

# Aproximaciones desde Durkheim a la continuidad y el rompimiento en el rito (y lo que pueden aprender de ello los estudios de conversión)

Michelle Vyoleta Romero Gallardo

## Resumen

En este artículo se aborda la manera en que desde la Sociología de la religión se han estudiado los elementos de continuidad y ruptura en las prácticas rituales, y se analiza qué puede retomarse de esas interpretaciones para entender la conversión religiosa. Se sostiene que la lectura actualmente dominante de este proceso, que enfatiza la discontinuidad entre la vida previa y la posterior del converso, conduce a omitir contenidos de la Sociología clásica en que sí se daba cuenta de elementos de fluidez entre estados sacros (lo coherente a las creencias) y profanos (lo que en principio ya quedó separado de ellas, lo superado). Para ello se recurrirá a la argumentación de Durkheim en lo que respecta a los rituales de paso en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

**Palabras clave:** Durkheim, ritualidad, religión, conversión, continuidad, identidad.

## Abstract

This paper discusses the way Sociology of religion has approached the elements of continuity and discontinuity in ritual practices, as well as what can be learned from those interpretations in order to better understand religious conversion. It is argued that the currently dominant interpretation of this process, which emphasizes the discontinuity between the previous life and the present of the convert, tends to miss contents of classical Sociology in which it was possible to admit continuous flows between sacral states (what is consistent with a belief system) and profane ones (in principle: whatever is apart

---

Fecha de recepción: 25 de febrero 2015. Fecha de aceptación: 24 de junio 2015

---

from the sacred, that what is superseded). In order to explore this, the present paper will base on Durkheim's argument with regard to rituals of passage in *The Elementary Forms of the Religious Life*.

**Keywords:** Durkheim, rituality, religion, conversion, continuity, identity.

## 1. Introducción

Al pensar en los orígenes de la Sociología y la conformación de su agenda de matrices de interés, existe un consenso razonable sobre cómo con la publicación en 1915 de *Les forms élémentaires de la vie religieuse*, (*Las formas elementales de la vida religiosa*) Émile Durkheim (1858-1917) logró que las interacciones sociales y sus funciones se aseguraran un espacio privilegiado en las reflexiones de este campo de conocimiento (*cf.* Zuckerman, 2011). Si este trabajo se mira en conjunto con la obra previa *La división del trabajo social* (2012 [1893]), se tiene además una teoría completa de la modernización en la que el orden antes logrado por la cohesión religiosa estaría sometido a la individualización de la modernidad. En esta etapa, la integración todavía podría preservarse, pero en la forma de relaciones contractuales sostenidas por la moral. Así, la función de la religión de relacionar a unos y otros miembros de la sociedad seguiría siendo central, pero cada vez más la desempeñarían otros sistemas sociales.

A partir de reflexiones como las anteriores, la tematización de la interacción no ha cesado de mezclarse con los otros grandes ejes de discusión que la Sociología ha desarrollado en su doble papel de lenguaje para la autoexplicación de las transformaciones sociales y estudio de éstas mediado por la distancia científica. Así, el cambio de las interacciones en la ciudad (*locus* por excelencia de la racionalización), o las nuevas fronteras y posibilidades para relacionarse en sociedades modernas objeto de diferenciación funcional, son ejemplos del entronamiento de las interacciones dentro del amplio espectro de las discusiones sociológicas. Pero de entre todos sus tipos posibles, la interacción religiosa, interrogante fundacional de la Sociología, en vez de pertenecer al museo de este campo de estudio, ha cobrado el impulso de un nuevo *momentum* a partir de los años noventa, tras el periodo de dominio sin mayores cuestionamientos de la teoría de la secularización, según la cual no sólo las interacciones religiosas, sino la religión misma, estaban condenadas a desvanecerse.

El ejercicio de notar que la religión no sólo no desapareció del mundo, sino que en múltiples escenarios incurrió en nuevas dinámicas de extensión y diversificación, además de atender a una constatación puramente empírica, puede analizarse en modo teóricamente informado y alternativo al *mainstream* secularista. En esa tónica, la discusión contemporánea de la religiosidad no tendría que constreñirse a replicar la incompletitud de los procesos de racionalización y modernización en las periferias del sistema internacional. En cambio, podría justificar otros planteamientos acordes con el surgimiento de nuevas construcciones de religiosidad. Asimismo, daría pie a cuestionar si en la teorización del fenómeno religioso contemporáneo no se estaban en realidad omitiendo dimensiones importantes para la comprensión de su complejidad.

En una moderación de la justificación de las investigaciones por su novedad, convendría dilucidar también si en la comprensión de los “nuevos problemas” de la religiosidad no serían pertinentes y valiosas todavía algunas “viejas lecturas” de la Sociología. Después de todo, los estudios de las misiones como agentes de la globalización, la conceptualización de la religión como capital social, el análisis de los fundamentalismos religiosos y la caracterización de las divergencias de confesión como choques civilizacionales, que se presentan hoy como estudios de frontera (véase por ejemplo Pickel, 2011), en el fondo continúan interrogándose, como se hacía hace un siglo, por las interacciones, más o menos estabilizadoras, más o menos conflictivas, derivadas de las religiones, sus creencias y sus ritos.

De entre todas estas interacciones, en el presente artículo se propone centrar la atención en la conversión religiosa, entendida como cambio de religión o bien como proceso por el que una persona se vincula de nueva forma a un sistema de creencias o a una congregación (*cfr.* Wohlrab-Sahr, 2012). Se ha propuesto este tema por su potencial para ejemplificar la intuición arriba señalada, sobre cómo los objetos vigentes en el estudio de la Sociología de la religión podrían beneficiarse de una exploración que retorne a los autores clásicos para superar deficiencias explicativas en su análisis contemporáneo. A partir de preguntarse *cómo se han estudiado los elementos de continuidad y ruptura en los ritos religiosos y qué puede retomarse de esas interpretaciones para entender la conversión religiosa*, aquí se sostiene que la lectura actualmente dominante de este proceso, que enfatiza la discontinuidad entre la vida previa y la posterior del converso, soslaya los canales de comunicación entre los extremos de esa polaridad. Lo problemático en esta actitud residiría en dos frentes. El primero de ellos sería la incapacidad para articular la persistencia de rasgos de la identidad religiosa previa a la conversión, sin que esta última se

lea ineludiblemente como estrategia y simulación, o bien como proceso fallido. En segunda instancia, la perspectiva discontinuista conduciría a omitir de la argumentación los contenidos de la Sociología clásica en que sí se daba cuenta de elementos de fluidez entre estados sacros (lo coherente a las creencias) y profanos (lo que en principio ya quedó separado de ellas, lo superado). Para el tratamiento de este último aspecto se recurrirá a la propia argumentación de Durkheim en lo que respecta a los rituales de paso en *Las formas elementales de la vida religiosa*. El autor no tuvo como objeto en esta obra tratar específicamente el fenómeno de la conversión; sin embargo, su análisis sobre los efectos que surten los ritos de paso en la separación entre pertenecer plenamente a una comunidad o serle externo ofrecen referentes que aquí se han empleado para establecer qué implicarían los “mecanismos” de esa ritualidad cuando el paso que se emprende es el de la conversión.

### **Rupturas y continuidades del rito religioso**

No puede afirmarse que la persistencia de rasgos identitarios previos a la conversión religiosa haya sido ignorada como facticidad a lo largo de la historia. En una vertiente de esto, desde la Edad Media fue motivo del mayor de los esfuerzos tratar de distinguir entre “auténticos conversos” a la cristiandad y quienes pudieran recurrir a la práctica de la simulación (convertirse a una religión y continuar con los viejos ritos y creencias). Tal fue la sospecha eterna que pesó sobre los criptojudíos. Por otra parte, la situación en efecto ocurrió con frecuencia en el caso de estudiantes lusos que deseaban ser admitidos en universidades castellanas en las que sólo tendrían cabida si pertenecían al catolicismo (*cfr.* García-Arenal, 2003). De modo que una de las primeras modalidades de continuidad entre las dos vidas del converso más bien llevaba consigo una impronta según la cual la conversión no se había realizado, o al menos no “sinceramente”, hasta penetrar al plano de las creencias, consideradas como el elemento central de la vida religiosa.

En el fondo de estas apreciaciones se pueden ver dos ideas no negociables. Por un lado está la concepción de la religión como sistema total de vida, normador de la relación con lo trascendente y también del discurrir de lo terrenal, desde la higiene y la alimentación, hasta las relaciones entre hombres y mujeres. Ello a grado tal que, del primer pensamiento de la mañana al final de los días (y lo que pudiese venir

después), sencillamente no había cabida para pensar que existieran elementos del individuo que escaparan a la coherencia de un solo sistema. Por el otro se alude al carácter exclusivista de las identidades occidentales, en las que era posible ser “o una cosa u otra”, pero no una mezcla de varios elementos. Los estadios intermedios sólo se entendían como procesos mal-logrados.

Lo que estas tradiciones civilizacionales<sup>1</sup> consignan es que existe una lectura externa de la conversión que habría perdurado hasta instalarse dentro de la Sociología del siglo XX. Como muestra, es en ese tono que Travisano y Pilarzyk (1978) definieron este proceso a manera de rompimiento radical con la identidad previa, cosa que para ambos llevaría a un nuevo principio de organización absoluta con el que se adquiriría una interpretación de la realidad radicalmente nueva.

La oposición entre pertenecer a la comunidad, o serle externo, y portar signos y una identidad que avalen esto, o tener otros, puede alinearse con la división que Émile Durkheim hizo del mundo entre lo sacro y lo profano. Esto sobre todo en vista de que el autor depositaba en ese binomio el núcleo de todas las religiones en las que, dicho sea de paso, lo que realmente se estaría venerando sería a la sociedad misma en una forma idealizada. La separación que se destina a los vedados al mundo de lo sacro (de nuevo: el mundo de la veneración de la sociedad) se aprecia en la siguiente cita:

[D]ebido a la barrera que separa lo sacro de lo profano, una persona no puede establecer relaciones con cosas sagradas sino hasta después de liberarse de todo lo que es profano en ella. No puede tener una vida religiosa [...] a menos que comience por retirarse más o menos de forma completa de la vida temporal (Durkheim, 1964 [1915]: 309).

Hasta las primeras dos líneas el autor parecería no apartarse del dualismo milenarista dibujado por los extremos pertenecer/no pertenecer. Pero quedarse en el instante impenetrable entre lo profano y lo sacro cercenaría una dimensión completa del legado sociológico durkheimiano. Y es que, como se comienza a sugerir en el resto del cuerpo de la cita, es posible transitar del primero al segundo plano, de la mano de ritos (modos determinados de actuar en atención de las creencias que se tienen). Ésa sería particularmente la función de ciertos cultos negativos (las abstenciones y en general lo que inhibe la actividad): dignificar al sujeto ante la comunidad para tener acceso a los cultos positivos (que ya implicarían acciones para relacionarse con las fuerzas religiosas).

Hay entonces una ventana de oportunidad para fluir entre lo profano y lo sacro, calidades estas últimas que sería sencillo (y erróneo) asumir como impermeables. Por supuesto el tránsito está condicionado a que se digan las palabras correctas, a que se ejecuten los movimientos necesarios. En esa ejecución de un rito que lleve a una persona desde su profanidad –su “ser ordinario”, “apartado de las fuerzas religiosas”–, vía una “santificación”, para llegar a un “plano de igualdad con las fuerzas religiosas” (*Idem*), ¿no se está hablando ya de principios o modelos de mecanismos, aptos para dar tratamiento a cualquier proceso de integración a un grupo? Visto así, el acto de convertirse podría modelarse bajo la forma de la purificación ritual para entrar a lo sacro (la sociedad), luego de haber tenido una existencia profana (por haber sido un extraño al *corpus* colectivo).

La propuesta de Durkheim de tránsito a lo sagrado, con la que pretende compatibilizarse una lectura ritual de la conversión,<sup>2</sup> parecería superior a algunas capacidades explicativas contemporáneas en la materia. Después de todo, lo que para los autores de conversión en la segunda mitad del siglo XX suponía un punto de llegada exclusivista e irreversible (enfático en la ruptura con el yo previo, como en el caso de Lewis R. Rambo, 1996), en *Las formas elementales* no era un estado inamovible. Así lo daría a entender la cuasi regresión de lo sagrado hacia lo profano en las fiestas en las que los ritos conforman un estado mental efervescente, feliz, que por momentos pareciera independizarse de la solemnidad de la ceremonia religiosa (*Cfr. Ibid.*). Este orden de relaciones puede ilustrarse de la siguiente manera:

**Esquema 1. Posibilidades de tránsito entre lo sacro y lo profano**

<i>Direccionalidad</i>	<i>En Durkheim</i>	<i>En la tematización actual de la conversión</i>
De lo profano a lo sacro →	✓Posible a través de ritos	✓Posible con rito de purificación o iniciación
De lo sacro a lo profano ←	✓Posible en efervescencia que desdibuja solemnidad	✗No es posible o se interpreta que no tuvo éxito la conversión

Elaboración propia

De modo que, en principio, la construcción ritual del pensador francés era en su forma original más receptiva a la percepción de continuidades de lo que han llegado a ser los estudios de la vida religiosa y

de la conversión, los cuales parecerían tener un pie de nuevo en el esencialismo y el discurso de los estados estáticos y completos, como en Radford (2015: 4).

Pero en el careo de lo social ante lo individual también las explicaciones de Durkheim agotan su potencial de trascender el pensamiento contemporáneo de acceso a lo sacro. Centrado como estaba en pensar la dimensión gregaria de la religión antes que la personal,<sup>3</sup> y en teorizar sobre la conservación de las creaciones sociales antes que la atomización de sus miembros,<sup>4</sup> en *Las formas elementales* no queda nada de la persona involucrada en el ritual de transición, pues ha sido entregada por completo a la sociedad:

[E]ste cambio de estado [la iniciación] es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación totius substantiae. Se dice que en ese momento el adolescente [ejemplo del iniciado] muere, que la persona determinada que él era deja de existir y que otra, de manera instantánea, viene a sustituir a la anterior. Renace bajo una forma nueva. Se supone que ceremonias apropiadas den lugar a esta muerte y a esta resurrección, que no se entienden en un sentido exclusivamente simbólico, sino que se entienden literalmente. ¿No es esta la prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso en que se ha convertido hay un rompimiento de continuidad? (*Ibid.*: 39).

Retomar la retórica del quiebre irremediable (la muerte) durante la iniciación no ayuda a la agenda de necesidades de la actual Sociología religiosa, porque al apelar en la individualidad a un ethos identitario monolítico (“necesariamente se deja de ser  $\alpha$  para ser  $\beta$ ”) ya no hay oportunidad de entender fenómenos como el sincretismo u otras formas que sugieren continuidades en el converso, en lo que respecta a cómo era antes y en qué creía, y cómo vive tras la conversión. Dentro de la investigación empírica de las conversiones religiosas contemporáneas, esta incapacidad persiste y ha recibido apenas una tímida mención. Si llega a escribirse que hay conversos que de algún modo expresan no haber tenido necesidad de romper por entero con sus valores previos, a ello le sigue un silencio sobre cómo encaja eso con el modelo general de reemplazo del sistema ordenador totalizante que es la nueva fe (pasa así en Downton, 1980 e igualmente en Heirich, 1977).



En esta tónica serían incómodos los ejemplos personales como el de Edith Stein (1891-1942), mujer judía que transitó al ateísmo y por último se estableció en la fe católica llegando a convertirse en santa Teresa Benedicta. Tampoco se pueden procesar casos más generales como los estudios de deconversión. En estos últimos, Mellanie Möller (2012) ha encontrado que entre quienes se convierten no a las principales denominaciones, sino a sectas, la mayoría de los individuos tienden a dejar esos grupos luego de dos años de pertenencia, con lo que el fenómeno de salida de la comunidad, incluso luego de haber pasado por todos los ritos de integración, no sería poco común.

Recapitulando, la conversión religiosa que hoy se replantea como tema de estudio parecería poder estudiarse a la luz de la descripción en Durkheim del paso de lo sagrado a lo profano a través de la purificación pensada para el rito de paso. Esta herramienta analítica clásica incluso luce más apta para alejarse de concepciones univocistas de la pertenencia religiosa, a partir de que por lo menos Durkheim planteaba continuidades de los estados sacro y profano. Pero cuando lo que se mira no es el nivel macro de lo social, sino el nivel micro de cómo vive un individuo ese proceso, la caracterización de Durkheim retoma la retórica de la imposible marcha atrás y afirma la generación de una persona nueva tras el rito (o lo que es más: la desaparición de la persona en medio del cuerpo social). Aunque esto tiene mayor coincidencia con la forma contemporánea de entender la conversión, pierde los potenciales del punto anterior para abordar identidades intermedias, reversiones de fe y asimilación de las prácticas previas a las actuales.

**Esquema 2. Posibilidades grupales e individuales de tránsito entre lo sacro y lo profano en Durkheim**

<i>Direccionalidad</i>	<i>En lo grupal</i>	<i>En lo individual</i>
De lo profano a lo sacro →	✓ Posible a través de ritos	✓ Posible con rito de purificación o iniciación
De lo sacro a lo profano ←	✓ Posible en efervescencia que desdibuja solemnidad	* No es posible, la persona que se era antes ha muerto

Elaboración propia

Una de las decisiones/tradiciones más importantes que implica analizar la interacción (en este caso: la que tiene lugar en la conversión en particular y la interacción religiosa en general), concierne a una nueva



dualidad planteada entre la agencia y la estructura. Los individuos ¿emprenden actos creativos durante las interacciones rituales o se limitan a reproducir los patrones en los que fueron socializados y preparados para el rito? Y sobre la conversión ¿consta exclusivamente de estrategias y cálculos personales para obtener los beneficios de las credenciales religiosas,<sup>5</sup> o revela la eficacia y diversificación de las redes de proselitismo religioso?

Para analizar esto son pertinentes dos aclaraciones. De acuerdo con Dubet (2010 [1994]) no es correcta la homologación del nivel individual con el agencial ni el plano social con el estructural. Todo individuo llevaría en sí algo de agencia y estructura, y lo mismo podría decirse del nivel macro de análisis. Por otra parte, y cualquiera que sea la orientación intelectual que se siga, a sabiendas que la propuesta de “habitus”<sup>6</sup> de Bourdieu se publicó en 1972, que la de “estructuración”, “doble estructura” o “dualidad de la estructura” de Anthony Giddens se planteó desde 1976,<sup>7</sup> y que otros esquemas como el de las múltiples “lógicas de acción”<sup>8</sup> del mismo François Dubet arribaron a los debates sociológicos hace ya veinte años, a estas alturas atenerse solamente a la estructura o a la agencia como principios explicadores de las interacciones, más que una elección teórica, parecería una necesidad. Esto, por supuesto, a no ser que se tuviera un interés justificado en abordar específicamente uno de esos frentes; pero en todo caso no podría alegarse que no se cuenta con referentes, de mayores o menores alcances, que sugieran que en la interacción están presentes ambos planos.

Pues bien, contra lo que pudiera esperarse, concepciones de esta índole aplicadas a la religión ya estaban presentes en la obra de Durkheim. Sobre esta aseveración podría recaer fácilmente un sentimiento de contradicción con elementos citados antes acerca de la relevancia de la conservación social como prioridad en el pensamiento durkheimiano; mas lo que ahora se sugiere no es que el autor haya volcado todo su interés a la posibilidad de agencia, *sino que ésta sí se intuía posible en el contexto ritual.*

Queda claro que del individuo serían importantes las relaciones que tejiera con sus pares y que las tuviera en suficiente cantidad y significancia. Pero al detenerse en el examen de periodos de efervescencia como la Revolución Francesa o las Cruzadas, Durkheim introduce por primera vez un reconocimiento sobre la manera en que la sociedad en shock y con interacciones más frecuentes e intensas de lo usual estimula las fuerzas individuales.<sup>9</sup>

He allí la admisión de la agencia en Durkheim: en la libre generación, el despliegue creativo, las fuerzas inéditas y las innovaciones de sentido (Durkheim citado en Múgica, 2006) que despiertan las fiestas y los ritos, más allá de su sometimiento a la repetición de patrones. Aquí se sostiene que la sofisticación argumentativa de la creatividad en Durkheim alcanzaría un nivel más profundo todavía: hay insinuación de la agencia de actores colectivos (pues antes que recrearse una y otra vez en el rito, la sociedad se crea en forma ideal al confeccionar las creencias), a la par de agencias individuales (como es bien conocido el ejemplo, para Durkheim el más refinado burgués se vuelve o héroe o carnicero en una revolución). Por otra parte, hay que reconocer que estos emergentes se dan en ocasión de una *influencia de entusiasmo general*,<sup>10</sup> lo cual retomaría la vena funcionalista de Durkheim, si bien en un grado menos totalizante en comparación con la manera en que se le asume normalmente.

Así sea con una presencia modesta, la introducción de atisbos de agencia (individual y social) en la práctica de rituales confiere a los constructos de Durkheim una bilateralidad que continúa evocando estados de fluidez o continuidad, dinamizadores de la lectura dualista del mundo que se empeña en entenderle mediante rupturas y polarizaciones.

Para el autor estaba claro desde 1915 que los dioses requerían a las personas tanto como las personas necesitaban a los dioses. Esto es más de lo que puede decirse de varias de las herramientas actualmente en estado de “ciencia normal” para el estudio de la religión y las conversiones. Piénsese por un momento en la tesis de la individualización de Thomas Luckmann (1973 [1967]): mientras sostenga que la religión, aunque no desaparezca, se ha retraído a la esfera privada, transmitirá la impresión (equivocada) de que la religión contemporánea consta solamente de agencia individual, sin reparar lo suficiente en lo estructural en el individuo. La reinención de la identidad religiosa individualista y “a la carta”,<sup>11</sup> es decir, como ejercicio pleno de los intereses individuales de qué quiere adorarse y cómo, no se entiende tampoco sin agencia en el nivel colectivo, por lo menos en lo referente a crear a la religiosidad privada como vía válida de realización, en comparación con las prácticas de generaciones pasadas.

Al pensar específicamente en el proceso de conversión, una propuesta que podría conjugar lo individual con lo social, y lo agente con lo estructural en ambas partes, sería la desarrollada por Bernd Ulmer (1988), para quien el relato de la experiencia de conversión, al tiempo en que portaría “marcadores” para que el narrador fuera reconocido exitosamente como parte de la congregación, cumpliría una función de

reelaboración de la persona. De allí que el autor hable de tres temporalidades del relato de conversión: no nada más se contemplan la vida previa (la que aquí podríamos calificar como profana, la que hay que deplorar), y la vida a la que se llegó después (la que permite el contacto con la nueva sacralidad). Existe además el tiempo en el que “se está relatando” y en el que cabe la agencia por el acto creativo de dar sentido y explicar, colocar-se, situar-se, con énfasis en la acción y en la partícula reflexiva, en vez de en la pasividad de ser colocado y situado por quienes han acogido al individuo en la congregación. No obstante, no escapa a esta mención que el relato no es un ritual de interacción. Podría ser un mito, surgido después del ritual para explicarlo (Segal, 1980), o el efecto de un rito, en tanto prescripción de comportamiento (¿qué “se tiene que decir” para demostrar que la conversión fue exitosa?); pero no es *per se* una celebración de la sociedad potencialmente creativa, de la magnitud que Durkheim lograba distinguir.

### Esquema 3. Estructura y agencia a diferentes escalas en Durkheim

<i>Rasgo de la interacción</i>	<i>En lo grupal</i>	<i>En lo individual</i>
Agencia	✓La religión, sus creencias y ritos son creaciones sociales (hay un momento en el que se producen)	✓En momentos de efervescencia hay creatividad individual para tomar cursos de acción (no se descartan actos extremistas)
Estructura	✓La religión, sus creencias y ritos se recrean una y otra vez, se despojan del significado inicial y pasan a ser heredades	✓Para acceder a lo sacro, en el rito el individuo se entrega a la comunidad, a partir de lo cual es una pieza más del culto positivo

Elaboración propia

## Conclusiones

A lo largo del presente artículo se ha buscado dar cuenta de pasajes en *Las formas elementales de la vida religiosa* a partir de los cuales sería posible discutir que la concepción ritual de Durkheim privilegiaba la lógica de la continuidad entre estados sacros y profanos. Esto ha podido establecerse así salvo en el plano del involucramiento individual en el rito, en el que, como se mostró, Durkheim gravita en torno al logos occidental milenario de la estaticidad identitaria irreversible.

Ante la idea general según la cual Durkheim ignora al individuo por sus tendencias funcionalistas, cosa que lo colocaría como teórico de las estructuras en detrimento de la consideración de la agencia, en este espacio se ha retomado el argumento de Dubet con el que se critica la reducción de lo agencial a lo individual. Esto ha servido para suscribir la posibilidad del binomio agencia/estructura tanto en el plano individual como en el colectivo, a partir de lo cual se procedió a identificar ejemplos de esas cuatro combinaciones en *Las formas elementales*. Por otra parte, el espacio para la creatividad en Durkheim llama a que cada generación que regresa a su obra se mantenga alerta ante las simplificaciones que se hacen de sus argumentos. A la distancia, tal vez resulte sencillo y cómodo colocar al autor en los manuales de estudios bajo el rótulo del *funcionalismo estructural*. Pero ignorar las sutilezas de su pensamiento que relativizan esa asignación lleva consigo el costo de perder capacidad de análisis de su obra y su legado.

Puesto que sí fue posible encontrar indicios de la admisión de creatividad personal y colectiva en los contextos rituales durkheimianos, y tomando en consideración también que, salvo en lo tocante al individuo, su pensamiento admite la posibilidad de *continuum* y reversiones entre estados sacros y profanos, se propone como conclusión que los alcances explicativos del ritual como lo modela Durkheim parecerían más sofisticados que varias de las teorías de las últimas décadas en los estudios religiosos y de conversión. Sobre todo porque los ejemplares citados están sujetos al individualismo metodológico de la acción estratégica, o volcados a la irreversibilidad y radicalidad de lo convertido.

De modo que si en los orígenes de la Sociología de la religión el cambio era susceptible de entenderse, no como rompimiento, sino como fluir (una suerte de devenir, de “estar siendo”), se ganaría capacidad analítica al retomar esa raíz en el estudio contemporáneo de las que hasta ahora han sido comprendidas

como “anomalías”. Las continuidades identitarias después de que se ha emprendido una conversión religiosa, las deconversiones y las conversiones múltiples, tendrían quizás una oportunidad para alimentarse no sólo de tesis, sino de auténticos sistemas teóricos a la luz de teorías de las interacciones rituales y las teorías que son sus descendientes en las sociedades heterogeneizadas. Así lo sugiere lo que Durkheim alcanzó a entender y conjugar en *Las formas elementales de la vida religiosa*, y para todo aquello en lo que no reparó ni profundizó, sería interesante valerse de las más completas de las propuestas surgidas de su larga lista de herederos intelectuales, antes de capitular ante explicaciones reduccionistas.

## Notas

1 La identidad exclusivista y la visión de cada religión como sistema omniabarcador.

2 Que no es obvia ni es la única, como puede entenderse al ponderar teorías de conversión que la ven prácticamente como compra de identidades o como elección calculada para la obtención de beneficios.

3 Nótese el peso colectivo en esta cita: “Las auténticas creencias religiosas siempre son comunes a un determinado grupo, que profesa adherencia a ellas y practica los ritos conectados con ellas. Éstas no son simplemente recibidas en lo individual por todos los miembros del grupo; son algo que pertenece al grupo y que conforma su unidad. Los individuos que lo conforman se sienten unidos entre sí por el simple hecho de tener una fe en común” (Durkheim, 1964 [1915]: 43).

4 “[En el fondo] es la función de las sanciones y de los castigos en el mantenimiento del orden social lo que interesa especialmente a Durkheim” (Martuccelli, 2014 [1999]: 65).

5 Inclusión en el mercado de trabajo, prestigio social, rompimiento de la exclusión cultural, potencial para cierto activismo político, entre otras.

6 “El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes que integran todas las

experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes de cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Bourdieu, 1972: 178).

7 “[...] para Giddens, es necesario trascender la parcialidad del análisis que sólo observa uno de los lados de una dualidad [entre estructura y agencia, con estructuralistas y funcionalistas de un lado, y el interaccionismo simbólico del otro]. Para ello es necesario entender [...] que la estructura sólo existe gracias a las prácticas sociales realizadas por agentes que saben qué hacen y por qué lo hacen. [...] Por eso, es mejor hablar de estructuración (ya que este nombre implica la existencia de prácticas) que de estructura” (García, 2009: 35).

8 Donde se sostendría que las personas, aunque atraviesan procesos de socialización, nunca están del todo “socializadas” debido a que no es posible que tengan contacto con todos y cada uno de los escenarios relacionales existentes, de modo que tendrían que emprender un ejercicio creativo de conjugar diferentes lógicas de acción para salir adelante (Cfr. Dubet, 2010 [1994]).

9 Repárese en la sección “Origen de la idea del principio totémico o Mana”, de *Las formas elementales*.

10 La expresión es de Múgica.

11 “Algunos investigadores, como Lambert, hablan de *religiosidad a la carta*, ofreciendo una imagen en la que cada individuo, libremente, constituye y configura su propio menú” (Bericat, 2007: 42-43).

## Bibliografía

Bericat, E., 2007, “El escepticismo religioso y secular en Europa”, en *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.

Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Ginebra, Droz.

Downton, J. V., 1980, “An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment. The Case of Devine Light Mission”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 19, pp. 381-396.

Dubet, F., 2010 [1994], *Sociología de la experiencia*, Madrid, Editorial Complutense.

Durkheim, É., 2008 [1915], *Las formas elementales de la vida religiosa*, 2008, Madrid, Alianza.)

---*La división del trabajo social*, 2012, Madrid, Biblioteca Nueva.

García, A. (2009), “La teoría de la estructuración y su observación desde la acción: los límites del análisis”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVII, núm. 79, pp. 31-61.

García-Arenal, M., 2003, *Judíos en tierras del Islam II. Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la Edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez.

Giddens, A., 1976, *New Rules of Sociological Method: a Positive Critique of interpretative Sociologies*, Londres, Hutchinson.

Heirich, M., 1977, “Change of Heart. A Test of Some Widely Held Theories of Religious Conversion”, *American Sociological Review*, vol. 83, pp. 653-680.

Luckmann, T., *La religión invisible*, 1973 [1967], Salamanca, Sígueme.

Martuccelli, D., 2014 [1999], *Sociologías de la modernidad. Itinerario del siglo XX*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.



Möller, M., 2012, “Sekten-Einsteiger und –Aussteiger: Zu Konversion und Dekonversion im Kontext Neuer Religiöser Bewegungen”, en *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, Berlín, Parthas Berlin.

Múgica, F., 2006, Émile Durkheim. *El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado*, Pamplona, Universidad de Navarra.

Pickel, G., 2011, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden, VS Verlag.

Radford, D., 2015, *Religious Identity and Social Change: Explaining Christian Conversion in a Muslim World*, Nueva York, Routledge.

Rambo, L., 1996, *Psicología de la conversión religiosa*, Barcelona, Herder.

Segal, R. A., 1980, “The Myth-Ritualist Theory of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 19, pp. 173-185.

Travisano, R. y Pilarzyk, T., 1978, “Conversion and Alternation Processes in the Youth Culture. A Comparative Anlysis of Religious Transformation”, *Pacific Sociological Review*, núm. 21, pp. 379-405.

Ulmer, B., 1988, “Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses”, *Zeitschrift für Soziologie*, núm. 17, pp. 19-33.

Wohlrab-Sahr, M., 2012, “Konforme Nonkonformisten: Soziologische Zugänge zum Thema Konversion”, en *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, Berlín, Parthas Berlin.

Zuckerman, P., 2011, *An Invitation to Sociology of Religion*, Nueva York, Routledge.