

Para una etnografía de lo sagrado¹

(For an Ethnography of sacred matters)

Aguirre Sorondo, Juan

Eusko Ikaskuntza. Miramar Jauregia. Miraconcha, 48. 20007

Donostia/San Sebastián

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 211-220]

Recep.: 06.10.02

Acep.: 09.01.03

Se hace un breve recorrido a las principales teorías sobre los fundamentos del hecho sagrado, antes de interrogarse sobre su persistencia, desplazamiento o extinción en las sociedades contemporáneas, con especial detenimiento en la vasca.

Palabras Clave: Sagrado. Profano. Desplazamiento de lo sagrado. El "Gran Tiempo". Lo santo. Banalización sagrada.

Ekintza sakratuaren oinarriei buruzko teoria nagusietan zehar ibilaldi labur bat egin dugu. gaur egungo gizarteetan ekintza horrek izan duen iraunkortasuna, lekualdaketa edo galtzeari buruzko gogoetak egin aurretik, euskal gizartearen geldialdi berezia eginez.

Giltza-Hitzak: Sakratua. Profanoa. Sakratu denaren garapena. Garai Berezia. Santua. Santua dena hutsal bihurtzea.

L'auteur parcourt brièvement les principales théories sur les fondements du sacré, avant de s'interroger sur sa persistance, son déplacement ou son extinction dans les sociétés contemporaines, et particulièrement dans la société basque.

Mots Clés: Sacré. Profane. Déplacement du sacré. Le «Grand Temps». Le saint. Banalisation sacrée.

1. Este trabajo contó con una ayuda a la investigación de Eusko Ikaskuntza en 1995.

O. ¿TODAVÍA LO SAGRADO?

Desde el momento en que una sociedad dominada por el individualismo da la espalda a la representación religiosa que le ha sido propia sin sustituirla por otra realidad religante, se produce un fenómeno que es característico entre nosotros: el estallido de las normas. No existen ya “cosas sagradas” que sean comunes, ni en consecuencia reglas globalmente aceptadas para regular las relaciones sociales. Es lo que se ha dado en llamar el “estado de anomia”.

Estas sociedades reconstruyen el “consenso” en una complejidad creciente de sus estructuras, mientras que el individuo difícilmente puede reconocerse en los nuevos símbolos. Cada uno tiene su “dios” y su “diablo”, su imagen del “paraíso” y del “infierno”. Las actividades gravitan alrededor de valores centrados sobre sí mismos, sin capacidad de trascender, revelándose de esta manera como absolutos y desarrollando su propia racionalidad. Como en el caso del beneficio por el beneficio.

Muchos se preguntan aún si el beneficio está llamado a perpetuarse como valor determinante de la actividad humana. Si el binomio éxito/fracaso seguirá representando el *paraíso* y el *infierno* durante generaciones. Interrogarse sobre esto es tanto como cuestionar el progreso social; un progreso que, sin los lazos que articula lo sagrado, parece abocado a cumplir la profecía de Max Weber: “hasta que la última tonelada de carburante fósil se consuma”.

Observamos, siguiendo este modelo, cómo los ámbitos políticos, económicos, eróticos o estéticos se van imponiendo sin un denominador común que los unifique desde un valor trascendente.

Las páginas que siguen surgieron con una ambición a la que finalmente no responde. El estudio de lo sagrado se abre en un sinfín de cruces cuyos caminos hay que ir, poco a poco, recorriendo. Después de haber transitado por muchos de ellos descubrí que las encrucijadas se multiplicaban indefinidamente.

Con la riquísima información que nos aporta la etnografía vasca, y el valioso esfuerzo que actualmente acometen muchos de sus especialistas por rescatar los pecios de nuestras estructuras simbólicas, parece aconsejable abrir un espacio a la reflexión teórica. Las conclusiones llegarán si somos capaces de conjugar ambos aspectos: de este modo nuestro esfuerzo tendrá utilidad no sólo para los anales del pasado, sino también –y esto me parece lo más importante– para sentar los cimientos del futuro.

La pertinencia de esta breve introducción (donde se suscitan aspectos diversos y hasta dispares, más con el propósito de presentar las bases para un debate que de debatir en sí mismo) afecta, pues, o quiere afectar a los etnógrafos que aquí y ahora trabajan sobre el hecho religioso y simbólico-social.

1. DEFINICIÓN Y DESPLAZAMIENTO

A la hora de abordar el fenómeno de lo sagrado, el primer escollo que se plantea es el de su propia definición.

Cuando hablamos de *lo sagrado* nos encontramos ante un fenómeno de carácter difuso, que escapa a la realidad positiva de la naturaleza, y con el que nos adentramos de lleno en un asunto que atañe a la cosmovisión humana. La antropología aborda el análisis del hecho sacralizante desde la experiencia social (E. Durkheim, M. Mauss) o cultural (M. Harris), pasando por la filosófica (G. Bataille) o la psicológica (R. Otto, por citar solamente a los más notables especialistas). Dependiendo del enfoque del que se parta, la definición misma de lo sagrado oscilará. A tal punto que en ocasiones difícilmente sabremos si estamos “hablando de lo mismo”. Pero, por muy vago que en su generalidad aparezca, lo sagrado representa, de hecho, una vía de aproximación hacia una dimensión propia y universal: es intuición más que saber, es sensibilidad antes que conocimiento.

Con la palabra “sacer” (intraducible a nuestra lengua), los latinos designaban las raíces misteriosas de la vida, lo intocable en sus dos aspectos fundamentales y contradictorios: altamente sagrado y abominablemente mancillado. Sin embargo, en la religión judeocristiana lo sagrado se asimila a “lo santo”, despojándosele así de sus atributos abismales los cuales a partir de entonces constituyen lo maldito/lo prohibido.

Ante el nombre de lo sagrado –dice Michael Gibson–

“nos comportamos como lo haríamos ante un ‘negativo’ del que diríamos, según la frase de Hegel, ‘que no es nada o que es falso’. Pero es tan poco ‘nada’ que hay una negación constante que oculta el problema que la palabra designa y que no concierne solamente al más allá del que ya no querríamos volver a oír hablar” (Gibson, 1984: 130).

Lo único que podemos afirmar de lo sagrado es que se opone a lo profano (Caillois, 1939: 7). Pero este binomio reúne en sí todo lo que amenaza y salva al hombre, al tiempo que lo “separa” (o separa a la víctima del sacrificio) del mundo de los objetos y del encadenamiento producción/reproducción. Toda actividad simbólica que desgaja al individuo de sí mismo y rompe la relación con el no-yo que constituyen los restantes objetos, pertenece al mundo de lo sagrado.

Cuando el estudio de las formas de lo sagrado se encara tomando como premisa la imparable secularización (al menos en el ámbito de nuestros intereses) o apoyándose en informes estadísticos sobre el peso de la religión y las expresiones de ritualidad en la cohesión de las sociedades modernas, necesariamente hemos afirmar que lo sagrado está en crisis. Por el contrario, a través de los datos que ofrece la antropología deducimos que lo sagrado –como pensamiento y como práctica, esto es, como acción simbólica– es, por un lado, aspecto inmanente de la cultura humana, y, por otro, sus modalidades tienden a modificarse y evolucionar en permanente dinamismo. Ampliamente desarrollada por

algunos especialistas, la perspectiva de un desplazamiento continuo de lo sagrado lleva a afirmar que el fenómeno adopta formas nuevas según criterios de eficacia. Y la sociedad tecnológica, en buena lógica, no debería ser excepción. Autores como Bergson, Caillois o Bataille han demostrado ampliamente que la “objetividad técnica”, en tanto que forma simbólica que intenta excluir lo sagrado como subjetivo e improductivo, pálidamente puede responder a las necesidades íntimas del hombre.

Porque lo sagrado funda sociedad y funda cultura, a la par que sienta los principios de su futura superación:

“Desde la posición del mundo de las cosas, el mismo hombre se convierte en una de las cosas de ese mundo, al menos durante el tiempo en el que trabaja. A esta degradación es a la que el hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar. Tanto en sus extraños mitos como en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, a la búsqueda de la intimidad perdida” (Bataille, 1949: 94).

2. UNIVERSALIDAD Y PERMANENCIA

El estudio de lo sagrado comienza en el siglo XVIII, en un contexto de examen de la razón dirigida sobre el conjunto de las manifestaciones religiosas. Interpretadas al fulgor de *las Luces* como supersticiones, tanto la revelación religiosa como las instituciones que la ritualizan se marginan en favor de la experiencia íntima y original de “lo divino”. La refutación de los dogmas corre pareja a la aceptación de la universalidad de lo sagrado, lo que abre paso a los grandes estudios decimonónicos consagrados por las ciencias humanas y religiosas.

La primera escuela que se ocupa de la dimensión sagrada es el positivismo. Comte y los suyos interpretarán las creencias y los ritos como estadios intermedios de desarrollo, y por ende condenados a una superación evolutiva.

A partir de Émile Durkheim, lo sagrado se erige en objeto específico de estudio y entra en el campo de la sociología a través de su conocida obra *Las formas elementales de la vida religiosa*. Durkheim define la religión como un sistema de creencias y prácticas relativas a las “cosas sagradas”, con carácter de “aspecto esencial y permanente de la humanidad”. Aceptando la universalidad de las “cosas sagradas” (lo que resume con su famosa fórmula: “lo sagrado y lo profano siempre y en todo lugar forman parte del espíritu humano”), pero desconectadas de toda divinidad, Durkheim otorga a la religión el papel de fundamento de la sociedad. Y cuando afirma que “la idea de la sociedad es el alma de la religión”, Durkheim hace descansar la unidad del grupo social en la sistematización de lo sagrado.

Frente a esta tesis, la fenomenología de Rudolf Otto opuso su principio de la “experiencia numinosa”, según la cual el hecho religioso no puede compararse ni analizarse en relación con ninguna otra realidad humana, argumento retoma-

do por Mircea Eliade en su vasta obra antropológica e ilustrado en muchas de sus piezas literarias. En *Lo santo*, Otto diferencia lo sagrado de “lo numinoso”, esto último entendido como vivencia inestable, emocional e inmediata cargada a la vez de repulsión y de fascinación hacia una potencia. Para que esta potencia se convierta en “sagrada” necesita una forma, una categoría racional, un lenguaje sin el cual la experiencia de lo sagrado no podría comunicarse. De esta manera, la capacidad de experimentar lo sagrado entra a formar parte del pensamiento simbólico.

En un intento de síntesis, Roger Caillois y los miembros del Colegio de Sociología analizaron en el primer tercio del siglo XX el hecho sagrado desde su doble vertiente: el respeto al Orden del mundo –representado por el Estado y la tecnología– y la transgresión y los interdictos –de los que la revolución y las prácticas sexuales no tradicionales suponen su máxima expresión en las sociedades modernas–. Lo sagrado “salvaje” ocupa un lugar de progresiva importancia: Bataille asegurará que nada sagrado puede quedar en un mundo divino “depurado” donde el diablo, dios de la transgresión, ha sido expulsado.

Más cerca de nuestros días, investigadores como Maffesoli, Bastide o Ellul, han rastreado en las sociedades de consumo o dominadas por la razón científico-técnica en busca de las cambiantes modalidades de ese “trazo esencial y permanente de la humanidad” (en definición de Durkheim).

Lo que aquí nos importa es que todas estas teorías tienen como denominador común la defensa de que el comportamiento humano está determinado por un principio religioso universal que se metamorfosea y persiste. Es decir, que se dan constantes “desplazamientos de lo sagrado”.

3. LA INMOVILIDAD DESGARRADA

Lo sagrado es, ante todo, una *sensibilidad*. Una sensibilidad sobre la que reposa y donde se fundamenta el hecho religioso, como explica R. Caillois (1939: 12).

“Verdaderamente, es la categoría sobre la que descansa la actitud religiosa, la que da su carácter específico, la que impone al fiel un particular sentimiento de respeto que inmuniza su fe contra el espíritu de libre examen, la sustrae a la polémica y la coloca fuera y más allá de la razón”.

Todo puede ser sagrado: objetos, personas, lugares, tiempos... Investido de esta cualidad, lo sagrado aparece inmediatamente “separado”. Separado de lo profano, o, mejor dicho, separados entre sí del contagio que puede destruirlos mutuamente. Lo sagrado vuelve desdeñable y pobre al ámbito profano, que desde entonces sólo podrá definirse negativamente.

Tal es la fascinación que despierta lo sagrado: sostén, socorro y talismán. Pero a la vez es una tentación inigualable que obliga a la prudencia para evitar que lo profano quede anulado o estéril.

“Sin duda, lo sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero a la vez aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado” (Bataille, 1948: 48).

De la reglamentación de sus relaciones se ocupan los ritos positivos (consagración y expiación) o negativos (tabúes). La institucionalización de los ritos asegura de este modo el correcto funcionamiento de la realidad, estableciendo entre hombres, cosas y dioses unos límites de *convivencia* para el sostenimiento de un Orden invariable.

La consagración afecta especialmente a lo que altera dicho orden y amenaza con provocar cambios. “Pertenece al derecho divino”, según la fórmula de Caillois, todo lo que inaugura un nuevo orden de cosas. La consagración de las primicias, el sacrificio estéril, los ritos de paso, forman parte de eso que Bataille dio en llamar la “dilapidación sagrada”, y que se engloban en un conjunto de manifestaciones que desvelan la intimidad del orden de las cosas. Todo comienzo absoluto supone un peligro e implica una exigencia de integración de los elementos nuevos.

Sin embargo, la inmovilidad se desgarran en cada instante y nada puede volver a ser como antes: naturaleza y sociedad deben ser re-creadas periódicamente para que su vejez y su ruina no sea completa. Fuerzas y cosas (profanas y sagradas) han de articularse por medio de la acción humana. Y en esta acción colectiva se fundamenta el “espíritu” social.

4. CIRCULARIDAD Y LINEALIDAD

El ensayista y dramaturgo J.B. Priestley en su obra *El Hombre y el Tiempo* relaciona lo sagrado y lo profano con el Tiempo. De forma que lo sagrado corresponde “al gran tiempo” (tiempo eterno sin partes), en contraposición con el tiempo efímero, profano. Ambos se imbrican en una superposición constante. En este marco conceptual puede hacerse una lectura del sentido cíclico de la vida y de la naturaleza como un mismo tiempo que rota sobre sí, sin variación: no existe un tiempo pasado, otro presente y uno por venir, sino un mismo tiempo visto desde distintos puntos de vista. A ese “gran tiempo”, como intuición de eternidad, se accede a través de lo sagrado.

La ritualización del tiempo pervive en nuestras sociedades secularizadas. Los solsticios –tiempos rituales por excelencia– conservan toda la virtud regeneradora del momento sagrado. El cristianismo sincretizó el solsticio de verano como fiesta de San Juan, en la que agua y fuego se combinan como elementos sacros: el rocío sirve para curar las infecciones cutáneas, el fuego cura y previene a todos los de la casa, los bautizados con el nombre del Bautista tienen poderes supranaturales, las simples hierbas ese día procuran beneficios a quienes las ingieren, se las cuelga de ventanas y puertas, etc.

Los dos abismos que separan profano y sagrado aparecen ejemplarizados asimismo en los ritos de Semana Santa, aún parcialmente vigentes. En muchos

de nuestros pueblos a las 3 de la tarde del Viernes Santo se iniciaba un prolongado toque de campanas que no paraba de sonar hasta el Domingo de Resurrección. El motivo es que durante “ese tiempo” el Hijo de Dios sacrificado permanece muerto, y las fuerzas de lo *sagrado maldito* campan por el mundo. En correspondencia, la Pascua de Resurrección es un tiempo *sagrado divino*, el momento en que la divinidad reconquista la realidad profana contagiando de bondad todas las cosas: se bendicen las aguas y el fuego, se escenifica la derrota del Mal (quema del chivo expiatorio), se renueva la lumbre del hogar, es tiempo de estrenar ropa nueva...

El consumo de Navidad en comunión familiar constituye otra forma simbólica. Sus modalidades son múltiples, y con gran frecuencia se asocian a ritos de protección y propiciación. Todo en las noches mágicas del confín de año anima a la abundancia, a la combustión de bienes, al sacrificio de una parte del excedente. Por eso, no podemos dudar de la impronta sagrada de una jornada que se dedica a la afirmación de la vida colectiva: espantando temores, arraigándose en el instante, dilapidando riquezas para favorecer su multiplicación futura... La ceremonia del don gratuito es fuente de placer y de hermanamiento. La combustión solsticial en forma de alimentos, de fuego, de energías, pervive en la actualidad aunque no seamos del todo sensibles a su razón de ser.

Ahora bien, la circularidad del tiempo mítico, sobre el que se fundamentaban las creencias primitivas de regeneración y propiciación, al sustituirse por la interpretación lineal del tiempo histórico, socava en buena medida los cimientos de las liturgias sagradas, que desde entonces se repetirán con una mecánica difusa. Estas fiestas, repetidas año tras año pero desprovistas de su ambición sagrada (en lo que tienen de exceso, de angustia, de anomalía y hasta de delirio), lleva a Jean Maisonneuve (1991: 124) a apuntar:

“Mucha gente experimenta el sentimiento de haber perdido un patrimonio precioso vinculado a poderosas emociones colectivas, mientras que la masificación urbana y los condicionamientos técnicos han ido engendrando el sentido de la morosidad y de la soledad. En resumen, los ritos originales que se relacionaban con lo sagrado han sido sustituidos paulatinamente por modelos de tipo mediático: animación, juegos, concursos, asistidos todos ellos por soportes tecnológicos”.

No obstante, subsisten en nuestros días formas bastardas de ritualización. De forma que si en ciertos aspectos las modalidades tradicionales están en trance de ser completamente superadas, en otros casos, como en los ritos de paso sobre los que ilustra el mismo autor, su arraigo permanece con fuerza:

“en ritos de paso la Iglesia cubre una función social innegable y casi exclusiva: el rito sigue siendo el medio más tangible de solemnizar los tiempos fuertes de la vida. Esto no implica forzosamente una adhesión global a la comunidad católica y menos aún a la doctrina de la Iglesia, pero permite encontrar de nuevo una sacralización que se ve cada vez más amenazada por la vida moderna”.

En vez de lo sagrado, lo santo. En las teorías del sacrificio hallamos un paradigma de lo anterior. Como ha mostrado René Girard, la violencia es quintaesencia de lo sagrado. El sacrificio violento, escenificación del desgarramiento primordial, otorga al hecho sagrado una dimensión de exceso y de desgarramiento, de negación de la vida profana que abre la puerta a la trascendencia. La eliminación por parte del cristianismo del sacrificio (abolido con la muerte de Dios encarnado), marca el camino de la “santidad” en detrimento de lo sagrado. En *Nommer Dieu*, André Dumas explica cómo lo sagrado se opone por igual tanto al ideal “santo” de la fe fundado por el cristianismo como a la razón científica, pues mientras el primero “corre siempre el riesgo de engarzarse en lo enigmático, en lo oscuro, lo inverificable y lo inalcanzable”, lo santo por el contrario “está en relación con lo entendible, lo accesible, lo manifiesto y lo revelado”. Reflexión que lleva a Robert Tossier a preguntarse:

“¿Es posible al saber objetivo, que renuncia a otra autoridad moral que la suya, ver en lo ‘santo’ otra cosa que una versión disfrazada, más o menos interiorizada, del sagrado ancestral que combate mientras deviene a su manera en un nuevo sagrado?” (Tossier, 1991: 108).

5. BANALIZACIÓN Y ATOMIZACIÓN

La crisis de la dimensión sagrada –social e individualmente– trastorna el equilibrio del ser. En la frontera de la neurosis, Arthur Adamov en su *Je... Ils* alude a esta experiencia cuando dice:

“La neurosis demuestra, siendo ella misma el objeto de la demostración, todo el horror de un tiempo donde el inconsciente no encuentra ningún modo común de expresión que le libere. La supresión de ritos, la muerte de toda fiesta, de toda ceremonia, realizándose según el rito de los mundos, significa que la era de equilibrio soberano se ha consumado entre el exterior y el interior, que dará a las manifestaciones de la ciudad el poder de actuar sobre cada cual por los medios purificadores y liberadores” (Adamov, 1970: 54).

En su interminable y extraviado desplazamiento, lo sagrado no acaba de arraigar en la fiesta (como propusiera Caillois), ni en el sexo (a modo de transgresión), ni en el consumo “maldito” (Bataille). Sin salir del patrón clásico de cuatro vértices: creencias (no necesariamente dogmáticas), personas, espacios y tiempos, en las sociedades modernas se detectan algunas expresiones de lo que se ha dado en llamar “banalización de lo sagrado”. Cada colectivo, grupo o individuo está a la búsqueda –desesperada y con frecuencia llena de angustia, aunque no siempre consciente– de “su sagrado”. Atomizado e indefinido, lo sagrado social gravita hoy alrededor de los objetos de consumo, de los modelos de éxito social y de la capacidad de producción: tres virtudes que determinan el atractivo de las potencias sagradas banales. Se trata de una refutación directa contra el optimismo durkheimiano, según el cual dicho sentimiento en las sociedades individualistas modernas llegaría a ser totalmente difuso, a la par que aseguraría su función esencial de solidaridad entre los miembros.

Mientras, la ciencia y sus especialistas se erigen en los “nuevos clérigos” cuya función en sus dominios particulares reproduce con exactitud casi mimética el papel y la influencia de los especialistas en lo sagrado de antaño. Ciencia y Estado asumen la simbólica social, y a ellos corresponde regular en todas las esferas de la vida los proyectos del colectivo y su unívoca ambición de bienestar. Pero esto abre un nuevo frente de contradicciones: el de las “religiones seculares”, definidas por Raymond Aron como “las doctrinas que adoptan en el alma de nuestros contemporáneos el lugar de una fe evaporada y situada a ras de suelo, en la lejanía de un porvenir, bajo la forma de un orden social por crear para la salvación de la humanidad”. El nacionalismo, cuyo simbolismo de redención afecta a una comunidad determinada, se incardina también en esta metamorfosis de lo sagrado: una vez que la sacralidad tradicional no permite a un cuerpo social *re-ligarse* bajo la autoridad de los dioses, la idea de nación se forja como representación viva de un ser colectivo en la historia. La nación se convierte en un objeto sagrado desde el momento que incorpora una simbólica colectiva, que generalmente se cimenta en una herencia que hay que defender. Un mundo de valores sagrados se opone entonces a otro ámbito, profano esta vez o incluso abiertamente expuesto como “impuro”.

En cualquier caso, sobre todo lo dicho interesa subrayar que los distintos desplazamientos de lo sagrado parecen testimoniar un rasgo fundamental y recurrente en el ser humano: su constante desbordamiento de los imperativos inmediatos del utilitarismo y del individualismo, al tiempo que un rechazo rotundo a existir en el estrecho marco de la realidad que describe la razón científico-técnica.

Una etnografía de lo sagrado, hoy, nos conducirá a espacios y lugares extraños a las formas tradicionales de religiosidad (pero también a éstas). Lo sagrado sigue manifestándose en la intimidad del individualismo, pero con la ambición siempre despierta de servir de vínculo a la comunidad y sentar las bases de una convivencia que participa de una misma simbología.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMOV, A. *Yo... Ellos*. París, 1970. [Trad. Madrid, 1972].
- BASTIDE, R. *Le sacré sauvage et autres essais*. París, 1975.
- BATAILLE, G. *La parte maldita*. París, 1949. [Trad. Barcelona, 1987].
- *Théorie de la religion*. París, 1948. [Reed. París, 1973].
- *El erotismo*. París, 1957. [Trad. Barcelona, 1979].
- CAILLOIS, R. *El hombre y lo sagrado*. París, 1939. [Trad. México, 1942].
- *El mito y el hombre*. París, 1938. [Trad. México, 1988].
- DUMAS, A. *Nommer Dieu*. París, 1986.

DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. [Trad. Madrid, 1978].

ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Hamburgo, 1957. [Trad. Barcelona, 1992].

- *Traité d'histoire des religions*. París, 1949.

- *El mito del eterno retorno*. París, 1949. [Barcelona, 1988].

ELLUL, J. *Les nouveaux possédés*. Paris, 1973.

GIBSON, M. *Les horizons du possible*. París, 1984.

GIRARD, R. *La violencia y lo sagrado*. París, 1972. [Trad. Barcelona, 1983].

MAFFESOLI, M. *El tiempo de las tribus*. París, 1988. [Trad. Barcelona, 1986].

MAISONNEUVE, J. *Ritos religiosos y civiles*. [Trad. Barcelona, 1991].

OTTO, R. *Lo santo*. [Trad. Madrid, 1980].

PRIESTLEY, J.B. *El hombre y el tiempo*. Londres, 1964. [Trad. Madrid, 1966].

TESSIER, R. *Le sacré*. París/Montreal, 1991.

WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré*. París, 1981.