



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons](#)
[Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#)

Los rasgos de sacralidad del liderazgo

Rossana Scaricabarozzi

Orientación y Sociedad N.º 22 (2), e050, Cuerpo Central, 2022

ISSN 1851-8893 | <https://doi.org/10.24215/18518893e050>

<https://revistas.unlp.edu.ar/OrientacionYSociedad>

Facultad de Psicología | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Los rasgos de sacralidad del liderazgo

The sacred traits of leadership

Rossana Scaricabarozzi, r_scaricabarozzi@uca.edu.ar*

Universidad Católica, Argentina.

Recibido 18/8/22 - Aceptado 14/10/22

*Abogada (UBA). Magíster en Sociología. Dedicación Especial (UCA).

Resumen

El propósito del presente artículo consiste en explorar el concepto de lo sagrado para analizar sus alcances con respecto al liderazgo. Esta relación social aparece íntimamente vinculada con la unción carismática del líder y sus pretendidas cualidades extraordinarias, así como también con el comportamiento de sus seguidores. Por fuera del imperativo weberiano de reconocimiento, los prosélitos resultan eclipsados por la persona ungida, quien adquiere grados de sacralidad a partir de una atribución irracional de los liderados e impulsada por conducto de un estado emocional alienante. La condición de lo sagrado será reconsiderada entonces para problematizar dicha formulación y avanzar en la comprensión de esa categoría conceptual. Por ello, explorar los rasgos de sacralidad del liderazgo supondrá reflexionar acerca de ciertas semejanzas relacionadas con lo sacro/religioso desde una perspectiva sociológica. El siguiente apartado se iniciará con una breve exégesis acerca de lo sagrado. A continuación, se realizará una posible lectura de su carácter funcional, esta vez concebido como un eje de la construcción social dentro de la mencionada relación. Y, por último, se ofrecerán algunas conclusiones, habida cuenta de que este trabajo se inscribe en una investigación sobre el fenómeno de liderazgo y su tratamiento en profundidad excede el objetivo planteado.

Palabras clave

sacralidad, funcionalidad, liderazgo, líder, colectivo.

Abstract

The purpose of this article is to examine the concept of the sacred in order to analyze its scopes in regards to leadership. This social relationship appears closely linked to the leader's charismatic figure and his/her supposed extraordinary qualities, as well as the behavior of his/her followers. From outside the Weberian concept of acknowledgement, the proselytes are eclipsed by the anointed individual, who acquires sacred levels from an irrational empowerment of the people led, who are driven by an alienating emotional state. The condition of the sacred will be also reconsidered to question such formulation and to advance in understanding this conceptual category. For that reason, to study the features of the sacred in leadership will concern the sacred/religious from a sociological point of view. The following section will begin with a brief exegesis about the sacred. As follows, a possible reading of its functional character will be taken. In this occasion it will be conceived as a main idea of the social construction within the mentioned relationship. And, finally, some findings will be offered. Since this study is included in a research about the leadership phenomenon, its detailed examination goes beyond the stated objective.

Keywords

sacredness, functionality, leadership, leader, collective.

Una aproximación al concepto de lo sagrado

La sacralidad continúa siendo una instancia explicativa que desdibuja sus alcances. En rigor, estamos frente a un mundo de vida que no conocemos lo suficiente, y tampoco tenemos la debida perspectiva para percibirlo en toda su dimensión. Podríamos decir que responde a una suerte de ontogenia particular que, en cierta medida, hace de ella una fuente de misterio.

Sin embargo, partimos de la siguiente hipótesis: existe una relación significativa entre el proceso de liderazgo y lo sagrado. Por tal razón, primero analizaremos algunos aspectos que hacen a este último para poder establecer posibles articulaciones entre ambos conceptos.

El abordaje de lo sagrado exige que primeramente nos detengamos en la obra *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim (1912/2012), aunque solo sea —tal como indica Casajus (1958/1996)— porque muchas de las conceptualizaciones posteriores de la palabra “sagrado” abrevan en ella. El autor señala que encontramos en el pensador francés la fórmula —ya presente, más matizada, en Robertson Smith— que define las cosas sagradas como “las que las prohibiciones protegen y aíslan”, mientras que entiende por cosas profanas “aquellas a las que estas prohibiciones se aplican y que deben permanecer separadas de las primeras” (p. 651).

Tras afirmar que no hay una vinculación necesaria con el orden del misterio o de lo divino, Durkheim (1912/2012) sostiene que solo resta la posibilidad de definir lo sagrado frente a lo profano anclando en la marcada heterogeneidad existente entre ambos. En efecto, estamos frente a dos mundos de vida entre los que no hay elementos en común, puesto que “las fuerzas que se mueven en uno no son simplemente las que se encuentran en el otro, sólo que en mayor grado; son de otra naturaleza” (p. 80).

Ahora, esto no implica que un ser no pueda pasar de uno de los mundos al otro. Sin embargo, el tratadista clásico explica que la forma en que ese paso se produce pone en evidencia su esencia dual. De ahí que un eventual cambio de estado consiste en una serie de ceremonias que tienen por objeto introducir al sujeto en la vida religiosa. Asimismo, precisa que se trata de una transformación que se concibe como *totius substantiae*; es decir, la persona en cuestión deja de existir tal como era y, de inmediato, renace bajo un nuevo ser. De tal modo, apunta que los ritos de iniciación o pasaje, tal y como son practicados por multitudes de comunidades, ponen de manifiesto que no hay solución de continuidad entre el ser simbólico que era el individuo y el ser religioso en que se convierte (pp. 80-81, 148). Este “segundo nacimiento”, al decir de Winfield (2020), permite que el sujeto pase a formar parte plenamente de la nueva clase sagrada y tome distancia del estado anterior (p. 581).

Nada hay en la constitución empírica del ser humano de ese carácter sagrado del que puede estar investido y que le confiere derechos, advierte Durkheim (1912/2012), sino que consiste en una valorización proyectada y sobrepuesta a la realidad. Tampoco existe nada que por su misma naturaleza esté predeterminado a ser necesariamente sagrado o refractario a la sacralidad (p. 103). Por tal razón, las representaciones colectivas “pueden hacer del objeto más vulgar un ser sagrado y muy poderoso” (pp. 359-360). Así, hace hincapié en que la fuerza religiosa o sagrada siempre es externa al objeto en el que mora y no se construye en absoluto a partir de meras “impresiones” que ese objeto causa directamente en los actores sociales. En tal sentido, precisa que:

La fuerza religiosa es el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija sobre un objeto, que se convierte en sagrado, y cualquier objeto puede desempeñar ese papel. (Durkheim, 1912/2012, pp. 361-362)

La opinión pública ha consagrado a seres humanos que, por sus propias cualidades, no tenían ningún derecho a ello. En tales circunstancias, el autor manifiesta que el sentimiento de respeto experimentado se aproxima de tal manera al sentimiento religioso, que se dice de una persona influyente que tiene *maná*; y, además, que su influencia se atribuye a dicho *maná*. No obstante, aclara que debe su estatus únicamente al poder moral que confiere la opinión y a aquel del que están ungidos los seres sagrados, así como a los sentimientos que suscita y “simboliza” para desempeñar este papel evocador, pese a que se originen fuera del ser (p. 339). Al respecto, afirma Caillois:

Todo sucede como si fuera suficiente para volver sagrado algún objeto, alguna causa o a algún ser considerado como fin supremo, y consagrar su vida, es decir, dedicarle exclusivamente su tiempo y sus fuerzas, sus intereses y sus ambiciones, a sacrificar su existencia en caso de necesidad. (1958/1992, p. 173)

Giddens y Sutton (2013/2018) explican que el objeto/tótem se vuelve sagrado, por caso, porque es el símbolo del propio grupo y representa los valores esenciales de una determinada comunidad. Las reverencias que las personas le profieren responden al sentimiento de respeto que tienen por dichos valores. Por tal motivo, se cree que posee propiedades divinas que lo apartan completamente del mundo de vida cotidiano, excepto en ocasiones ceremoniales especiales (p. 804).

Las instituciones de los antiguos, para dar cuenta de otro ejemplo, tampoco pueden ser examinadas sin contemplar su impronta divina, pues, según De Coulanges (1864/2007), las hallaremos “oscuras, antojadizas e inexplicables” (p. 11). De este modo, destaca que los miembros de la familia antigua estaban unidos por la religión del fuego sagrado y de los antepasados muertos, una fuerza galvanizadora mucho más poderosa que el linaje, el

afecto o la fuerza física. Esto convertía a la familia en un cuerpo único y sacro, tanto en este mundo como en el trascendente (p. 91).

La definición de *sacer* o *sacra* consiste entonces en instituir un límite para conformar un determinado espacio sagrado, poniéndose en posición de *regere*, sostiene Bourdieu (2019), como aquel que otrora lo trazaba alrededor de una ciudad. De esta forma, manifiesta que la institución de lo sagrado en Durkheim es un acto poseedor de una eficacia simbólica específica y clave, que radica en transformar diferencias de hecho en otras significantes. Por la misma razón, considera que la consagración reitera algo que ya existía enunciándolo. Y, en cierta medida, lo que no era más que una diferencia pasa a ser una legítima frontera sagrada (pp. 110-113).

En similar sentido, Lasalle (2022) refiere que lo sacro se constituye en una fuerza capaz de apropiarse de determinados objetos y seres e inscribirlos en una esfera viviente otra, heterogénea, respecto del mundo de la vida cotidiana y del trabajo (p. 224), haciéndolos atravesar, de esa forma, la frontera de lo profano, o de la “homogeneidad social” en palabras de Bataille (2003, p. 139).

Todo aquello con lo que el ser humano ha tomado contacto de una u otra manera, no importa en qué ámbito de la vida, está en condiciones de trasponer un límite y convertirse en sagrado. De tal modo, Eliade (1964/2009) señala que los diversos oficios, artes, industrias, técnicas, gestos cotidianos y muchos otros elementos han sido revestidos de valores culturales a través de la historia. En el marco de cualquier práctica religiosa, subraya que siempre ha habido cierta clase de objetos a los cuales se les atribuye un valor hierofánico —verbigracia, las piedras sagradas son veneradas en tanto dejan de ser simples piedras y se transforman en “hierofanías”, es decir, en algo diferente de su condición habitual de objeto—. Incluso, indica que quizás no exista ninguna cosa o ser que en cierto momento y lugar del espacio no hayan adquirido el “prestigio” de la

sacralidad. Pero, con todo, asegura que no se conoce ninguna comunidad que haya acumulado en el transcurso de su historia todas las posibles hierofanías (pp. 35-37).

Castaño Zapata (2022) manifiesta que esta división del mundo en sagrado y profano se sustenta en valoraciones sociales y prácticas “naturalmente humanas” e investidas de lo afectivo. Así también, señala que la relación de lo social sagrado y profano es simultánea, sin que pueda existir contacto entre ambas dimensiones; y, al mismo tiempo, es de “coimplicancia”, pues aquello que excluye una se incorpora como contenido de la otra (p. 13).

Al igual que en el caso de Durkheim (1912/2012) y Bataille (2003), su lectura de lo sagrado arriba al siguiente supuesto: no hay contenidos prefijados para dichas oposiciones. La importancia del orden de lo sacro en contraposición a lo profano reside, por ende, en dos aspectos centrales: su contenido es “contingente”, por un lado, y ocupa un lugar “estructurante” en la sociedad, por otro (Castaño Zapata, 2022). Al decir de Múgica Martinena (2006), la vida sagrada asiste a diversas formas de contraste (“lo sagrado/lo profano, lo inteligible/lo misterioso, lo irracional/lo racional”), pero el contraste en sí es una condición “universal” (p. 53).

A fin de avanzar en la comprensión de la fuente de la sacralidad, Davis (1965/1986) distingue que lo sociológicamente importante anida en que debemos apelar a las significaciones que simbolizan los objetos sagrados en lugar de reparar en su naturaleza. En algunos casos, explica que estos parecen encarnar poco más que la actitud de respeto misma. Pero, en general, advierte que son las particulares circunstancias en que se utilizan dichos objetos las que proporcionan el quid de una referencia simbólica. A modo de ejemplo, apunta que la vaca no sería más que un mero animal dentro de la India si no fuera por el hecho de que todos los indios le otorgan un vínculo común y cohesionador de esa sociedad.

En consecuencia, el autor formula la siguiente tesis: entre los objetos sagrados y las entidades imaginarias no puede existir una relación intrínseca o causal en el sentido científico observacional, sino otra propiamente simbólica, que solo se establece por las creencias. Pero asume que, una vez instituida esta, el individuo puede relacionar sus valores últimos directamente con los objetos sagrados, que resultan representativos del conjunto social en cuestión, y que, en razón de esa fuerza, son capaces de galvanizar a sus miembros. Por tanto, hace hincapié en que lo único que distingue a un objeto sagrado de cualquier otro es un “acto de fe” (Davis, 1965/1986, pp. 505-517).

Las formulaciones clásicas de Cassirer (1967/2016) y Durand (1960/2016), entre otros, coinciden en que las representaciones y los comportamientos vinculados con lo sagrado se construyen por medio de la imaginación simbólica. Del mismo modo, Wunenburger (2006) destaca que el ser humano no se relaciona con las realidades psíquicas que lo rodean solo en función de sus propiedades sensibles o utilitarias concretas, sino que el individuo descubre, detrás del sentido propio de los objetos, una secundidad que los resignifica mediante una profundidad nueva. Por consiguiente, sostiene que la experiencia de lo sagrado se presenta, en sus diversas modalidades, como una percepción diferencial del mundo y de los seres que abre paso a la manifestación de lo divino (pp. 30-31).

Desde la mirada de Wunenburger, lo sagrado se resume en un modo de aludir al mundo de la vida confiriéndole un valor, y, a su vez, en una forma de redescubrirlo como religado al “Absoluto”. Así, insiste en que objetos, seres o textos no podrían acceder al estatuto de sagrados solo a partir de sus propiedades intrínsecas o de sus legitimaciones culturales. Por el contrario, es necesario que previamente un sujeto los haya reconocido, de algún modo, como manifestación simbólica de lo trascendente (2006, p. 111). De ahí concluye que todo puede devenir sagrado sin condición alguna, como el consumo en los hipermercados o las vacaciones organizadas (p. 134).

La sacralidad se traduce en una cualidad que es percibida, para Tonkonoff (2015), como “una potencia inestable, excepcional y misteriosa, cuyo contacto es peligroso” (p. 267). Y advierte que, si bien estamos ante un estado que “posee emplazamientos espacio-temporales claramente identificables, en el fondo siempre es *u-tópico* y acontecimental” (p. 267). Del mismo modo, entiende que lo sagrado no solo existe como un fin en sí mismo, sino que, además, resulta capaz de vitalizar y proveer dirección a un conjunto social que, de otra manera, se desmembraría. Las ceremonias colectivas, tales como el sacrificio y la fiesta, son las encargadas de mediar esa comunicación y regular las relaciones entre los diferentes ámbitos (p. 268).

Por su parte, Berger (1967/2010) hace notar que el ser humano deposita significado en la realidad dado que le resulta imposible permanecer en una esfera de vida estática. Y considera que toda su actividad, al igual que aquella ligada al orden de lo sacro, se traduce en un entramado de significados externalizados y objetivados, tendientes, además, a una totalidad semántica imposible de completar. De tal manera, puntualiza que lo sagrado constituye una cualidad distinta de la condición humana pero vinculada con ella, que “resalta” como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque su presencia pueda ser dominada y readecuada a los andamiajes propios de la cotidianeidad (pp. 40-41).

El hecho de que nos sirvamos de narrativas orientadas a distinguir lo sagrado de lo profano mediante atribuciones diversas reafirma, según Alexander (2003), que somos esencialmente simbólicos. En razón de ello, tenemos la capacidad de construir grados de sacralidad en torno a la realidad en general y también con respecto a la propia del liderazgo.

Las diferentes elaboraciones contrastantes entre lo sacro y lo profano antes expuestas, entre otros abordajes posibles, dan cuenta de una riqueza particular en el campo de las

ciencias sociales, que, según Nisbet (1966/2009), estriba en su significancia metodológica para comprender fenómenos no religiosos. Por cierto, tales conceptualizaciones contribuyen a descorrer los velos que ocultan ligazones existentes entre lo sacro/religioso y procesos sociales diversos (pp. 70-71).

En el próximo apartado, la reflexión se enfocará en los grados de sacralidad que puede alcanzar el proceso social de liderazgo, en particular como resultado de los nexos de relación entablados entre los dos agentes constructores responsables de crear/recrear la dinámica social en cuestión: líder/colectivo.

La entidad funcional de lo sacro

La literatura dominante suele confundir al fenómeno social de liderazgo con el líder. De tal modo, limita la proyección de los rasgos de sacralidad a la persona que lo representa; y, al mismo tiempo, circunscribe lo sacro a una suerte de deriva o característica implicada en su supuesta condición carismática.

La condición sacro/carismática cobra luego especial relevancia en torno a la figura del líder, quien solo conforma uno de los componentes de la relación. Por tal razón, el proceso se conceptualiza en desmedro de la fuerza actuante del agrupamiento social. A propósito, Weber (1922/2008) afirma que el líder está dotado de “poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, extrahumanos [que se le] atribuyen a una persona, o [a quien] se toma como enviado por Dios, como ejemplo, y por lo tanto, como un ‘líder’ ” (p. 159). En tanto conecta el abismo que media entre el ámbito ajeno a la percepción de los sentidos y el mundo profano, el ser carismático siempre resulta

“objetivo de acciones mágicas y religiosas” (Kippenberg, 1991, citado por Bach, 2011, p. 55).

El llamado dominio personalizado o irracional se constituye, por ende, en el núcleo y la esencia de la acción y el pensamiento religiosos. En tal sentido, Bach (2011) plantea que estamos frente al objeto central de la fe o lo sagrado, también denominado *mana*, *numen* o *pneuma*. En efecto, la dominación genuinamente carismática y las razones de sumisión específicas se fundan en la dedicación irracional a la exagerada autoestima, es decir, en una “conmoción” provocada por la predicación del líder (pp. 55-56).

Para hacer referencia a un caso puntual, McNamara (2019) manifiesta que la autoridad sacro/carismática del héroe, también denominado líder o caudillo, encuentra una clara y práctica exposición en el culto secular de los “padres fundadores” de los Estados Unidos. Así, postula que los actos extraordinarios y milagrosos del “credo americano” suscitan una devoción sagrada y forman parte de la llamada “dramaturgia pedagógica y colectivizadora”, representada por George Washington, Thomas Jefferson y Benjamin Franklin, entre otros. De tal manera, indica que la persistente influencia sacro/carismática impone un respeto reverencial por todos los sucesores de Washington. Y, asimismo, se constituye en definitiva como consecuencia del dogma nacionalista y del sentimiento comunitario de una nación, o, en clave weberiana, en virtud de una influencia que se traduce en una forma emocional de relación comunal (pp. 5-10).

El héroe tradicional también aparece como “semidivino” desde la lectura que realiza Giesen (2004). Este autor lo define como aquel que se encarga de mediar entre la expectativa sobrenatural y “las encarnaciones triunfantes de la identidad colectiva”, situándolo entre la perfección divina y el colectivo que defiende. Y, a su vez, precisa que es competente para despertar en este último sus posibles aspiraciones comunitarias latentes. En términos de Durkheim (1912/2012) y Otto (1917/2008), explica que se halla

representado por lo que ese conjunto social considera “sagrado” o “divino” (Giesen, 2004, p. 17). A medida que actúa enfrentando la adversidad circunstancial y reordenando la sociedad, su proximidad al logro sagrado adquiere una estimación idealizada con respecto a cualquiera de sus aciertos. Por ello, asegura que: “Muchos intentan seguir su ejemplo, pero nadie jamás podrá alcanzarlo” (p. 19).

La condición sacroaurática que rodea a aquel cuya apuesta ha tenido éxito, como consecuencia de ello —entiende Lordon (2017)— lo transforma en una especie de “mago” capaz de percibir claramente la realidad manifiesta. A su vez, indica que esta atmósfera mágica e irracional se funda en el conocimiento “sensitivo” en tanto virtud suprema; y, por tal motivo, sumerge a quienes desempeñan la función de liderar en un círculo de misterio al que el conjunto social le profesa su correspondiente fe (p. 64). En relación con este enfoque, Bove (1996/2012) afirma que el gesto a todas luces político de Moisés frente a la fundación del Estado hebreo, según el filósofo Baruch Spinoza, consistió en llevar adelante la acción de prescribir teniendo en cuenta los hábitos y prejuicios del colectivo hebreo y, al mismo tiempo, otorgándole eficiencia política de cara al bienestar general. Así, el líder histórico supo estar “en ósmosis” con el espíritu de su pueblo, en el sentido de que participaba de su “compleción modal”. Es decir, le bastaba fiarse de sus sentimientos dado que coincidía en las maneras de “sentir, juzgar y pensar” de su comunidad, y, por la misma razón, no necesitaba pergeñar estrategias para intervenir de manera acertada (pp. 211-212). Sin embargo, Lordon observa que el maná suele abandonar al ungido de manera intempestiva e incomprensible, del mismo modo en que antes lo había investido, pues la inestabilidad del hechizo trae aparejadas más “equivocaciones” que “intuiciones certeras” (2017, p. 57).

De lo antedicho se desprende que la visión dominante sobre el liderazgo parece girar en torno a un líder coronado por la sacralidad en razón de sus cualidades excepcionales o

sobrehumanas. Como contrapartida, cuando el agraciado es abandonado de la divinidad o de su fuerza mágica o heroica, según Weber (1922/2008), se quiebra esa particular influencia en forma duradera; y, en especial, existe la posibilidad de que su autoridad se desvanezca si su jefatura no resulta competente para contribuir con beneficio alguno a favor de los dominados (p. 194).

La hipótesis prevaleciente supone entonces que el líder se transforma en un sujeto investido de sacralidad en la medida que ejerce una supuesta fascinación sobre sus seguidores. Esta condición, además, responde a una atribución por parte de un universo de prosélitos que adoptan el comportamiento prototípico del “hombre masa”, de acuerdo con las clásicas formulaciones de Le Bon (1895/2012) y Freud (1972), solo para mencionar dos autores emblemáticos. Y pese a que la autoridad del líder descansa plenamente sobre el “reconocimiento” de los dominados, Weber (1922/2008) concibe que esa corroboración se impone con la fuerza del deber frente a los calificados como “legítimos” (p. 214).

En consecuencia, el liderazgo parece fundarse en una relación centrada en la persona del líder, a quien los seguidores coronan con rasgos de sacralidad diversos. A su vez, el accionar de estos últimos se despliega bajo la égida de conductas carentes de racionalidad, en tanto actúan sojuzgados por el influjo de una efervescencia emocional y alienante. El fenómeno social queda así planteado como una relación enfocada en la figura sacro/carismática del líder. Y, por tanto, persiste en su supuesta esencia personalista, emotiva e irracional (Scaricabarozzi, 2021, pp. 125-129).

A la luz de diversas visiones constructivistas elaboradas por Schütz (1962/2021), Berger y Luckmann (1968/2015), Giddens y Sutton (2013/2018), Wittgenstein (1921/2017) y Corcuff (2013), entre otros, nuestro planteo sostiene, en cambio, que el agrupamiento social es capaz de llevar adelante un proceso de construcción sociocultural e histórico.

Este último consiste en una serie de proyecciones e identificaciones que ese conjunto social funda con el líder. En ese marco, los actores crean una serie de estados sociales atributivos, también, de ciertos grados de sacralidad.

Por tal razón, el líder atraviesa una conversión particular, puesto que el agrupamiento social le superpone “algo” del orden de lo sagrado. A través de esa dinámica vincular entre líder y agrupamiento social, el primero se transforma a la manera de un tótem tras el rito de pasaje. Y, de esta forma, cobra nuevas significaciones en virtud del intercambio simbólico/dialógico que tiene lugar entre ambos componentes del proceso social.

Pero, sin embargo, es preciso hacer hincapié en que el estatus de sacralidad emergente no se circunscribe a la figura del líder, sino que, por su conducto, se irradia a todo el fenómeno social. Es decir, los procesos de proyección e identificación entablados entre líder y colectivo convierten la relación social en otra cosa que lo que era de manera habitual. De ahí que corresponda hacer referencia a lo sagrado como un aspecto del liderazgo en sentido integral, en lugar de limitarlo a una resultante de la supuesta condición carismática del líder en cuestión, y, por la misma razón, reducirlo a un asunto de biografías.

El acontecimiento liderazgo irrumpe en la medida que el líder es capaz de representar las demandas de sociabilidad manifiestas en el agrupamiento social, cuyos miembros son erróneamente llamados “liderados” o “seguidores”. Para decirlo en otras palabras, el líder debe responder, en parte, al mandato del conjunto social que le presta reconocimiento, sin soslayar lo que este último es, necesita y quiere.

Es cierto que las características personales del líder, por otro lado, contribuyen a construir determinados nexos de relación. Pero lo hacen teniendo en cuenta ciertas condiciones atinentes al intercambio líder/colectivo y en el contexto de particulares circunstancias sociales e históricas. Es decir, dichas características personales deben ser reconsideradas

en su alcance, pues se acostumbra a otorgarles *per se* una relevancia que no se corresponde con la realidad operante entre ambos agentes de la construcción social (Labourdette y Scaricabarozzi, 2010; Scaricabarozzi, 2021)¹.

En tal sentido, pensar la condición sagrada del líder como una deriva de su estado carismático, al igual que reducir este último a las supuestas cualidades extraordinarias de uno de los componentes del vínculo social, constituye una interpretación limitada del fenómeno. En efecto, tanto líder como colectivo están dotados de la capacidad de construir socialmente.

La acción que desea y necesita realizar el colectivo, por su parte, es agruparse para emprender una marcha de reivindicaciones, necesidades, requerimientos, objetivos, etcétera. De tal manera, utiliza al supuesto líder como su punto de referencia, también como director estratégico y táctico, siempre que este se desenvuelva dentro de determinados límites fijados por el grupo. De ahí que los líderes siempre están sujetos parcialmente a las corrientes sociales que los proyectan y suscitan la identificación del conjunto que les presta reconocimiento (Labourdette, 2003, 2019).

Por tanto, es preciso subrayar que los supuestos liderados/seguidores/prosélitos, por encima de esas denominaciones habituales, están dotados de la capacidad de reconocer al líder, e, igualmente, de construir particulares estados de sociabilidad mediante un juego dialéctico/dialógico que recrean con él. Este hecho merece particular atención porque, justamente, caracteriza al agrupamiento social como un agente de la construcción social. Y, en tal sentido, el agrupamiento social es concebido como un actor capaz de desplegar un comportamiento racional y generador de diferentes significados. Pese a ello, este

¹ La elaboración del presente apartado se funda en el concepto de liderazgo formulado por Sergio D. Labourdette en su obra titulada *Pensar el mundo social* (2003), así como en *El salto humano en el cosmos* (2019). El autor sostiene que se trata de un proceso social caracterizado por la relevancia del agrupamiento social en desmedro del líder. Desde nuestra perspectiva planteamos, en cambio, que estamos frente a un proceso de construcción social donde ambos actores encarnan una significativa importancia creacional.

comportamiento puede incluir la existencia de acciones irracionales y emocionalmente alienadas, enunciadas mediante discursos ajenos a estándares analizables (Scaricabarozzi, 2021). Sin duda, las manifestaciones propiamente humanas no escapan a tal posibilidad (Nussbaum, 2001).

El fenómeno de liderazgo pone al descubierto el arte de construir sociabilidad de distinto signo y proyección mediante la acción conjunta de los agentes sociales líder/colectivo. En tal sentido, diversas manifestaciones procedentes de diferentes orientaciones políticas, religiosas, culturales, etcétera, buscan encarnar ese particular estado social que funda el liderazgo, pero la evidencia demuestra que pocas lo logran.

Estos procesos sociales pueden ser emblemáticos y de marcada proyección, como los representados por Juana de Arco, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Teresa de Calcuta, Nelson Mandela o el papa Francisco, entre otros. También pueden conformar lazos sociales de menor envergadura, por caso, los simbolizados por François Mitterrand, Margaret Thatcher o Angela Merkel, solo por nombrar algunos. De la misma forma, pueden ostentar solo ciertos, aunque significativos, grados de liderazgo, del modo en que sucede con los referentes políticos comúnmente llamados “punteros”.

Por fuera del alcance social que adquiera cada uno de ellos, lo cierto es que el líder debe responder a las demandas del agrupamiento social. En la medida que puede hacerlo, transmuta en una suerte de significante sacramento “plenificado” por el mismo agrupamiento social; y, efectivamente, se muestra capaz de galvanizar los nexos de la relación social. Incluso, cuando deserta o muere, siempre el colectivo puede reemplazarlo o continuarlo mediante procesos de rutinización o la utilización de emblemas míticos.

Resulta oportuno recordar que más allá de los grados de sacralidad de los que se invista al liderazgo, con sus correspondientes proyecciones de desigual trascendencia, este proceso no solo suscita fuertes adhesiones, sino también marcados rechazos.

A continuación, haremos una breve referencia a un caso vinculado con la exdirigente birmana y premio Nobel de la Paz Aung San Suu Kyi.

En un trabajo donde se analiza la vocación política de Suu Kyi, Myat (2019) refiere que los activistas de derechos humanos occidentales concibieron a la líder o lideresa como una encarnación de sus necesidades en virtud de su posición no violenta en defensa del sistema democrático y los derechos humanos. Pero también advierte que la situación cambió cuando la dirigente política permaneció en silencio tras el éxodo de 700.000 refugiados de Birmania a Bangladés, hecho que se produjo en 2017 como consecuencia de una operación militar en el estado de Rakáin. Y explica que fue entonces cuando dicho agrupamiento social advirtió la incapacidad de la mandataria para detener la acción militar contra los rohinyás, el grupo minoritario musulmán en Birmania, cuyo estatus de ciudadanía y derecho a existir en ese país ya eran relevantes por aquel tiempo. De tal modo, interpretó la reacción de la dirigente como un fracaso moral de su voluntad política. Y, por consiguiente, la adhesión se transformó en rechazo en tanto la representante no tuvo la capacidad de responder a la crisis de la manera esperada por la comunidad occidental.

La historia demuestra que tales rechazos también pueden desembocar en la desaparición de la persona que representa al líder, tal como aconteció con los asesinatos de Mahatma Gandhi y Martin Luther King, entre otros grandes líderes.

En síntesis, planteamos que existe relación de liderazgo si un conjunto social reconoce al líder capaz de responder a sus demandas de sociabilidad; y, por la misma razón, lo unge con ciertos grados de sacralidad, atribución esta que, al mismo tiempo, potencia y galvaniza los nexos de relación implicados.

Ahora bien, cabe destacar que el aglutinante fundamental del conjunto social no anida centralmente en el reconocimiento del líder ni en el mero estado carismático construido

en torno a él, condición que, como señalamos en otro trabajo sobre el particular (Scaricabarozzi, 2021), no se reduce a sus cualidades supuestamente excepcionales. Por otro lado, dicho aglutinante tampoco se asimila por completo a la irradiación de sacralidad que, por conducto del líder, se proyecta y re proyecta a todo el proceso social.

En rigor, estamos frente a la existencia de un concepto analítico de tipo estructural/funcional, que es justamente el fenómeno social de liderazgo en tanto constituye un eje del proceso de la construcción social, y, por ello, puede perdurar más que la misma persona del líder.

A modo de conclusión

Las cosas o seres no se consideran sagrados en virtud de su naturaleza intrínseca o sus propiedades específicas, sino que adquieren esa condición como resultado de una fuerza social y agentiva que les confiere ese carácter. Por tanto, cualquiera puede encarnar ese estatus sagrado, pues consiste en esa misma fuerza del conjunto social en lo que trasciende a quienes lo componen y proyectada en objetos diversos. Este proceso de identificación justamente constituye un aspecto esencial del fenómeno social de liderazgo.

No obstante, los rasgos de sacralidad del liderazgo suelen mostrarse implicados en las supuestas cualidades extraordinarias que alcanzan al líder. Y, de igual forma, parecen constituir una deriva emergente del accionar de la denominada “masa”, que deposita determinada condición sagrada en aquel como resultado de un comportamiento presuntamente irracional y alienado.

Pero, sin embargo, la existencia del agrupamiento social des-oculta la presencia de un agente social colectivo, que, en forma conjunta con el líder, contribuye a establecer una relación social. Así, es capaz de construir nexos socioculturales e históricos que se ponen

de manifiesto en diferentes atribuciones, entre ellas, aquella de orden sacro que el conjunto social superpone al objeto líder.

En efecto, el que proyecta ciertos rasgos sagrados es precisamente el agrupamiento social. Y solo lo hace en la medida que el líder sea capaz de encarnar algunas de las demandas de sociabilidad operantes en ese conjunto social.

De ahí que ese algo añadido que representa lo sacro no solo constituye una entidad funcional y cohesionadora entre los miembros del mencionado agrupamiento, sino también una resultante del abanico de relaciones que este último lleva adelante con el líder. Estamos frente a un eje de la construcción social de diverso signo y tenor en tanto los actores sociales están dotados de la capacidad de construir, también de deconstruir y reconstruir, diferentes procesos sociales anclados en la historia. En consecuencia, el fenómeno social de liderazgo cobra especial significancia en términos creacionistas socioculturales y de proyección social.

La construcción sociocultural del agrupamiento no anida, por tanto, en un comportamiento carente de racionalidad y sojuzgado por las emociones, aunque lo implique. Al contrario, el proceso se fundamenta esencialmente en las particulares necesidades de ese colectivo en determinada sociedad y cierto tiempo histórico.

La presente exposición no pierde de vista la existencia de otros aspectos sustanciales vinculados con la complejidad del liderazgo y omitidos en el desarrollo precedente. Tal como anticipamos en las primeras líneas, este trabajo se inscribe en una investigación sobre dicho fenómeno social, pero su análisis en profundidad resulta ajeno al abordaje propuesto.

Referencias

- Alexander, J. C. (2003). *The meaning of social life. A cultural sociology*. Oxford University Press.
- Bach, M. (2011). Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber. *Sociologia & Antropologia*, 1(1), 51-70. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v1i1>
- Bataille, G. (2003). *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939* (S. Mattoni, selección, traducción y prólogo). Adriana Hidalgo Editora.
- Berger, P. (1967/2010). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1968/2015). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2019). *Curso de sociología general 1: conceptos fundamentales*. Siglo XXI.
- Bove, L. (1996/2012). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Caillois, R. (1958/1992). *Les jeux et les hommes*. Gallimard.
- Casajus, D. (1958). Sagrado. En P. Bonte y M. Izard (1991/1996), *Diccionario de Etnología y Antropología* (M. Llinares García, Trad., pp. 651-652). Ediciones Akal.
- Cassirer, E. (1967/2016). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Castaño Zapata, D. (2022). Sociopolítica de la transgresión. *Revista Mexicana de Sociología*. 84(1), 9-35. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2022.1.60223>

Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías, principales corrientes y debates 1980-2010*. Siglo Veintiuno Editores.

Davis, K. (1965/1986). *La sociedad humana*. Eudeba.

De Coulanges, F. (1864/2007). *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Porrúa.

Durand, G. (1960/2016). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Dunod.

Durkheim, É. (1912/2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.

Eliade, M. (1964/2009). *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad S. L.

Freud, S. (1972). *Obras completas* (L. López-Ballesteros y De Torre, Trad.). Biblioteca Nueva.

Giddens, A. y Sutton, P. (2013/2018). *Sociología*. Alianza Editorial.

Giesen, B. (2004). *Triumph and trauma*. Routledge.

Labourdette, S. D. (2003). *Pensar el mundo social: estrategias de conocimiento, estrategias de transformación*. Grupo Editor Iberoamericano.

Labourdette, S. D. (2019). *El salto humano en el cosmos*. Dykinson.

Labourdette, S. D. y Scaricabarozzi, R. (2010). Hacia un nuevo concepto de liderazgo. *Orientación y Sociedad. Revista Internacional e Interdisciplinaria de Orientación Vocacional Ocupacional*, 10, 17-29.

<https://revistas.unlp.edu.ar/OrientacionYSociedad/article/view/8299/7308>

- Lasalle, M. (2022). Sobre la prohibición del asesinato y el castigo penal. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 92(1), 221-246.
<https://doi.org/10.28928/ri/922022/aot3/lasallem>
- Le Bon, G. (1895/2012). *Psicología de las multitudes* (J. M. Navarro de Palencia, Trad.). Editorial Comares.
- Lordon, F. (2017). *Los afectos de la política* (J. M. Aragüés y J. Canavera, Trads.). Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- McNamara, J. (2019). 'Of the People': A brief anatomy of anarchetypal nationalism. *Irish Journal of Sociology*. 27(1), 4-21.
<https://doi.org/10.1177/0791603519827206>
- Música Martinena, F. (2006). Émile Durkheim: el principio sagrado (I). La representación de lo sagrado. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de clásicos de la Sociología*, 18, 9-134. <https://hdl.handle.net/10171/6982>
- Myat, M. M. (2019). Is politics Aung San Suu Kyi's vocation? *Palgrave Communications*. 5, 50. <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0258-1>
- Nisbet, R. (1966/2009). *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of thought*. Cambridge University Press.
- Otto, R. (1917/2008). *Lo sagrado*. Editorial Claridad.
- Scaricabarozzi, R. (2021). La construcción del espacio carismático. Algunas aproximaciones al concepto. En M. L. Puppo (Ed.), *Espacios y emociones. Textos, territorios y fronteras en América Latina* (115-130). Miño y Dávila Editores.
- Schütz, A. (1962/2021). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.

Tonkonoff, S. (2015). Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos.

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 60(225), 263-284.

Weber, M. (1922/2008). *Economía y sociedad*. Alianza Editorial.

Winfield, T.P. (2020). Rereading Durkheim in light of Jewish law: How a traditional rabbinic thought-model shapes his scholarship. *Theory and Society*.49, 563-595.

<https://doi.org/10.1007/s11186-020-09396-z>

Wittgenstein, L. (1921/2017). *Tractatus logico-philosophicus*. *Investigaciones filosóficas*. Editorial Gredos.

Wunenburger, J. J. (2006). *Lo sagrado*. Editorial Biblos.