entendida de este modo, la técnica religiosa parece ser una especie de mecánica mística, pero esas maniobras naturales son la envoltura exterior bajo la cual se disimulan operaciones mentales.³⁵

Este planteamiento conlleva la crítica del significado, perspectiva de análisis según la cual ningún hecho social debe aceptarse tal como se presenta, toda vez que su apariencia recubre otros planos de sentido, los cuales es menester descubrir para establecer sus significados verdaderos. En otras palabras, la crítica de significado es un poderoso antídoto contra el autoengaño.

Estudioso profundo del pensamiento durkhemiano en torno a la religión, E. E. Evans-Pritchard³⁶ indica con razón que la teoría orgánica o

³³ LOWIE, 1976, p. 258.

³⁴ DURKHEIM, 1968.

³⁵ DURKHEIM, 1968, p. 461.

³⁶ EVANS-PRITCHARD, 1974, p. 11.

funcional en la antropología social hunde sus raíces en el pensamiento de la época victoriana, y considera que “En su forma más moderna y más mecanicista fue llevada a sus últimas consecuencias por Durkheim”, quien a través del racionalismo filosófico ejerció significativa influencia en Inglaterra. En su opinión, Durkheim “puede ser considerado como el tercer fundador de la ciencia que se ha convertido en lo que llamamos ahora Antropología Social”, ubicándolo al lado de Montesquieu y Saint-Simon.³⁷ Evans-Pritchard identifica a Durkheim como un “determinista sociológico” y plantea que:

Las leyes que buscaba eran funcionales antes que históricas o evolutivas. La religión tenía, por tanto que ser explicada en términos de una función social. No era, como suponíamos los antropólogos ingleses en ese momento, una especie de ilusión: Las ilusiones no sobreviven durante siglos y no constituyen la matriz donde se han formado leyes, ciencias y artes. La religión tiene un objetivo básico: La sociedad en sí misma: El hombre adora en los dioses los símbolos de sus propias colectividades.³⁸

Es evidente que el texto anterior sintetiza, de manera magistral, el pensamiento de Durkheim en torno al fenómeno religioso. En otro ensayo Evans- Pritchard³⁹ señala que el pensamiento de Durkheim es coincidente con el de otros autores “que ven en el totemismo el origen de la religión o al menos su primera forma conocida”. Enlista a continuación a MacLennan, Robertson Smith, Wundt, Frazer (en sus primeros escritos), Jevons y Freud. En este orden de ideas, nuestro autor puntualiza: “La postura de Durkheim, quizá la figura más importante de la historia de la sociología moderna, sólo se puede apreciar teniendo presente dos cuestiones: La primera, que para él la religión es un hecho social objetivo. Desdeñó las teorías que trataban de explicarla en términos de psicología individual”.⁴⁰

En la lección inaugural que en 1960 dictara en el Colegio de Francia (al tomar posesión de la cátedra de antropología social), Lévi-Strauss⁴¹ observó que Franz Boas y Emile Durkheim (nacidos ambos en 1858)

³⁷ EVANS-PRITCHARD, 1974, p. 27.

³⁸ EVANS-PRITCHARD, 1974, pp. 27-28.

³⁹ EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 96.

⁴⁰ EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 92.

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, 1978, pp. 11-12.

fueron “si no los fundadores al menos los maestros que edificaban, uno en América y otro en Francia, la antropología tal como la conocemos en la actualidad”. Ampliando su argumentación, el autor de *Tristes trópicos* subraya que Durkheim es

[...] lo esencial de lo que fue la contribución de Francia a la antropología social, aunque su centenario, celebrado con brillo en muchos países extranjeros haya pasado entre nosotros casi inadvertido, y no haya sido así señalado por ninguna ceremonia oficial. ¿Cómo explicar esta injusticia hacia él, que es también una injusticia hacia nosotros mismos, sino como una inconciencia menor de este encarnizamiento que nos arroja a olvidar nuestra propia historia [...]?⁴²

Lévi-Strauss observa con certidumbre que “uno de los peligros” que acechaban a la sociología de Durkheim fue el “descarnamiento” y el “automatismo”, debilidades que Marcel Mauss contribuyó a superar conjuntando los planos empíricos y subjetivos en el análisis social. Esta postura sería un paso adelante en “la aversión que Durkheim había comenzado a sentir respecto a las encuestas etnográficas”, y permitió “reestablecer con las otras ciencias del hombre puentes a veces imprudentemente cortados”.⁴³ Advierte también que es frecuente reprochar a Durkheim

[...] haber formulado en la segunda parte de *Las formas elementales* una teoría de la religión tan vasta y tan general que pareciera tornar superfluo el minucioso análisis de las religiones australianas que le había precedido y —es dable pensar— preparado. La cuestión es saber si el hombre Durkheim había podido llegar a esta teoría sin estar previamente forzado a anteponer a las representaciones religiosas recibidas de su propia sociedad, la de los hombres en los cuales la evidencia histórica y geográfica garantizaba que fueran íntegramente “otros”, no cómplices o acólitos insospechables.⁴⁴

⁴² En otro texto, Lévi-Strauss abunda sobre los disensos que se produjeron en torno al homenaje referido: “La celebración del centenario del nacimiento de Emile Durkheim se realizó con dos años de retraso, el 30 de junio de 1960 en el gran anfiteatro de la Sorbona, a iniciativa de la Universidad de París. No pude asistir mas que como espectador, ya que el señor George Gurvitch, entonces profesor de la Sorbona, vetó mi participación”. LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 46. Lévi-Strauss dedicó su libro *Antropología Estructural* a Durkheim, en el mismo año de su centenario.

⁴³ LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 15. Lévi-Strauss observa también que “completando la intención durkheimiana, Mauss liberó a la antropología de la falsa posición introducida por Dilthey y Spengler, entre la explicación de las ciencias físicas y la explicación de las ciencias humanas”. LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 16.

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 16.

En un artículo titulado “Lo que la etnología le debe a Durkheim”, Lévi-Strauss⁴⁵ establece que “En el momento que escribe sus *Règles* Durkheim desconfía de la etnología”, oponiendo las observaciones confusas y presurosas de los viajeros a “los textos precisos de la historia”; más tarde, entre 1892 y 1912, “se ha transformado la actitud de Durkheim y de sus colaboradores frente a la etnografía”. Lévi-Strauss identifica como causa principal de esta actitud “la inflexión que la fundación de la *Année Sociologique* impuso a los métodos de trabajo y a la lecturas de Durkheim”. En ese lapso conocería los trabajos de Boas, Preuss, Wilken, Hill-Tout, Fison y Howitt, entre otros. “El primer y mayor servicio, quizá, que rindió a la teoría etnológica fue enseñarle que, a falta de los hechos mismos, no hay reflexión válida [...]”.⁴⁶ En una larga entrevista sostenida con Paolo Caruso, Lévi-Strauss⁴⁷ resume su relación intelectual con el pensamiento de Durkheim: “He crecido, en cierto sentido, y en insubordinación permanente contra Durkheim, porque la influencia de su pensamiento era demasiado aplastante en parangón con la filosofía y la sociología del periodo en que yo cursaba mis estudios universitarios. Pero debo reconocer que he vuelto progresivamente hacia él y que me reconcilio con él cada vez más”.

En otro orden de ideas, Owen Chadwick establece con meridiana precisión las aportaciones de Durkheim al pensamiento social. Señala que:

Durkheim fue el más cercano candidato al noble título de fundador de las modernas ciencias sociales [...] [En *Las Formas elementales de la vida religiosa*] creyó que había probado que una sociedad, para ser coherente con ella misma, debía compartir principios o axiomas, las creencias que son necesarias para permanecer como una sociedad; y señaló que la religión era uno de los principios compartidos. Él siempre vio a la religión en el contexto de un modelo social de orden, el de la autopreservación de la sociedad como tal. Al hacer distinciones fundamentales entre lo sagrado y lo secular, entre creencias y ritual, trajo a la luz, como nadie lo había hecho antes, lo no racional, los elementos subconscientes inarticulados de una sociedad, sus axiomas morales y sus actitudes respecto al mundo [...].⁴⁸

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, 1981.

⁴⁶ LÉVI-STRAUSS, 1981, pp. 46-47.

⁴⁷ LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 87.

⁴⁸ Citado en FLORESCANO, 1997, p. 62. En ese ensayo dedicado a examinar la naturaleza de los dioses en Mesoamérica, Florescano apunta: “Debo confesar que con excepción de los estudios citados de Pedro Carrasco, Félix Báez-Jorge y Yólotl González Torres, no encontré huella del pensamiento de Durkheim en

En su acucioso estudio *Mito e ideología*, Lawrence Krader⁴⁹ dedica un apartado al pensamiento de Durkheim. Indica, con razón, que distinguía “entre los mitos propiamente dichos y las fábulas, en las cuales los individuos no creen o creen en ellas no de la misma manera en que creen en los mitos y, por tanto, las fábulas carecen de carácter religioso”.⁵⁰ Dimensionando la aportación fundamental de Durkheim, Krader considera con certidumbre que con su teoría de las representaciones colectivas, el fundador de la nueva sociología

ejerció una influencia importante entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX en el estudio del mito. Sus investigaciones concretas de fenómenos míticos, expuestas en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, tuvieron mucha importancia para ese campo de estudio. Su influencia pudo detectarse de manera inmediata en las investigaciones de sus colaboradores [...] Durkheim propuso un vínculo causal entre la manera en que se organiza una sociedad y las categorías del espacio y del tiempo.⁵¹

Acaso Krader es taxativo al limitar la influencia de Durkheim a los principios de la centuria pasada. Como se ha visto en páginas anteriores, y se advertirá en las siguientes, el pensamiento durkhemiano ha trascendido el marco temporal indicado, constituyéndose en un referente de importancia en los debates contemporáneos sobre el fenómeno religioso.

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: EL LEGADO DE DURKHEIM

La trascendencia del pensamiento de Durkheim en las ciencias sociales se dimensiona en dos ámbitos: por una parte, en sus aportes al campo

las obras mexicanas o mexicanistas dedicadas a explicar las características de los dioses mesoamericanos”. FLORESCANO, 1997, p. 61. Este planteamiento es erróneo; lamentablemente Florescano no menciona la presencia de las reflexiones de Durkheim en otros estudios, por ejemplo, OLAVARRIETA MARENCO, 1977; ZINGG, 1982; WESTHEIM, 1986; NÁJERA, 1987; MONTELIÚ VILLAR, 1990; SALAZAR PERALTA, 1990; LÓPEZ AUSTIN, 1990; pesquisas en las que se cita *Las formas elementales de la vida religiosa*. Esta necesaria digresión lleva a plantear la necesidad de analizar detalladamente la influencia de Durkheim en los estudios antropológicos en torno a la tradición religiosa mesoamericana, a fin de evitar conclusiones apresuradas.

⁴⁹ KRADER, 2003.

⁵⁰ KRADER, 2003, p. 88.

⁵¹ KRADER, 2003, p. 79.

sociológico y, en otro sentido, en la creación de una escuela sociológica (cuyo ariete fue *L'Année Sociologique*) que influyó de manera notable en la antropología social británica y en la corriente estructural-funcionalista de la sociología norteamericana. De acuerdo con las diferentes opiniones de los autores presentados esquemáticamente en páginas anteriores, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim coronó sus reflexiones en torno a los fenómenos religiosos. Mas aún —tal como lo observa con acierto Habermas⁵²—, en esta obra “consigue poner al descubierto las raíces sacras de la autoridad de las normas sociales”. Examinando a profundidad el legado durkhemiano, Habermas concluye que:

El medio que constituyen los símbolos religiosos ofrece una clave para la solución de un problema que Durkheim formula en estos términos: ¿Cómo podemos pertenecer por entero a nosotros mismos y también completamente a otros?, ¿cómo podemos a la vez estar en nosotros y fuera de nosotros? Los símbolos religiosos tienen el mismo significado para todos los miembros del grupo y, sobre la base de esta semántica sacramentaria hacen posible un tipo de intersubjetividad, que todavía se mueve aquende los papeles comunicativos de primera, segunda y tercera persona, pero que, pese a ello, rebasa el umbral de un simple contagio afectivo de tipo colectivo.⁵³

Expresado de manera sucinta, los símbolos religiosos operan como puentes de comunicación entre los individuos de una sociedad, los cuales participan así de un orden moral compartido. De tal manera, las representaciones colectivas y la realidad social mantienen influencia recíprocas. En opinión de Durkheim,⁵⁴ “los sentimientos sociales no podrían, sin símbolos, tener más que una existencia precaria”. Y en este orden de ideas no debe olvidarse la articulación entre la semántica del poder y el simbolismo religioso, considerando, como lo observa Georges Balandier⁵⁵ —citando a Durkheim y a Mauss—, que: “La homología de lo sagrado y de lo político no es tal sino en la medida en que ambos conceptos se hallan regidos por una tercera noción de orden, o de *Ordo rerum* cuya capital importancia descubrió Mauss”.

⁵² HABERMAS, 2005, p. 70.

⁵³ HABERMAS, 2005, p. 70.

⁵⁴ DURKHEIM, 1968, p. 239.

⁵⁵ BALANDIER, 1969, p. 125.

La aportación pionera de Durkheim al estudio del simbolismo religioso ha sido examinada críticamente y reformulada por autores especializados en la temática. Tal es el caso de Victor Turner,⁵⁶ quien al analizar los símbolos del ritual *ndembu* cita expresamente una reflexión de las *Formas elementales*, pesquisa en la que sustenta su abordaje del pensamiento simbólico. Escribe Turner:

Pienso que en su análisis del simbolismo ritual los psicoanalistas tendrían que conceder más importancia de la que ahora dan a los factores sociales. Deberían dejar de considerar las interpretaciones, las creencias, los dogmas, como meras racionalizaciones, pues con suma frecuencia se refieren a realidades sociales y naturales. Porque como Durkheim escribió “[...] Las religiones primitivas se afirman en la realidad y la expresan. Hay que aprender a mirar por debajo del símbolo a la realidad que el símbolo representa, la que le da su sentido [...]”.

El determinismo social planteado por Durkheim para explicar la naturaleza de la religión (criticado frontalmente por los funcionalistas) se visualiza en términos diferentes en la antropología contemporánea. Al respecto, vale la pena leer con atención la opinión de Luc de Heusch:⁵⁷

El debate sobre la naturaleza psicológica o sociológica de la religión [...] es estéril en la medida en que esta aparente contradicción disfraza una experiencia fundamental, que es la de la desgracia y la finitud. Los funcionalistas no recuperan más que una parte de la realidad, cuando, olvidando tratar a la utopía religiosa, como tal se limitan a describirla como instrumento de control social, no sin apremiar a veces a los hechos. Ahora bien, la religión concierne ora al individuo, ora a la sociedad. Individuales o colectivos, los ritos se definen como categoría autónoma del lenguaje hablado y gestual.

Más allá de las limitaciones y vacíos advertidos en el pensamiento sociológico de Durkheim (que en buena medida deben contextualizarse en la circunstancia que guardaba el desarrollo de las ciencias sociales de su época, y que se refieren a la búsqueda de los orígenes y las causas de las creencias religiosas), su legado fue asumido y reelaborado por notables investiga-

⁵⁶ TURNER, 1999, pp. 40-41.

⁵⁷ HEUSCH, 1973, p. 279.

dores. Evans-Pritchard⁵⁸ destaca en este sentido la influencia que ejerció en Inglaterra “sobre toda una generación de clasicistas”, entre los que menciona a Gilbert Murray, A. B. Cook, Francis Cornford, atendiendo lo expresado por la eminente helenista Jane E. Harrison.⁵⁹ En otro orden de ideas (siempre examinando a profundidad los alcances de la sociología durkhemiana), Evans-Pritchard observa con agudeza: “Quisiera señalar que, en el criterio de conjunto con que estudian los fenómenos, aunque revisten ropajes diferentes, la escuela sociológica francesa y los teóricos marxistas tienen mucho en común. Los segundos consideraban a Durkheim un idealista burgués, pero pudiera haber suscrito el célebre aforismo de Marx según el cual no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia”.⁶⁰

La opinión de Evans-Pritchard es muy sugerente, considerando sobre todo que el *Diccionario de Filosofía*⁶¹ preparado por la Academia de Ciencias de la ex Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS), dedica una entrada a Durkheim, destacando sus aportaciones en el estudio de las representaciones colectivas (derecho, moral, religión, sentimientos, costumbres, etc.), e indicando que nuestro autor “considera la religión como un aspecto importante de la vida social, en la cual la sociedad se deifica a sí misma”.⁶²

La cuestión relativa al análisis de las nociones de lo sagrado y lo profano es también otro de los legados de Durkheim. El tema ha sido abordado por Robin Horton⁶³ en un estudio dedicado a examinar comparativamente el pensamiento de Lévy-Bruhl y el de Durkheim, en tanto modelos que han impactado a los intelectuales occidentales. En opinión de Horton:

La mayoría de los que afirman inspirarse en Durkheim [...] han tenido tendencia a agrupar en la primera categoría no sólo el comportamiento simbólico de la relación

⁵⁸ EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 119.

⁵⁹ Cfr. KRADER, 2003, pp. 84-87, quien examina con detalle las aportaciones de Harrison acerca del origen social de la religión griega, y las reflexiones de Cornford orientadas al estudio de los orígenes de la especulación en el pensamiento occidental.

⁶⁰ EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 129.

⁶¹ *Diccionario de Filosofía*, 1984.

⁶² *Diccionario de Filosofía*, 1984, p. 126.

⁶³ HORTON, 1980.

del hombre con la sociedad, sino también todas las demás formas del comportamiento simbólico. Reservan en la segunda categoría para el comportamiento encaminado a determinados fines y guiado por la observación inductiva. Para ellos, lo sagrado (o simbólico) incluye el ritual y el arte; y lo profano (o lógico temporal), el sentido común, la tecnología y la ciencia.⁶⁴

Horton insiste en que, por encima de las reinterpretaciones particulares, “los discípulos de Durkheim tienden a coincidir en considerar lo sagrado y lo profano como radicalmente opuestos, y en considerar la transición de lo ‘primitivo’ a lo ‘moderno’ como una inversión en que lo sagrado va progresivamente cediendo su puesto a lo profano”. Ubica en esta tendencia al sociólogo Parsons y a los antropólogos sociales Firth, Leach y Beattie.⁶⁵

He dedicado el limitado espacio de este apunte esquemático a subrayar la importancia del pensamiento de Durkheim para el estudio antropológico de las religiones. Es éste un complejo quehacer que tuvo un primer y firme trazo en *La esencia del cristianismo*, formidable ensayo que Ludwig Feuerbach publicara en 1841, y cuya tesis central es que el hombre es el principio, centro y fin de la religión, lo que equivale a decir que “la religión es el sueño del espíritu” y, en términos más amplios, que la religión —ante todo— es un hecho social.⁶⁶

En el valioso legado de Durkheim una verdad asume el papel protagónico: la sociedad se hipostasia en sus ciencias religiosas, y en sus propios mitos, convirtiéndose luego (como producto de su fantasía) en dependiente de la voluntad de los dioses. En esta dimensión de la subjetividad, el principio y el fin de la existencia humana devienen preocupación central.

En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim⁶⁷ censura con razón, a quienes (desde los campos de la “historia y de la antropología religiosa”) han construido una “máquina de guerra contra la religión”. Ubicado más allá de la camisa de fuerza que implica estudiar los fenómenos religiosos acotado por las propias creencias (toda vez que tuvo una posición agnóstica, como ya se ha señalado), Durkheim se pronuncia

⁶⁴ HORTON, 1980, p. 56.

⁶⁵ HORTON, 1980, pp. 56-57.

⁶⁶ Véase FEUERBACH, 1998, p. 43.

⁶⁷ DURKHEIM, 1968, p. 8.

contra el método cartesiano como “base de la ciencia de las religiones”, y convoca a encontrar tal fundamento “en una realidad concreta que sólo la observación histórica y etnográfica puede revelarnos”.⁶⁸ Se explica en esta lógica una observación fundamental, que deben recordar puntualmente los estudiosos de la praxis religiosa:

No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes a condiciones dadas de la existencia humana [...] todas son igualmente religiones, como todos los seres vivos son igualmente vivos, desde los más humildes plástidos hasta el hombre. Si nos dirigimos pues a las religiones primitivas, no es con el preconceito de despreciar a la religión de una manera general; pues ciertas religiones no son menos respetables que las otras.⁶⁹

Naturaleza, sociedad y ambivalentes símbolos sagrados se imbrican de manera dinámica en las totalidades culturales sistémicas, proyectadas históricamente. En principio, las antiguas religiones devienen humanización de las leyes naturales, apreciación en la que, más allá de sus divergencias teóricas, coinciden los planteamientos de Marx y Durkheim. La praxis religiosa implica un movimiento pendular que oscila entre las creencias y el culto, que se nutre en el mito y el ritual, dinamizado por el aparato psíquico en el imaginario colectivo y la tradición. La formulación tutelar del pensamiento durkhemiano refiere a que todas las deidades conllevan la huella humana y son, por tanto, susceptibles de estudiarse como hechos sociales.

El cimiento terrenal (la naturaleza), el reclamo vital (la necesidad biológica), la construcción ideológica (la imaginación), las contingencias de las creencias y de las devociones (lo arbitrario), configuran el complejo entramado en el aparato psíquico y en la realidad social, que enfrenta el estudio de los fenómenos religiosos.

BIBLIOGRAFÍA

BALANDIER, George
1969 *Antropología política*, Ediciones Península, Barcelona.

⁶⁸ DURKHEIM, 1968, p. 9.

⁶⁹ DURKHEIM, 1968, pp. 8-9.

- BATAILLE, George
1998 *Teoría de la religión*, Taurus Humanidades, Madrid.
- COSER, L. H.
1997 “Durkheim, Emile (1858-1918)”, *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers Inc., Oxford, Inglaterra, pp. 166-167.
- Diccionario de Filosofía*
1984 *Diccionario de Filosofía*, Editorial Progreso, Moscú.
- DURKHEIM, Emile
1884 *Les règles de la méthode sociologique*, París.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totemique en Australie*, París.
1966 *Lecciones de sociología*, Editorial Shapire, Buenos Aires.
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Shapire, Buenos Aires.
- ELIADE, M.
2000 *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Kairós, Barcelona.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.
1974 *Ensayos de la antropología social*, Siglo XXI de España, Madrid.
1976 *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI de España, Madrid.
- FABIANI, J. L.
1988 “Durkheim (Emile)”, en *La nueva historia*, dirección de J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel, Mensajero, Bilbao.
- FEUERBACH, Ludwig
1998 *La esencia del cristianismo*, Trota, Madrid.
- FIRTH, Raymond
1974a “Introducción. Malinowski como científico y como hombre”, en *Hombre y cultura en la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, Madrid, pp. 1-18.
1974b “El lugar de Malinowski en la historia de la Antropología”, en *Hombre y cultura en la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, Madrid, pp. 227-248.
- FLORESCANO, Enrique.
1997 “Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol. XXVII, pp. 41-67.
- FORTES, Meyer
1974 “Malinowski y el estudio del parentesco”, en *Hombre y cultura en la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, Madrid, pp. 161-200.
- FRAZER, James G.
1890 *The Golden Bough*, 2 vols., Londres.
- FREUD, Sigmund
1913 *Totem and Taboo*, Londres.

- GOLDENWEISER, Alexander A.
1917 “Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim’s Theory of the Origin and Nature of Religion”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, vol. XII.
- HABERMAS, Jürgen
2005 *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus Humanidades, México.
- HEUSCH, Luc de
1973 *Estructura y praxis*, Siglo XXI, México.
- HORTON, Robin
1980 *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Anagrama, Barcelona.
- KRADER, Lawrence
2003 *Mito e ideología*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1969 *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
1978 *Elogio de la Antropología*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México.
1981 *Antropología Estructural II*, Siglo XXI, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1990 *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México.
- LOWIE, Robert H.
1974 *Historia de la etnología*, versión de P. Kirchhoff, Fondo de Cultura Económica, México.
1976 *Religiones primitivas*, Alianza Universidad, Madrid.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1913 *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*, Londres.
1913 “Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse”, *Folk-lore*, Londres, vol. 24, pp. 525-531.
1935 *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Londres.
1944 *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill. N., Carolina.
1948 *Magic, Science and Religion and Other Essays*, selección e introd. de R. Redfield, Glencoe III.
1967 *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
1974 *Magia, Ciencia y Religión*, Editorial Ariel, Barcelona.

- MARX, Karl
 1859 *Zur kritik der politisher oekonomie*, Ernest Heif, Berlín.
 1969 “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la economía política”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, pp. 186-190.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo
 2010 *Arqueología del México antiguo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Jaca Boock Spa, México.
- MONTELIÚ VILLAR, María
 1990 “Un mito maya del origen de las enfermedades en Izamal, Yucatán (análisis de sus símbolos y contenido social)”, B. Dahlguen (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 80-88.
- NADEL, S. F.
 1974 “Malinowski, sobre la magia y la religión”, en *Hombre y cultura en la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, Madrid, pp. 201-222.
- NÁJERA, Martha
 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- OLAVARRIETA MARENCO, Marcela
 1977 *Magia en los Tuxtlas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- PARSONS, Talcott
 1967 “Durkheim’s Contribution of the Theory of Integration of Social Systems”, en *Sociological Theory and Modern Society*, Mc Graw-Hill, Nueva York.
 1968 *La estructura de la acción social*, Revista de Occidente, Madrid.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.
 1952 *Structure and Function in Primitive Society*, Londres.
 1972 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona.
- RAPPAPORT, Roy A.
 2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.
- RUSSELL, Bertrand
 1985 *Religión y ciencia*, col. Breviarios, núm. 55, Fondo de Cultura Económica, México.
- SALAZAR PERALTA, Ana M.
 1990 “Los ritos agrarios en Tepoztlan, Morelos”, en B. Dahlguen (coord.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 283-295.
- SCHMIDT, Wilhelm
 1926 *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster.

SMITH, W. Robertson

1982 *The Religion of the Semites*, Londres.

TURNER, Victor

1999 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México.

TYLOR, Edward B.

1871 *Primitive Culture*, 2 vols., Londres.

WESTHEIM, Paul

1986 *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, col. Biblioteca
Era, Era, México.

ZINGG, Robert. M.

1982 *Los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 ts.