Las formas elementales de la vida religiosa cien años después. Introducción

The elementary forms of religious life a century later. An introduction

Ramón Ramos Torre y Jose Santiago
Universidad Complutense de Madrid
rrt@cps.ucm.es, jasantiago@cps.ucm.es

Se cumplen cien años de la publicación en 1912 de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982, en adelante *FE*[1]). Tal evento moviliza a la comunidad sociológica para conmemorar y celebrar a uno de los grandes clásicos de su disciplina. Son pocos los libros que cuentan con el privilegio de pasar a la historia con ese apelativo. Entre ellos sin duda ocupan el lugar preferente los de los padres fundadores, Durkheim, Weber y Marx. A ellos en los últimos años se han sumado los llamados clásicos contemporáneos: Bourdieu, Giddens, Berger y Luckmann, Habermas, Luhmann, etc. Probablemente a no mucho tardar se reconozca también como tales a teóricos como Bauman y Beck. A pesar de su diversidad, hay algo que los une e identifica: todos ellos han construido su obra en línea con la tradición heredada de los clásicos, es decir, en constante diálogo crítico con Durkheim, Weber y Marx. En la lucha por conseguir buenas posiciones en el campo sociológico, los clásicos devienen un importante capital, pues proporcionan los más sólidos "argumentos de autoridad". Una autoridad que deriva de apelar a una tradición en la que la comunidad sociológica se reconoce y a la que proporciona identidad. Siguiendo las propias tesis de Durkheim en *FE*, ¿no serán, por tanto, nuestros clásicos los tótems en los que nos reflejemos y a los que les atribuyamos sacralidad, y con ello autoridad, para poder conformarnos en tanto que comunidad de sociólogos? Es cierto que si nos atuviéramos consecuentemente a este planteamiento durkheimiano, el valor de los clásicos descansaría no tanto en sus propuestas sustantivas, como en el hecho de haberles atribuido sacralidad para poder conformarnos como grupo. Algo de cierto hay en ello. Si atendemos a sus tesis sustantivas, la mayoría de nuestros clásicos suscitan serias objeciones. ¿Qué decir de *El Suicidio*, libro con el que nace la sociología científica? ¿Qué decir de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*? ¿Y qué de *FE* que ahora conmemoramos? No es este el lugar para evaluar estas obras, pero la literatura científica de la que disponemos nos permite afirmar que sus propuestas y tesis cuentan con importantes problemas de plausibidad. Y, sin embargo, estas obras son citadas y recordadas de manera recurrente. Quizás esta aparente contradicción se explique por la debilidad de la disciplina sociológica, que, debido a su creciente especialización, división paradigmática y proliferación de objetos de estudio, necesita señas y argumentos de autoridad por todos reconocidos. Pero entonces, si únicamente son tótems en los que proyectarnos ¿por qué estos clásicos y no otros? ¿Qué hace que un libro sea tenido por un clásico? ¿Cuál es su papel en la actual sociología? Y yendo más lejos: ¿Son necesarios los clásicos para el avance científico?

Es ya un tópico afirmar que el consejo de Whitehead, según el cual "una ciencia que duda en olvidar a sus clásicos está perdida", no debería ser atendido por los científicos sociales. A diferencia de las ciencias naturales, las ciencias sociales han de ser conscientes de la "centralidad de los clásicos" para

[1] Para hacer más fluida la lectura de los artículos que forman parte de este monográfico, hemos tomado la decisión, en tanto que editores, de sustituir el título de *Las formas elementales de la vida religiosa* por el acrónimo *FE*. Así, tal y como aquí hacemos, la primera vez que se cite dicha obra en un artículo se consignará la fecha de la edición a partir de la que se extraen las citas y que aparece en el apartado de bibliografía. En adelante la obra aparecerá como *FE* y las citas remitirán a dicha versión.

el progreso de sus disciplinas y, dada la amplia mirada que proporcionan, deberían intervenir en la formación de todo sociólogo que quiera decirnos algo sobre el mundo actual (Alexander, 1990). En una línea similar, Edward A. Tiryakian sugiere dos formas de interacción entre los clásicos y la situación contemporánea. Por un lado, los clásicos permiten ampliar nuestra mirada sobre el mundo contemporáneo, ofreciéndonos una perspectiva amplia que nos ayuda a superar la miopía del que está atrapado en el presente, Por otro lado, el momento actual nos permite interrogar a los textos clásicos desde las demandas del presente, indagando en algunas temáticas que no eran centrales en ellos o que han permanecido silenciadas hasta el momento. Un proceso dialéctico de teorización que va del pasado al presente en un trayecto de ida y vuelta (Tiryakian, 2005: 305).

Este tipo de lectura de la tradición clásica informa el proyecto de este monográfico de Política y Sociedad. Los editores no convocamos a los autores de los artículos para proceder a la enésima exégesis de conjunto de la obra de Durkheim, sino para rastrear el antes y el después, o las partes más opacas o las menos comentadas o las más ocultas, que son las que hoy nos resultan decisivas. Tampoco se trataba de someter *FE* a juicio y mostrar si se está a favor o en contra. Este tipo de lecturas, que exaltan incondicionalmente la obra de un autor o que declaran un rechazo frontal en poco contribuyen al desarrollo de la sociología. Es el juicio que nos merece la sentencia de Christian Baudelot y Roger Establet cuando señalan que *FE* sólo tiene interés para los historiadores de la sociología y los expertos en la obra de Durkheim, ya que no pasa de ser un espléndido monumento que, como tal, está irremediablemente fechado y situado, es decir, "muerto" (Baudelot y Establet, 1984: 9). Frente a este tipo de juicio sumarísimo, creemos que la mejor forma de enfrentarnos a un clásico es con una actitud crítica que al mismo tiempo reconozca las deudas contraídas con su obra. En ese sentido nos parece una excelente aproximación la de Bernard Lahire cuando, al dar cuenta del trabajo sociológico de un clásico contemporáneo como Bourdieu, señala que el "verdadero respeto científico por una obra (y por su autor) reside en la discusión y la evaluación rigurosa y no en la repetición interminable de los conceptos, tics de lenguaje, estilo de escritura, razonamientos preestablecidos, etc. Hay que saber despertar ciertos usos adormecidos de esos conceptos, hay que atreverse a plantear ciertas preguntas, permitirse contradecir, refutar, completar, matizar el pensamiento de un autor. Ni rechazo frontal ni psitacismo de epígono, sino deudas y críticas" (Lahire, 2005: 23).

Atreverse a ir más allá de Durkheim, "forzar" *FE* hasta conducirla a terrenos inexplorados que al propio Durkheim inquietarían. Poner sus tesis a dialogar con tradiciones, escuelas y autores que en los manuales al uso, que "encierran" la sociología, quedarían "del otro lado" (objetivistas/subjetivistas; materialistas/idealistas; teóricos de la acción/teóricos de la estructura, etc.). Rastrear temáticas no centrales en *FE* y que las solicitaciones del presente nos hacen volver a ellas. Es así como los diferentes artículos de este monográfico se aproximan a esta obra. De hecho, ninguno centra su foco de interés en las tesis más evidentes de Durkheim, aquellas que tienen que ver con el totemismo o su teoría general de la religión. Tras varias décadas de desarrollo de la durkheimiologia contamos ya con excelentes trabajos sobre el "núcleo duro" de *FE*. Podemos destacar por un lado las grandes biografías intelectuales de Durkheim, la realizada por Steven Lukes (1984) y la más reciente de Marcel Fournier (2007). En ellas se profundiza en *FE* en el marco de dicha biografía intelectual. Junto a ellas también ocupan un lugar relevante para el conocimiento de esta obra textos como los de William S.F. Pickering (1984) y de dos autores que forman parte de este monográfico, José Prades (1998) y Ramón Ramos (1999).

En concreto, este monográfico se ha planteado como una contribución en homenaje a *FE* por parte de un conjunto de sociólogos que en España y América vienen trabajando en los últimos años con la obra de Durkheim como referente. Es decir, las aportaciones al mismo pueden entenderse como reflejo del estado de la durkheimiología en lengua española. Evidentemente, no se trata de recoger de forma exhaustiva la variada producción en español que guarda relación con esta obra de Durkheim. Somos también conscientes de que nos hemos limitado a trabajos realizados por sociólogos cuando ciertamente *FE* es también un libro sobre el que los antropólogos tienen mucho que decir. Hemos pretendido únicamente reunir una serie de trabajos que consideramos representativos de la durkheimiología hispanohablante.

El primero de ellos es un claro ejemplo del tipo de aproximación a *FE* que motivó el proyecto de este monográfico. RAMÓN RAMOS se centra en aspectos de la obra durkheimiana escasamente explorados hasta ahora y a partir de los que profundiza en la sociología del mal y el problema de la teodicea. El "rastreo" de esas temáticas nos permite adentrarnos en *FE* destacando lo mejor de sus propuestas (la relevancia de la práctica colectiva ritualizada y el papel de la sociedad como purgadora del mal) y algunas de sus debilidades (asocialización del mal y ocultamiento de lo "sagrado-nefasto"). En ese marco es interesante, tanto para el conocimiento de los clásicos como de la vida social, su propuesta de comparar la forma de concebir la teodicea de Durkheim y Weber: si el primero privilegia la práctica colectiva ritualizada, el segundo se centra en el problema del sentido. Más allá de un ejercicio de durkheimiología, este trabajo es un intento de contribuir a perfilar, a partir de *FE*, una sociología del mal que todavía está por desarrollarse propiamente.

El artículo de RAFAEL FARFÁN comparte con el de Ramón Ramos el interés por las prácticas colectivas y la acción en la obra durkheimiana. De hecho, este texto propone una heterodoxa lectura de *FE* desde los presupuestos propios de las sociologías de la acción de la mano de la interpretación de A.Rawls desde la etnometodología y de H. Joas desde el pragmatismo. Con ello el autor -que se muestra muy crítico con la recepción del legado durkheimiano en América Latina, y especialmente en su país, México- pretende "rescatar" la obra de Durkheim de las lecturas más convencionales y conservadoras, proponiendo una interpretación de *FE* en tanto que sociología de la creatividad humana. Una interpretación que, según Rafael Farfán, tiene claras implicaciones político-.morales, ya que -al tomar partido por una sociología de la acción, frente a las sociologías de la estructura y del sistema en las que Durkheim ha sido encuadrado en la tradición sociológica- se estaría dirigiendo un mensaje a los actores sociales que se resisten al dominio de los sistemas y estructuras que limitan su libertad.

Ese propósito de poner a dialogar *FE* con tradiciones, escuelas y autores no reconocidos por la ortodoxia academia como legítimos para tal fin también motiva la contribución de ANA LUCÍA GRONDONA. En su caso, plantea una reflexión alrededor de algunos conceptos clave de *FE* (ritual, efervescencia colectiva, creencia) con el objetivo de entablar un diálogo con algunos teóricos más o menos contemporáneos (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Judith Butler) que han reflexionado sobre el papel de los imaginarios en la producción y reproducción de la sociedad. Durkheim es interrogado a partir de su tesis según la cual "la sociedad está constituida, ante todo, por la idea que tiene sobre ella misma". Continuando con esta veta, Ana Lucía Grondona nos invita a una lectura de *FE* que hace de Durkheim un autor que todavía nos tiene mucho que decir en los debates contemporáneos sobre la dimensión imaginaria de la sociedad en tanto que problema sociológico y político. De este modo, conceptos como poder o ideología, aparentemente extraños en *FE*, cobran nuevos perfiles.

Los siguientes tres artículos dialogan con *FE* a la luz de algunas temáticas propias del presente que o bien no eran centrales o ni siquiera aparecían en ella. Así ALFONSO PÉREZ-AGOTE nos invita a reflexionar sobre las propuestas de *FE* en un contexto, como el actual, marcado por procesos sociales no conocidos en el tiempo en el que Durkheim escribió: la modernización de algunos países no occidentales, la globalización y el desafío que enfrenta la sociedad, que aquel concebía como una sociedad nacional bajo el paraguas del Estado-nación. Estos y otros procesos actuales, como la pérdida de la homogeneidad cultural de muchas sociedades occidentales, llevan al autor a retomar algunas de las ideas centrales en el pensamiento durkheimiano, como la del centro simbólico de la sociedad, que actualmente algunos actores sociales, individuales y colectivos, pretenden ocupar. En definitiva, A. Pérez-Agote profundiza en las fuerzas tanto unificadoras como disgregadoras de nuestro mundo actual, para cuyo análisis son todavía pertinentes las propuestas de *FE*.

Por su parte JOSE SANTIAGO indaga en una de las temáticas de *FE* que sin ser central ni evidente aparece en su trasfondo. Se trata del nacionalismo y la sacralización de la nación en el mundo contemporáneo. Siguiendo el planteamiento de B. Lahire, su objetivo es interrogar esta obra señalando algunas "críticas" que lastran el legado durkheimiano al mismo tiempo que se reconocen las "deudas" que las teorías actuales del nacionalismo tienen contraídas con *FE*. Entre las primeras el artículo profundiza en dos importantes debilidades de esta obra. Por un lado, en la "arbitrariedad" de Durkheim al definir

como religiosos los procesos patrióticos revolucionarios de 1789. Por otro lado, la "ingenuidad" de su planteamiento al no poder admitir la incompatibilidad de la religión de la patria y la religión de la humanidad. Por lo que respecta a las deudas, Jose Santiago profundiza en lo que considera lo mejor del legado de *FE*. En primer lugar, el análisis de las relaciones entre la secularización, lo sagrado, la comunidad y el ritual. En segundo lugar, el análisis de lo sagrado a la luz de la "crítica moderna", que ha dejado una considerable impronta en la actual teoría del nacionalismo.

JOSÉ PRADES también busca iluminar una cuestión de gran actualidad a la luz de *FE*, si bien lo hace con respecto a un tema tan propio de nuestro tiempo que Durkheim no pudo abordar. Nos referimos a la crisis medioambiental en la sociedad industrial contemporánea. El artículo tiene un claro carácter normativo, ya que intenta contribuir a resolver uno de los mayores desafíos que enfrenta la humanidad. Con este fin, propone una vuelta a *FE* a partir de una lectura heurística destinada a actualizar y aplicar los fundamentos de la sociología durkheimiana en lo que respecta a la persistencia y metamorfosis de lo sagrado. Con ese objetivo profundiza en cuatro de los conceptos fundamentales de *FE*: la sociedad, lo sagrado, la moral y la sociología. De todo ello se extraen, a modo de conclusión, una serie de recomendaciones que apelan, en última instancia, al respeto absoluto e incondicional que merece la sociedad humana como principio innegociable para poder resolver la crisis medioambiental. La lectura que José Prades propone de *FE* permite profundizar en algunos de los pasajes fundamentales que conforman su arquitectura.

La aportación de JUAN PABLO VÁZQUEZ también permite profundizar en la riqueza de *FE*, no a partir de una lectura heurística, sino en la medida en que las propuestas de Durkheim pueden ser mejor interpretadas a la luz de sus anteriores escritos. El artículo se centra en la concepción durkheimiana del hecho social, cuya interpretación sólo a partir de las propuestas de *Las reglas del método sociológico* es unilateral y reduccionista, y tiene como corolario sostener que hay una clara ruptura entre el "primer Durkheim materialista" y un "segundo Durkheim idealista" que sería el de *FE*. Frente a esta interpretación, Juan Pablo Vázquez nos muestra como la concepción del hecho social en su paso de *Las reglas del método sociológico* a *FE* debe entenderse como un proceso caracterizado por momentos de continuidad y de ruptura a partir de los cuales Durkheim fue profundizando en la doble dimensión de la vida social: material y simbólica.

BIBLIOGRAFIA

Alexander, J. (1990): "La centralidad de los clásicos", en A. Giddens, J. Turner y otros, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, pp. 22-80.

Baudelot , C. y Establet, R. (1984): *Durkheim et le suicide*, Paris, PUF.

Durkheim, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

Fournier M. (2007): *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.

Lahire, B. (ed.) (2005): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

Lukes, S. (1984): *Émile Durkheim. Su vida y su obra,* Madrid, CIS.

Pickering, W.S.F. (1984): *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*. London. Routledge & Kegan Paul.

Prades, J. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península.

Ramos, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo y religión*, Madrid. CIS.

Tiryakian, E.A. (2005): "Durkheim, solidarity, and September II" en J. Alexander and A.P.Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 305-321.

Sociología del mal y teodicea en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa de E. Durkheim

Sociology of evil and theodicy in Durkheim's Elementary Forms of Religious Life

Ramón Ramos Torre
Universidad Complutense de Madrid
rrt@cps.ucm.es

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

Al estudiar los ritos piaculares en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa Durkheim esboza una sociología del mal de interés general. Esa sociología concibe el mal como un hecho social y explica los ritos de duelo y expiación, la creencia en poderes malignos y la purgación ritual del mal. Durkheim relaciona el mal con la ambigüedad de lo sagrado, lo que produce serias tensiones en su sistema teórico. También aborda el problema de la teodicea para el que propone una solución laica en forma de una sociodicea fundamentada en términos funcionalistas.

Palabras clave: Durkheim; Ambigüedad de lo sagrado; Ritos piaculares; Sociología del mal; Teodicea

ABSTRACT

In his analysis of piaculiar rites in The Elementary Forms of Religious Life, Durkheim outlines a sociology of evil of general interest. This sociology conceives evil as a social fact and explains the rites of mourning and atonement, the belief in malignant powers and the ritual purge of evil. Durkheim relates evil with the ambiguity of the sacred, causing serious tensions in his theoretical system. He also addresses the problem of theodicy for which he proposes a lay solution in the form of a functional based sociodicy.

Keywords: Durkheim; Piacular rites; Ambiguity of the sacred; Sociology of evil; Theodicy

SUMARIO

1. Sobre los ritos piaculares. 2. La ambigüedad de lo sagrado. 3. El problema de la teodicea. 4. Conclusiones.

Ellos tenían cantos justos para las pasiones del alma, algunos para las debilidades y otros para las iras, a través de los cuales, al excitar y suscitar las pasiones según una justa medida, se las tornaba proporcionadas a una valerosa virtud
Jámblico, *Vida de Pitágoras*

Las heridas del espíritu se curan y no dejan cicatrices.
Hegel

Hace unos años, Jeffrey Alexander (2003) llamaba la atención sobre la sorprendente ausencia de una sociología del mal que abordara en serio su estudio, no ya como problema periférico o incluso como indicador de la ausencia o de la falta de sociedad, sino como algo que es consustancial a toda vida social y, en consecuencia, a sus posibles sociologías[1]. Ya mucho antes, a finales de la década de los '60 del pasado siglo, un lector tan atento de la tradición clásica como Peter Berger (1971: 71-103) había destacado la relevancia sociológica del problema de la teodicea. Si el centro del análisis sociológico es la constitución y mantenimiento del nomos, argumentaba, entonces todo orden social ha de dar cuenta de sus desviaciones y quiebras y, consecuentemente, proceder a justificarlas, es decir, a construir el equivalente de lo que teólogos y moralistas llamaron, desde los tiempos de Leibniz, una teodicea. En la estela de esta idea algunos, como Morgan y Wilkinson (2001), han afinado más y propuesto considerar el problema moderno de la sociodicea, es decir, de la justificación social del mal y del sufrimiento humanos más allá de los designios de un dios o una naturaleza trascendentes; es la sociedad, son sus códigos culturales, son las justificaciones de sus complejos normativos los que típicamente abordan y dan cuenta del mal que, por el hecho de vivir juntos, no dejamos de padecer. Y no se limitan a eso, pues de la mano de la detección y explicación del mal viene la fijación de los modos de lidiarlo, evitarlo o erradicarlo -una sociodicea comporta siempre una tecnología de administración del mal.

Sociología del mal, teodicea, sociodicea: he aquí tres temas densamente interrelacionados en los que merece la pena detenerse. La celebración del primer centenario de la publicación de Las Formas Elementales de la Vida Religiosa (Durkheim, 1912 [1968]; en adelante FE) es una buena ocasión para rastrearlos aunque sólo sea en el espacio circunscrito de un autor y una de sus obras. La empresa no es novedosa. Ya sea Alexander (2003), ya Wilkinson (2005), ya especialmente Rosati (2005, 2008a y 2008b), en la estela de los trabajos de Pickering (1979, 2009 [1984], 2004 y 2008): muchos son los 'rescatadores' actuales de Durkheim que han llamado la atención sobre la relevancia de su sociología del mal y del sufrimiento[2], destacando siempre la importancia de su último gran libro para reconstruirla.

Asumiendo esa tarea de rastrear una obra a la búsqueda de un tema crucial y elusivo a la vez, en este artículo (1) dedicaré un primer epígrafe a una lectura cuidadosa de capítulo dedicado en FE a la descripción y explicación de los ritos piaculares, para abordar a continuación (2) el problema de lo que, en seguimiento de Robertson Smith, Durkheim denominaba la ambigüedad de lo sagrado, lo que permitirá pasar a (3) reconstruir el problema de la teodicea/sociodicea tal como aparece, a veces simplemente aludido o esbozado, en FE, para alcanzar un epígrafe final (4) en el que se fijarán las conclusiones que se alcanzan una vez completado el recorrido.

1. SOBRE LOS RITOS PIACULARES

Los ritos piaculares son descritos y analizados en el capítulo 5 del Libro III de FE, como cierre y final del análisis de "las principales actitudes rituales" (FE: 425 y ss.) del totemismo australiano. Su estudio no ocupa muchas páginas (FE: 557-592), pero cumple un papel de primer orden en la arquitectura de la obra, ya sea porque cierra el análisis de las prácticas rituales que, según se encarga Durkheim de subrayar en las Conclusiones (FE: 595 ss.) y habrá ocasión de comprobar más adelante, constituyen el núcleo de toda religión, ya porque replantea la noción de lo sagrado, central en toda su sociología de la religión, ya

[1] En el mismo sentido Das (1997), Morgan (2002) y Wolff (1969).

[2] Véanse especialmente los estudios recogidos en el libro editado por Pickering y Rosati (2008), además de los trabajos de Arppe (1995) y Ramp (2008a y 2008b).

porque se adentra en el análisis del mal, completando esa sociología de lo patológico y del sufrimiento que había alcanzado un papel tan importante en sus obras anteriores –tanto en De la División del Trabajo Social(1893), como en Las Reglas del Método Sociológico (1895) o, evidentemente, en El Suicidio (1897)- y que, como es notorio, constituye a la vez punto de arranque del *logos* que se encarna en la ciencia social y hueso durísimo de roer para una sociología que, como diagnosticara en imagen acertada Luhmann (1982: 9), tiende a ocultar o neutralizar las flores del mal.

Los ritos piaculares son presentados como una variante del culto positivo. Desde este punto de vista están emparentados con las otras variantes positivas consideradas. Todas ellas regulan y organizan "las relaciones positivas y bilaterales" que los fieles mantienen con las fuerzas religiosas –a diferencia de los ritos negativos, orientados a asegurar la "abstención de cualquier contacto" entre ambos (*FE*: 464). Con todo, en alguno de sus aspectos –sobre todo en lo que se refiere al papel que en ellos desempeña el dolor y el sufrimiento (*FE*: 490)- están también emparentados con los ritos ascéticos, aun cuando esta semejanza parcial no debe ocultar sus diferencias -como se comprobará más adelante.

"*Piaculaire*" es un término que aparece ya en textos franceses del XVI y es recogido en el *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1762. En la época en la que escribe Durkheim era poco utilizado, habiendo sido reemplazado por el adjetivo 'expiatorio'[3]. Proviene del latín *piaculum* que significa tanto expiación, como medio de expiación y sacrificio expiatorio; en alguno de sus usos (por ejemplo en Plinio), el término también hace referencia a calamidades y desgracias[4]. El *piaculum* y los términos de los que deriva y en los que se proyecta hacen referencia a una expiación ritual requerida por alguna falta en contra de la *pietas* debida a los dioses, los ancestros y la comunidad política, falta que puede ser puramente ritual y que puede también estar relacionada con el sufrimiento de calamidades o desgracias individuales o grupales. En todos los casos el objetivo de la celebración del *piaculum* es conseguir la reconciliación de los humanos con los dioses y los ancestros que protegen a la comunidad y aseguran la armonía cósmico-social. Esa reconciliación se logra por medios rituales.

Durkheim confiesa no sentirse limitado por el uso latino del término y propone un significado que, aunque es acorde en lo sustancial, resulta más amplio. "Toda desgracia, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor necesita un *piaculum* y, en consecuencia, es llamado *piacular*" (*FE*: 557). No se trata, pues, tan sólo de faltas rituales o de incumplimientos contrarios a la *pietas* debida a dioses, ancestros y comunidad, sino de la experiencia del mal en sus distintas versiones –desgracia efectiva, simple temor o mal augurio. Y así, al establecer la lista de las circunstancias en las que se celebran los ritos piaculares, muestra que no sólo ocurren en ocasión de faltas rituales o de profanación, pérdida o sustracción de objetos sagrados, sino también cuando muere un miembro del grupo, cuando ocurren fenómenos naturales atípicos y sobrecogedores, como una aurora austral, o ante calamidades naturales como sequías, inundaciones, malas cosechas, escasez de caza (*FE*: 557 y 576-80)[5]. Todos estos casos producen la experiencia colectiva del mal y desatan la necesidad de un ritual piacular.

El ritual piacular durkheimiano supone la conjunción de dos rituales que podrían ser diferenciados, aunque Durkheim no los separe ni analítica ni realmente. Por un lado, es un ritual de duelo que, ante una desgracia, expresa y dramatiza el sufrimiento colectivo en manifestaciones extremadas de dolor e incluso de violencia (contra uno mismo, contra los demás o contra un chivo expiatorio) (*FE*: 558-66 y 573). Por el otro lado, es un ritual de expiación propiamente dicha, en cuyo curso se alcanza la

[3] En el diccionario de la Academia Francesa de 1835 se dice ya que es un término poco utilizado; este juicio lo reiteran el diccionario de Émile Littré de 1863-77 -que apunta que solo se utiliza para referirse a la Antigüedad- y la 8ª edición del diccionario de la Academia Francesa de 1932-35. En español, piacular es un neologismo no reconocido en la RAE ni en los diccionarios de uso

[4] *Piaculum* deriva etimológicamente de *pius* (aquel que reconoce y cumple con sus deberes para con los dioses, los ancestros, la patria, etc.) y *pietas* (sentimiento de reconocimiento de los deberes para con los dioses, los ancestros, la patria, etc.) y se relaciona con *piamen* (sacrificio expiatorio), *piamentum* (expiación, víctima expiatoria), *piatio* (expiación) y *piator* (sacerdote que celebra las ceremonias expiatorias), términos que en las lenguas romances han originado la familia de términos relacionados con 'expiación'.

[5] Se trata de los casos que provocan rituales piaculares entre las tribus australianas cuya etnografía se utiliza en FE, sin ninguna pretensión de agotar los casos en otras religiones. Durkheim destaca (FE: 580) que esos rituales parecen escasos en número y de una importancia limitada entre los australianos, lo que no limita su relevancia social ni sociológica: lo importante es que existan como tipo distintos, no su frecuencia.

purificación de lo que estaba contaminado y causaba sufrimiento. La unión de ambos componentes lleva a la inversión de una situación inicial de desgracia y dolor en otra de purificación y reconciliación con el mundo y sus dioses, restaurando así en el grupo la confianza y seguridad perdidas.

Durkheim es prolijo en la etnografía de esos rituales, pero no es ésta la que me propongo reconstruir. Su descripción cuidadosa de las ceremonias es también el punto de partida para el esbozo de una sociología del mal que es la que aquí interesa. Se estructura a partir de tres preguntas entrelazadas: a. ¿por qué los rituales piaculares son colectivos, aun cuando la desgracia pueda no afectar (o afectar en grado distinto) a todos los miembros de la colectividad?; b. ¿de dónde vienen y cómo se configuran esas fuerzas maléficas que provocan las desgracias, cuyo dolor se dramatiza en los rituales de duelo?; c. ¿cómo se convierten las fuerzas maléficas en benéficas y el duelo en expiación liberadora? La respuesta a estas tres preguntas constituye el núcleo o principal aportación de la sociología del mal de *FE*. Se despliega en forma de tres argumentos: el primero es tópicamente durkheimiano; el segundo y el tercero vienen de la mano de novedades analíticas de la sociología de la religión propia de *FE*. Voy a reconstruirlos uno por uno en lo que sigue.

El primer argumento lo podría predecir cualquier lector de las *Reglas del Método Sociológico*. En efecto, reiterando el discurso que hace de la constricción el signo de lo social y la clave del análisis sociológico, Durkheim se limita a subrayar que las prácticas colectivas en las que se materializan los ritos piaculares no resultan de la suma azarosa y singular de decisiones individuales, ni dependen por lo tanto de los sentimientos particulares de duelo o de los deseos de liberación que pueden sentir unos individuos y otros no. Son, por el contrario, obligatorias, producto de la constricción que el grupo ejerce sobre sus miembros (*FE*: 567-8), de la "presión" social irresistible que se desata en razón de la circunstancia desgraciada que se atraviesa (*FE*: 589). ¿Por qué esa presión social? La razón es de orden funcional: si el grupo no se mostrara unánime en la expresión fehaciente de dolor ante las desgracias que algunos de sus miembros sufren, no podría mantenerse como tal y acabaría víctima de la entropía[6] que amenaza a todo orden social. Para hacerlo más visible, Durkheim ejemplifica el argumento general en el caso de la familia:

> "Una familia que tolere que uno de los suyos pueda morir sin ser llorado testimonia su falta de unidad moral y de cohesión: abdica, renuncia a ser" (*FE*: 571).

El dolor puede ser que sea sentido, pero aun en mayor medida su expresión es debida y, además, en la forma pre-fijada por el ritual; si no se expresara, o lo fuera de una forma desviada, se desatarían sanciones reales y simbólicas para restituir la unidad del grupo. No se gime, ni se gime con una específica gestualidad, porque eso sea lo que espontáneamente se siente, sino porque está prescrito y, además, de una forma concreta; de ahí la ritualización de los sentimientos.

La sociología del mal implícita en este primer argumento propone, pues, como tesis general y fundacional que el mal que aborda es social o colectivo. En términos triviales esto supone que son los grupos los que delimitan qué es el mal -en el doble sentido de en qué fenómenos se manifiesta y cuál es su semántica- y qué hay que hacer, cuando ocurre, para paliarlo, compensarlo, congelarlo temporalmente o erradicarlo. Esta respuesta supone siempre, como habrá ocasión de comprobar con más detenimiento, ritualización. Pero yendo más allá –y conectando con propuestas de Alexander [7]- propone, además, que toda agrupación humana, al constituirse o al reproducirse o mantenerse, define y delimita los males a los que se enfrenta y, en relación a los cuales, *es o lucha por ser*. Desde este punto de vista, el mal no es marginal o defectivo (es decir: ausencia o falta de sociedad), ni es algo que simplemente sobreviene y

[6] Evidentemente Durkheim no utiliza el término entropía, a pesar de la relevancia del paradigma fisicalista en la poética de FE: todo en esa obra son fuerzas, corrientes eléctricas, energías emergentes y degradadas, presiones, etc. (Véase Ramos 2010: 399) Con todo, el argumento fundamental que avisa sobre la exposición de toda institución social a una entropía que sólo puede remediarse ritualmente es reiterado en las páginas de FE. Como simple muestra valga la siguiente:"todas las fuerzas, incluso las más espirituales, se degradan a causa del tiempo si nada acude a proporcionarles la energía que pierden por el curso natural de las cosas" (FE: 482).

[7] En su proyecto de esbozar una sociología del mal de inspiración durkheimiana, Alexander propone: "las sociedades construyen el mal de forma que pueda haber un castigo, pues son la construcción de, y la respuesta a, el mal las que definen y vigorizan el bien. […] Sin la imaginación y la identificación social del mal no habría espacio para esa adhesión al bien que los moralistas propugnan con tanta fuerza" (Alexander 2003: 296-7).

entonces desata una reacción, sino una precondición del grupo: somos no sólo el bien que apetecemos, sino el mal o los males que conjuramos y enfrentamos; los males que tememos y a los que nos enfrentamos nos sostienen y definen; nada o poco seríamos sin ellos.

El segundo argumento es ya más propio del nuevo marco analítico que se desarrolla en *FE*. Combina la idea de la primacía de la práctica social, como acción emocional o afectiva, con la de la hipóstasis de lo sagrado. La pregunta que se quiere contestar es: ¿por qué los practicantes de un ritual de duelo se creen enfrentados a fuerzas maléficas a las que de alguna manera se imputan las desgracias y contra las que se lucha o a las que se intenta aplacar? ¿Por qué el muerto que lloramos parece pedir venganza y responsabilizarnos de su muerte? Eso es lo que consideran los creyentes que imputan a la cólera de dioses o a la malevolencia de fuerzas (cósmicas o personales) las desgracias. Como dicta su ortodoxia metodológica, la respuesta de Durkheim se enfrenta a la conciencia ingenua y errónea del creyente, ya que a los actores inmediatos, nos asegura, no hay que reconocerles ningún privilegio cognitivo(*FE*: 597).

Su alternativa invierte, pues, la comprensión del mal que alcanzan los actores inmediatos: no son los dioses o los poderes maléficos los que provocan los ritos, sino justamente al revés: "los poderes malvados son producto y símbolo de esos ritos [piaculares]" (*FE*: 589). En lo esencial, el argumento se despliega siguiendo esta secuencia: las fuerzas del mal son la personificación de fuerzas colectivas; las fuerzas colectivas son la hipóstasis de emociones colectivas; las emociones colectivas son generadas por la participación de los miembros del grupo en el ritual de duelo; el ritual de duelo es la respuesta colectiva constrictiva a la experiencia de la desgracia.

He aquí una presentación sintética, aunque no completa, del argumento:

> "Cuando la sociedad atraviesa circunstancias que la entristecen, la angustian o la irritan, ejerce sobre sus miembros una presión para que testimonien, en actos significativos, su tristeza, su angustia o su ira [...] Es ésta la experiencia que el hombre interpreta al imaginar, por fuera de sí, seres malvados cuya hostilidad, constitutiva o temporal, no puede desarmarse sino por medio del sufrimiento humano. Esos seres no son, pues, más que estados colectivos objetivados; la misma sociedad vista en uno de sus aspectos" (*FE*: 589-90).

El relato subyacente (*FE*: 572 ss.) dice que, en ocasión de la desgracia y en razón del daño sufrido o temido, los seres humanos canalizan ritualmente las emociones negativas (desaliento, temor, tristeza, inseguridad, etc.) entonces desatadas. Esa ritualización comporta un actuar conjunto y al unísono que tiene por efecto agudizar, exacerbar o intensificar los iniciales sentimientos negativos. Por su parte, la intensificación emocional ligada al actuar conjunto lleva a los actores rituales a sentir (como si estuvieran ante) la experiencia de una fuerza o poder malevolente –que en realidad se limita a ser la objetivación de las emociones negativas colectivamente sentidas y colectivamente intensificadas. Esa fuerza colectiva malevolente puede entonces personificarse en seres trascendentales (o trascendentalizados por la misma desgracia, como es el caso de los muertos) que, por razones heterogéneas que habría que desentrañar, provocan la desgracia o buscan hacer daño. Pero se trata de una fuerza que expresa la metamorfosis sufrida por el grupo a consecuencia de sus prácticas y de la explosión emocional que producen. Dicho en fórmula muy concisa que no teme la apariencia de paradoja: "no se llora al muerto porque se le tema, sino que se le teme porque se le llora" (*FE:* 573); es el sufrimiento colectivo ritualizado el que se objetiva como fuerza y se personalizada como poder malevolente y hostil.

Este argumento se despliega –siguiendo el modelo de análisis propio de la sociología durkheimiana- en el triple plano genético (¿cuál es la causa de los poderes malvados?), expresivo (¿qué representan?) y funcional (¿qué funciones cumplen en el proceso de reproducción social?). La respuesta es siempre la misma: la sociedad, el grupo, la colectividad, la comunidad, la tribu, el clan, etc. Su columna vertebral ensambla tres hipótesis: la que asigna primacía a la práctica o la acción ritual en el análisis sociológico; la que atiende especialmente a los aspectos afectivos (sentimiento, emociones, pasiones) y corporales (cantos, danzas rítmicas, experiencia visual o táctil del otro, etc.) de las prácticas colectivas para dar cuenta de la génesis y reproducción de los grupos sociales; la que subraya la recurrente hipóstasis social de las prácticas y las emociones colectivas como condición para acceder a la comunización de la acción.

Sobre estas tres hipótesis se construye el entramado analítico de *FE*[8]. Más adelante habrá ocasión de volver sobre ellas. Mientras tanto, se pueden destacar algunas implicaciones de este que he denominado segundo argumento para una sociología durkheimiana del mal. La primera implicación

es que el enfrentamiento social con el mal procede siempre a su ritualización: nada podemos hacer socialmente con el mal si no ritualizamos nuestra respuesta. Sólo tras la fijación del ritual y atendiendo a sus consecuencias sobre los participantes podremos hablar propiamente del sistema de creencias en el que se expresa. Lo importante es lo que 'se hace' con el mal, no cómo 'se dice'; en definitiva, el problema weberiano del sentido es derivado y secundario –como habrá ocasión de comprobar. Una segunda implicación es que siendo los poderes a los que se imputa el mal resultado de la reacción ritual a la experiencia de la desgracia, los imputados como causantes resultan siempre arbitrarios, pura objetivación o personalización de las emociones colectivas. En consecuencia, la sociología durkheimiana del mal supone la normalidad del fenómeno del chivo expiatorio, es decir, de un sujeto-otro al que arbitrariamente se imputan los males que sufre el grupo y sobre el que se canaliza la ira colectiva. Que su relación con el mal que se le imputa sea arbitraria es lo lógico y esperable desde esta perspectiva. Otra implicación relevante es que, desde el punto de vista que informa el análisis anterior, el mal se ha de abordar atendiendo preferentemente a las emociones que suscita, lo sustentan y lo contrarrestan. Una sociología del mal es así una sociología de las emociones colectivas expresadas y sustentadas ritualmente. Una última implicación es que, si se atiende a Durkheim en sus propios términos, habrá que convenir en que, por muy esclarecida e ilustrada que sea una sociedad, tenderá siempre a concebir el mal como una fuerza exteriorizada y ajena a ella misma, que la acosa y es opaca para los actores que la han generado.

Como ya se anunció antes, el tercer argumento –que se pasa ahora a considerar- es respuesta a la pregunta sobre la sorprendente conversión de las fuerzas o poderes malevolentes en benevolentes y del ritual de duelo en ritual de expiación que borra, limpia o purga. ¿Por qué se apaciguan los dioses o las fuerzas que estaban irritadas y nos enviaban la desgracia? ¿Por qué se reconcilia el muerto con un colectivo que parecía directa o indirectamente objeto de su ira? La respuesta se alcanza en el seno del marco analítico que ha permitido explicar la emergencia ritual de los poderes malevolentes provocadores de las desgracias. En consecuencia, es la acción de los ritos - como prácticas colectivas emocionales generadoras de experiencias que abocan a la hipóstasis- la que explica que el dolor se pueda purgar y los poderes que acosan se conviertan en poderes amigos.

Amante de las formulaciones al borde de la paradoja –como ya ha habido ocasión de comprobar-, Durkheim propone que no importa tanto el objeto al que se dirige al ritual como el hecho de que quienes en él participen se sientan comulgando en un mismo sentimiento. Esa comunión consigue la recuperación del tono vital que parecía perdido.

> "Comulgar en la tristeza supone también comulgar, y toda comunión de conciencias, con independencia del tipo que sea, eleva la vitalidad social" (*FE:* 574).

Lo relevante de los rituales no es si se llora o se ríe, si se conjura la muerte o se celebra la vida, sino el hecho de que los miembros del grupo lo hagan juntos, acompasados, reiterando el contacto de los cuerpos y el ritmo de los movimientos. Visto desde esta perspectiva, el ritual es algo más que lo antes señalado: no se limita a comunizar e intensificar las emociones, sino que, además, restaura el tono vital y el deseo de vivir de los participantes. Durkheim lo enuncia de forma general, haciendo diáfana la conversión del duelo en expiación que libera:

> "Incluso cuando las ceremonias religiosas tienen como punto de partida un hecho que inquieta o entristece, conservan su poder de estímulo sobre el estado afectivo del grupo y los individuos. Por el simple hecho de ser colectivas elevan el tono vital. Ahora bien, cuando uno siente en sí la vida –sea en forma de irritación penosa o de alegre entusiasmo- *uno no cree en la muerte*; en consecuencia recobra la seguridad, recupera el valor y, en términos subjetivos, todo transcurre como si el rito hubiera evitado realmente el peligro que se temía" (*FE*: 583; cursiva RR).

La hipérbole es evidente: el ritual parece llevarnos a no creer en la muerte. Pero más allá de esa presentación extremada, lo destacable es que el mismo ritual de duelo se convierta automáticamente en ritual de expiación que purga al alma de inquietudes, inseguridades y temores. El ritual, por el simple hecho de serlo y con independencia de su motivo

[8] He analizado las tres hipótesis en un texto reciente (Ramos 2010: 396 y ss.) a cuyas propuestas y cruciales referencias bibliográficas (que en gran parte suponen una lectura creativa y novedosa de la sociología de Durkheim) me remito. Véanse, además, Bellah (2011), Collins (2009) y Rappaport (2000) que, con grados diferentes de heterodoxia y eclecticismo, siguen y actualizan las propuestas durkheimianas sobre la crucialidad del ritual en la vida social (no sólo religiosa).

o finalidad explícita, es siempre catártico. Los participantes en los rituales durkheimianos son, pues, como los espectadores de la representación trágica de que hablaba Aristóteles. Ciertamente, no se limitan a contemplar un drama que pasa de la felicidad a la desgracia y se recrea mostrándola, sino que son los actores mismos que representan el drama de la desgracia humana –o más bien: el coro que se lamenta y rasga las vestiduras. En cualquier caso, esa participación actúa como una catarsis aristotélica: una purga que limpia el alma del sufrimiento y del miedo y reconstruye la seguridad vital sin la que quedaríamos desvalidos frente al mundo[9]. Asistiendo a una representación trágica, o celebrando junto con nuestros congéneres un rito piacular, nos purgamos del mal porque sentimos y nos sentimos juntos. La expiación ritual borra la falta, purifica lo profanado y reconcilia con los poderes cósmicos que dejan así de ser contrarios a la felicidad de los hombres, convirtiéndose en garantes de un mundo, al fin y al cabo, habitable, amable incluso. Más adelante se podrá comprobar la relevancia de una concepción tal de la función de los rituales en el contexto del problema de la teodicea.

Como es obvio, el marco analítico que permite explicar la doble conversión de la malevolencia en benevolencia y del rito en expiación-purga es el dominante en *FE* ya antes señalado: primacía de la práctica; énfasis en el carácter emocional de la acción ritual; consideración de la hipóstasis como algo constitutivo de un ritual. El modelo explicativo es idéntico:

> "Los poderes bienhechores no se constituyen de manera diferente; resultan de la vida colectiva y la expresan; representan también a la sociedad pero captada en una actitud muy diferente, a saber: en el momento en el que se afirma con confianza y empuja a las cosas con ardor para que concurran a la realización de los fines que persigue" (*FE*: 590).

La sociología del mal implícita en estas propuestas es obvia. Se enfatiza la centralidad del análisis funcional que permite comprender cuáles son las aportaciones o prestaciones para el mantenimiento o reproducción de la estructura (orden) social que, con independencia de la intención de los participantes, genera la apropiación ritual de la experiencia del mal. Los rituales convierten la aflicción en euforia colectiva por el simple hecho de ser rituales colectivos. De ahí la reiteración implícita de la tesis sobre la que ya se llamó la atención anteriormente. En efecto, el mal no es tanto un disolvente social como un cemento de lo social; al enfrentarlo ritualmente compactamos a un colectivo, que se siente así por encima de la desgracia y la muerte. La sociología durkheimiana del mal nos induce a pensar que aunque el mal esté fuera acechándonos, el grupo cuenta con recursos suficientes para dramatizarlo ritualmente, hacerlo propio y cambiarle el sentido, recuperando así su tono vital y la seguridad cósmico-social.

2. LA AMBIGÜEDAD DE LO SAGRADO

Durkheim cierra el estudio de los ritos piaculares adentrándose en lo que acaba resultando una fuente de problemas difíciles de solucionar dentro de sus coordenadas teóricas. Sostiene, en efecto, en la sección última del capítulo (*FE*: 584 ss.) que los rituales de duelo y expiación analizados muestran que lo sagrado es ambiguo. Esta idea de la ambigüedad de lo sagrado dice recogerla de Robertson Smith. Con independencia de que sea una idea recibida y sin entrar a sopesar hasta dónde llega la influencia de Robertson Smith tanto en éste como en otros casos[10], es clara la relevancia del tema para reconstruir la sociología durkheimiana del mal.

¿Qué significa la ambigüedad de lo sagrado? Es notorio que la sociología de la religión de *FE* se nuclea alrededor de la noción de lo sagrado (Ramos 1999: 200 y ss.). La trabajosa definición que se propone en las páginas iniciales de la obra (*FE*: 31-66) así lo muestra: junto con la distinción de las creencias y las prácticas y la remisión a una iglesia o comunidad como soporte de ambas, es la referencia a lo sagrado el núcleo duro del concepto durkheimiano de la religión[11]. Pero ese núcleo no recibe un tratamiento conceptual ordenado y sistemático, sino que es abordado una y mil veces a lo largo de la

[9] Sostenía Aristóteles: "La tragedia es imitación de una acción esforzada y completa [...], actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones"(Aristóteles, Poética 1449b24-28). Sobre la significación de la catarsis-purgación y las afecciones que se purgan por medio del espectáculo trágico véase García Yebra en Aristóteles (1992: 379-91) y Nussbaum (1995:481-3). Padel (2009: 151 y ss.) destaca la relación entre los rituales de Dionisos, la tragedia y la purificación-catarsis.

[10] Sobre la influencia de Robertson Smith hay una abundante literatura; consúltense Jones (1977 y 1986), Segal (2002), Strenski (1998). No voy a entrar en ese tema, que ya abordé parcialmente en Ramos (1999: 185-7)

obra, de forma que su semántica ha de ser reconstruida con cuidado y trabajo. Sólo en el marco de un estudio monográfico sobre el tema se podría dar cuenta de los planos semánticos de lo sagrado y de sus eventuales tensiones. Como no es ésa la intención de este trabajo, me limitaré a atender a los rasgos pertinentes para el caso. Son los siguientes:

a. Lo sagrado es el resultado de una distinción que lo separa en términos de antagonismo de su antónimo, lo profano (*FE*: 53-5).
b. Con todo, lo sagrado es inestable y está dotado de una alta contagiosidad (*FE*: 455), lo que hace que se 'pose' (*FE*: 328) en objetos variados y cambiantes que actúan sólo como sus símbolos (*FE*: 331) a la espera de nuevas hierofanías.
c. Lo sagrado se genera y reproduce en experiencias de efervescencia colectiva (*FE*: 313), cuyo formato res el de la experiencia ritual en general ya analizada.
d. Lo sagrado es expresivo de la sociedad que lo genera, que por su intermedio y gracias a esa hipóstasis accede a lo que le es más propio (las emociones grupales objetivadas) (*FE*: 319, 326, 603-4).
e. Lo sagrado, producto y expresión de prácticas colectivas, cumple la función de mantener el tono vital de la colectividad humana que lo genera y sustenta, ya que las religiones no suponen tanto un saber como un hacer conjunto (*FE*: 598), tienen por función "ayudarnos a vivir" (*FE*: 595) y se vertebran en una "fe" (*FE*: 615) que, más que como conjunto de creencias blindadas frente a la duda, hay que entender como confianza que genera seguridad e impulsa a actuar (*FE*: 615).

Esta versión comprimida de lo que Durkheim, en distintos pasajes de *FE* y enfrentando distintos problemas, va fijando como semántica de lo sagrado permite abordar la pregunta sobre qué le agrega postular su ambigüedad y con qué consecuencias se suma a sus otras notas distintivas. ¿Qué significa la ambigüedad predicada de lo sagrado? ¿Supone una novedad relevante? ¿Cómo casa con la semántica que se va fijando a lo largo de *FE*? ¿Hasta qué punto el deseo de completar su teoría sistemática de lo religioso-sagrado como hecho social recurriendo a la ambigüedad no genera problemas a la sociología durkheimiana de la religión que ésta no puede solucionar?

La ambigüedad de lo sagrado no deja de arrastrar una significación realmente ambigua[12]. Un rastreo de *FE* permite entenderla, ciertamente, como (a) ambigüedad o equivocidad en sentido estricto (dificultad para fijar un significado propio y claramente delimitado), pero también como (b) ambivalencia (dos caras contrapuestas que se dan a la vez en las cosas o experiencias sagradas), como (c) simple dualidad (dos caras distinguidas y separadas netamente por una frontera de modo que se está o más acá o más allá de la frontera) y como (d) inestabilidad (se pasa de una cara a la otra de forma continua o impredecible). Sin ir más allá, propongo que en el uso del concepto se transita, sin mostrarse plena consciencia de ello, entre estos planos de significación, mezclándolos a veces.

Durkheim fija lo que, en seguimiento de Robertson Smith, entiende por ambigüedad de la siguiente manera:

> "Las fuerzas religiosas son de dos tipos. Unas son bienhechoras, guardianas de orden físico y moral, dispensadoras de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman [...] El respeto que inspiran se mezcla con el amor y el reconocimiento […] Hay, por otro lado, poderes malos e impuros, productores de desórdenes, causa de muertes, enfermedades, instigadoras de sacrilegios. Suscitan en el hombre sentimientos de un temor en el que se entremezcla generalmente el horror" (*FE*: 584-85).

La ambigüedad de lo sagrado supone, pues, la coexistencia de fuerzas sagradas maléficas y benéficas, cuyas relaciones son complejas. Al caracterizarlas, Durkheim sigue el modelo de la distinción sagrado/profano: también en este caso, y aunque lo sagrado-fasto y lo sagrado-nefasto sean manifestaciones de lo sagrado que se enfrentan en igual medida a lo profano (*FE*: 586), entre las dos variantes hay un marcado antagonismo (*FE*: 585-6) y un frecuente transmutarse, ligado, por un lado, a la arbitrariedad

[11] Reproduzco la tan comentada definición: "Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos sus adherentes" (*FE*: 65).

[12] Durkheim utiliza también el término ambigüedad para dar cuenta de las fuerzas religiosas en general (*FE*: 318-9), los seres míticos (*FE*: 337) o de los rituales (*FE*: 552).

de las encarnaciones de lo sagrado y, por el otro, a su movilidad-contagiosidad (*FE*: 587-8). Sintetizando:

> "Lo puro y lo impuro no son, pues, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende a todas las cosas sagradas. Lo sagrado tiene dos tipos, uno fasto y otro nefasto, y entre esas dos formas opuestas no sólo no hay solución de continuidad, sino que además un objeto puede pasar de la una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y viceversa. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de esas transmutaciones" (*FE*: 588).

Parece, pues, que el juego de relaciones entre lo sagrado puro y lo sagrado impuro se despliega siguiendo el modelo que brindan las relaciones generales entre lo sagrado y lo profano. Lo distinguido (sagrado) se distingue adicionalmente (fasto/nefasto), siguiendo los mismos criterios y multiplicando así la lógica de la 'dualización' de la realidad tan propia del discurso de *FE*[13]. Llama, con todo, la atención que no se proceda simétricamente. En efecto, en *FE* no se plantea nunca la posibilidad de que, a su vez, lo profano se distinga interiormente en dos realidades antagónicas[14]. ¿Por qué entonces recibe lo sagrado una aplicación recursiva de la distinción que lo constituye, mientras lo profano se mantiene indistinto? Dos razones parecen inmediatamente pertinentes: la primera es que la noción de lo profano resulta en el discurso de *FE* residual y derivada[15], limitada a designar a todo lo que no es sagrado, convirtiéndose en un cajón de sastre cuya complejidad propia no es considerada ni ordenada; la segunda es que la distinción está provocada por los resultados obtenidos en el análisis de los ritos piaculares y su contraposición típica de las potencias sagradas malevolentes y benevolentes: al antagonismo de fuerzas o dioses es lógico que corresponda un antagonismo de sacralidades.

A estas dos razones inmediatas conviene agregar otra de orden más general y que lleva más lejos. Durkheim considera que, distinguiendo la doble cara de lo sagrado, su noción no sólo gana en complejidad, sino sobre todo en realismo. Esta consideración aparece al menos en dos ocasiones en las que se aborda el tema general de la ambigüedad. En una de esas ocasiones se viene a decir que no siendo la vida social monótona y homogénea, sino animada por estados emocionales contrapuestos, también lo tiene que ser aquello que más propiamente la expresa, como es la experiencia de lo sagrado. De este modo la llamada ambigüedad de lo sagrado refleja con realismo los estados emocionales fundamentales de la vida social:

> "Los dos polos de la vida religiosa corresponden a los dos estados opuestos por los que trascurre toda la vida social. Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto hay el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectiva. Pero como ambos son en igual medida colectivos, hay un íntimo parentesco natural entre las construcciones mitológicas que los simbolizan. Los sentimientos puestos en común varían desde el extremo abatimiento a la extrema alegría, desde la irritación dolorosa al entusiasmo extático" (*FE*: 591).

De alguna manera, el argumento se aproxima al que hace inteligible la otra distinción fundacional que separa lo profano de lo sagrado y que, según se analiza recogiendo ideas de Marcel Mauss (*FE*: 307 ss.), también refleja una oscilación o variación intrínseca a la vida social entre estados de fisión y de fusión social, con sus concomitancias emocionales. Como se podrá comprobar más adelante, esta semejanza de argumentos sobre las bases realistas de ambas distinciones no deja de tener interés, pues arrastra semejantes dificultades analíticas.

Por otro lado, la ambigüedad de lo sagrado se justifica atendiendo al realismo propio de las religiones que, a lo largo de la historia, se han caracterizado por recoger en sus panteones todas las miserias de la vida en sociedad, sin ocultar sus aspectos menos edificantes:

> "La religión es realista a su manera. No hay fealdad física o moral, no hay vicio, no hay mal que no haya sido divinizado. Hay dioses del robo y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte […] Satanás es un elemento esencial del sistema cristiano; es un ser

[13] El problema polifacético de la dualidad, que ya se apunta en *De la Division du Travail Social*, se agudiza en *FE* y recibe un tratamiento monográfico en un escrito importante dos años después (Durkheim 1914). Merecería en sí un estudio sistemático, que no se puede emprender aquí. Sobre el tema, véanse Cladis (2008), Rawls (2004: cap . 2), Ramp (2003), Shilling & Mellor (1998). Una lectura en profundidad del tema llevaría a plantear las relaciones de la sociología durkheimiana con lo trágico.

[14] Sobre el hecho ha llamado la atención Rosati (2005: 72-3), que sin embargo no lo desarrolla.

[15] También se podría decir que lo profano no está marcado, mientras lo sagrado sí. En razón de esto, como lo presenta Scubla (2008: 18) su relación se podría representar según el siguiente esquema: Profano o [Sagrado y (Puro o Impuro)].

impuro, pero no profano. El anti-dios es un dios, ciertamente inferior y subordinado, pero dotado de amplios poderes; incluso es objeto de ritos, por lo menos negativos […] Lejos de ignorar la sociedad real y hacer abstracción de ella, la religión es su imagen; refleja todos sus aspectos, incluso los más vulgares y repulsivos" (*FE*: 601).

Hasta aquí las propuestas de Durkheim y las ventajas que se obtienen apostando por una noción de lo sagrado con la suficiente complejidad como para admitir su doble cara y las ambivalencias-ambigüedades-inestabilidades. Pero esas ventajas no se consiguen gratis, sino al precio de generar dificultades serias.

En efecto, si lo sagrado es doble (fasto y nefasto) y si, como se ha comprobado, entra de lleno en la experiencia del mal (lo nefasto, de mal augurio, airado, vengativo, destructivo, desgraciado, malevolente, maligno, etc.), entonces sería coherente concluir que, al igual que el bien, el mal participa plenamente en lo sagrado, está lleno de sacralidad. Durkheim se convertiría así en Bataille o se le aproximaría sustancialmente[16]. La suya sería una sociología del mal que tendría también por objetivo central desvelar y hacer inteligible "la part maudite du sacré" (Arppe 1995), eso que Mauss (1968-9, vol 3: 493) llamaba "le côté sombre de l'humanité" que, a su entender, tanto había interesado al durkheimiano Hertz[17] –para Riley (1999), un durkheimiano cargado de lecturas de Nietzsche, que se desplazaba hacia una sociología durkheimiano-nietzscheana que su heroica muerte en el campo de batalla de Marchéville en 1915 frustró[18].

Si se llega plena y consecuentemente a esta conclusión y se asume la tesis central durkheimiana que asegura que lo sagrado no es sino expresión de la sociedad o la sociedad transfigurada, entonces habría que concluir que la sociedad misma está vertebrada por una tensión constitutiva que la hace fuente del bien y del mal. La llamada ambigüedad de lo sagrado iría entonces de la mano de la ambigüedad de lo social (Pickering 2009: 129; Arppe 1995). Esta conclusión llevaría a afirmar la ambivalencia constitutiva de lo social y, en consecuencia, a mostrar el conflicto, la lucha, el desgarro como algo que le es propio y definitorio, no como carencia, defecto o patología. No se trataría de repetir el cansino tópico liberal que enfrenta individuo y sociedad-Estado, sino de algo más interesante y sutil: la ambivalencia de lo social, la co-presencia de fuerzas constructivas y destructivas en su seno, etc. –lo que, por lo demás, pondría a Durkheim en la estela de la sociología del Simmel (1988) que enfatizaba la ambivalencia como rasgo constitutivo de lo social.

¿Llega a estas conclusiones Durkheim? ¿Despliega coherentemente su análisis hasta alcanzar y aceptar este resultado? Es obvio que no. La llamada ambigüedad de lo sagrado resulta de una distinción que discrimina y degrada una de las caras a favor de la otra, del mismo modo que la distinción fundacional sagrado/profano, que en principio es intrínseca a lo social, privilegia a una de las caras, lo sagrado, identificándola con lo social propiamente dicho, y acaba exiliando la esfera de lo profano a un espacio inconcreto (¿lo social degradado?, ¿lo pseudo-social?, ¿lo cuasi-social?, ¿lo asocial?, ¿lo puramente individual?). En consecuencia, no queda claro qué distingue la distinción, dónde opera, qué espacio segrega. En el caso de la distinción fasto/nefasto ocurre lo mismo. Lo sagrado fasto es privilegiado como encarnación de lo social, mientras lo sagrado-nefasto es secundarizado, desplazado, marginado (Arppe 1995: 213). Durkheim es, en este sentido, la inversión de Bataille: si éste enfatiza la parte maldita de lo sagrado a costa de la bendita, aquél subraya la parte noble hasta arrinconar o ningunear la otra (Riley 2005; Ramp 2008a y 2008b).

Es más: ya se pudo comprobar en páginas anteriores que a la hora de dar cuenta de la parte siniestra de lo sagrado Durkheim la caracteriza como fruto de una experiencia doble y contradictoria – lo que no es el caso cuando se trata de la parte luminosa o positiva. En efecto, si lo sagrado objetiva siempre experiencias emocionales, en el caso de lo sagrado

[16] Sobre las relaciones entre la sociología de lo sagrado de Durkheim y Bataille se pueden consultar los trabajos de Arppe(1995 y 2009), Ramp (1998, 2003, 2008a y 2008b), Riley (2005) y Stedman Jones (2001).

[17] En otro texto de 1922 que introducía la publicación del trabajo inédito de Robert Hertz sobre el pecado y la expiación, sostenía Mauss que como Hertz "no carecía ni de humor ni de fantasía –ni de un cierto pesimismo- se preocupó por comprender precisamente *los lados sombríos y siniestros de la mentalidad humana*" (Mauss1968-9, vol. 3: 511; énfasis RRT).

[18] Los análisis más interesantes de Hertz sobre el tema aparecen en sus trabajos sobre el duelo (Hertz 1907) y la preeminencia de la mano derecha (Hertz 1909), recogidos ambos en español en Hertz (1990). He llamado la atención sobre ellos en Ramos (1991). Sobre la relevancia de los estudios de Hertz en este campo véanse los trabajos de Parkin (2008) y sobre todo de Riley (1999). Para un trabajo sistemático sobre el problema del mal en la sociología durkheimiana sería preciso abordar con detenimiento la obra de Hertz, cosa que no se puede hacer en el marco de este artículo.

nefasto esas experiencias son de dos tipos: por un lado, experiencias depresivas y tristes; por el otro, experiencias de consuelo y revitalización que son constitutivas del ritual piacular. No ocurre así con las experiencias de fondo objetivadas en lo sagrado fasto, que son homogéneas y tan sólo responden a la euforia social. En consecuencia, hay una clara asimetría entre las experiencias sociales de fondo que generan la ambigüedad de lo sagrado: en el caso de los poderes siniestros esa experiencia es, en el fondo, contradictoria, por lo que es lógico que lo maligno no emerja de forma nítida e incondicional. Resulta así, si se atiende a las prácticas emocionales que lo generan, un sagrado nefasto heterogéneo, contradictorio o edulcorado.

¿Qué queda entonces del supuesto realismo de las religiones que tan bien casaba con la ambigüedad de lo sagrado? Poco, si por tal realismo se entiende su transparencia a la hora de hacer claramente visibles, sin velos ni tapujos, los aspectos siniestros o negativos de la realidad social, tan sagrados y trascendentes como los otros.

Y, en efecto, el realismo acaba siendo demediado. Viéndose deslizar hacia terrenos contradictorios con las señas de identidad de su sociología en general y de su sociología de la religión en particular, Durkheim propone una curiosa concepción del realismo religioso: un realismo que incorpora lo ideal como real. No hay, aparentemente, contradicción en una propuesta así, pero sólo al precio de un juego con las palabras que las hace poco razonables. En efecto, al hilo de volver a destacar el realismo de las religiones, insiste en que el idealismo es un producto natural (y por lo tanto real) de la vida religiosa porque "es un producto natural de la vida social" (*FE*: 603). De ahí que la realidad que queda en ellas reflejada aparezca "agrandada, transformada, idealizada" (*FE:* 601), resultando que "el mismo mal queda como sublimado e idealizado" (*FE:* 601). ¿En qué se convierte el mal social cuando es sublimado e idealizado? En un mal que siempre está en fuga: un Satán que siempre pierde su batalla y acaba expulsado; un mal reconocido, pero para asegurar su estatuto subordinado y su derrota final.

La apoteosis de la luz y la victoria -asegurada onto-teológicamente y siempre repetida en la historia- de lo sagrado fasto sobre lo sagrado nefasto se muestra en una reflexión sobre el tema que aparece ya en las páginas finales de *FE*. Se insiste, de nuevo, en el realismo religioso, pero se trata, por utilizar categorías dramáticas, del realismo de la comedia cuando se dedica a disolver la tragedia aparente de la realidad. El texto dice lo siguiente:

> "Lejos de ignorar la sociedad real y hacer abstracción de ella, la religión es su imagen; refleja todos sus aspectos, incluso los más vulgares y repulsivos. Todo se encuentra en ella y *si suele ocurrir que en ella el bien triunfe sobre el mal, la vida sobre la muerte, los poderes de la luz sobre los poderes de las tinieblas, es porque no ocurre de otra forma en la realidad*. Pues si la relación entre esas fuerzas estuviera invertida, la vida sería imposible; pero, de hecho, la vida se mantiene e incluso tiende a desarrollarse" (*FE:* 601; énfasis RR).

Más tarde habrá ocasión de volver sobre este texto que recoge bien la solución durkheimiana al problema de la teodicea. Queda en cualquier caso clara la demediación de lo sagrado nefasto, incapaz de ganar nunca la carrera de la historia o de la realidad.

Y no se trata tan sólo de un realismo demediado, desdramatizado, que asegura que al final las luces triunfan sobre las tinieblas, sino además de un realismo basado en la exteriorización y exorcización del mal o, dicho de otra manera, de un realismo asocial, que sitúa al mal por fuera de la esfera de lo social. En efecto, las desgracias que dan lugar a las respuestas rituales se refieren siempre a "circunstancias que atraviesa la sociedad" (*FE*: 589), provocadas exógenamente. El mal viene de fuera: la muerte biológica, la sequía, la inundación, los animales que desaparecen, el robo de los objetos sagrados, etc. Internas son sólo las emociones que suscita en el grupo y que se objetivan en las fuerzas sagradas. Durkheim, como comenta atinadamente Pickering (2009: 129), entra en contradicción consigo mismo, pues explica un hecho social (los ritos piaculares) a partir de fenómenos extra-sociales (desastres naturales). En consecuencia, el mal no es social más que como reacción ritual que lo canaliza en la secuencia duelo-expiación. El sociologismo de Durkheim se convierte en su antónimo, el naturalismo: es el espectáculo dramático de la naturaleza el que desencadena una respuesta emocional que cuando se ritualiza se hace colectiva, se socializa; la religión que aborda el mal es un naturalismo ritualizado. De esta manera el mal es asocializado, lo que convierte en irónica una sociología del mal que lo quería reducir a hecho social.

La conclusión que se alcanza retrata, pues, el extraño viaje analítico de la ambigüedad de lo sagrado. Abierta al reconocimiento del mal como fuerza social de primer orden, acaba demediándolo o exteriorizándolo. El mal que aparecía en primer plano ha de huir derrotado por el fondo del escenario.

3. EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

En 1710 publica Leibniz su *Teodicea* con un título muy expresivo: *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Leibniz 1969). Leibniz se erige en abogado de Dios, pero para abordar un problema tan viejo como la humanidad y que, como ya destacara Weber (1983: 196 ss.), no precisa del surgimiento de las religiones éticas o del monoteísmo para que resulte demandante y exija soluciones. Es el problema de explicar y justificar que los seres humanos sufran múltiples males (físicos, morales, sociales) repartidos, además, de forma inconstante, desigual e injusta. Desde el punto de vista de una religión como la cristiana el problema es apremiante y los elementos que en él se relacionan aparecen ejemplarmente enunciados en el título del ensayo de Leibniz: la bondad de un Dios que es, además, Sabio y Todopoderoso, la Libertad del hombre y la presencia del Mal. Pero el problema va más allá de la esfera de la religión, traduciéndose en sociodiceas puramente laicas; la sociología de Durkheim es una de ellas. Se trata, además, de un problema que sigue teniendo una enorme relevancia en los debates actuales sobre filosofía moral y social[19] y que, aunque de forma minoritaria, es reivindicado también en la sociología contemporánea[20].

Sin intentar reconstruir de forma completa la solución que le da Leibniz, es legítimo reducirla a la utilización del Principio Consecuencial. Este principio permite observar, explicar y justificar las cosas que ocurren en el mundo en función de sus consecuencias sistémicas o a largo plazo, abogando así por la escasa relevancia de lo que ahora son o suscitan en el momento de su aparición y apostando por atender a sus consecuencias sistémico-temporales. Desde este punto de vista, el mal (moral, físico o social) que sufrimos los humanos puede estar justificado a ojos de la sabiduría consecuencial de Dios en razón de consecuencias positivas que somos incapaces de ver nosotros, criaturas finitas. Lo malo puede ser así lo mejor dentro de un mundo posible (y en razón de lo que en él es com-posible) o un simple medio para conseguir ulteriormente un bien que revierte en la armonía del cosmos y justifica la sabiduría de su creador.

Baste con esta especificación de la propuesta, que en otra ocasión he abordado con algún detenimiento (Ramos 2002: 1013-6). Es oportuno en este contexto llamar la atención sobre el hecho de que esa especulación que parece sólo pertinente en el campo de la teología o la filosofía moral lo es doblemente para dar cuenta de la sociología y, especialmente, de la sociología durkheimiana del mal que vengo explorando. Doblemente pertinente porque, por un lado, el problema de la teodicea ha concitado la atención de algunas de las sociologías clásicas más influyentes, entre las que se encuentra la durkheimiana; pero pertinente también porque la solución del problema en términos del principio consecuencial proporciona un modelo de análisis de los fenómenos sociales por el que apostó decididamente Durkheim. Ambas cosas están muy unidas: enfrentar el problema de la teodicea (sin problematizarlo o disolverlo en términos de una más terrena algodicea[21]) y utilizar el principio consecuencial van típicamente de la mano, siendo éste la solución más recurrente de aquél.

¿Cuáles son las propuestas de Durkheim? Es claro que el tema de la teodicea le es cercano, pues a su ya comprobada atención al problema religioso del mal se agrega su interés por el sufrimiento como experiencia social de primer orden[22]. En ambos casos, no sólo se da cuenta de su presencia y se propone una explicación, sino que también se procede a su justificación. Estamos, pues, en el espacio de la teodicea.

Sabido es que a Weber (1969 y 1983: 196 ss.) tampoco le era indiferente (Cherkaoui 2007), pero su punto de vista difería en lo sustancial del de Durkheim. Esta comparación proporciona claves importantes. En efecto, el problema dominante que enfrentan los análisis weberianos sobre las distintas teodiceas que se han sucedido en la historia de las religiones (Weber 1969) es el problema del sentido.

[19] Obras actuales de referencia sobre el tema del mal y la teodicea son las de Berstein (2005), y Safranski (2000). Una buena selección de los debates sobre el mal a lo largo de la historia es Larrimore (2001). En Lara (2003) y en Muguerza & Ruano de la Fuente (2008) se recogen debates actuales sobre el tema.

[20] Por ejemplo en Cherkaoui (2007), Das (1997), Morgan & Wilkinson (2001), Musick (2000), Pickering (2004).

[21] De *algos* (dolor) y *diké* (justicia); por lo tanto, literalmente, justificación (moral) del dolor. El concepto es introducido por Sloterdijk, que lo aclara de la manera siguiente: «Algodicea significa tanto como una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era: ¿cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor?». (Sloterdijk 1989: 291).

Weber se pregunta en qué consistieron las soluciones intelectuales (sentido) que se fueron brindando al problema de la teodicea y cuáles fueron sus consecuencias en el campo de la práctica. La secuencia es: Problema del mal → Asignación de Sentido → Consecuencias Prácticas (morales, económicas, políticas, etc.). El análisis parte, pues, de la primacía del Sentido para llegar al problema de la Acción. El trayecto de Durkheim es justamente el inverso. Tal como lo aborda, el problema de la desgracia o, más ampliamente, el problema del sufrimiento genera inmediatamente una respuesta práctica en forma de rituales densamente emocionales para alcanzar, sólo después, una explicación que confiera sentido al mundo práctico ya generado. La secuencia es: Problema del mal → Respuesta ritual → Asignación de sentido a lo que se hace.

En efecto, para Durkheim el problema de la teodicea es un problema del hacer, no del decir –de acuerdo, por lo demás, con la hipótesis central en su sociología de la religión que asigna siempre primacía a la acción. El mal y el sufrimiento sólo se pueden enfrentar y justificar en términos de prácticas colectivas. El mundo no es un objeto opaco a contemplar, sino un entorno hostil del que nos protegernos hermanados, en grupo, para adquirir confianza y estar a salvo.

Hemos podido ya comprobar que los ritos piaculares, en su despliegue desde el duelo a la plena expiación, resuelven y disipan el problema reconstituyendo la amenazada vitalidad del grupo. El mal del mundo es finalmente disuelto por medio de prácticas rituales. Son las que nos devuelven las ganas de vivir y nos aseguran la salvación. Lo mismo ocurre con los ritos ascéticos que enfrentan y resuelven prácticamente el problema del sufrimiento. A su análisis se dedican en *FE* (427-464) un buen número de páginas. A diferencia del mal que, como se ha comprobado, siempre es exógeno, el sufrimiento no es algo de lo que los rituales tengan siempre que librar, sino por el contrario algo que pueden tener por función producir. Es justamente la función específica de los ritos ascéticos, que separan dolorosamente lo profano de lo sagrado; de ellos dice Durkheim que "el dolor es su condición necesaria" (*FE*: 446). Es, ciertamente, un dolor ritualizado, pero provocado, buscado ¿Por qué esa búsqueda ritual del sufrimiento? Porque los rituales ascéticos dan por supuesto que sus prácticas dolorosas son "generadoras de fuerzas excepcionales" (*FE*: 451), que no son otras que las que confiere a sus miembros el grupo que se constituye justamente por su mediación. De esta manera, gracias al dolor ritualizado acabamos enfrentando con más seguridad las relaciones con un mundo hostil porque las enfrentamos formando parte de un grupo compacto. El dolor y el sufrimiento que activan los ritos ascéticos son la condición para la humanización –por vía ritual- del ser humano. Durkheim no duda en construir una oda arrebatada al dolor, elogiando al hombre como criatura que sabe sufrir y en eso cifra su diferencia:

> "Es en el modo en que se desprecia el dolor como mejor se manifiesta la grandeza del hombre. Nunca se eleva con más brillo por encima de sí mismo que cuando doma su naturaleza hasta el punto de hacerla seguir una vía contraria a la que escogería espontáneamente. En esto se separa del resto de las criaturas que se dirigen ciegamente a la llamada del placer; por esto, consigue un lugar aparte en el mundo" (*FE:* 451).

La propuesta firme de *FE* es, pues, que las religiones han resuelto siempre en términos de prácticas el problema de la teodicea, conformando rituales que permiten enfrentar las experiencias del mal y del sufrimiento. Esta primacía de la práctica lo es de la práctica colectiva ritualizada y va de la mano de la asignación de un protagonismo de primera fila a las emociones. Las religiones con las que los humanos se protegen de un entorno hostil no pretenden proporcionarles respuestas sobre el sentido del mundo, sino asegurarlos ontológicamente, darles confianza, proporcionarles deseos de vivir y superarse, conferirles fe en su preservación o puesta a resguardo del mal o de un sufrimiento sin sentido. Y no se trata de un objetivo secundario, sino de la verdadera finalidad o función de las religiones:

> "La verdadera función de la religión no es hacernos pensar […], sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que se ha comunicado con su dios no es sólo un hombre que contempla verdades nuevas ignoradas por el que no cree, sino un hombre que *puede* más. Siente en sí una mayor fuerza tanto para soportar como para vencer las dificultades de la vida. Está como elevado por encima de las miserias humanas porque se eleva

[22] En contra de Alexander (2003) y sobre todo de Pickering y Rosati (2008) considero necesario, en la estela de Durkheim, distinguir el problema del sufrimiento del problema del mal. El concepto amplio de teodicea que estoy utilizando permite contemplar ambas experiencias sociales, aunque se distingan conceptual y ritualmente

por encima de su condición de hombre; *se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en la que se lo representa. El primer artículo de toda fe es la creencia en la salvación por la fe*"(*FE*: 595; cursiva RR).

En definitiva, y a tenor de un texto tan rotundo, el objetivo de las religiones, desde las más primitivas hasta las más complejas y evolucionadas, es resolver el problema de la teodicea. No es un problema más, sino su problema fundamental. El descubrimiento de Durkheim consiste en mostrar que lo hacen ritualmente, es decir, por medio de prácticas colectivas repetitivas emocionalmente cargadas.

El problema de Leibniz es, pues, el problema de Durkheim. Pero además la solución leibniziana es también, en lo sustancial, la solución de Durkheim. Esa solución se construye sobre el principio consecuencial que postula una infinita Sabiduría que conoce las consecuencias sistémicas y a largo plazo de los acontecimientos y así los justifica. Quítese la referencia a una Sabiduría divina y atengámonos a la reproducción de la estructura social; estaremos entonces abandonando el espacio de la teología para desembarcar en el de la sociología durkheimiana. El funcionalismo durkheimiano es un consecuencialismo estricto. En él el principio consecuencial mantiene su identidad básica, pero adaptado al espacio de lo social y atendiendo más a la prácticas que a las mentes.

Esa adaptación se había bosquejado ya al poco de enunciarse, allá en la primera mitad del siglo XVIII, en tierras de Europa. Mandeville (1997), en el campo de las relaciones entre la moral y la economía, y Vico (1985), en el de las relaciones de la moral, la civilización y la historia, habían esbozado ya nuevas aplicaciones al principio consecuencial. Adam Smith, a pesar de sus críticas a la "sofistería ingeniosa" de Mandeville (Smith 1997: 543), hace otro tanto al postular unas manos ocultas y benéficas que rigen los destinos beneficiosos para la sociedad de las acciones egoístas de los seres humanos[23].

El funcionalismo de Durkheim es una adaptación más del principio consecuencial; una adaptación que no sólo recoge una orientación metodológica, sino que arrastra consigo la metafísica de fondo que presupone un mundo amable por detrás de su careta de hostilidad; un mundo en el que todo ocurre para preservarlo de lo que sus actores hacen creyendo saber lo que hacen, pero sin saberlo propiamente, pues sólo el sabio que realiza el análisis funcional podrá mostrar que lo que ocurre, provocando el mal o el sufrimiento en los actores inmediatos, no hace sino cooperar al mantenimiento del todo para beneficio de todos.

4. CONCLUSIONES

Gaston Richard (¿1939?), un antiguo durkheimiano que acabó alejándose de la ortodoxia de la escuela, reprochaba a la sociología de Durkheim estar por debajo de su objeto de análisis, la religión. Su argumento era que siendo la teodicea el problema que las religiones abordan y solucionan, la reducción social de la religión que proponía Durkheim acababa por hacerlo inabordable y consecuentemente irresoluble[24].

El problema que propone Richard no es trivial, ni se puede despachar de un plumazo. No se trata tanto de que la sociología durkheimiana de la religión aborde o no el problema de la teodicea al estudiar las distintas religiones; se trata más bien de dilucidar si el principio de inteligibilidad que propone permite o no dar cuenta de él. El principio de inteligibilidad que Durkheim propone es aquel que dice que las religiones son reductibles genética, expresiva y funcionalmente a la sociedad –con independencia de qué se entienda por tal ente. La objeción que plantea Richard sería entonces que la reducción de la experiencia religiosa a experiencia social impide abordar y dar solución al problema real, humano e ineliminable de la teodicea.

¿Se le puede hacer este reproche a la sociología de la religión durkheimiana? No sería justo: puede convencernos o no la solución brindada, puede incluso parecernos el de la teodicea un falso problema, pero en ningún caso se pude sostener que Durkheim abordara el estudio de la religión sin tomarlo seriamente en consideración, ni, sobre todo, que el marco de inteligibilidad que proponía fuera incapaz de retenerlo.

En efecto, Durkheim proponía la conversión del problema de la teodicea en su equivalente tras la muerte de dios, es decir, en el problema de la socio-

[23] Presento de forma harto sintética argumentos que he desarrollado en otros trabajos ya publicados, a los que me remito. Sobre Mandeville y Vico véase Ramos (2002) y la bibliografía allí utilizada; sobre Adam Smith, véase Waterman (2002) y Ramos (2001) y la bibliografía allí .citada.

[24] Sobre Gaston Richard, véase Pickering (1979 y 2004).

dicea. En ningún caso sostenía que fuera un falso problema o un problema extraño a la sociología o un problema a disolver optando por un discurso radicalizado y consecuente sobre la muerte de dios –en los términos de un Nietzsche, por ejemplo (Sloterdjik 2000: 156 y ss.). Lo novedoso de su propuesta es que la pregunta por la explicación y justificación del mal y el sufrimiento ya no interpela a dios, sino a la sociedad; en consecuencia, el discurso que justifica no es ya una defensa de dios, sino de la sociedad. También el remedio, aunque ritual, nada tiene que ver con dios y todo con la sociedad. Éste es el sentido hondo de la sociología durkheimiana de la religión.

Durkheim no era un innovador radical al proponer este giro; más bien formaba parte de la corriente principal de la modernidad. Desde la Ilustración se ha venido trabajando con el equivalente laico del problema de la teodicea (Cassirer 1972: 177 y ss.). Las filosofías de la historia de Kant y de Hegel mostraron que tal traducción era posible: sería el tiempo todavía no trascurrido ni vivido, el futuro, el que resolvería el problema del mal gracias a la "insociable sociabilidad" (Kant 1784: 46) del hombre o al "ardid de la razón" (Hegel 1980: 97) en la historia. El evolucionismo social del XIX transitó en el mismo sentido. Y lo mismo hizo la economía política que también creía en el mercado -y sigue haciéndolo, como muestra Dupuy (1992: 241 ss.) al analizar las propuestas de Hajek- como el gran conversor de los egoísmos en altruismos, garante fiable de la creación del mejor de los mundos posibles. En todos estos casos se hace a la luz una sociodicea propiamente dicha que justifica en términos sociales la justicia del mal.

La nueva sociología de Durkheim mantuvo ese derrotero. Su objeción al individualismo metodológico, según la cual no todo es contractual en el contrato (Durkheim 1893: 189, 207), y el consiguiente señalamiento de lo social o la sociedad como el nuevo espacio a abordar científicamente no supuso renunciar a enfrentar y resolver el viejo problema de la teodicea. La sociodicea durkheimiana lo expresa claramente: el sufrimiento forma parte del proceso de construcción social de la persona humana; podemos execrarlo individualmente, pero socialmente es una condición de la hominización y la civilización; por su parte, el mal forma parte de nuestra experiencia del mundo, pero también podemos derrotarlo prácticamente y resignificarlo socialmente. La sociología se convierte en una sociodicea porque desvela, con la ayuda de la variante funcionalista del principio consecuencial, de qué modo el sufrimiento que como individuos sufrimos y el mal con el que nos acosa una naturaleza madrastra quedan disueltos o adquieren sentido gracias a las prácticas rituales, es decir, al formar parte de una sociedad constituida.

Ciertamente la sociodicea durkheimiana goza de la ventaja de estar libre del problema mayor de la teodicea de las religiones monoteístas. Me refiero a la contradicción imputable a un dios que crea el mundo y el mal a la vez. En la versión durkheimiana, al nuevo dios mortal llamado sociedad no se le puede imputar tal contradicción. En efecto, el mal es algo que la sociedad sufre, pero no engendra típicamente, pues la desgracia, tal como se pudo comprobar, viene siempre de fuera. La sociedad lo purga ritualmente, aunque no lo engendre. De ahí que podamos considerar la sociodicea durkheimiana como una desdramatización significativa de la teodicea tradicional.

Con todo, el optimismo social que la sostiene conecta explícitamente con un optimismo cósmico que convierte a la naturaleza madrastra en una amable matrona –y a la tragedia del mal en la comedia de la bella reconciliación. Y así, sostiene confiado Durkheim, si en las religiones suele ocurrir el triunfo del bien sobre el mal, de la luz sobre las tinieblas, "es porque no ocurre de otra forma en la realidad. Pues si la relación de esas fuerzas se invirtiera, la vida sería imposible" (*FE*: 601). La tesis es clara: la sociedad que ritualmente expía y limpia del mal y también ritualmente resignifica el sufrimiento participa en un plan cósmico en el que la vida está asegurada.

Éste es el marco o fundamento más amplio en el que cobra sentido la sociología del mal que *FE* esboza y que en las páginas que anteceden se ha reconstruido en sus múltiples caras y conexiones. En sus obras anteriores, Durkheim se había interesado por lo que había denominado la patología social (Durkheim 1893, 1895 y 1897), una rama crucial de la sociología que daba cuenta de los desarreglos y el sufrimiento social. Su sociología del mal va algo más lejos, pues convierte al mal y al sufrimiento en parte ineliminable de toda vida social. Pero, al fin y al cabo, a pesar de los tonos pascalianos audibles en *FE*, esa atención mayor al mal va de la mano de la firme negación de lo trágico y de una sociodicea que enjuicia a la sociedad y la absuelve.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, J.C. (2003): "Verso una sociologia del male. Al di là del senso comune della modernità sull'alternativa al 'bene'" en M.P. Lara (ed.), *Ripensare il male : prospettive contemporanee.* Roma : Moltemi, 2003: 267-306. [Traducción de "Toward a Sociology of Evil", in M. P. Lara, ed., *Rethinking Evil*, Berkeley: University of California Press 2001]

Aristóteles (1992): *Poética***.** (Edición trilingüe de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos.

Arppe, T. (1995): « Émile Durkheim et la *part maudite* du sacré » *Sociétés* 48: 209-218.

Arppe, T. (2009): « Sorcerer's apprentices and the 'will to figuration' : the ambiguous heritage of the Collège de France" *Theory, Culture and Society* 26, 4: 117-45.

Bellah, R. N. (2011): *Religion in human evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*. Boston (MA) y London: Harvard University Press.

Berger, P. (1971): *El Dosel Sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu. [Ed. Original 1967].

Berstein, R. J. (2005): *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

Cassirer, E. (1972): *Filosofía de la Ilustración.* México, FCE.

Cherkaoui, M. (2007): *Good Intentions: Max Weber and the Paradox of Unintended Consequences*. Oxford: Bardwell Pres.

Cladis, M. S. (2008):"Suffering to become human: a durkheimian perspective" en Pickering, W.S.F. y M. Rosati (eds.) *Suffering and Evil: the durkheimian legacy.* New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books: 81-100.

Collins, R. (2009): *Cadenas de interacción ritual.* Barcelona: Anthropos.

Das, V. (1997): «Sufferings, Theodicies, Disciplinary Practices, Appropriations» *International Social Science Journal*, vol. 49, no. 154, pp. 563-572.

Dupuy, J-P. (1992): *Le sacrifice et l'envie.* Paris, Calman-Lévy.

Durkheim, É. (1893): *De la Division du Travail Social :* étude sur l'organisation des sociétés *supérieures*, París, Alcan. (Citas por la edición PUF, París, 1973.)

Durkheim, É*.:* (1895): *Les Règles de la Méthode Sociologique.* París, Alcan. (Citas por la edición PUF, París 1973.)

Durkheim, É. (1897): *Le suicide: étude de sociologie*, París, Alcan. (Citas por la edición de PUF, París 1973.)

Durkheim, É. (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le systeme totémique en Australie*, París, Alcan. (Citas por la edición PUF, París: 1968).

Durkheim, É. (1914): «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales» *Scientia* 15: 206-21 (recogido en E. Durkheim, 1970. *La science sociale et l'action*, Parls, PUF, 1970 : 314-32).

Hegel, G.W.F. (1980): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid, Alianza.

Hertz, R. (1907) «Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort » *Année Sociologique* X [recogido en Hertz 1990: 13-102]

Hertz, R(1909): « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse » *Revue Philosophique* XXXIV [recogido en Hertz 1990: 103-133]

Hertz, R. (1990): *La muerte y la mano derecha.* Madrid, Alianza.

Jones, J.A. (1977): "On understanding a sociological classic" *America Journal of Sociology* 83 (2): 279-319.

Jones, J.A. (1986): "Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion" *American Journal of Sociology*, vol. 92, no. 3, pp. 596-627.

Kant, I. (1784): "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en I. Kant, *Filosofía de la historia*, México, F.C.E, 1978: 39-65.

Lara, M. P. (ed.) (2003): *Ripensare il male : prospettive contemporanee.* Roma : Moltemi. [Trad. de *Rethinking Evil*, Berkeley: University of California Press 2001]

Larrimore, M. (ed.) (2001): *The Problem of Evil. A Reader*. London, Blackwell.

Leibniz, G.W. (1969)*: Essais de Théodicée.* Paris, Flammarion.

Luhmann, N. (1982): *The Differentiation of Society*. New York, Columbia University Press.

Mandeville, B. (1997): *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública.* Madrid, FCE.

Mauss, M. (1968-9): *Oeuvres.* 3 volúmenes. Paris, Minuit.

Morgan, D. (2002): "Pain: the unrelieved condition of modernity" *European journal of social theory*5 3: 307-322.

Morgan, D. & Wilkinson, I. (2001): "The problem of suffering and the sociological task of theodicy" E*uropean Journal of Social Theory* 4 (2): 199-214.

Muguerza, J. y Ruano, Y. (eds.) (2008): *Occidente y el mal*. Bilbao: Fundación BBVA.

Musick, M. A. (2000): "Theodicy and Life Satisfaction among Black and White Americans" *Sociology of Religion*61, 3: 267-287.

Nussbaum, M. (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Madrid: Visor.

Padel, R. (2009): *A quien los dioses destruyen: Elementos de la locura griega y trágica*. Madrid: Sextopiso.

Parkin, R. (2008): "Robert Hertz on suffering and evil: the negative processes of social life and their resolution" en Pickering, W.S.F. y M. Rosati (eds.) *Suffering and Evil: the durkheimian legacy.* New York & Oxford: Durkheim Press/ Berghahn Books: 103-117.

Pickering, W.S.F. (1979): "Gaston Richard: collaborateur et adversaire" *Revue Française de Sociologie* XX, 1: 163- 182.

Pickering, W.S.F. (2004): "Theodicy and Social Theory: an exploration of the limits of collaboration between sociologist and theologician", en Pickering, W.S.F. & Mills, O. (eds.), *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, Leiden: Brill: 59-79.

Pickering, W.S.F. (2008). "Looking backwards and to the future" en Pickering, W.S.F. y M. Rosati (eds.) *Suffering and Evil: the durkheimian legacy.* New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books: 163- 178.

Pickering, W.S.F. (2009): *Durkheim's Sociology of Religion.* Cambridge: James Clark and Co. [1ª ed. 1984].

Pickering, W.S.F. & M. Rosati (eds.) (2008) *Suffering and Evil: the durkheimian legacy.* New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.

Ramos Torre, R. (1991): "Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha* (reseña)" *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 54: 239-42.

Ramos Torre, R. (1999): *La sociología de* Émile *Durkheim*. Madrid, CIS.

Ramos Torre, R. (2001): "La más melancólica de las reflexiones. Simpatía, virtud y fortuna en *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith" *Política y Sociedad* 37: 21-46.

Ramos Torre, R. (2002): "Sobre los orígenes del Principio Consecuencial: Leibniz, Mandeville y Vico" en AA.VV *La sociedad: teoría e investigación empírica. Libro de homenaje a José Jiménez Blanco*. Madrid. CIS: 1013-1025.

Ramos Torre, R. (2010): "La comunidad moral en la obra de Émile Durkheim" en P. de Marinis, G. Gatti e I. Irazuzta (eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias.* Barcelona: Anthropos: 383-412.

Ramp, W. (1998): "Effervescence, differentiation and representation in *The Elementary Forms*" en N. J. Allen, W.S.F. Pickering & W. W. Miller (eds.) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge: 136-148.

Ramp, W. (2003): "Religion and the Dualism of the Social Condition in Durkheim and Bataille" *Economy and Society*, vol. 32, no. 1, pp. 119-140.

Ramp, W. (2008a): "Transcendence, Liminality and Excess: Durkheim and Bataille on the Margins of 'Sociologie Religieuse'" *Journal of Classical Sociology*, vol. 8, no. 2, pp. 208-232, May 2008.

Ramp, W. (2008b): "Le malin génie: Durkheim, Bataille and the prospect of a sociology of evil" en Pickering, W.S.F. y M. Rosati (eds.) *Suffering and Evil: the durkheimian legacy.* New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books: 118-135.

Rappaport, R. (2000): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

Rawls, A. W. (2004): *Epistemology and practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life.* Cambridge, Cambridge University Press. UCM Filosofía.

Richard, G. (1939 ?): *Sociologie et théodicée: leur conflit et leur accord*. Paris: Les Presses Continentales.

Riley, A. T. (1999): "Whence Durkheim's Nietzschean Granchildren? A closer look at Robert Hertz's place in durkheimian genealogy" *European Archives of Sociology* 40, 2: 304-30.

Riley, A. T. (2005) «'Renegade Durkheimism' and the transgressive left sacred» en Alexander, J.C. y P. Smith (eds.) *Cambridge Companion to Durkheim.* Cambridge, Cambridge University Press: 274-304.

Rosati, M. (2005): "The Evil that Men Suffer: Evil and Suffering from a Durkheimian Perspective" *Durkheimian Studies* 11: 67-85.

Rosati, M.(2008a): "Evil and collective responsibility: the Durkheimian legacy and contemporary debates" en Pickering, W.S.F. y M. Rosati (eds.), *Suffering and Evil: the durkheimian legacy.* New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books: 136-147.

Rosati, M.(2008b): "Inhabiting No-Man's Land: Durkheim and Modernity" *Journal of Classical Sociology*, vol. 8, no. 2, pp. 233-261.

Ruel, M. (1998): «Rescuing Durkheim's 'rites' from the symbolizing anthropologists » en N.J. Allen, W.S.F. Pickering &W.W. Miller (eds.) *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge: 105-115.

Safranski, R.(2000): *El mal o el drama de la libertad.* Barcelona, Tusquets.

Scubla, L. (2008): "Préface" a Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré : Théories de la religion*. Paris : La Découverte :

13-24.

Segal, R. A. (2002) "Robertson Smith's influence on Durkheim's theory of myth and ritual" en Idinopulos, Thomas A. & Brian C. Wilson (eds.) *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today.* Leiden: Brill: 59-72.

Shilling, C. & Mellor, P. A. (1998): "Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action" The British Journal of Sociology, vol. 49, no. 2, pp. 193-209.

Simmel, G. (1988): "La moda" en G. Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos.* Barcelona, Península: 23-55.

Sloterdijk, P. (1989): *Crítica de la razón cínica II*. Madrid, Taurus.

Sloterdijk, P. (2000): *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche.* Valencia, Pre-Textos.

Smith, A. (1997): *La teoría de los sentimientos morales.* Madrid, Alianza.

Stedman Jones, S. (2001): "Durkheim and Bataille: constraint, transgression and the concept of the sacred" Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes 7: 53-63.

Strenski, I. (1998): "Durkheim's bourgeois theory of sacrifice" en N.J. Allen, W.S.F. Pickering & W.W. Miller (eds.): *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge: 116- 126.

Vico, G. (1985*): Principios de la ciencia nueva.* Barcelona, Orbis,(2 vol.).

Waterman, A M C (2002) "Economics as theology: Adam Smith's Wealth of Nations" *Southern Economic Journal*68, 4: 907-921.

Weber, M. (1969): "El problema de la teodicea" en *Economía y Sociedad*. México, FCE: 413-420.

Weber, M. (1983): *Ensayos sobre sociología de la religión I.* Madrid, Taurus

Wilkinson, I. (2005): *Suffering: a sociological introduction*. Cambridge: Polity.

Wolff, K.H. (1969): "For a Sociology of Evil", *Journal of Social Issues,* 1: 111-125.

Dos lecturas sociológicas actuales de Las formas elementales de la vida religiosa

Two current sociological approaches to The Elementary Forms of Religious Life

Rafael Farfán Hernández
Universidad Autónoma de México-Azcapotzalco
rfh@correo.azc.uam.mx

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

Desde el año de su publicación en 1912, *Las formas elementales de la vida religiosa* fue objeto de un intenso debate interpretativo, primero en el ámbito de la misma sociología y, después, más allá, repercutiendo sobre todo en la antropología. Durante los cien años de historia de la publicación del libro, esta intensidad pareció disminuir. El objeto de este artículo es analizar cómo es que hoy ha resurgido con gran fuerza este conflicto, exponiendo y examinando dos lecturas actuales. Una es la que desde el pragmatismo ha hecho Hans Joas. Otra es la que desde la etnometodología propone Anne W. Rawls. Dos lecturas que tienen en común su oposición y rechazo a la lectura parsoniana, pero que divergen en aquello que ponen como centro conceptual renovador de *Las formas.* El artículo se propone hacer un examen comparado de estas dos lecturas actuales, mediante un balance de sus alcances y límites respectivos.

Palabras clave: Emile Durkheim, ritualización conmemorativa, creatividad de la acción, acciones realizativas, dualidad sociológica entre sistema y acción, conflicto de interpretaciones.

ABSTRACT

Durkheim's book *The Elementary Forms of Religious Life* were first time published in 1912. Since then, it was matter of an intensive understanding debate, first among sociologists, after, beyond, among anthropologists. Along the last one hundred years from its first edition, the debate seems has been diminished. Why can we observe nowadays the revival of that intensive debate? The aim of this paper is answer that question through the reading of two recent interpretations. In one hand, the approach of Hans Joas, in the other hand, the Anne Rawls one. Both of them are opposed to the Talcott Parson's reading of the centenarian Durkheim´s book. In the other side, the recent interpretations of Joas and Rawls, are both opposed between them because of the element of the Durkheim's book each one brings out as innovative is different form the other. The purpose of this work is to make an appraisal of both approaches by making a comparison of their achievements and their limitations.

Keywords: Emile Durkheim, commemorating ritualization, creativity of action, enacted social practice, sociological duality of system and action, interpretiation conflict.

SUMARIO

1. ¿Qué celebramos, qué festejamos a cien años de la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa*? 2. Las posiciones en conflicto en el espacio actual de las interpretaciones. 3. Las causas histórico-sociales del conflicto de las interpretacines en la sociología durkheimiana. 4. Conclusión: lecciones para la sociología iberoamericana del conflicto de las interpretaciones de Durkheim y su sociología de la religión.

Las interpretaciones envejecen. Los textos permanecen"
Aforismo propio

1. ¿QUÉ CELEBRAMOS, QUÉ FESTEJAMOS A CIEN AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE *LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA*?

A cien años de la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 2003, en adelante *FE*), me parece que es obligado empezar por preguntarse: ¿qué celebramos, qué festejamos de este libro, en particular la comunidad de sociólogos de habla hispana, distribuida entre España y América-Latina? ¿Cómo nos encontramos preparados y situados los que nos reconocemos como miembros activos de esta comunidad, unidos por una lengua y a la vez separados por regiones y fronteras geográfico-nacionales? ¿Cómo reconocemos, si lo hacemos, en ese libro el "símbolo sagrado" que representa un tótem al que rendiremos culto, a través de fiestas y homenajes que toman la forma de esos ritos conmemorativos que el mismo libro describe como parte de los cultos positivos de una religión (*FE:* 531 y ss.)? Al hacer el balance de lo publicado en la sociología en México (pues de Iberoamérica es la que mejor conozco), durante los primeros diez años de este siglo, debo reconocer que los resultados no están a la altura de las expectativas esperadas para la conmemoración de este aniversario, pues lo que apareció editorialmente en ese lapso oscila entre la mediocridad y la plena ausencia de todo interés por releer o utilizar este libro. Mediocridad porque lo publicado aunque es poco, sigue girando en torno a los cánones clásicos que estableció Parsons (1968), a pesar de que pretendan romper con ellos. Ya sea a partir de la lectura que lo convierte en el sociólogo obsesionado por el problema del orden normativo de la sociedad, que lo lleva a tratar las crisis de desintegración social como manifestaciones de la anomia y el individualismo, desde donde se puede hacer un diagnóstico de la situación social por la que hoy atraviesan las sociedades latinoamericanas (Girola, 2005: 25). Entonces se corrobora esa imagen de Durkheim sociólogo del orden y la anomia que, para muchos de sus intérpretes (como Coser, 1960: 211), lo convierte en un pensador conservador. Una imagen tan querida como cultivada por la sociología funcionalista, en la que se hermanan Parsons (1968) y Merton (1992). O bien a través del tema no de la crisis del orden sino de sus formas de legitimidad (Vázquez, 2008), que lleva a luchar contra la lectura funcionalista de un modo que, al final, la reitera. Contra ésta porque va a la búsqueda de sus nuevas fuentes de interpretación en autores cuyo sólo nombre invoca autoridad y respeto, como Habermas. A través de éste, Durkheim se convierte en el sociólogo que deriva la legitimidad de la autoridad del consenso deliberativo (Vázquez, 2008: 32). La acción comunicativa actúa de un modo silencioso pero eficaz, cuando Durkheim convierte la "esfera de lo público" en el espacio de formación de la voluntad bajo la cual se legitima la democracia (Vázquez, 2008: 173 y Geneyro, 2009: 38). Sólo entonces se puede hacer de Durkheim un pensador contemporáneo de nuestros problemas porque contiene respuestas anticipadas a ellos. No importa que el precio que se paga con esta lectura sea el de devolverlo a las redes que lo mantienen atrapado entre nosotros, los sociólogos de habla hispana, que son las redes del funcionalismo. Pues al querer romper con éstas se mantiene en ellas, toda vez que sólo invierte lo que la lectura anterior da por hecho: la suposición de un orden que ahora requiere legitimarse socialmente. Resulta evidente para cualquier lector, que en ambas interpretaciones está ausente el autor y el libro del que ahora celebramos un aniversario conmemorativo, pues se concentran en la imagen de un pensador que excluye toda posible referencia o relación con ese texto. Y aún aquellos que manifiestan la intención de leerlo, para utilizarlo (Azuela, 2009), su lectura es tan deficiente como el uso que hacen del libro, que, finalmente, no evita la lectura funcionalista al obligarse a hacer una confesión de "mala consciencia", pues reconoce que el Durkheim legítimo y correcto no es, ni puede ser, el sociólogo positivista que propone tratar los hechos sociales como cosas, porque hoy ningún sociólogo es capaz de suscribir tal afirmación (Azuela, 2009: 65-66). Como conclusión de esta somera revisión de algunas lecturas actuales de Durkheim en México, quiero destacar la siguiente idea[1].

Con una tristeza que surge de un malestar intelectual, debo reconocer que, por lo menos esa parte de la comunidad sociológica penetrada por esquemas funcionalistas, no está preparada para celebrar el aniversario de *FE,* simplemente porque no tiene respuestas para las preguntas con las que abrí mi artículo: ¿qué festejar de este libro y cómo hacerlo?, sin que sean meros actos rituales que imponen protocolos académicos vacíos de contenido, como esas ceremonias de las que uno escapa pensando en que nunca más se vuelvan a repetir. "Por lo tanto no son indicativos de nuestra realidad social sino de nuestra nostalgia, nuestra mala consciencia y nuestra lástima persistente por todo aquello que ya no nos liga" (Goffman, 1991: 190). En efecto, aunque invocado y festejado como un clásico de la sociología, pocos o ninguno de la tribu sociológica desearía verse identificada con el nombre de este hombre, pues su sola invocación está asociada a un conjunto de calificativos que le son inseparables: funcionalista, positivista, determinista, conservador y un largo etc. Nuestra comunión como sociólogos no puede nacer de la imagen que proyecta este hombre y lo más que podemos comulgar es en las ceremonias que le tributemos a esta imagen, con la certeza de saber que así reiteramos su condición de muerto inofensivo. Nuestro único deseo entonces, es que el tiempo invertido en el festejo se desvanezca, como el recuerdo de la mala experiencia que ahí se vivió, deseando que no se vuelva a repetir (Goffman, 1991: 192). Y sin embargo, fuera de México, Durkheim y *FE* han adquirido una relevancia cada vez mayor para la sociología y los sociólogos occidentales.

En esa zona han crecido los estudios dedicados a tratar el libro en un doble aspecto: desde la historia de su formación, que es la historia de un eje central de la sociología durkheimiana cuando asume el aspecto de la sociología de la religión (Pickering, 1984); o bien desde el problema de su actualidad para la sociología contemporánea, ya sea a través de un examen de sus contenidos sustantivos (como los que le dedica el número especial de *L´Année Sociologique* (1999), dedicado a "Leer Durkheim hoy"), o bien al convertirlo en el marco analítico a partir del cual realizar estudios empírico-sociales de casos particulares desde donde se introducen nuevas vías interpretativas (Alexander, 1988). Finalmente cabe citar los tres libros dedicados a conmemorar, primero los cien años de publicación *De la división social del trabajo* (Besnard-Borlandi, 1993), el centenario de *Las reglas del método sociológico* (Cuin, 1997), y *El suicidio* (Borlandi-Cherkaoui, 2000). En esta cauda de homenajes centenarios cabe, obligadamente, incluir el organizado por Ramón Ramos Torre para festejar los cien años de publicación de *El suicidio*[2]**.** Sin embargo, esta explosión interpretativa está lejos de poder unificarse en un marco común. Su efecto positivo consiste en la reevaluación y actualización del pensamiento sociológico de un autor, del que hasta la década de los 50 del siglo XX, se pensaba que ya estaba agotado, porque se había tratado y debatido todo lo que podía contener y ofrecer para la sociología actual. El efecto negativo de esta explosión interpretativa, es que se fundan y difunden las concepciones más diversas y opuestas del significado que encierra la obra de un autor para la sociología actual. En este punto quiero detenerme, para plantear el objeto de mi artículo. Desde él es como festejo el aniversario de *FE* y le rindo homenaje al autor del libro.

Mi objetivo es examinar, dentro de este nuevo cumulo de interpretaciones, dos nuevas que nacen

[1] Estas lecturas funcionalistas de Durkheim en México forman parte de las interpretaciones que han dado lugar, hoy, a ese "durkheimismo vulgar" que atinadamente examina, y descalifica, Susan Stedman Jones (2001: 1-21).

[2] Se trata del no. 81 de la Revista Española de Investigaciones Sociológica, titulado "A cien años de la publicación de un clásico. El suicidio", que comienza con una esclarecedora nota introductoria a cargo del organizador del número y al que le siguen un conjunto de contribuciones que cubren todos los aspectos que hacen de este libro un clásico de la sociología, que cumplen esa condición que pone Ramón Ramos en su nota introductoria, a saber, la desritualización de un libro que lo saca de ese purgatorio que lo convirtió en "tótem extraño" de la tribu sociológica contemporánea. Sin embargo, al cotejarse con esta pretensión la contribución de uno de los colaboradores, llama la atención la audacia de una de las afirmaciones que hace cuando sostiene que, después de El suicidio Durkheim "no tiene nada más que decirnos (…) porque con él su sociología alcanza el punto más alto" (Gonthier, 1998: 128). Si tal fuera el caso no estaríamos celebrando el centenario de un nuevo libro de Durkheim, ni trabajando en esa línea desritualizadora que bien señala Ramón Ramos.

a partir de la lectura que proponen de *FE*[3]**.** Primero (2) quiero situarlas frente a otras interpretaciones que hacen de este campo un espacio conflictivo, en el que se confrontan más que lecturas opuestas de un mismo autor. Se confrontan posiciones que oponen visiones opuestas del mundo social actual. Aquí reconozco la existencia de un problema que ha debatido incansablemente la sociología y del cual desprendo el objeto que se disputan las interpretaciones actuales de Durkheim y de *FE*. Después (3) hago un examen sociológico de las causas que originan tanto el conflicto de las interpretaciones, como la oposición que surge dentro de una misma posición interpretativa. Finalmente (4) me propongo extraer algunas lecciones de este conflicto de interpretaciones de las que pueda aprender algo la sociología actual en Iberoamérica.

2. LAS POSICIONES EN CONFLICTO EN EL ESPACIO ACTUAL DE LAS INTERPRETACIONES

En su contribución al centenario de *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 2010), François Dubet (1997: 217), concluye que la sociología durkheimiana si bien contiene una teoría de la acción no es ni una sociología de la acción ni de los actores. Lo primero porque la acción que reconoce está sujeta a fuerzas constrictivas que la determinan y marcan la pauta de su orientación social: la integración normativa. Lo segundo porque esas mismas fuerzas modelan la subjetividad de los sujetos a través de la socialización que impone el modelo de interiorización de normas y valores. En conclusión, en la sociología durkheimiana no existe la posibilidad de que el actor tome distancia y adquiera un conocimiento reflexivo de su acción, tal y como, por ejemplo, lo concibe, entre otros, Anthony Giddens en su teoría de estructuración (Giddens, 1987 y 1995). Más bien el actor de Durkheim es ese "idiota psicológico cultural" al que se refiere Garfinkel (2006: 82), como creación de teóricos sociales que conciben al hombre de acuerdo a las características estables y comunes de una sociedad y una cultura. Es, pues, la contraimagen de la identidad idealizada de un actor, semejante a la de ese ciudadano bien informado que analiza de un modo irónico Schutz (1974 b). En correspondencia a esta concepción del actor y de la acción, Dubet, (1997: 204) sitúa a Durkheim como un miembro más de las filas que engrosan las "sociologías estructurales" frente a las "sociologías interpretativas". "Para la primera familia teórica, la sociedad es un 'hecho social' objetivo, estructurado y regido por leyes propias. Para la segunda, la sociedad es una 'realización práctica' engendrada por la multiplicidad de actividades, atribuciones de sentido e interacciones individuales" (Dubet, 1997: 204). Como continuación de esta línea, otros lectores confirman la interpretación de Dubet, al convertir la sociología durkheimiana en parte de esa construcción de la realidad referida a la objetividad de las estructuras, a la determinación del hecho sobre la voluntad de la acción y, finalmente, a la existencia de leyes sociales que niegan o impiden toda libertad de los actores. Esto es lo que Berger y Luckman (1986: 66) recuperan de Durkheim al referirse al aspecto objetivo de la construcción de la realidad. Mientras que la dimensión de la construcción ligada al sentido y la interpretación surge de la fenomenología y del historicismo weberiano. Por último la clasificación de Durkheim que Dubet retoma de Giddens, llega hasta el mismo Wallerstein (2002: 255, las cursivas son del autor), cuando éste, al recuperar y reinterpretar algunas de las reglas que propuso el primero (como la de "tratar los hechos sociales como cosas"), las sintetiza en el siguiente axioma, que, según él, es parte de la cultura sociológica que todo sociólogo debe absorber: "*Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales"*. En el pequeño diccionario que elaboran Albert Ogien y Louis Queré en torno a la sociología de la acción, la voz "acción (Ogien-Queré, 2005: 6), la definen a partir de una bifurcación en la que se ha dividido la sociología. Por un lado se encuentra la concepción estructural que explica la acción a partir de "las conductas individuales al relacionarlas

[3] De ningún modo esto implica reducir el amplío espectro de interpretaciones actuales de Durkheim a las que voy a examinar, que se propone sintetizar S. Stedman Jones (2002), pero en las que, paradójicamente, están ausentes las que aquí discuto. Tampoco aparecen ninguno de los dos autores cuyas interpretaciones examino, en el libro que edita Pickering (2002).

con las determinaciones que la preceden y la moldean". Estas determinaciones tienen un doble origen: un sistema de normas interiorizadas y una estructura jerarquizada de posiciones sociales en una sociedad estratificada. De cara a ésta, le oponen otra concepción que "define la acción como un proceso que no tiene una finalidad *a priori* y cuya forma se constituye en el desarrollo temporal de los intercambios que la componen" (*ibídem:* 6). Este proceso está controlado por el saber del sentido común que los individuos ejercen cuando actúan. Weber es mencionado explícitamente como un precursor de la segunda concepción de la acción. Y aunque el nombre de Durkheim no aparece asociada a la primera, su nombre resuena en ella.

Ahora voy a oscilar el péndulo de las posiciones a su otro extremo. De modo casi simultáneo al diagnóstico de Dubet (y confirmado por los que he citado), aparecen dos artículos que preceden a lo que después se convertirán en importantes libros. Son trabajos de interpretación orientados en un sentido completamente opuesto a la posición de Dubet. Ambos sostienen tres principios que unifican la posición de estos dos autores: (1) reconocen la presencia de una sociología de la acción como elemento clave para la comprensión de la sociología durkheimiana que (2) conciben como una acción creadora de lo social y (3) que si bien es el objeto central de *FE,* de ahí se extiende al resto de su obra (Rawls, 1997 y 2004; Joas, 1998 b y 1999). Ambas lecturas también reconocen que la sociología de la acción de Durkheim contiene esos rasgos que Dubet atribuye a las sociologías interpretativas: para Durkheim la acción es una práctica realizativa (*enacted social practice,* la define literalmente Anne Rawls (1997: 112 y 2004: 3)), que produce tanto la objetividad de una realidad, como las categorías que se utilizan para pensarla y explicarla. Su punto de partida es asumir lo que Durkheim se propone resolver en la Introducción de *FE:* el problema epistemológico del conocimiento (*FE:* 12-28). El problema kantiano de las categorías, según A. Rawls, Durkheim lo resuelve eliminando el dualismo del sensualismo y el apriorismo, elaborando una solución original que consiste en explicar su formación a través de la unión de la experiencia con la representación surgidas de la acción. Es a través de las prácticas realizativas, como acciones colectivas, que tiene lugar la síntesis de la experiencia con la formación de las representaciones de donde surgen las categorías: "Durkheim sugiere que la experiencia de la práctica realizativa aporta una solución a este problema [el del conocimiento] porque los efectos colectivos de las practicas realizativas son generales de modo inmediato y, por lo tanto, le dan una experiencia inmediata de validez a las ideas" (Rawls, 1997: 120). Es esta solución lo que le da a la epistemología durkheimiana un lugar central en su sociología, pues ella contiene el núcleo conceptual que vuelve inteligible la totalidad de su obra. En cuanto hace de las prácticas realizativas comunes el eje vertebral para explicar la formación de las categorías, torna posible explicar la capacidad creativa de la acción, pero no sólo de las categorías, sino en general del mundo social bajo la forma del mundo moral. La acción de creación de las categorías es el objeto central de *FE,* siempre y cuando en este libro se le de la prioridad a la acción sobre la representación y no lo inverso, que es lo que comúnmente se hace cuando se lee este libro como un texto de sociología del conocimiento. Entonces se invierte la prioridad y se concluye ahí donde fundó su lectura Parsons: como esa parte de la sociología durkheimiana que derivo en el idealismo al concentrarse en los fenómenos de la conciencia colectiva. Si por el contrario se le da la prioridad a la acción, es decir, a lo que Durkheim desarrolla a partir del Libro III con el nombre de "Las principales actitudes rituales" (*FE*: 428), entonces partimos del verdadero principio de causalidad social: no la representación sino la acción. Los diferentes tipos de ritos que Durkheim identifica y clasifica a partir de esta sección, son las prácticas a partir de las cuales surgen las categorías: por ejemplo, los ritos de sacrificio y oblación generan la categoría de fuerza, mientras que los ritos imitativos generan la de causalidad (Rawls, 2004: 8). Al extender este principio al mundo moral se logra entender que la solidaridad de la que trata *La división social del trabajo* (Durkheim, 1994), también es un producto de prácticas realizativas que generan experiencias sociales colectivas de unión, de fusión del grupo, no las representaciones. En conclusión, "lo que es esencial son las prácticas realizadas de modo común y, por lo tanto, todo intento de centrar los problemas sociales en la fuerza de las creencias (…) es un intento equivocado, en cuanto las creencias no tienen la fuerza para soportar estas prácticas" (Rawls, 2004: 25). Cuando se lee de esta forma a Durkheim, entonces se puede alinear en la "familia

de los interaccionistas", y por ende es parte de lo que Dubet llama "sociologías interpretativas" que para Anne Rawls representan ante todo Goffman y Garfinkel (*ibídem:* 4)[4]. El punto medular aquí, es que al ligar a Durkheim con estas dos figuras, y sobre todo derivar de ellas su interpretación de *FE,* lleva a preguntar: ¿qué es, en síntesis, la acción como práctica realizativa para Anne Rawls, que, según ella, es la gran innovación que produce Durkheim al resolver el viejo problema filosófico del conocimiento? Volveré sobre esta pregunta a partir de su respuesta.

Frente a la lectura de Anne Rawls, la de Hans Joas se concentra no en la creación de las categorías ni tampoco en la (supuesta) solución que Durkheim le da al problema filosófico del conocimiento. Su objeto central es cómo, para Durkheim, se crean las normas y valores, sin confundir ambos, como lo hace Parsons[5]. La trayectoria teórica que sigue Durkheim contiene la respuesta a este problema. Ella comienza desde el proyecto de fundar una ciencia empírica de la moral y culmina en una sociología de la religión, en la que se mantiene presente el objeto del primer proyecto: ¿de dónde nacen los ideales y las fuerzas morales que impulsan la acción creadora de los actores sociales? Ambas surgen de acciones que Durkheim relaciona con distintas situaciones. Son, especialmente, las situaciones extraordinarias que Durkheim trata en *FE*, las que se convierten en el lugar de gestación de los grandes ideales de los que surgen los valores y sobre todo, una moral de carácter vinculante (Joas, 1992: 69). Luego el verdadero objeto que trata Durkheim en *FE* no es una teoría de la acción ritual, ni tampoco los estados de efervescencia colectiva que produce esta acción. Su objeto es estudiar la religión como un tipo de moral laica que tiene un efecto social de cooperación porque une a los hombres en torno a valores comunes (Joas, 1992: 70). Sin embargo, esta moral de la cooperación tiene como condición acciones que sólo surgen y se expanden en situaciones extraordinarias en las que se producen esos estados de efervescencia colectiva. La moral del hombre común depende, entonces, de estados extraordinarios que lo transforman y lo elevan por encima de sí mismo (*FE:* 547). Por lo tanto, para Joas, este es el gran problema que encara la sociología de la acción de Durkheim: ¿cómo logra explicar el paso de la acción extraordinaria a la acción cotidiana, en la que se estabilizan los ideales que nacen de esas situaciones especiales y se transforman en una moral vinculante? Durkheim no tiene una respuesta a este problema, porque, a diferencia del pragmatismo, su concepción de la acción está ligada a situaciones extraordinarias que si bien depende de ellas la creación y regeneración de los ideales de los que se alimenta la moral del hombre común, no tiene una teoría de la acción creativa estabilizada en la vida social cotidiana. "La perspectiva que resulta de una confrontación de Durkheim con el pragmatismo (…) es una crítica a Durkheim. En su intento por llegar a una teoría social de la constitución sin haber formulado conceptualmente la interacción social cotidiana, éste lastró su empresa (…) [al no poder explicar] la constitución de las capacidades socio-cognoscitivas" (Joas, 1998 b: 86). Como en el caso de Anne Rawls, aquí también surge una pregunta: ¿cómo entiende Joas la acción creativa y la acción que en Durkheim crea los valores y las normas? También por ahora dejaré en suspenso la respuesta.

De las dos interpretaciones anteriores puedo concluir lo siguiente. En ambas el "idiota psicológico-cultural" de Dubet se transforma en un actor capaz de generar una acción creativa en la que está envuelto un acto reflexivo (o pre-reflexivo, como lo califica Joas), que lo torna en un agente consciente tanto de la situación como del sentido de su acción, un acto envuelto en un conocimiento práctico. Finalmente, ambas lecturas hacen explícita la fuente teórica de la que se alimentan las interpretaciones que proponen de Durkheim y de *FE.* Son fuentes que se reconocen como miembros plenos de la "familia de las sociologías interpretativas": en el caso de la lectura

[4] Ella encuentra el punto de unión entre Goffman y Garfinkel por vía de la interpretación que ambos hacen de Durkheim (Rawls, 2003).

[5] La diferencia consiste en que, para Durkheim, las normas son restrictivas, mientras que los ideales son habilitadores. Ninguna de estas dos dimensiones son reducible una a la otra. Según Durkheim, nuestra vida se desarrolla siempre en tensión entre estos dos polos y lo más que podemos hacer es buscar una síntesis armónica entre ellos (Joas, 2000: 379).

de Anne Rawls ella se identifica, como lo confiesa (Rawls, 2002), con la corriente sociológica fundada por Harold Garfinkel y que él bautizó con el nombre de etnometodología. Mientras que la lectura de Hans Joas surge de la filosofía con la que confronta a Durkheim: el pragmatismo, pero interpretada como una filosofía que aborda la acción, no desde sus fines sino a partir de la consciencia que desarrolla el actor en la realización de la acción (Joas, 1998 a). Al oponer la interpretación de Dubet-Giddens a la de Rawls-Joas, emerge el *problema* que la sociología desde que surgió, como ciencia y disciplina académica, ha debatido sin cesar: se trata del problema de la oposición entre sistema y acción. Un problema que nace de una paradoja y que contiene, a su vez, la historia de este problema. "Siempre y donde quiera, la *idea fija* de la acción social ha generado su propia negación, a saber, culminando en el concepto de un sistema dominador y coercitivo", por ende al tratar este problema se trata "de la historia de la sociología misma" (Dawn, 1988: 412, las cursivas son del autor). Es preciso que desentrañe este problema, porque de él depende explicar la formación del conflicto de las interpretaciones que asedian a la sociología durkheimiana.

3. LAS CAUSAS HISTÓRICO-SOCIALES DEL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES DE LA SOCIOLOGÍA DURKHEIMIANA

Tres elementos se encuentran fundidos en este problema: de naturaleza teórica, ontológica y político-moral. Empezaré por tratar el último, pues es el fundamento que sostiene y hace posible a los dos primeros.

Nace de un tipo especial de experiencia social que viven los hombres en sociedades modernas surgidas de la ruptura con sociedades fundadas y fundidas en la tradición y en vínculos orgánicos surgidos de la tierra y de un orden jerárquico patrimonial. La experiencia social que brota de esta ruptura se traduce en un concepto que contiene la ambivalencia de esta experiencia: liberación. Primero de las relaciones orgánico-tradicionales que mantienen sujetos a los hombres a un orden patrimonial, cuya estructura autoritaria-vertical daba un lugar a cada grupo social y a la vez determinaba su destino, desde su nacimiento hasta su muerte. En ese orden no existía ninguna posibilidad de una libertad ascendente y, mucho menos, de una acción libre en la que el "hombre se convirtiera en fuente autónoma de acción" (*FE:* 616). En segundo lugar, esta liberación conlleva un elemento político y moral crucial, que en las sociedades modernas se convierte tanto en respaldo en la lucha contra todo tipo de opresión, como en ideal moral de realización individual: la conciencia de la acción como fuente creadora de la realidad social. El hombre y la clase ascendente a la que pertenece esta consciencia, se convierten en agentes creadores de su propio destino. "[Para el burgués, el] principio fue la acción (…) no es con argumentos con lo que ha refutado a sus adversarios, sino con la acción" (Groethuysen, 1981: 2-3). Sin embargo, de manera simultánea a la liberación que hace posible la acción creativa, el agente de esta acción empieza a vivir los efectos no planeados de su acción, al experimentar una nueva clase de opresión distinta a la que ejercía el antiguo orden tradicional: la opresión que se desprende de la acción, a través de las criaturas que ella engendra y que, como el fetichismo de la mercancía (Marx, 1976: 81 y ss.), adquieren vida propia, independiente de la voluntad y consciencia de sus creadores. La liberación que torna posible el surgimiento de la acción, a la vez contiene su opuesto: las nuevas estructuras de dominación en que se convierten los resultados no previstos de la acción. Así nace la ambivalencia en la que se debate la condición que adquiere el hombre con la ruptura-transformación del orden jerárquico patrimonial. Libre para crear y a la vez víctima de sus propios objetos de creación. Esta ambivalencia es la que se encuentra en la raíz de la experiencia social moderna de la alienación, como en la lucha contra todo tipo de opresión. "La máquina, la burocracia, el sistema, por un lado, y por el otro la actividad humana, la creatividad humana, el dominio humano" (Dawn, 1988: 415). La consciencia que adquiere el hombre como agente creador, lo lleva a reconocer el mundo que lo rodea como obra de su acción: desde las grandes obras que forman el medio urbano de las ciudades industriales, hasta esas pequeñas obras estético-expresivas que forman el mundo del arte y que generalmente terminan en galerías o en colecciones privadas. Es esa parte de la realidad que se impone como resultado del dominio humano y como monumentos que hablan de la creatividad humana. Pero también existe conviviendo

con esta realidad otra dimensión de ella, que habla no del dominio humano sino de lo que la domina, porque es una realidad que se le opone como una entidad con vida propia. Surgida de la acción, ya no es controlada por ella, más bien se ve sometida a sus productos. Los nombres que adquiere son diversos: burocracia, estado, sistemas económicos financieros, en fin, la globalización. También son monumentos que hablan pero de la opresión a la que está sujeta la vida humana, y aunque adquiera una forma impersonal, en realidad detrás de estos "sistemas" se encuentran hombres dominando-sometiendo a otros hombres. "Aun cuando sea hasta cierto grado consciente de que la coerción social es un tipo de coerción ejercida por los hombres entre sí y sobre ellos mismos, con frecuencia resulta apenas posible defenderse de la presión social de articulaciones terminológicas y conceptuales que presentan las cosas como si esa coerción, como en el caso de los objetos naturales, fuese ejercida por 'objetos' exteriores a los hombres sobre esos hombres" (Elias, 1982: 22). La sociología desde que surgió, es el producto teórico de esta dualidad político-moral y ontológico-social. Ella contiene esta dualidad, pero la interioriza y traduce a través de un solo concepto: el de acción.

La sociología es la consciencia teórica del problema que surgió con la creación de la sociedad moderna. Sólo que la dualidad que atraviesa y vive esta sociedad, la sociología la reduce a una sola dimensión: la de la creatividad de la acción. De ahí se deduce un principio organizador de la misma sociología, de su historia y, sobre todo, de sus conflictos internos, éste consiste en la siguiente afirmación: toda sociología es una sociología de la acción, a pesar de los contraargumentos teóricos que se puedan oponer a esta afirmación, y que vienen, sobre todo, de sociologías que explotan, para su beneficio, la dualidad "sistema-acción", tomando posición a favor de uno u otro de estos términos y clasificando la sociología desde esa posición. Si la afirmación que propongo se acepta sólo como un principio teórico a demostrar, entonces de ahí surge el siguiente *objeto* a estudiar dentro de la misma sociología.

Si toda sociología surge y se organiza a partir del eje teórico de la acción, entonces resulta lógico preguntarse: ¿cómo de ahí surge su opuesto que la niega-neutraliza, sea bajo la forma del sistema o la estructura o de ambas? Lo inverso también es pertinente: ¿cómo es posible que una sociología del sistema y la estructura pueda transformarse en su opuesto, en una sociología de la acción, y sobre todo en una sociología que enfatiza la creatividad de la acción? Esta última pregunta es obligada hacérsela a las lecturas que hoy hacen de la sociología durkheimiana una sociología de la acción, pues ella entra en conflicto con la larga línea interpretativa que alinea esta sociología en la familia de las "sociologías del sistema y la estructura". ¿Cómo, pues, pueden convivir en una unidad dos términos que se oponen dentro de esta sociología? La respuesta a estas preguntas no es sólo el efecto que tienen las nuevas interpretaciones de Durkheim. Tienen, como el problema histórico social que engendra la dualidad del mundo actual, una raíz tanto teórica como político-moral. Y creo que también la primera se encuentra condicionada por la segunda. Con esto me refiero a lo siguiente.

La oscilación que lleva, en el espacio de las interpretaciones, a leer a Durkheim y en particular *FE* como una sociología de la creatividad de la acción, es el resultado no sólo de la renovación de una tradición sociológica a través de nuevas interpretaciones. No es, pues, un efecto reducible a un plano meramente intrateórico. Ante todo, es el resultado del modo que en esas interpretaciones se reconoce y asume la dualidad objetiva que divide el mundo social actual. Esto significa, que tienen una raíz extrateórica, en cuanto reconocen esas interpretaciones que la sociología durkheimiana tiene una nueva respuesta (a la tradicional elaborada por Parsons, de corte conservador), a los problemas político-morales que surgen de la dualidad ontológico social que produce las grandes contradicciones que viven las sociedades actuales. Desde ahí dirigen un mensaje político-moral a aquellos actores que resisten y se oponen al dominio de los sistemas y las macroestructuras, en fin, a la historia eterna del dominio del hombre por el hombre. Se dirigen a ellos para darles tanto un soporte moral a sus reivindicaciones, como un principio teórico de inteligibilidad a ellas. Les hablan no para convertirse en guías de su acción, pues es su acción la que torna posible estas interpretaciones. Les hablan para que reconozcan en la sociología, y en una sociología tan opuesta aparentemente a esta voz, un eco de su propia voz, cuando ellos hablan en nombre de lo que los hombres tienen derecho a tener y crear. Y así retorna una vieja expresión, hoy olvidada en la sociología: "los hombres

hacen su historia (…) que adquiere la forma de drama o de comedia, en la que se unen situación e intención de la acción" (Touraine, 1978: 9). Es de ahí de donde surge la transformación de una sociología que, también por motivos de interés político-moral, se ha concebido como una sociología del sistema y la estructura en una sociología de la acción. La división de su unidad para que ella lleve del sistema a la acción, no está, como ya lo subraye, dentro de la misma sociología, pues asumir esto sería ir en contra del mismo postulado que le da prioridad a la acción. Ella surge de su exterior y del modo en que se traducen a su interior las acciones que los hombres llevan a cabo en nombre de nuevos principios de liberación. Sólo dándole la prioridad a la objetividad de la acción, podemos explicar (o no), las oscilaciones de la sociología entre el sistema y la acción. "Esta idea de que la sociedad es un sistema de acción (…) es más nueva y sorprendente de lo que parece a primera vista, porque une dos términos que se oponen" (Touraine, 1978: 11).

Sin embargo, aún dentro de estas interpretaciones que mantienen una unidad de posiciones frente a otras, existe una división que las opone. Y nuevamente es del concepto de acción de donde surge esta oposición. Una nueva oscilación en este concepto que traduce las oscilaciones que vive la acción. Por un lado, el concepto de acción que Anne Rawls encuentra y traduce en Durkheim y en *FE* es exactamente la cara opuesta del concepto de acción que Hans Joas identifica y traduce en ambos. Para la primera, el concepto de acción como prácticas realizativas comunes que crean, de modo reflexivo, el mundo social, son acciones situadas en el nivel rutinario o cotidiano de la acción. En esta concepción de la acción se manifiesta el efecto de la etnometodología de Garfinkel que Rawls reconoce explícitamente: "Las referencias de Garfinkel a los 'aforismos de Durkheim', tienen la intención de revelar la importancia de concebir los 'hechos sociales' a partir de su dependencia de ocasiones sociales construidas en y a través de prácticas realizativas comunes" (Rawls, 2004: 6). Estas prácticas, Garfinkel las sitúa al nivel del mundo ordinario, en donde los actores dan por hecho el trasfondo estabilizado de su vida cotidiana. A su vez él confiesa que toma el concepto de "mundo cotidiano" de la sociología fenomenológica de Alfred Schutz (Garfinkel, 2006: 296), de lo que éste llama "las propiedades racionales del mundo social" (Schutz, 1974 a). Ese mundo es, en efecto el resultado de acciones que dan por hecho el mundo en el que vive el actor y, por ende está lejos de ser ese actor racional y reflexivo como lo idealizan tanto Parsons (1968), cuando asume en su teoría de la acción que el agente debe comportarse como un investigador, o bien Giddens (1995: 77) en su teoría de la estructuración social. Pero de este concepto de acción se deriva un problema. Si el mundo social es el resultado de acciones realizativas que incorporan un conocimiento práctico de los actores, ¿cómo de la estabilización de estas acciones surgen los momentos de creación colectivos que suponen una ruptura del mundo estable ordinario? Anne Rawls no le da un estatuto especial a esos momentos de concentración colectiva que tan vivamente describe y examina Durkheim en *FE,* sólo reconoce en ellos el lugar de realización de la experiencia colectiva que incorporan las acciones realizativas. "Para Durkheim, esto significa que mucho de lo que usualmente es considerado como secular tiene, de hecho, los aspectos de lo que cumplen las funciones de la práctica religiosa" (Rawls, 2004: 33). Es decir, el mundo ordinario contiene la fuerza de su creación y estabilización que Durkheim le atribuye a las situaciones extraordinarias que crean, por ejemplo, los ritos y ceremonias del culto de una religión. Y aunque esto fuera cierto, Durkheim no lo aceptaría porque su viaje al estudio de la religión de los aborígenes de Australia o de los indígenas de América del Norte, nace de motivos surgidos de problemas reconocidos en el presente. Porque en el presente ya no existe una comunión de ideales en los que comulgen los hombres y de ahí obtengan la renovación de sus vínculos sociales, la sociedad vive, entonces, para Durkheim, un momento crítico de mediocridad moral. Esto es lo que lo lleva a reconocer que, en "una palabra, los antiguos dioses han envejecido o muerto, mientras que otros no han nacido" (*FE:* 611). Por lo tanto, ¿de dónde nacerá la fuerza para que los hombres del presente puedan regenerar su vida social ordinaria si los dioses, es decir, los ideales que le daban esa fuerza, han muerto o envejecido y los nuevos aún no han nacido? Hans Joas reconoce que esta pregunta sólo se puede responder, aceptando que sólo de las situaciones extraordinarias que viven los hombres pueden nacer y renovarse estos ideales. Por lo tanto acepta, que "nos veríamos obligados a estar de acuerdo con su tesis [de Durkheim] de que los

sistemas comprehensivos de interpretación sólo se hacen vitalmente pujantes en situaciones de 'efervescencia colectiva'" (Joas, 1998 b. 87). Sin embargo esta condición es necesaria pero no suficiente y esto es precisamente lo que le crítica a Durkheim, teniendo como trasfondo la filosofía de la acción del pragmatismo. En efecto, esas situaciones son creadores de ideales porque generan la fuerza necesaria para regenerar los vínculos sociales, pero una vez que ésta se extingue la pregunta es: ¿cómo esos ideales, surgidos de situaciones extracotidianas se volverán parte del mundo del hombre común? Ese mundo que Anne Rawls asume tal y como lo describen Garfinkel y Schutz. Durkheim, responde Joas, no tiene una respuesta para esta pregunta porque no tiene una teoría de la socialidad cotidiana tal y como sí la tiene la filosofía del pragmatismo. Tal teoría la expone el pragmatismo cuando trata, como lo hace Mead (1993), el surgimiento autónomo del yo como resultado de un proceso social en el que se anudan interacciones surgidas del trato cotidiano. "El proceso del cual surge la persona es un proceso social que involucra la interacción de los individuos del grupo e involucra la pre-existencia del grupo. Implica, también, ciertas actividades cooperativas en las que participan los distintos miembros del grupo." (Mead, 1993: 193). Esto es lo que en Durkheim no existe a pesar de que es a lo que aspire: a la creación, en el mundo actual, de una moral solidaria que mantenga el poder de la fuerza trascendente de la religión que obtenga su poder de nuevos objetos sagrados. Como por ejemplo, de lo que Joas (2008) llama "la sacralidad de la persona". Pero esta oscilación del péndulo de la acción sólo traza los flujos y reflujos que siguen las acciones humanas aunque desconoce, por su polaridad, cómo en los momentos más ordinarios se producen situaciones dramáticas que involucran la generación de fuerzas extraordinarias, y cómo en las situaciones ceremoniales más extraordinarias los hombres las viven con el deseo de salir huyendo de ellas, porque ya no hay nada en ellas que los mantenga unidos y sólo se mantiene el recuerdo de lo que fue en épocas pasadas (Goffman, 1991: 189). Esta es una conclusión que se puede obtener de la confrontación de las interpretaciones de Rawls y Joas sobre la sociología de la religión de Durkheim, y en especial del libro al que ahora rendimos homenaje. Mi conclusión final apunta a responder la siguiente pregunta: ¿qué puede aprender la sociología iberoamericana de este debate interpretativo y del modo en que él trata el problema histórico social de la dualidad que divide el mundo social actual? Una pregunta obligada al situarla en el marco de una celebración que, como lo traté al principio, abarca el mundo de la sociología iboramericana, y en especial lo que ocurre en México. Pero también es una pregunta provocadora que invita a hacer una reflexión en el contexto de una sociología (auto)reflexiva. Una provocación que no es una invitación a la acción, sino a pensar la sociología a partir de la acción. Esto último lo explico en la conclusión.

4. CONCLUSIÓN: LECCIONES PARA LA SOCIOLOGÍA IBEROAMERICANA DEL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES DE DURKHEIM Y SU SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Si la pregunta anterior tiene un sentido provocador y (auto)reflexivo, no es con la intención de que la sociología, en Iberoamérica y en general, asuma una vocación "misional" y con ella jacobina. De esto tiene mucho tras de sí la historia de la sociología, con la que estoy de acuerdo tiene que terminar. Al ser provocadora, lo que pretende es estimular, despertar la discusión en la sociología y los sociólogos, en torno a su quehacer, es decir, en el significado con el que asumen y realizan su "oficio" (Bourdieu *et al.* 2005). De un modo obligadamente explícito, es una invitación a convertir la práctica sociológica en objeto mismo de discusión sociológica, sin que ello suponga ninguna pretensión de llevar a la consciencia una misión o dirección política y moral particular. Sin embargo, en tanto implica un cierto tipo de autorreflexión, sí supone que en la discusión surgida de mi provocación, los sociólogos como actores sean capaces de asumir la consciencia clara del tipo de oficio que practican, que se reduce a una simple pregunta: ¿para qué y para quienes? Es decir, ¿cuál es el objeto u objetos que tratan, investigan y discuten, cómo y por qué los eligen y hacia quien o quienes está dirigido lo que hacen? La respuesta a esta pregunta forma parte de las lecciones que quiero desprender de la revisión que hago del conflicto interpretativo en torno a las *FE.* En realidad, son tres lecciones: una de corte metasociológico, otra de naturaleza hermenéutica y finalmente una de orien-

tación político moral, que traduce mis inclinaciones y elecciones, no una regla moral de corte misional a la que debe sujetarse el oficio del sociólogo. Explico la primera.

Las oscilaciones en las que pueden girar las interpretaciones de una obra y un autor, no son el simple resultado de un cambio de dirección inmanente a las ideas. Son el resultado de cambios externos, de naturaleza social, de los que los sociólogos nos hacemos eco, de un modo u otro. Lo peor que nos puede ocurrir, es que estos cambios sean asumidos de un modo inconsciente en tanto se ignoran las causas sociales reales que los determinan y se vivan como una "moda" más, de las muchas por las que ha pasado la sociología, y a la que se ve obligado el sociólogo como parte de su ser moral, como lo vería Durkheim. No obstante, como ser moral, y esto es más que nada otra invitación, la alternativa a lo anterior es que el sociólogo haga explícito lo que da por hecho y, al hacerlo, asuma conscientemente las elecciones que hace así como las causas sociales de las que ellas nacen. Sin que esto suponga autoflagelos morales ni tampoco asumir ideas providenciales de lo que es practicar un oficio, como cualquier otro. Finalmente, al no ser un *a priori* ya supuesto, es algo que se descubre en el mismo proceso de la práctica que se realiza, es decir, en la misma acción en la que se involucra el sociólogo, como investigador y actor social. Un descubrimiento que es a la vez un autodescubrimiento.

Segunda lección, de corte hermenéutico: las dos interpretaciones que he debatido son el resultado de verdaderas reconstrucciones, y a veces reinvenciones, de los textos y en particular de *FE* de Durkheim. En ellas aparece una gran dosis de creatividad interpretativa, que se alimenta de fuentes alternas e incluso opuestas a las del objeto-sujeto de la interpretación. Esas fuentes, como en el caso de toda lectura, se asumen como verdaderos símbolos sagrados a los que el lector que las utiliza les rinde culto, a través del uso respetuoso que hace de ellas. Es una práctica impía (Ramos, 1999: 219), pero necesaria para la renovación de toda tradición sociológica, como la que representan los fundadores de la ciencia y disciplina en la que nos reconocemos como miembros de un clan. Por lo tanto, mucho de lo que ambas interpretaciones encuentran en Durkheim y en especial en *FE* no las encontraría un lector apegado a la regla filológica. Pero no es el caso de debatir si al aplicarles esta regla, ella descalifica estas, como otras posibles interpretaciones. Pues todo texto es una invitación a una interpretación cuando es leído desde un lugar y una posición especial, es decir, no hay lectura ajena al contexto en la que se realiza y a las relaciones que mantiene el lector con él. Desde ahí se delimita una posición en oposición a otra u otras. Esta es la segunda lección y final: la sociología en Iberoamérica debe reconocer que sus fuentes de renovación y actualización no provienen sólo de lo que asimile y discuta de lo que se produce en otros ámbitos de la sociología, especialmente de lo que produce la sociología occidental. También nace de la posición que mantenga frente a los grandes problemas sociales del mundo actual, como el problema de la dualidad que divide y opone una misma realidad: el problema de la dualidad que la sociología traduce a través de la oposición de la acción y la estructura. Al tomar posición frente a tales problemas, se pronuncia de un modo u otro, consciente y explícito o encubierto y fingido de neutralidad, por una u otra de las posiciones en lucha. Por ejemplo, al tomar partido por una sociología de la acción, se pronuncia por todo lo que este concepto involucra hoy, no sólo desde el punto de vista cognoscitivo, sino también político-moral. Pero como ya lo aclare, esta es mi elección vocacional por la sociología, no es un llamado a cumplir una misión social.

BIBLIGRAFÍA

Alexander, J. (Edit), (1988): *Durkheimian sociology: cultural studies,* New York, Cambridge University Press.

Azuela, A. (2009): "¿Por qué leer a Durkheim hoy?" en, J.C Geneyro *et. al.*, (2009),*¿Por qué leer a Durkheim hoy?,* México, Fontamara, pp. 59-97.

Berger, P. y Luckman, T. (1986): *La construcción social de la realidad,* Argentina, Amorrortu.

Besnard, P. & Borlandi, M. (Edit), (1993): *Division du travail et lien social. Durkheim un siécle aprés,* Paris, PUF.

Borlandi, M. & Cherkaoui, M. (Edit.), (2000): *Le suicide un siécle aprés Durkhei,* Paris, PUF

BOURDIEU, P. et. al. (2005): *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos.* México, S. XXI editores.

Coser, L. A. (1960): "Durkheim´s Conservatism and Its Implication for His Sociological Theory" en, K. H. Wolff (edit.), *Emile Durkheim, 1858-1917,* Columbus, The Ohio State University Press, pp. 211-230.

Cuin, C-H. (Edit.), (1997): *Durkheim. D´Un siécle a l´autre. Lectures actuelles des "Régles de la méthode sociologique",* Paris, PUF.

Dawn, A. (1988): "Las teorías de la acción social" en T. Bottomore y R. Nisbet (edit), *Historia del análisis sociológico,* Argentina, Amorrortu, pp. 412-476.

Dubet, F. (1997). "Durkheim sociologue de l´action: l´integration entre le positivisme et l éthique" en, C.H. Cuin (edit.), *Durkheim d´un siécle a l´autre,* Paris, PUF, pp. 191-152.

Durkheim, E. [1893], (1994): *De la división social del trabajo,* Barcelona, Planeta.

Durkheim, E. [1912] ,(2003): *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF.

Durkheim, E. [1895], (2010): *Les régles de la méthode sociologique,* Paris, Flammarion.

Elias, N. (1982): *Sociología fundamental,* Barcelona, Gedisa.

Garfinkel, H. (2006): *Estudios en etnometodología,* Bercelona, Anthropos.

Geneyro, J. C. (2009), "¿Por qué leer a Durkheim hoy'" en, J.C. Geneyro *et. al., ¿Por qué leer a Durkheim hoy?,* México, Fontamara, pp. 13-101.

Giddens, A. (1987): *Las nuevas reglas del método sociológico,* Argentina, Amorrortu.

Giddens, A. (1995): *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración,* Argentina, Amorrortu.

Girola, L. (2005): *Anomia e individualismo,* Barcelona, Anthropos.

Goffman, E. [1983], (1991): "El orden de la interacción" en E. Goffman, *Los momentos y sus hombres,* Barcelona, Paidós.

Gonthier, F. (1998): "Algunas reflexiones epistemológicas sobre la idea de suicidio en sociología", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,*no. 81. pp. 117-131.

Groethuysen, B. (1981): *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII,* México, FCE.

Joas, H. [1988], (1998 a): "De la filosofía del pragmatismo a una tradición de investigación sociológica" en H. Joas, *El pragmatismo y la teoría social,* Madrid, CIS.

Joas, H. [1984], (1998 b): "Durkheim y el pragmatismo. La psicología de la conciencia y la constitución social de las categorías" en H. Joas, *El pragmatismo y la teoría social,* Madrid, CIS, pp.63-90.

Joas, H. (1999): *La crátivité de l´agir,* Paris, Cerf.

Joas, H. (2000): *The genesis of values*, Chicago, Polity Press.

Joas, H. (2008): "Punishment and Respect: The Sacralization of the Person and its Endangerment" en *Journal of Classical Sociology,* 8 (2), pp. 159-177.

L´année Sociologique (1999): *Lire Durkheim aujourd´hui*, vol. 49, no. 1.

Marx, K.[1867], (1976): *El capital,* tomo I, Madrid, Grijalbo.

Mead, G. H. (1993): *Espíritu, persona y sociedad,* Barcelona, Paidós.

Merton, R. K. (1992): *Teoría y estructura sociales,* México, FCE.

Ogien, A. & QUÉRÉ, L. (2005): *Le vocabulaire de la sociologie de l´action,* Paris, ellipses, pp. 120.

Parsons, T. (1968): *La estructura de la acción social,* Madrid, Guadarrama.

Pickering, W.S. (1984): *Durkheim´s sociology of Religion, Themes and Theories,* United Kingdom, James Clarke and Co.

Pickering (Edit.), (2002): *Durkheim today,* Oxford, Berghahan Books.

Ramos, R. (1999): *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión,* Madrid, CIS.

Ramos, R. (coord.), (1998): "A cien años de la publicación de un clásico. *El suicidio*" en, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº. 81.

Rawls, A. W. (1997): "Durkheim´s Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924" en, *The sociological Quaterly,* vol. 38, no. 1, pp.111-145.

Rawls, A. W. (2003): "Orders of Interaction and Intelligibility: Intersections between Goffman and Garfinkel by Way of Durkheim" en, A. J. Treviño (edit.), *Goffman´s Legacy,* USA, Rowmand and Littlefield Publishers, pp. 216-253.

Rawls, A. W. (2002): Introduction a Harold Garfinkel (2002), *Ethnometodology´s Program. Working out Durkheim´s Aphorism,* New York, Rowman and Littlefield Publishers edit.

Rawls, A. W. (2004): *Epistemological and Practice, Durkheim´s* The Elementary Forms of Religion Life, United Kingdom, Cambridge University Press.

Schutz, A. (1974 a): "El problema de la racionalidad en el mundo social" en A. Schutz, *Estudios sobre teoría social,* Argentina, Amorrortu, pp. 70-93.

Schutz, A. (1974 b): "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento" en A. Schutz, *Estudios sobre teoría social,* Argentina, Amorrortu, pp.120- 132.

Stedman Jones, S. (2001): *Durkheim reconsidered.* Great Britain, Polity Press.

Stedman Jones, S. (2002): "Reflections on the interpretation of Durkheim in the sociological tradition" en, W.S. F. Pickering (edit.), (2002), *Durkheim Today,* Oxford, Berghahn Books, pp.117-142.

Touraine, A. (1978): *La voix et le regard,* Paris, Seuil.

Vázquez, J. P. (2008): *Autoridad moral y autonomía,. Una relectura del pensamiento sociológico de Emile Durkheim,* México, Universidad Iberoaméricana.

Wallerstein, I. (2002): "El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social" en I. Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido,* México, Siglo XXI, pp. 249- 296.

Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea

Representations, collective effervescence and social reproduction. Traces for a contemporary debate

Ana Lucía Grondona
UBA
antrondona@hotmail.com

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

El artículo propone una reflexión alrededor de algunos conceptos clave de *Las formas elementales de la vida religiosa* (ritual, efervescencia colectiva, creencia) en vistas a construir un diálogo con autores contemporáneos (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Judith Butler) que han reflexionado sobre el papel de los imaginarios en la producción y reproducción de la sociedad. El trabajo está organizado en tres apartados. En el primero indagamos en la noción de "efervescencia colectiva", que resulta nodal para comprender el proceso mediante el cual las sociedades a la vez que se representan se fundan. En el segundo, analizamos la *productividad* de esa efervescencia colectiva en términos de signos, ordenes imaginarios y comunidades de creencias. En el tercero, analizamos las ambivalencias de la producción y reproducción de ese orden imaginario, atendiendo, por un lado, a su constitutiva precariedad (y contingencia) y, por el otro, a las paradojas propias de la reproducción de las comunidades de creencias bajo el signo de la pluralidad y del individualismo moral de la modernidad. Finalmente, propondremos algunas reflexiones a partir del recorrido del texto y de las preguntas que lo originaron.

Palabras clave: Efervescencia colectiva, ritual- representaciones, performatividad, comunidad de creencias, ambivalencia.

ABSTRACT

The article proposes a reflection on some key concepts of The Elementary Forms of Religious Life (ritual, collective effervescence, belief) in order to build a dialogue with contemporary writers (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Judith Butler) who have reflected on the role of imaginaries in the production and reproduction of society. The paper is organized into three sections. In the first one, we explore the notion of "collective effervescence", vital to understand the process by which societies represent and found themselves. In the second section, we discuss the productivity of collective effervescence regarding the creation of signs, imaginaries and communities of belief. In the third section, we analyze the ambivalence in the production and reproduction of imaginary orders, both regarding their constitutive contingence and the specific paradoxes of belief communities under the sign of modern pluralism and individual difference. Finally, we will propose some concluding remarks.

Keywords: Collective effervescence, ritual, representations, performativity, community of beliefs, ambivalence.

SUMARIO

1. El polisémico concepto de “efervescencia colectiva”. 2. La productividad de la “efervescencia colectiva”: acción colectiva y reproducción social. 3. El puro exceso: inestabilidad y ambivalencia. 4. Reflexiones finales... A propósito de Durkheim y el Sur.

En el presente trabajo[1], partimos del texto de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, (2007) [1912]; en adelante *FE*) para delinear los contornos de un diálogo posible entre Émile Durkheim y autores que más contemporáneamente han reflexionado sobre el problema de la reproducción social, particularmente alrededor de la noción de "Ideología" (vgr. Louis Althusser, Ernesto Laclau y Judith Butler). La invitación a este diálogo puede resultar quizás algo polémica. Por una parte, podría justificarse esta apuesta apelando a la de-construcción foucaultiana de la noción de "autor", que nos habilita a proponer articulaciones aún allí donde los individuos de "carne y hueso" habrían puesto serios reparos. El que imaginemos "al hombre" Émile Durkheim asistiendo incómodo al diálogo que aquí proponemos no es obstáculo para insistir en él. Esta invitación, sin embargo, tampoco se presenta como arbitraria. La hipótesis respecto de que algunos de los planteamientos de *FE* "anticipan" problemas de la teoría althusseriana (y de sus derroteros) no resulta descabellada si se atiende a la relación entre la sociología durkheimiana, el estructuralismo y el post-estructuralismo. Ahora bien, la construcción de esa genealogía no es el objetivo de este trabajo, aunque tengamos sobre ella algunas intuiciones. El texto que aquí presentamos tiene la más modesta pretensión de ofrecer unas "claves de lectura" que permitirían pensar un ámbito de problemáticas compartidas.

En términos del campo de análisis y estudios sobre la "obra" de Durkheim, este trabajo cuenta con antecedentes relevantes, como el de Kenneth Thompson (1998), interesado en la intertextualidad entre Althusser y el sociólogo francés. Del mismo modo, en publicaciones recientes, Jeffrey Alexander (2011) se muestra dispuesto a servirse de las reflexiones de Judith Butler para un análisis sociológico de la "dimensión performativa" del poder, en el que también ocupa un lugar relevante el estudio de *FE*[2].

En el recorrido del texto, intentaremos dar cuenta de la "actualidad" teórico-política del texto de *FE*, aun cuando Durkheim parezca abandonar allí[3] los contextos modernos a los que sus análisis nos habían acostumbrado, para dedicarse a un estudio de lo "originario" o, al menos de lo "elemental". Por más de cuatrocientas páginas, se nos detallan los sistemas de creencias y prácticas de sociedades "primitivas" que habían fascinado a la antropología. A pesar de ello, el texto interroga sobre el mundo contemporáneo (de Durkheim, pero también del nuestro) y el estatuto del lazo social en él.

Puntualmente, en la pregunta respecto de la productividad de prácticas y representaciones religiosas se avizora cierta nostalgia, resultado de un tiempo de "transición y mediocridad moral" (*FE:* 397), que se lamenta por la letanía de dioses que no terminan de morir y, sobre todo, por los que no terminan de nacer. Ahora bien, ¿frente a qué pasado de mitos y ritos se presentaba, ese comienzo del siglo XX (¿y del siglo XXI?), como una época pálida e incapaz de suscitar entusiasmos? ¿Serían los Arunta el espejo en el que el individuo del industrialismo capitalista debía mirarse afligido y duelar los dioses en los que ya no creía? Pero, ¿había creído alguna vez en *esos* dioses y sus poderes? Difícilmente. En un muy citado pasaje, Durkheim nos recuerda otras deidades, más cercanas, que nos interpelan (ellas sí) en nuestro carácter de individuos modernos:

> La sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento (...) cosas puramente laicas fueron transformadas (...) en cosas sagradas: así la *Patria*, la *Libertad* y la *Razón* (...) en un caso determinado se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamen-

[1] Agradezco las sugerencias y comentarios de Pablo Nocera a una primera versión de este artículo y el impulso del equipo de investigación de "Sociologías de la comunidad" dirigido por Pablo de Marinis para trabajar en algunas de las líneas que aquí se presentan.

[2] Aunque se sirve de muchas de sus reflexiones, Alexander también establece diferencias con el abordaje butleriano, y aún más con el althusseriano. El presente trabajo sigue otra línea de indagación que, aunque se emparenta en algunos puntos, parte de otras preguntas

[3] Este "abandono" de los contextos modernos por los originarios tenía antecedentes en los trabajos del sociólogo francés, vgr. en *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* en co-autoría con Marcel Mauss, de 1902

te, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto (*FE:* 201, énfasis nuestro).

En este pasaje se trasluce una preocupación política que, junto con otras, alberga el texto de *FE*. En el presente artículo nos interesará trabajar particularmente sobre esta veta, pues a partir de ella es posible hacer de Durkheim un contemporáneo de los debates en torno de la producción y reproducción de la dimensión imaginaria de la sociedad, como problema a la vez sociológico y político.

Entendemos que el ejercicio propuesto resulta pertinente no sólo en sí mismo, como primer ensayo de genealogías más o menos inverosímiles, sino sobre todo en virtud de la emergencia de fenómenos sociales frente a los que cierta sociología celebratoriamente posmoderna pareciera permanecer muda. Concretamente, la evidencia del *fin* de los grandes relatos, la *crisis* de las representaciones totalizantes, la *improbabilidad* de nuevos panteones laicos pareciera primar en cierto sentido común sociológico abocado, a partir de ello, a la descripción de las pequeñas interacciones cotidianas. Términos como "Estado-nación", "clase" o "pueblo", parecieran perimidos en algunos abordajes, según los cuales la promesa del desencantamiento del mundo estaría plenamente cumplida.

En este contexto general, pero más particularmente en el que sirve de superficie de emergencia de este trabajo (el Sur), resultan refrescantes las sentencias de un sociólogo decimonónico que afirmaba que una sociedad es ante todo, la idea que se hace de ella misma. Ello no como un acto subrrogatorio del que pudiera prescindir, sino como un movimiento que la funda (*FE:* 392). Estos enunciados nos obligan, pues, a poner en duda la evidencia de una posmodernidad sin mitos, y a preguntarnos por los que, inadvertidamente, han conformado la relación que nuestras sociedades mantienen con ellas mismas. También, nos habilita a reflexionar sobre la emergencia de los relatos y representaciones que recientemente han devenido centrales para performar otras identidades colectivas en nuestras latitudes (aquí, el ejemplo más a mano es el de "los pueblos originarios"); y nos permite hacerlo a resguardo de desgastados diagnósticos sobre el "atraso" que ello supondría respecto de ciertas formas (supuestamente) más "puras" de la "modernidad". Sobre ello volveremos en las conclusiones.

El recorrido del presente texto está organizado en tres apartados. En el primero, tomamos la noción de "efervescencia colectiva", que resulta central para comprender el proceso mediante el cual las sociedades se representan y se fundan. En el segundo apartado, analizamos la *productividad* de esa efervescencia colectiva en términos de signos, ordenes imaginarios y comunidades de creencias. En el tercero, nos interesará indagar en las ambivalencias de la producción y reproducción de ese orden imaginario, atendiendo, por un lado, a su constitutiva precariedad (y contingencia) y, por el otro, a las paradojas propias de la reproducción de las comunidades de creencias bajo el signo de la pluralidad y del individualismo moral de la modernidad.

A partir del segundo apartado, articularemos el hilo argumental que esbozamos en el párrafo anterior en un diálogo con algunas reflexiones de Louis Althusser, Judith Butler y Ernesto Laclau alrededor del problema de producción de la sociedad como una (imposible) totalidad plena de sentido. Finalmente, propondremos algunas reflexiones a partir del recorrido del texto y de las preguntas que lo originaron.

1. EL POLISÉMICO CONCEPTO DE "EFERVESCENCIA COLECTIVA"

Tal como se trasluce en el pasaje citado más arriba, Durkheim no disimula su añoranza por los "períodos históricos en los que, bajo la influencia de algún *gran descalabro colectivo*, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y activas", en lo que aparece como "una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas" (*FE:* 198). Resulta curiosa esta última sinonimia (revolucionarias-creativas), para quien había sido mucho más cauteloso respecto de las revoluciones y había denostado abiertamente la efervescencia colectiva como "enfermiza". La revaloración de estos momentos creativos no lo inhibe de dar cuenta de sus contradicciones. Por el contrario, Durkheim reconoce que en tales momentos extraordinarios, las pasiones que nos agitan son tan intensas que impulsan a actos violentos y desmesurados, "de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria" (*FE:* 198).

Según ha desarrollado Pablo Nocera (2009) en un minucioso trabajo de sistematización, el de "efervescencia colectiva" es un concepto singularmente

polisémico en la obra de Durkheim. Así, se distinguen tres aproximaciones diversas: En un comienzo, el sociólogo francés habría asimilado este problema al de las muchedumbres, asignándole además connotaciones fuertemente negativas que la inscribían en el terreno de la anomia, uno de los males contemporáneos que desvelaba a nuestro autor. De allí que en *La Educación Moral*, pero sobre todo en *El Suicidio,* se refiera a una "efervescencia enfermiza", asociada a la concupiscencia, a imágenes calenturientas, goces oscuros y sensaciones sin nombre (Nocera, 2009: 100).

Aun manteniendo estas adjetivaciones negativas, en lo que Nocera identifica como segunda aproximación, Durkheim habría de conceptualizar el fenómeno de un modo más ambivalente, subrayando la inestabilidad de estos estados, pero también su profunda creatividad. Así en textos como *Educación y Sociología* o en el ya citado *El Suicidio*, Durkheim no descartaba la productividad moral de aquello que en principio parecería sólo una extraordinaria desorganización de cuerpos y signos.

A partir de 1900, sostiene Nocera, y a medida que el fenómeno religioso adquiere centralidad y complejidad como objeto privilegiado de las preocupaciones durkheimianas, la efervescencia colectiva pasaría al centro de las indagaciones. Particularmente, en *FE* se insiste en el carácter productivo y moral de estas reuniones extraordinarias en las que se exaltan las pasiones. En este sentido, el fenómeno que en principio parecía asociado con la *disrupción* del orden, adquiere un carácter fuertemente *integrador,* aún cuando ello vaya en desmedro de la *regulación.* En efecto, se trata de momentos en que se suspenden las normas y los códigos, produciéndose prácticas que las exceden, pero que – en virtud de esta misma suspensión- no caen bajo la forma del crimen. Estas congregaciones habitadas por cierta "electrificación", "agitación" y "magnetismo" producen imágenes y sensaciones que no se inscriben en el sistema de signos ni en la lógica que procura las certidumbres de la vida profana (Nocera, 2009: 97). Este hecho implica diversas consecuencias, por una parte la suspensión de las jerarquías, especialidades y temporalidades que regulan la vida cotidiana, y, por otra, la emergencia de lenguajes no verbales, afectivos y móviles producidos por la comunidad efervescente (aspecto sobre el que volveremos en el apartado que sigue).

Pues bien, será justamente en su carácter integrador que a Durkheim le interesará analizar este fenómeno. Así, en *FE* estudiará el modo en que estas corrientes eléctricas se articulan en las prácticas rituales de la vida religiosa. Este punto merece algunas aclaraciones, pues la noción de efervescencia excede a la de ritual. Ya desde *Las reglas del método sociológico*, nuestro autor está interesado por las "explosiones pasajeras" (Durkheim, 1965 [1895]: 25), que incluirá como objeto de la sociología. Ahora bien, éstas sólo requieren de los individuos reunidos en masa (*réunis en foule*). Los ritos religiosos, por su parte, son un tipo de reunión particular, pues suponen ciertas *reglas* respecto de cómo actuar frente a lo sagrado. El rito es una práctica *regulada*[4]. En este sentido, no son un momento de "pura explosión", o, mejor, ésta resulta en alguna medida contenida. Entendemos que la ambigüedad de los ritos religiosos como instancias normadas, pero siempre excedidas por la efervescencia (cuestión sobre la que también nos detendremos más abajo), explica buena parte del interés de nuestro autor por ellas.

En lo que hace a la caracterización y comprensión de los ritos religiosos, Durkheim adscribe a la perspectiva de Robertson Smith en diversos aspectos. Por un lado, adjudica centralidad a las *prácticas* religiosas, en particular a la ceremonia del sacrificio comunitario como núcleo ritual. En el banquete entre dioses y hombres, el tótem sacrificado funcionaba como mediador y propiciador de una perfecta *fusión* del grupo con su dios. En este ceremonial de comunión el clan resultaba el verdadero sujeto y objeto de la religión, y el tótem su representación (Ramos Torre, 2007: XIV). Ahora bien, Durkheim también pondera el papel de la ofrenda en estas prácticas, aunque en un sentido diverso al que James Frazer utilizaba para polemizar con Smith, pues el sociólogo francés descarta de plano una lectura utilitarista del ritual:

> Hay que dejar pues de creer con Smith que el culto ha sido exclusivamente establecido en

[4] Ramos Torre (2010) distingue al interior de la reflexión de *FE* rituales de demarcación, de purificación, conmemorativos, de oblación, de comunión, miméticos, lúdico estéticos, de duelo y, por último, de expiación

> beneficio de los hombres y que los dioses nada reciben: éstos lo necesitan tanto como los fieles. Sin duda, los hombres no podrían vivir sin los dioses. Pero, por otro lado, *los dioses morirían si no se les rindiera culto*.(…) No son ciertamente las oblaciones materiales las que, por ellas mismas, producen tal recreación, son los estados mentales que tales manipulaciones, en sí mismas vanas, suscitan o acompañan (…) Es preciso establecer que el rito tiene realmente por efecto de *la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros*. Pues bien, tal ser existe: es *la sociedad*. En efecto, por poca importancia que tengan las ceremonias religiosas, ponen en acción a la colectividad; los grupos se reúnen para celebrarlas. Su efecto inmediato es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacer que sean más íntimos (*FE:* 320 ss, énfasis nuestro).

De este modo, los ritos actúan por su carácter *extracotidiano,* como irrupciones que suspenden la lógica del tiempo profano. Esta reunión de contactos íntimos producirá el doble efecto de moralizar a los individuos y *reproducir la sociedad*, en la medida en que se trata de un momento excepcional de experimentación de la fuerza colectiva que, justamente, la restituye en cuanto tal. En lo que sigue, analizaremos las consecuencias que estos procesos tienen a la hora de concebir las condiciones de la reproducción social.

2. LA PRODUCTIVIDAD DE LA "EFERVESCENCIA COLECTIVA": ACCIÓN COLECTIVA Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

Tal como hemos señalado, la importancia otorgada por Durkheim a las instancias de reunión como ámbitos de integración social ("efervescencia colectiva") es una de las diferencias centrales entre la propuesta teórica de *FE* y la del sociólogo de comienzos de la década del noventa del siglo XIX .Este último parecía más aferrado al vocabulario normativo de la regulación, quizás con la ilusión de fomentar la sumisión ciudadana y la integración social de precaria Tercera República. El sociólogo ya maduro, por el contrario, se muestra más preocupado por encontrar un lenguaje capaz de asir la *producción* de ideales trascendentes (Jones, 2005: 95).

En sintonía con ello, tenemos una primera perspectiva analítica del fenómeno religioso, centrada en la noción de tabú y signada por cierto formalismo y normativismo en la definición del fenómeno religioso (Lukes, 1984; Ramos Torre, 2007). Luego, emergería una posterior redefinición de lo sagrado en la que adquiere mayor relevancia el "culto positivo", en desmedro de la que había otorgado a la noción de "prohibición". En 1912, Émile Durkheim subrayaría el *carácter productivo* del fenómeno religioso. Esta productividad estaba vinculada, por ejemplo, al hecho de que las religiones elementales habrían organizado la percepción, haciendo posible, ni más ni menos que la experiencia del mundo.

Ahora bien, fundamentalmente, además de permitir comprender, las creencias religiosas impulsarían a la acción; y en ese sentido, también resultan "productivas" en sus efectos prácticos, ya no sólo teóricos: Quien tiene fe está obligado a *actuar*.

En tanto indagación sobre los modos en que el fenómeno religioso se vincula con la acción colectiva, el texto de *FE* vuelve a destilar una preocupación política. Por cierto, en este punto resulta posible establecer un ámbito de encuentro con reflexiones posteriores, provenientes del marxismo de entreguerras (Antonio Gramsci, George Sorel[5] y Carlos Mariátegui[6]), dispuestas a interpretar la acción colectiva a partir de la matriz del mito, en el terreno de lo que se delimitaría como el problema teórico y político de la "hegemonía".

Pues bien, intentaremos mostrar que el modo en que en el texto se formulan las condiciones de la "reproducción social" también remiten al campo semántico en el que se inscribe el problema de la ideología-hegemonía. En efecto, esa formulación conduce a problematizar las condiciones de reproducción

[5] Para una relación sobre la relación mito y política en los trabajos de Durkheim y Sorel, referimos a D.B Sazbón (2003) "Articulaciones entre ciencia y política. La reflexión sociológica francesa a fines del XIX: Durkheim y Sorel". Tesis de Maestría. Buenos Aires: FLAC

[6] Sobre este punto, agradezco los comentarios enriquecedores de Martín Cortes

en términos de "un orden imaginario", habitado por corrientes divergentes incapaces de reducirse a la unidad a partir de un saber superador.

Ese "orden imaginario" no actuaría como un velo del que es posible liberarse, sino como una mediación necesaria y constitutiva de la relación (social e individual) con "la realidad". En el texto de 1912 no sería tanto Dios quien muere (como trascendencia), sino la utopía de una relación transparente con el mundo y con la sociedad[7].

2.1. Creencia y comunidad

Según afirma Anne Rawls "las creencias y los símbolos presuponen que las personas ya son capaces de pensar y actuar en términos comunes" (2001: 42, traducción nuestra). En los párrafos a continuación, presentaremos algunos elementos para debatir esta afirmación, pues entendemos que uno de los argumentos centrales tanto en *FE* (así como en *Pragmatismo y sociología*) es que no se puede sentir ni pensar en común sin la mediación de símbolos (punto relevante en relación al debate que aquí proponemos). Este argumento se enlaza con otro que sostiene que no se puede creer ni pensar sino *en común*, lo que supone, una *comunidad de creencias*, cuya producción y re-producción depende de rituales.

Desde la perspectiva del análisis que Stedman Jones (1998) propone sobre el trabajo durkheimiano, la religión es una panoplia de ritos y cultos que no existen sin la creencia; no entendida como aquello en lo que se tiene fe (mitos, imágenes, etc.), sino como *facultad de creer*. Esta disposición constituiría ciertos objetos, nombres y símbolos como sagrados. Así, éstos no preexisten a la creencia, sino que son *producidos* por ella. Resultan sólo *una* cristalización posible de ese impulso (*élan*), que nos hace actuar y nos ayuda a vivir. Por su parte, para Paoletti (1998), la creencia es un acto de la vida cotidiana, premisa de todo conocimiento, voluntad o pasión. De este modo, la certeza es también una forma de creencia.

Ambos comentaristas refieren a la ascendencia que Renovier habría tenido en las reflexiones durkheimianas, siendo muestra de ello la relevancia que nuestro autor otorga a la pasión y la voluntad en relación al intelecto. Justamente en virtud de esta perspectiva, se hace necesario insistir en la distinción entre el componente representacional, especulativo y cognitivo de toda creencia de su aspecto más dinamogénico, vinculado a la fe como una fuerza que arrastra y obliga a actuar.

En las representaciones científicas ambas funciones (la cognitiva y la dinamogénica) se mantienen separadas, pues éstas deben ser verdaderas (en su contenido especulativo) para ser sostenidas. Por el contrario, en el caso de las representaciones sagradas la distinción entre ambas funciones no resulta tan nítida. Así, en las religiones primitivas las dos están presentes y se superponen sin divisiones claras, dado que las creencias son cosmologías, representaciones de la realidad del universo, a la vez que impulsores de ciertas formas de acción (Paoletti, 1998: 131). Pues bien, el impulso de la fe propio de la facultad de creer, como disposición (más allá de cuáles sean las creencias particulares), es de naturaleza eminentemente colectiva:

> Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de la medición interior, *pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo*. Ahora bien, ¿cómo podría este último acrecentar las energías que posee sin salir de sí mismo? ¿Cómo podría trascenderse contando sólo con sus fuerzas? (…) El hombre que siente una fe verdadera experimenta la necesidad inaplazable de expandirla; por esto, sale de su aislamiento, se acerca a los otros, intenta convencerlos, y es el ardor de las convicciones que suscita lo que acaba por reafirmar las suyas (*FE:* 396; énfasis nuestro)

De este modo, la *fe* es quizás el elemento distintivo del fenómeno religioso, en tanto reúne a la vez las nociones de creencia, de práctica y de comunión (Iglesia) que resultan constitutivas en la definición

[7] En sintonía con este razonamiento, cabe recordar que los avatares de la reflexión, la centralidad y relativa independencia concedida a la esfera de las representaciones míticas, habían implicado una revisión de la relación entre ciencia y práctica, en la que la primera podrá arrogarse un papel mucho menos ambicioso que en los primeros trabajos durkheimianos. Ello supuso, como contrapartida, una revalorización de la autonomía de la política y de la especificidad de sus lenguajes

durkheimiana. Ahora bien, un punto sumamente interesante del análisis del texto de *FE* es que la comunidad de creencias no puede constituirse como tal sin la mediación de un signo que la re-presente: *el nombre crea al clan*[8]. Así, ésta se produce y reproduce a partir de una urdimbre de "símbolos" que *necesariamente* median*:*

> Por sí mismas, las conciencias individuales están cerradas entre sí; no pueden comunicarse si no es por medio de *signos* en los que resulten traducidos sus estados interiores. Para que la relación que entre ellas se establece pueda dar como resultado *una comunión*, es decir, una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es preciso, pues, *que los signos que las hacen manifiestas lleguen también a fundirse en una única y sola resultante*. La aparición de esta resultante es la que advierte a los individuos de que están al unísono y es ella la que les hace tomar conciencia de *su unidad moral*. Es al lanzar un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto que concierne a un mismo objeto, cuando se sienten y ponen de acuerdo (*FE:* 216, énfasis nuestro).

A partir de estas premisas se pone en marcha el sugerente y complejo juego de representaciones de la religión totémica, según lo entiende la perspectiva durkheimiana. El maná, o principio totémico, supone una primera forma de re-presentación, pues se trata de un modo abstracto de figurarse la fuerza impersonal de la sociedad. Se observa aquí un primer nivel de desplazamiento (o de metáfora) en el que las fuerzas sociales aparecen hipostasiadas bajo una figuración abstracta, impersonal y universal. Se trata de lo que Durkheim denomina el "sentimiento que una sociedad tiene de sí misma" y que surge de su reunión y de su concentración (*FE:* 324, 392). Ahora bien, la condición de que este "sentimiento" sea "común" es su representación material, la emergencia de un "signo".

Pero ¿cuál es el estatuto de ese signo? Para responder este interrogante cabe recuperar algunos elementos de la problematización que propone Pablo Nocera (2009). Según analizamos más arriba, la congregación de quienes están juntos se transforma en una totalidad efervescente en la que se suspende el *sistema* de organización de signos. Aparece, entonces, el puro exceso, y con ello, los límites del *código* que en la vida profana posibilita la comunicación:

> Nuestros conceptos jamás consiguen controlar nuestras sensaciones y traducirlas enteras en términos inteligibles. Toman una forma conceptual sólo a condición de perder lo que hay en ellas más concreto, lo que interpela a nuestro ser sensible y provoca nuestra acción: devienen algo muerto y cuajado. "No podemos pues comprender las cosas sin renunciar, en parte, a sentir su vitalidad, y no podemos sentirla sin renunciar a comprenderla". (Durkheim, 2001 [1914a]: 7) Los tiempos efervescentes abren una nueva forma de comunicación no codificada aún, sostenida en cuerpos y movimientos Sin embargo, la condición de que estos sentimientos sean compartidos es, precisamente, que resulten simbolizados. La fuerza impersonal y eléctrica que nace de la concentración podrá ser representada de diversos modos (un grito, un canto, un nombre). Todos ellos son soportes de expresión del mismo principio. Al respecto, dirá nuestro autor que "el hombre ha debido empezar a dibujar menos con la idea de trazar sobre la madera o sobre la piedra bellas formas que fascinaran a sus sentidos, que con la idea de *traducir de forma material su pensamiento*" (*FE:* 117).

De este modo, el nombre, emblema, el tótem o el miembro operan como "signos" que ocupan el lugar de la "cosa" (la sociedad ideal, como sentimiento de sí misma), razón por la cual serán tenidos por sagrados. Ellos serán los amados y temidos, como ejemplifica Durkheim con la bandera, un pedazo de tela capaz de hacer actuar e incluso de reclamar sacrificios (*FE:* 207).

Estas representaciones tendrán efectos materiales, *producir* una *comunidad* de creencia y sentimientos , justamente a partir de la unidad del signo. Sin esta mediación, como hemos visto, las consciencias permanecen cerradas sobre sí mismas, sin poder fundirse.

[8] "Se puede decir, de manera general, que el clan es un grupo familiar en el que el parentesco resulta exclusivamente de la *comunidad de nombre*" (FE: 94, énfasis nuestro)

Pareciéramos enfrentarnos aquí con una paradoja: la existencia del colectivo depende de un sentimiento coaligante, para lo cual debe haber un signo común; pero, al mismo tiempo, éste no haría sino representar el sentimiento de sociedad que, sin embargo, no puede preexistir. Pues bien, la manera de salvar esta aparente caída en abismo es preguntarnos por el modo en que opera la producción de estas representaciones que suponen, al tiempo que crean, la comunidad de creencias.

2.2. Comunidad, signo y performance

Echando mano de nociones propuestas por Louis Althusser (1988), y luego reformuladas por Judith Butler (1997), podemos postular que el acto de producir simbólica y metafóricamente la unidad en y a través del signo resulta *performativo* respecto de la comunidad de creencias (es decir, de la sociedad en una de sus dimensiones *fundantes*). El "reconocimiento" de la comunión de consciencias en y gracias al grito, al nombre, al emblema o al animal totémico supone, al mismo tiempo, un "desconocimiento" de esta misma constitución. Se borran así las huellas del proceso de producción imaginaria como tal, y se restituye el efecto resultante como *dato,* como siempre-ya-existiendo.

En este proceso de reconocimiento-desconocimiento la "producción" de "la sociedad" es, necesariamente, la de su dimensión imaginaria. De este modo, el grupo no se experimenta a sí mismo más que mediado por una representación de sí como unidad y, entendemos, como *comunidad*. Como veremos, esta dimensión del famoso par conceptual *Gemeinschaft-Gesellschaft* que propuso Ferdinand Tönnies (de Marinis, 2010), se muestra como un fantasma que, en su propia emergencia, confina a la "sociedad" a la melancolía por la pérdida de una totalidad originaria.

Para actuar y crear en común, la fiebre de la efervescencia produce "metáforas" que hacen que el grito, el gesto o el nombre resulten algo más que su pura materialidad concreta, que su "literalidad". Aunque estas representaciones desafíen la estabilidad del sistema de signos y señalen sus límites, su destino será el de cristalizar, pasada la fiebre, en un código (renovado) que las contenga. Toda forma de estabilización de sentido mediante estos códigos resulta precaria y contingente, pero justamente por ello, impulsará a nuevos y fallidos intentos de sutura capaces de dar cuenta de aquello que siempre los excede (Recordemos "no podemos pues comprender las cosas sin renunciar, en parte, a sentir su vitalidad, y no podemos sentirla sin renunciar a comprenderla" Durkheim, 2001 [1914a]: 7).

Según queda expuesto, la efervescencia en su faz performativa no parte de términos comunes, debe crearlos y, en este sentido, evidencia la precariedad de la producción de "lo social".

A este respecto, entendemos que es posible establecer nuevas vinculaciones con las posiciones derivadas de la crítica althusseriana a Marx. Según ésta, la Ideología no debería ser analizada como una "falsa consciencia" que "oculta" el mundo a los ojos, pues ello supondría una utopía de transparencia posible. Por el contrario, cabe definirla como las "relaciones imaginarias" que se establecen con las propias condiciones de vida. En sintonía con lo desarrollado por Lacan en el "Estadio del espejo" (Lacan, 2003), se entiende que la experiencia de sí (colectiva o individual, debiéramos precisar) supone siempre una mediación en la que funcionan imágenes que remiten a una "completud" ("identidad") que "rescata"/conforma al yo (nosotros) fuera de la pura fragmentación innombrable. Proponemos entender la "comunidad de creencias", y su materialización en diversos signos, como esa instancia de alienación en la que la proyección en una imagen "completa" y "plena" permite constituir un "nosotros" integrado, pero a condición de una existencia absolutamente precaria. La arbitrariedad del signo, así como la imposibilidad de fijar plenamente el exceso de sentido que emerge en cada nuevo episodio efervescente, son síntomas de esa precariedad. La sociedad no puede experimentarse a sí misma de modo *inmediato.* En efecto, según Durkheim, la religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad y "las relaciones, *oscuras* pero íntimas, que sostienen con ella" (*FE:* 211, énfasis nuestro).

Tal como hemos señalado al comienzo de este artículo, Kenneth Thompson (1998) representa un antecedente importante para nuestra línea de argumento, dado que también entiende que ciertas conceptualizaciones de Durkheim en *FE* pueden ser puestas en diálogo con las althusserianas. Así, desde la perspectiva de Thompson ambos referirían a esta dimensión imaginaria como una instancia universal

de la vida social. Esta universalidad se derivaría de su función de cohesión social, en tanto proporciona una representación mítica de la estructura social subyacente. Tanto para Durkheim como para Althusser, esta dimensión actúa de tal manera que permite reproducir el orden social, representándolo simbólicamente como una unidad en la que el sujeto individual tiene un lugar. Al mismo tiempo, los símbolos funcionan generando un sentido de identificación y de pertenencia. Así, el individuo sería interpelado o construido como sujeto dentro de un discurso simbólico, que, en el mismo movimiento, constituye las comunidades ideológicas imaginarias.

En sintonía con este planteamiento, Ernesto Laclau (1996 y junto con Chantal Mouffe, 1987) recupera la crítica althusseriana a la noción de "totalidad" hegeliana -que seguiría operando en Marx bajo la forma de la mera "inversión" de la contradicción simple. A partir de ello, este autor argentino, propone entender la práctica hegemónica como el intento siempre fallido, pero por ello incesante, de producir una sutura de sentido de "lo social", de significarla como totalidad racionalmente unificada. La práctica hegemónica, entonces, produciría efectos de sutura que, sin embargo, siempre fracasan, pues permanecen perpetuamente reabiertos a disputas. Esta dinámica implica, como condición, la formulación de antagonismos: Mediante la delimitación de fronteras de sentido se excluyen radicalmente ciertas identidades como alteridades (exteriores) y pueden producirse "metáforas" que intente asir la totalidad de un sistema de identidades interiores.

En este punto regresamos a una pregunta que desde el comienzo acecha a Durkheim: ¿cuál es el lugar del conflicto (no ya "antagonismo") en su teoría? Entendemos que puede sostenerse una lectura del "crimen" como un síntoma de alteridad mediante el cual la sociedad reacciona/se produce como un todo. En este sentido, podríamos entender que funciona como una suerte de metáfora de "lo otro" (lo absoluta e inconmensurablemente diverso), de la amenaza que impide la positividad plena de la sociedad, pero que precariamente, ayuda a constituirla a partir de un "efecto de frontera".

Al igual que para Ernesto Laclau, la totalización (siempre metafórica) está para Durkheim habitada por fisuras. En el caso de éste último, el crimen, el daltonismo moral (Durkheim, 2000: 70) y los excesos de la efervescencia son muestras de lo que se resiste a ser contenido bajo codificaciones.

Entendemos que, a este respecto, también es posible incluir la noción de "abyección" que propone Judith Butler (1993) para las formas de vida y de deseo que quedan por fuera del campo de inteligibilidad que prescribe cierto código. Al igual que para Laclau, la posibilidad de constitución de identidades individuales o colectivas (incluida "la sociedad"), supone una forma de expulsión radical. Los cuerpos "anormales" (los que en el esquema de Durkheim identificaríamos como "criminales"), serán marginados y, mediante esta marginación, se reinscribirá (y reproducirá) la norma. Ésta se estabilizará precariamente en la exclusión de aquello que no puede contener y en su repetición ritual. A partir de lo cual, garantizará ciertas formas de ser como posibles y un determinado orden social e imaginario; sin embargo, en virtud de que éste no es "necesario" ni tiene "fundamento", regresará siempre el problema del exceso.

3. EL PURO EXCESO: INESTABILIDAD Y AMBIVALENCIA

Reflexionaremos en este apartado sobre las condiciones de emergencia de los signos e imágenes que median en la relación de la sociedad con la "realidad" y, sobre todo, con ella misma. En particular, nos interesa analizar la inestabilidad y ambivalencia de estos signos. Para ello, el presente apartado se desdobla en dos secciones: Por una parte, abordaremos el problema de la *arbitrariedad constitutiva* de la relación de representación y las contingencias de su necesaria re-vivificación en rituales (primero en el planteo butleriano, para desde allí regresar al durkheimiano). Luego, trabajaremos sobre las *ambivalencias propiamente modernas* de estas formas de "lo común" en el marco de sociedades diferenciadas y plurales.

3.1. La excepción y sus excesos

En tanto los símbolos mediante los cuales un grupo se representa a sí mismo resultan siempre arbitrarios (¿por qué un canguro como tótem antes que un pelícano?) y fijados contingentemente, su estabilidad depende de la re-producción periódica

mediante rituales (igualmente performativos[9]) que revitalicen su carácter sagrado:

> El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de *medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente*. Ya consista en manipulaciones materiales o en operaciones mentales, es siempre él el que es eficaz (*FE:* 389, énfasis nuestro)

La cuestión de la *repetición* como modo de inscripción de la creencia y de la norma ha sido abordada contemporáneamente por Judith Butler, en términos que, desde nuestra perspectiva, delimitan un nuevo ámbito de diálogo posible con problematizaciones presentes en las *FE*. Según esta autora, la sujeción al régimen de diferenciación, que conlleva cualquier formación ideológica, resulta de su reiteración periódica y ritual. La inscripción en ciertas categorías, es decir, la sujeción a la Ley, no opera mediante un acontecimiento de una vez y para siempre, como un acto original, fundante e irrepetible de inclusión en la cultura; por el contrario ésta opera a través de prácticas rituales repetidas. Ahora bien, estas (re)inscripciones periódicas resultan en instancias constitutivamente ambivalentes que pueden fracasar no sólo en la producción de la "anormalidad" (que, en definitiva, refuerza la norma), sino en tanto que *reproducciones paródicas*[10]. Según explica esta autora, "hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos" (Butler, 1999: 186). Tomando el caso de los rituales del género, las prácticas *drag* resultan potencialmente subversivas, pues como imitación de ciertas posiciones de sujeto "revelan" el carácter ritual y performativo de lo que cotidianamente aparece como la ratificación de una naturalidad última (el sexo expresado genotípica y/o fenotípicamente)[11]. La parodia actúa en tanto se muestra de la misma "naturaleza" que el original: como repetición que no remite a un origen que sirva de fundamento, de garantía de sutura del sentido que logre, al fin, estabilizarlo.

De un modo que entendemos conjugable con las conceptualizaciones butlerianas (resultaría redundante hablar de sus distancias), a Durkheim no se le escapa el carácter constitutivamente ambivalente de los rituales sociales, justamente, en virtud de la *efervescencia colectiva,* que discutimos en el primer apartado. Estas instancias eléctricas y magnéticas suelen ir acompañadas de inversiones saturnales de las normas cotidianas y de la clasificación. A partir de ello, Durkheim reconoce la ambigüedad de lo sagrado, como inscripción delirante en el *logos* en la que las emociones intensas invocan a transgredir los límites del orden vigente –que, por otro lado, se procura reproducir[12]. El modo de defender a la sociedad de esta versión híper concentrada de ella misma, es delimitar umbrales inzanjables entre el tiempo y el espacio sagrado y el de la vida cotidiana. Pero queda

[9] En este punto, disentimos con Ribes Leiva (2007) quien distingue entre interacciones rituales *performativas*, que generarían *nuevos* contenidos culturales y las interacciones rituales *sociales*, cuya función sería *mantener* las creencias sociales. Todo ritual es, desde nuestra perspectiva, performativo

[10] La posibilidad de esta subversión de sentido está asociada a que el proceso de sujeción que inaugura el mecanismo de interpelación ideológica es, siempre, también un proceso de asunción del poder, y en este sentido, de *potencia*. Así, la incorporación en el discurso del Otro habilita al individuo como sujeto de enunciación tanto como de enunciado, y con ello la contingencia de contestación

[11] La noción de parodia de Butler recupera la noción derrideana de "iterabilidad" (Derrida 1998) y sus diálogos con la teoría de "actos de habla" de John Austin. El carácter necesariamente citacional de los rituales ideológicos -esto es el hecho de que como mecanismo performativo funcionen bajo la condición de presentarse como citas que aluden a un rito original- es lo que los transforme en ámbitos siempre abiertos y fundamentalmente inestables. Con ello Derrida produce una lacerante crítica a la idea de "saturación de contexto", que según la pragmática norteamericana permitía "garantizar" el éxito de un acto de habla. La operación teórica de Butler consistirá en trasladar este carácter de los performativos a los rituales ideológicos (cuestión ciertamente habilitada por la teoría althusseriana) y pensar la posibilidad (constitutiva) de sus "fracasos" en términos de "parodia". Para un desarrollo más detallado de este argumento remitimos a Sabsay, 2005

[12] Por cierto, el *College de Sociologie* indagaría en las lógicas heterogéneas de los rituales efervescentes

abierta la pregunta respecto de la efectividad que el propio Durkheim confiere a esta profilaxis.

En esta misma clave, nuestro autor, problematiza la relación entre arte y religión en las prácticas de culto, entendiendo que aunque la dimensión espectacular resulta constitutiva de éstas últimas, también supone riesgos, en tanto un juego libre de representaciones cuyas consecuencias resultan incalculables. El sentido del rito difiere del de una pura obra de arte, en tanto las representaciones que tiene por función inspirar en los fieles no son "vanas imágenes" que "a nada respondan", sin finalidad alguna, por puro gusto de combinar. Las representaciones que suscita el culto resultan necesarias para el funcionamiento de la vida moral. Durkheim es categórico: "un rito es, pues, algo diferente de un juego; forma parte de la vida seria" (*FE:* 356). Pero ello no obsta, insistimos, para identificar una ambigüedad que se reconoce también en cierta semejanza con las fiestas populares, cuyas manifestaciones resultan, al menos fenoménicamente las mismas: gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que levanten el tono vital. El peligro reside en que tanto las fiestas populares como el arte, empujan peligrosamente la frontera entre lo lícito y lo ilícito, para juguetear con ella. Pero, ¿no es este siempre el juego que habilita la efervescencia, aún la religiosa? Pareciera que Durkheim, a pesar de sus propios intentos, no logra establecer diferencias cualitativas entre ambos tipos de fenómenos, y se conforma, muy parcialmente, con diferencias de grado, de proporción entre elementos "serios" y "ligeros"[13].

El movimiento conceptual de poner la "efervescencia colectiva" en el centro de la explicación sociológica como una instancia clave de producción y reproducción de la sociedad, a la vez que sugerente, resulta arriesgado. La producción de lo social quedará atravesada por cierta ambivalencia y precariedad. A diferencia de lo que ocurriría con Judith Butler, el tono durkheimiano frente a este hecho sería, según entendemos, más de consternación que de celebración.

3.2. La ambivalencia de la comunidad moderna: entre el "nosotros" explosivo y el horizonte de la pluralidad

En la puesta en valor de la efervescencia colectiva como (re)productora de la sociedad en su dimensión imaginaria (es decir, como "comunidad de creencias"), resuenan promesas cuya explosividad no debiera ser pasada por alto. Al respecto, Axel Honneth advierte:

> Con este planteamiento teórico procedente de su libro sobre la religión, Durkheim se convirtió también, sin quererlo y no de un modo muy diferente que Tönnies, en el instigador de un concepto de comunidad que no mucho más tarde se vería pertrechado con la materia inflamable del resentimiento crítico-cultural (Honneth, 1999: 7).

Aún cuando esta advertencia, como veremos, debiera ser tomada en cuenta, es menester introducir algunos matices. En primer lugar, resulta oportuno recordar que uno de los "cultos" que para Durkheim debe organizar a las sociedades modernas es el del "individuo", es decir, la reformulación de una suerte de individualismo moral que se articularía en la tradición inaugurada por la Revolución Francesa (ver por ejemplo Durkheim, 1998, 2000).

Ahora bien, este culto supone algunas paradojas. Fundamentalmente: aún cuando el sujeto de esta elaboración siga siendo la colectividad, ella no re-

[13] "Es ésta la razón de que la misma idea de una ceremonia religiosa de alguna importancia despierte naturalmente la idea de fiesta. Inversamente, toda fiesta, aun cuando sea originariamente puramente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa (…) en los dos casos se observan las mismas manifestaciones: gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que levanten el tono vital, etc. Con frecuencia se ha destacado que las fiestas populares llevan al exceso, hacen que se pierda de vista la frontera entre lo lícito y lo ilícito; lo mismo ocurre con las ceremonias religiosas que determinan como un deseo de violar las reglas más respetadas de ordinario. Ciertamente, no es que haya que dejar de diferenciar ambos tipos de actividad pública. El simple regocijo, el corrobori profano no tiene un objeto serio, mientras que, en su conjunto, una ceremonia ritual se dirige siempre hacia una meta grave. Con todo, hay que hacer la observación de que quizá no exista ningún regocijo que no recoja algún eco de la vida seria. En el fondo, la diferencia *radica más bien en la cambiante proporción en que se combinan estos dos elementos*" (*FE*: 356, énfasis nuestro)

sulta ya el *objeto* de estas representaciones, sino de modos muy mediados[14]. Entendemos que este hecho representa un problema en la teoría durkheimiana, pues el valor fundamental que funciona como autoridad moral es la sociedad, como fuente de "civilización" (Durkheim, 2000). Pero, ¿puede éste subsistir sin una representación imaginaria de la totalidad, sin hipóstasis y (para usar un término caro a Cornelius Castoriadis) sin una "catectización" de "lo social" en cuanto tal? No debiéramos rehuir a tomar en cuenta que Durkheim presenta como suerte de "equivalente funcional" del tótem a la bandera, un pedazo de trapo por el cual somos capaces de dar hasta la vida (*FE:* 195, 207).

Entre los múltiples motivos que hacen estimulante la lectura de Durkheim poco menos de cien años después de su muerte es que tiene la valentía de no rechazar las paradojas allí donde los hechos se las imponen. Entre ellas, la curiosa condición de la modernidad, que al tiempo que promulga la "Declaración de los Derechos del Hombre" (carta magna del "culto al individuo"), produce a la nación (francesa) como "una, indivisible, centralizada" en un *gran movimiento de concentración nacional* (Durkheim, 1998). Sin embargo, aún habiéndose concentrado, como deja claro en las *Lecciones de sociología*, la razón de Estado no puede ya exigir el mismo nivel de sacrificios.

Nuevamente, entonces, nos enfrentamos al interrogante sobre el papel de la *unanimidad como modo del creer* en las sociedades modernas y diferenciadas[15]. Al respecto, en unas lecciones posteriores a *FE*[16], Durkheim reconoce dos formas de producción de creencias en el contexto de modernidad. Por un lado, persisten las verdades mitológicas, pero a ellas se suman, por el otro, las verdades científicas. Se trata de una distinción al nivel de los modos de producción de representaciones, antes que de sus contenidos. Así, las verdades mitológicas implican unanimidad, *comunión* y están vinculadas a los rituales de la efervescencia colectiva. Las verdades científicas, por el contrario, suponen la reflexividad y la especialización, un procedimiento que atienden a la pluralidad y al individualismo (en sentido moral)[17]. La verdad científica impele a la duda y al cuestionamiento que la hace vivir; mientras que, por el contrario, las divergencias horadan a las verdades dogmáticas.

Ahora bien, la ciencia, diría Durkheim, sólo ha podido, en virtud de la complejidad de su objeto, producir hipótesis fragmentarias que poco han afectado la consciencia pública. Frente a ello, sigue siendo imperativo actuar, esa acción reconoce la especificidad del lenguaje moral, pero también, político. En términos de nuestro autor:

> Al interior de las sociedades modernas se sostienen fórmulas que parecieran no tener un carácter religioso, pero que sin embargo tienen el carácter de dogmas que no se discuten como las nociones de *democracia*, de *progreso*, de *lucha de clases,* entre otras. Esta persistencia está basada fundamentalmente en la *efectividad práctica* de estas verdades mitológicas, ya que al expresar una concepción unánime basada en una comunión de todos los espíritus, aparecen con tal fuerza y autonomía que logran sustraerse del control

[14] Aquí se abren paso dos problemas teórica y políticamente relevantes. El primero, hace a la relación entre la religión laica, que parecería proponer Durkheim, y el patriotismo. Al respecto, referimos al lector al trabajo realizado por Santiago (2012) en este mismo monográfico, donde se recuperan las posiciones de Schoefflers, Wallace y Prades y el modo en que ellos polemizan. El segundo, refiere al estatuto de la "religión cívica" y el modo en que diversos análisis empíricos han tomado los "rituales cívicos" de la modernidad. Al respecto, remitimos al trabajo de síntesis y de superación de Steven Lukes (1975). Allí, el autor estadounidense analiza los emblemáticos trabajos de Shils y Young sobre la coronación de la reina Isabel, el estudio de Lloyd Warner sobre el *memorial day*, el trabajo de Robert Bellah sobre la religión civil de los EE.UU y el de Sydney Verba sobre la reacción popular ante el asesinato de Kennedy.

[15] Resulta sugerente el hecho de que, para nuestro autor, este problema se plantearía ya en las sociedades escasamente diferenciadas que se analizan en *FE*, en la relación entre las religiones tribales (más cosmopolitas) y las del clan (más "nacionales" o "particulares"). Esto podría abonar la hipótesis de Ramp (1998) y Ribes Leiva (2007), para quiénes las instancias de "unanimidad" y "diferenciación" individual terminan por ser dos dimensiones de toda sociedad.

[16] Nos referimos a las lecciones publicadas como *Pragmatismo y sociología.*

[17] Se repite aquí un razonamiento análogo a aquel a partir del cual nuestro autor en Lecciones de sociología había distinguido entre la consciencia colectiva difusa y la consciencia colectiva clara.

y de la duda e imponerse como verdades" (*FE:* 184).

Resulta interesante que los ejemplos de verdad mitológica modernas refieran a formas de concebir el orden colectivo y las fuerzas supra-individuales, hipótesis explicativa sobre las dinámicas de la sociedad a la vez que imperativos para la acción política.

Sin embargo, como hemos señalado, en nombre de estas fuerzas, y sintiéndose su depositario, los hombres no sólo son capaces de actos heroicos, sino también de la "barbarie sanguinaria" (*FE:* 198). El pleno de sentido puede ser terrible en sus consecuencias[18], en particular respecto de quienes quedan por fuera de la comunidad imaginaria del "nosotros". Por el contrario, el modo de producir verdad de la ciencia es constitutivamente *pluralista*[19], pues presupone la polifonía, la divergencia y, en definitiva, la incompletud (toda perspectiva resulta parcial respecto de la complejidad de un fenómeno).

Quedan, de este modo, planteadas las tensiones entre las representaciones colectivas que requiere el actuar en común (semejantes a las que había analizado en *FE*) y las que admiten divergir en una sociedad diferenciada en individuos. Ambos imperativos (la acción política y la acción individual) nos constituyen en tanto sujetos modernos, ¿Cómo zanjar este dilema?

Desde la perspectiva de Ramp (1998), es posible sostener que Durkheim desde el comienzo concibe "lo social" como inherentemente complejo. Así, la distinción entre "solidaridad mecánica" y "solidaridad orgánica", resulta no sólo del tránsito entre un estado "primitivo" a una diferenciación "moderna", sino sobre todo a una distinción entre posibilidades inherentes a toda vida social, dimensiones de la vida colectiva[20].

El lazo social, en su dimensión de "solidaridad mecánica" evocaría la nostalgia por la totalidad como origen de una unidad constitutiva trágicamente perdida en el proceso de diferenciación. Pero, como objeto de nostalgia, no resultaría previa a su difracción, sino que remitiría a la dimensión imaginaria constitutiva de la sociedad moderna.

De un modo semejante, y a contrapelo de las hipótesis de desencantamiento del mundo, para Kenneth Thompson (1990, 1998) las tensiones producidas por la diferenciación funcional de la modernidad estimularían las afirmaciones identitarias totales fundadas en las experiencias de lo social como fuerza "trascendente" a partir de la conformación de instancias de "comunidad simbólica". Desde su perspectiva, no resulta relevante si éstas se basan en creencias y prácticas religiosas, o si combinan discursos centrados en la nación, el grupo étnico o reivindicaciones políticas (vgr. los movimientos sociales, incluidos los de clase). Por el contrario, "comunalización" y "sacralización" debieran ser pensadas como procesos fundamentales en *todas* las sociedades. De este modo interpreta Thompson la reflexión durkheimiana según la cual habría algo eterno en la religión (como en la Ideología) más allá de sus modulaciones particulares: la necesidad de toda sociedad, y de todo grupo, de "mantener y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que hacen que su unidad y su personalidad" (*FE:* 397). Asumiendo estas premisas, la sociología podría analizar las dinámicas de las relaciones de *Gemeinschaft* y las de *Gesellschaft* sin asumir su veracidad como autonarración histórica (Sasín, 2010).

[18]. " [en los períodos de efervescencia] se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son tan sólo de matiz y de grado; el hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria. Es esto lo que explica, por ejemplo, las cruzadas y tantas escenas, sublimes o salvajes, de la Revolución Francesa" (*FE*: 198)

[19]. "Así, de un lado, la verdad científica no es incompatible de los grupos sociales que crecen sin cesar, imposibilita que la sociedad saque de sí misma un sentimiento único: de dónde diferentes corrientes sociales. Otra consecuencia de esta transformación, es que la tolerancia debe descansar en adelante en la idea de complejidad, de la riqueza de lo real y, por consiguiente, sobre la diversidad, a la vez necesaria y eficaz, de las opiniones" (Durkheim, 2003 [1914]: 154)

[20]. Ribes Leiva (2007) trabaja en un sentido semejante.

4. REFLEXIONES FINALES.... A PROPÓSITO DE DURKHEIM Y EL SUR

> La denuncia directa de la noción fascista de la "comunidad del pueblo" [*Volksgemeinschaft*] como un señuelo engañoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta *Volksgemeinschaft* se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de Volksgemeinschaft (Žižek, 2003: 22)

Resulta relativamente claro: la *Volksgemeinshaft* no preexiste a su producción performativa, aunque jure y perjure ser Fundamento y Verdad de una sociedad que no deja de mostrarse deshilachada y en fuga. Con su sentencia, Žižek vuelve a enfrentamos con un problema crucial: esta instancia totalizadora de la comunidad del pueblo y su movilización política ¿resultó una excepcionalidad, el accidente monstruoso de una alteridad absoluta o, por el contrario, es una instancia irrenunciable de la acción política en contextos de modernidad? ¿Resultan estas imágenes (peligrosas, explosivas) un fundamento para la reproducción de la sociedad? Y aún más ¿es posible pensar la transformación y la acción política si se renuncia a esta instancia?

Nuevamente, resuena la preocupación de Axel Honneth respecto del combustible inflamable de la comunidad, que nos conduce a clausurar las preguntas por el "creer" y, sobre todo, a descartar la matriz del mito, el rito y la religión para pensar la acción en común. Frente a los consabidos riesgos, sería mejor renunciar a las instancias de totalización y celebrar el fin de las "grandes narraciones", entre ellas, y sobre todo, las "nacionales". Conformarse quizás con las "fallas paródicas" en los márgenes, donde "la sociedad" se muestra como puro fantasma. Pero Durkheim insiste, desde un tiempo que es y no es el nuestro:

> Una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma (*FE:* 397).

Nuestro autor nos incita: sin estas representaciones, aunque sean oscuras y fragmentarias, no es posible salir del titubeo, no es posible ni ser ni actuar en común. Nos permitirnos una última duda respecto de los diagnósticos que definieron la "posmodernidad" como crisis de las instancias totalizadoras de sentido. Podría muy bien argumentarse que "el Mercado", como fundamento y razón de la organización política, cumplió un rol de sutura, como una metáfora singular a partir de la que la sociedad se pensó ella misma. La consolidación de ésta como sentido común estuvo estrechamente vinculada a la generalización de ciertos rituales y, en particular, a la conversión de lenguajes que otrora habían articulado representaciones imaginarias alrededor de la "ciudadanía" en repertorios que valoraban otros modos de ser hombres y mujeres, singularmente el de "consumidor/a". Saldar las deudas con la última duda, entonces, sospechar del anunciadísimo desencantamiento posmoderno del mundo, para preguntarnos por los *idola* a los que habremos dado albergue.

Pero luego, salir de la duda, actuar. Ahora bien, ¿qué ritos y mitos cabe colocar actualmente en el lugar que, en la enunciación durkheimiana, ocupaban el *progreso*, la *lucha de clases* o la *democracia* (*FE:* 184)? Algunas experiencias de la última década iluminan, desde el Sur, la emergencia de mitos que intentan, precaria y momentáneamente, performar (¿de nuevos modos?) la inasible totalidad social. En algunos casos, emergen "nuevas" representaciones colectivas, o mejor, representaciones que articulan de un modo singular "lo tradicional" y "lo innovador" (vgr. el poderoso y sugerente oxímoron de un estado *plur*inacional). Tal es el caso de las representaciones construidas alrededor de la figura de los "pueblos originarios", que no se contentan con ser una más entre las identidades de los márgenes, sino que se formula (y se performa) como "fundamento". Pero también es el caso, de aquellas representaciones que recuperan "tradiciones" más próximas y modernas (la bolivariana, y aún más cerca, la de los años setenta), revivificadas y rescritas con nuevos trazos. En estas reescrituras (plenas de rituales y de conmemoraciones que, en realidad, *inauguran* nuevas génesis) se observa la resignificación de valores que una parte de la buena sociología posmoderna había dado por muertos: "nación", "desarrollo", "trabajo" e incluso "justicia social".

De este modo, asistimos (entusiasmados o consternados, poco importa) a la producción de remozados y polifónicos panteones que entrecruzan espacios imaginarios que en otros tiempos resultaban heterogéneos ¿Cómo sería el estudio que diera cuenta de la "coronación[21]" de Evo Morales en las ruinas de Tihuanco, pero a la vez, en el Parlamento Nacional? Rituales que, se contentaría Lukes (1975), no dejan de subrayar las marcas de la subordinación social, pero esta vez impugnándolas *desde* el poder.

Aunque suene gastado, las reflexiones enunciadas (y las apenas sugeridas) en *FE* nos ofrecen herramientas para pensar nuestro tiempo. Al respecto, el Sur ilumina con la luz de la excepción (que, como sabemos desde Althusser, es siempre la regla): Aquí los (nuevos y algunos viejos) dioses gozan de muy buena salud.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, J. (2011): *Performance and Power.* Cambridge: Polity Press.

Althusser, L. (1988): *Ideología y aparatos ideológicos del estado.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Butler, J. (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex",* New York & London: Routledge.

Butler, J. (1997): *Mecanismos psíquicos del poder.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Butler, J. (1999): *El género en disputa.* Barcelona: Paidós.

De Marinis, P. (2010): "Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica". *Papeles del CEIC*, Vol. 1, marzo-sin mes, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea España, pp. 1-13.

Derrida, J. (1998): *Márgenes de la filosofía.* Madrid: Cátedra.

Durkheim , E (1967) [1893]: *De la división del trabajo social.* Buenos Aires: Editorial Schapire.

Durkheim, E. 1998 [1898]: "El individualismo y los intelectuales", en *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia.* Madrid: Miño y Dávla, pp. 285-300.

Durkheim, E (2000) [1906]: "La determinación del hecho moral", en *Sociología y filosofía* Madrid: Miño y Dávla, pp, 59-86.

Durkheim, E (2007) [1912]: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid: Akal.

Durkheim, E 1965 [1895]: *Las reglas del método sociológico.* Buenos Aires: Editorial Schapire.

Durkheim, E (2001) [1914]: "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", en *Scientia,* XV, 1914, pp. 206-221. Disponible en http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_15/dualisme_nature_hum.doc

Durkheim, E (2003) [1914]: *Pragmatismo y sociología.* Buenos Aires. Montressor.

Durkheim, E (1999) "Comunidad: Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 20, pp. 5-15.

Jones, A. (2005): "Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes elementaires de la vie religieuse", en* ALEXANDER, J. SMITH, P. *The cambridge companion to Durkheim.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-100.

Lacan, J. (2003): "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en ZIZEK, S, *Ideología: un mapa de la cuestión*_México: FCE, pp. 107 a 114.

Laclau, E. (1996): *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. y MOUFFE, C. (1987): *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la Democracia.,* Madrid: Siglo XXI.

Lukes, S. (1975): "Political Ritual and Social Integration", en *Sociology* May, 9. Oxford: Balliol College. pp. 289-308.

Lukes, S. (1984): *Emile Durkheim: su vida y su obra*. Madrid: Alianza.

Nocera, P. (2009): "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana," en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Reis) N.º 127, Madrid. pp. 93-11.

[21]. Usamos este término en relación al clásico estudio de Edward Shils y Michael Young, en el que hicieron uso de categorías de FE para dar cuenta de la coronación de la reina Isabel II de Inglaterra.

Paoletti, G. (1998): "The cult of images", en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms*. London: Routledge, pp. 78 -91.

Ramos Torre, R. (2007) "Estudio preliminar", en *Las formas elementales de la vida_religiosa* Madrid: Akal, pp. I-XXVI.

Ramos Torre, R, (2010): "La comunidad moral en la obra de Emile Durkheim", en de MARINIS, P., GATTI, G. y IRAZUZTA,I (eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias.* Barcelona: Anthropos, pp: 383-412.

Ramp, W (1998): "Effervescence, differentiation and representation in the elementary forms", en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms.* London: Routledge, pp. 136- 148.

Rawls, A. (2001): "Durkheim's Treatment of Practice", en *Journal of Classical Sociology* March, vol. 1 no. 1. SAGE Publications Los Angeles, London, New Delhi and Singapor, pp. 33-68.

Ribes Leiva, A. (2007): "*Durkheim contra Durkheim*: los límites de la lógica. secuencial totalidad-fragmentación", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 28 (2010.4). Disponible en: http://www.ucm.es/info/nomadas/28/albertojribes.pdf

Santiago, J. (2012): "El nacionalismo y las formas elementales de la vida religiosa", *Política y Sociedad.*

Sabsay, L. (2005). Política de lo transformativo: lenguaje, teoría de la deconstrucción antiesencialista y subjetividad. Obtenido de www.iigg. fsoc.uba.ar/3jornadas/jovenes/templates/eje%/sabsay

Sasín, M. (2010) "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social", en *P*apeles del CEIC, Vol. 1, marzo-sin mes, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea España. pp. 1-35

Sazbón, D. B. (2003) "Articulaciones entre ciencia y política. La reflexión sociológica francesa a fines del XIX: Durkheim y Sorel". Tesis de Maestría. Buenos Aires: FLACSO.

Stedman Jones, S. (2006): "Action and the Question of the Categories: A Critique of Rawls" *Durkheimian Studies* 12. UK: Berghahn Journals pp. 37-67.

Stedman Jones. S. (1998): "The concept of belief in The elementary forms",en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious form*s. London: Routledge, pp. 53-65.

Thompson, K (1998) "Durkheim and sacred identity ", en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms.* London: Routledge pp 92-104.

Thompson, K. (1990): "Secularization and sacralization" en ALEXANDER, J. y SZTOMPKA, P. (1990) *Rethinking progress movements, forces, and ideas at the end of the 20th century* .Unwin Hymab: Boston, pp 161-181.

Žižek, S (2003): "Introducción", en *Ideología: un mapa de la cuestión.* México: FCE, pp. 7- 42.

Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea

Representations, collective effervescence and social reproduction. Traces for a contemporary debate

Ana Lucía Grondona
UBA
antrondona@hotmail.com

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

El artículo propone una reflexión alrededor de algunos conceptos clave de *Las formas elementales de la vida religiosa* (ritual, efervescencia colectiva, creencia) en vistas a construir un diálogo con autores contemporáneos (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Judith Butler) que han reflexionado sobre el papel de los imaginarios en la producción y reproducción de la sociedad. El trabajo está organizado en tres apartados. En el primero indagamos en la noción de "efervescencia colectiva", que resulta nodal para comprender el proceso mediante el cual las sociedades a la vez que se representan se fundan. En el segundo, analizamos la *productividad* de esa efervescencia colectiva en términos de signos, ordenes imaginarios y comunidades de creencias. En el tercero, analizamos las ambivalencias de la producción y reproducción de ese orden imaginario, atendiendo, por un lado, a su constitutiva precariedad (y contingencia) y, por el otro, a las paradojas propias de la reproducción de las comunidades de creencias bajo el signo de la pluralidad y del individualismo moral de la modernidad. Finalmente, propondremos algunas reflexiones a partir del recorrido del texto y de las preguntas que lo originaron.

Palabras clave: Efervescencia colectiva, ritual- representaciones, performatividad, comunidad de creencias, ambivalencia.

ABSTRACT

The article proposes a reflection on some key concepts of The Elementary Forms of Religious Life (ritual, collective effervescence, belief) in order to build a dialogue with contemporary writers (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Judith Butler) who have reflected on the role of imaginaries in the production and reproduction of society. The paper is organized into three sections. In the first one, we explore the notion of "collective effervescence", vital to understand the process by which societies represent and found themselves. In the second section, we discuss the productivity of collective effervescence regarding the creation of signs, imaginaries and communities of belief. In the third section, we analyze the ambivalence in the production and reproduction of imaginary orders, both regarding their constitutive contingence and the specific paradoxes of belief communities under the sign of modern pluralism and individual difference. Finally, we will propose some concluding remarks.

Keywords: Collective effervescence, ritual, representations, performativity, community of beliefs, ambivalence.

SUMARIO

1. El polisémico concepto de “efervescencia colectiva”. 2. La productividad de la “efervescencia colectiva”: acción colectiva y reproducción social. 3. El puro exceso: inestabilidad y ambivalencia. 4. Reflexiones finales... A propósito de Durkheim y el Sur.

En el presente trabajo[1], partimos del texto de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, (2007) [1912]; en adelante *FE*) para delinear los contornos de un diálogo posible entre Émile Durkheim y autores que más contemporáneamente han reflexionado sobre el problema de la reproducción social, particularmente alrededor de la noción de "Ideología" (vgr. Louis Althusser, Ernesto Laclau y Judith Butler). La invitación a este diálogo puede resultar quizás algo polémica. Por una parte, podría justificarse esta apuesta apelando a la de-construcción foucaultiana de la noción de "autor", que nos habilita a proponer articulaciones aún allí donde los individuos de "carne y hueso" habrían puesto serios reparos. El que imaginemos "al hombre" Émile Durkheim asistiendo incómodo al diálogo que aquí proponemos no es obstáculo para insistir en él. Esta invitación, sin embargo, tampoco se presenta como arbitraria. La hipótesis respecto de que algunos de los planteamientos de *FE* "anticipan" problemas de la teoría althusseriana (y de sus derroteros) no resulta descabellada si se atiende a la relación entre la sociología durkheimiana, el estructuralismo y el post-estructuralismo. Ahora bien, la construcción de esa genealogía no es el objetivo de este trabajo, aunque tengamos sobre ella algunas intuiciones. El texto que aquí presentamos tiene la más modesta pretensión de ofrecer unas "claves de lectura" que permitirían pensar un ámbito de problemáticas compartidas.

En términos del campo de análisis y estudios sobre la "obra" de Durkheim, este trabajo cuenta con antecedentes relevantes, como el de Kenneth Thompson (1998), interesado en la intertextualidad entre Althusser y el sociólogo francés. Del mismo modo, en publicaciones recientes, Jeffrey Alexander (2011) se muestra dispuesto a servirse de las reflexiones de Judith Butler para un análisis sociológico de la "dimensión performativa" del poder, en el que también ocupa un lugar relevante el estudio de *FE*[2].

En el recorrido del texto, intentaremos dar cuenta de la "actualidad" teórico-política del texto de *FE*, aun cuando Durkheim parezca abandonar allí[3] los contextos modernos a los que sus análisis nos habían acostumbrado, para dedicarse a un estudio de lo "originario" o, al menos de lo "elemental". Por más de cuatrocientas páginas, se nos detallan los sistemas de creencias y prácticas de sociedades "primitivas" que habían fascinado a la antropología. A pesar de ello, el texto interroga sobre el mundo contemporáneo (de Durkheim, pero también del nuestro) y el estatuto del lazo social en él.

Puntualmente, en la pregunta respecto de la productividad de prácticas y representaciones religiosas se avizora cierta nostalgia, resultado de un tiempo de "transición y mediocridad moral" (*FE:* 397), que se lamenta por la letanía de dioses que no terminan de morir y, sobre todo, por los que no terminan de nacer. Ahora bien, ¿frente a qué pasado de mitos y ritos se presentaba, ese comienzo del siglo XX (¿y del siglo XXI?), como una época pálida e incapaz de suscitar entusiasmos? ¿Serían los Arunta el espejo en el que el individuo del industrialismo capitalista debía mirarse afligido y duelar los dioses en los que ya no creía? Pero, ¿había creído alguna vez en *esos* dioses y sus poderes? Difícilmente. En un muy citado pasaje, Durkheim nos recuerda otras deidades, más cercanas, que nos interpelan (ellas sí) en nuestro carácter de individuos modernos:

> La sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento (...) cosas puramente laicas fueron transformadas (...) en cosas sagradas: así la *Patria*, la *Libertad* y la *Razón* (...) en un caso determinado se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamen-

[1] Agradezco las sugerencias y comentarios de Pablo Nocera a una primera versión de este artículo y el impulso del equipo de investigación de "Sociologías de la comunidad" dirigido por Pablo de Marinis para trabajar en algunas de las líneas que aquí se presentan.

[2] Aunque se sirve de muchas de sus reflexiones, Alexander también establece diferencias con el abordaje butleriano, y aún más con el althusseriano. El presente trabajo sigue otra línea de indagación que, aunque se emparenta en algunos puntos, parte de otras preguntas

[3] Este "abandono" de los contextos modernos por los originarios tenía antecedentes en los trabajos del sociólogo francés, vgr. en *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* en co-autoría con Marcel Mauss, de 1902

te, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto (*FE:* 201, énfasis nuestro).

En este pasaje se trasluce una preocupación política que, junto con otras, alberga el texto de *FE*. En el presente artículo nos interesará trabajar particularmente sobre esta veta, pues a partir de ella es posible hacer de Durkheim un contemporáneo de los debates en torno de la producción y reproducción de la dimensión imaginaria de la sociedad, como problema a la vez sociológico y político.

Entendemos que el ejercicio propuesto resulta pertinente no sólo en sí mismo, como primer ensayo de genealogías más o menos inverosímiles, sino sobre todo en virtud de la emergencia de fenómenos sociales frente a los que cierta sociología celebratoriamente posmoderna pareciera permanecer muda. Concretamente, la evidencia del *fin* de los grandes relatos, la *crisis* de las representaciones totalizantes, la *improbabilidad* de nuevos panteones laicos pareciera primar en cierto sentido común sociológico abocado, a partir de ello, a la descripción de las pequeñas interacciones cotidianas. Términos como "Estado-nación", "clase" o "pueblo", parecieran perimidos en algunos abordajes, según los cuales la promesa del desencantamiento del mundo estaría plenamente cumplida.

En este contexto general, pero más particularmente en el que sirve de superficie de emergencia de este trabajo (el Sur), resultan refrescantes las sentencias de un sociólogo decimonónico que afirmaba que una sociedad es ante todo, la idea que se hace de ella misma. Ello no como un acto subrrogatorio del que pudiera prescindir, sino como un movimiento que la funda (*FE:* 392). Estos enunciados nos obligan, pues, a poner en duda la evidencia de una posmodernidad sin mitos, y a preguntarnos por los que, inadvertidamente, han conformado la relación que nuestras sociedades mantienen con ellas mismas. También, nos habilita a reflexionar sobre la emergencia de los relatos y representaciones que recientemente han devenido centrales para performar otras identidades colectivas en nuestras latitudes (aquí, el ejemplo más a mano es el de "los pueblos originarios"); y nos permite hacerlo a resguardo de desgastados diagnósticos sobre el "atraso" que ello supondría respecto de ciertas formas (supuestamente) más "puras" de la "modernidad". Sobre ello volveremos en las conclusiones.

El recorrido del presente texto está organizado en tres apartados. En el primero, tomamos la noción de "efervescencia colectiva", que resulta central para comprender el proceso mediante el cual las sociedades se representan y se fundan. En el segundo apartado, analizamos la *productividad* de esa efervescencia colectiva en términos de signos, ordenes imaginarios y comunidades de creencias. En el tercero, nos interesará indagar en las ambivalencias de la producción y reproducción de ese orden imaginario, atendiendo, por un lado, a su constitutiva precariedad (y contingencia) y, por el otro, a las paradojas propias de la reproducción de las comunidades de creencias bajo el signo de la pluralidad y del individualismo moral de la modernidad.

A partir del segundo apartado, articularemos el hilo argumental que esbozamos en el párrafo anterior en un diálogo con algunas reflexiones de Louis Althusser, Judith Butler y Ernesto Laclau alrededor del problema de producción de la sociedad como una (imposible) totalidad plena de sentido. Finalmente, propondremos algunas reflexiones a partir del recorrido del texto y de las preguntas que lo originaron.

1. EL POLISÉMICO CONCEPTO DE "EFERVESCENCIA COLECTIVA"

Tal como se trasluce en el pasaje citado más arriba, Durkheim no disimula su añoranza por los "períodos históricos en los que, bajo la influencia de algún *gran descalabro colectivo*, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y activas", en lo que aparece como "una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas" (*FE:* 198). Resulta curiosa esta última sinonimia (revolucionarias-creativas), para quien había sido mucho más cauteloso respecto de las revoluciones y había denostado abiertamente la efervescencia colectiva como "enfermiza". La revaloración de estos momentos creativos no lo inhibe de dar cuenta de sus contradicciones. Por el contrario, Durkheim reconoce que en tales momentos extraordinarios, las pasiones que nos agitan son tan intensas que impulsan a actos violentos y desmesurados, "de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria" (*FE:* 198).

Según ha desarrollado Pablo Nocera (2009) en un minucioso trabajo de sistematización, el de "efervescencia colectiva" es un concepto singularmente

polisémico en la obra de Durkheim. Así, se distinguen tres aproximaciones diversas: En un comienzo, el sociólogo francés habría asimilado este problema al de las muchedumbres, asignándole además connotaciones fuertemente negativas que la inscribían en el terreno de la anomia, uno de los males contemporáneos que desvelaba a nuestro autor. De allí que en *La Educación Moral*, pero sobre todo en *El Suicidio,* se refiera a una "efervescencia enfermiza", asociada a la concupiscencia, a imágenes calenturientas, goces oscuros y sensaciones sin nombre (Nocera, 2009: 100).

Aun manteniendo estas adjetivaciones negativas, en lo que Nocera identifica como segunda aproximación, Durkheim habría de conceptualizar el fenómeno de un modo más ambivalente, subrayando la inestabilidad de estos estados, pero también su profunda creatividad. Así en textos como *Educación y Sociología* o en el ya citado *El Suicidio*, Durkheim no descartaba la productividad moral de aquello que en principio parecería sólo una extraordinaria desorganización de cuerpos y signos.

A partir de 1900, sostiene Nocera, y a medida que el fenómeno religioso adquiere centralidad y complejidad como objeto privilegiado de las preocupaciones durkheimianas, la efervescencia colectiva pasaría al centro de las indagaciones. Particularmente, en *FE* se insiste en el carácter productivo y moral de estas reuniones extraordinarias en las que se exaltan las pasiones. En este sentido, el fenómeno que en principio parecía asociado con la *disrupción* del orden, adquiere un carácter fuertemente *integrador,* aún cuando ello vaya en desmedro de la *regulación.* En efecto, se trata de momentos en que se suspenden las normas y los códigos, produciéndose prácticas que las exceden, pero que – en virtud de esta misma suspensión- no caen bajo la forma del crimen. Estas congregaciones habitadas por cierta "electrificación", "agitación" y "magnetismo" producen imágenes y sensaciones que no se inscriben en el sistema de signos ni en la lógica que procura las certidumbres de la vida profana (Nocera, 2009: 97). Este hecho implica diversas consecuencias, por una parte la suspensión de las jerarquías, especialidades y temporalidades que regulan la vida cotidiana, y, por otra, la emergencia de lenguajes no verbales, afectivos y móviles producidos por la comunidad efervescente (aspecto sobre el que volveremos en el apartado que sigue).

Pues bien, será justamente en su carácter integrador que a Durkheim le interesará analizar este fenómeno. Así, en *FE* estudiará el modo en que estas corrientes eléctricas se articulan en las prácticas rituales de la vida religiosa. Este punto merece algunas aclaraciones, pues la noción de efervescencia excede a la de ritual. Ya desde *Las reglas del método sociológico*, nuestro autor está interesado por las "explosiones pasajeras" (Durkheim, 1965 [1895]: 25), que incluirá como objeto de la sociología. Ahora bien, éstas sólo requieren de los individuos reunidos en masa (*réunis en foule*). Los ritos religiosos, por su parte, son un tipo de reunión particular, pues suponen ciertas *reglas* respecto de cómo actuar frente a lo sagrado. El rito es una práctica *regulada*[4]. En este sentido, no son un momento de "pura explosión", o, mejor, ésta resulta en alguna medida contenida. Entendemos que la ambigüedad de los ritos religiosos como instancias normadas, pero siempre excedidas por la efervescencia (cuestión sobre la que también nos detendremos más abajo), explica buena parte del interés de nuestro autor por ellas.

En lo que hace a la caracterización y comprensión de los ritos religiosos, Durkheim adscribe a la perspectiva de Robertson Smith en diversos aspectos. Por un lado, adjudica centralidad a las *prácticas* religiosas, en particular a la ceremonia del sacrificio comunitario como núcleo ritual. En el banquete entre dioses y hombres, el tótem sacrificado funcionaba como mediador y propiciador de una perfecta *fusión* del grupo con su dios. En este ceremonial de comunión el clan resultaba el verdadero sujeto y objeto de la religión, y el tótem su representación (Ramos Torre, 2007: XIV). Ahora bien, Durkheim también pondera el papel de la ofrenda en estas prácticas, aunque en un sentido diverso al que James Frazer utilizaba para polemizar con Smith, pues el sociólogo francés descarta de plano una lectura utilitarista del ritual:

> Hay que dejar pues de creer con Smith que el culto ha sido exclusivamente establecido en

[4] Ramos Torre (2010) distingue al interior de la reflexión de *FE* rituales de demarcación, de purificación, conmemorativos, de oblación, de comunión, miméticos, lúdico estéticos, de duelo y, por último, de expiación

> beneficio de los hombres y que los dioses nada reciben: éstos lo necesitan tanto como los fieles. Sin duda, los hombres no podrían vivir sin los dioses. Pero, por otro lado, *los dioses morirían si no se les rindiera culto*.(…) No son ciertamente las oblaciones materiales las que, por ellas mismas, producen tal recreación, son los estados mentales que tales manipulaciones, en sí mismas vanas, suscitan o acompañan (…) Es preciso establecer que el rito tiene realmente por efecto de *la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros*. Pues bien, tal ser existe: es *la sociedad*. En efecto, por poca importancia que tengan las ceremonias religiosas, ponen en acción a la colectividad; los grupos se reúnen para celebrarlas. Su efecto inmediato es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacer que sean más íntimos (*FE:* 320 ss, énfasis nuestro).

De este modo, los ritos actúan por su carácter *extracotidiano,* como irrupciones que suspenden la lógica del tiempo profano. Esta reunión de contactos íntimos producirá el doble efecto de moralizar a los individuos y *reproducir la sociedad*, en la medida en que se trata de un momento excepcional de experimentación de la fuerza colectiva que, justamente, la restituye en cuanto tal. En lo que sigue, analizaremos las consecuencias que estos procesos tienen a la hora de concebir las condiciones de la reproducción social.

2. LA PRODUCTIVIDAD DE LA "EFERVESCENCIA COLECTIVA": ACCIÓN COLECTIVA Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

Tal como hemos señalado, la importancia otorgada por Durkheim a las instancias de reunión como ámbitos de integración social ("efervescencia colectiva") es una de las diferencias centrales entre la propuesta teórica de *FE* y la del sociólogo de comienzos de la década del noventa del siglo XIX .Este último parecía más aferrado al vocabulario normativo de la regulación, quizás con la ilusión de fomentar la sumisión ciudadana y la integración social de precaria Tercera República. El sociólogo ya maduro, por el contrario, se muestra más preocupado por encontrar un lenguaje capaz de asir la *producción* de ideales trascendentes (Jones, 2005: 95).

En sintonía con ello, tenemos una primera perspectiva analítica del fenómeno religioso, centrada en la noción de tabú y signada por cierto formalismo y normativismo en la definición del fenómeno religioso (Lukes, 1984; Ramos Torre, 2007). Luego, emergería una posterior redefinición de lo sagrado en la que adquiere mayor relevancia el "culto positivo", en desmedro de la que había otorgado a la noción de "prohibición". En 1912, Émile Durkheim subrayaría el *carácter productivo* del fenómeno religioso. Esta productividad estaba vinculada, por ejemplo, al hecho de que las religiones elementales habrían organizado la percepción, haciendo posible, ni más ni menos que la experiencia del mundo.

Ahora bien, fundamentalmente, además de permitir comprender, las creencias religiosas impulsarían a la acción; y en ese sentido, también resultan "productivas" en sus efectos prácticos, ya no sólo teóricos: Quien tiene fe está obligado a *actuar*.

En tanto indagación sobre los modos en que el fenómeno religioso se vincula con la acción colectiva, el texto de *FE* vuelve a destilar una preocupación política. Por cierto, en este punto resulta posible establecer un ámbito de encuentro con reflexiones posteriores, provenientes del marxismo de entreguerras (Antonio Gramsci, George Sorel[5] y Carlos Mariátegui[6]), dispuestas a interpretar la acción colectiva a partir de la matriz del mito, en el terreno de lo que se delimitaría como el problema teórico y político de la "hegemonía".

Pues bien, intentaremos mostrar que el modo en que en el texto se formulan las condiciones de la "reproducción social" también remiten al campo semántico en el que se inscribe el problema de la ideología-hegemonía. En efecto, esa formulación conduce a problematizar las condiciones de reproducción

[5] Para una relación sobre la relación mito y política en los trabajos de Durkheim y Sorel, referimos a D.B Sazbón (2003) "Articulaciones entre ciencia y política. La reflexión sociológica francesa a fines del XIX: Durkheim y Sorel". Tesis de Maestría. Buenos Aires: FLAC

[6] Sobre este punto, agradezco los comentarios enriquecedores de Martín Cortes

en términos de "un orden imaginario", habitado por corrientes divergentes incapaces de reducirse a la unidad a partir de un saber superador.

Ese "orden imaginario" no actuaría como un velo del que es posible liberarse, sino como una mediación necesaria y constitutiva de la relación (social e individual) con "la realidad". En el texto de 1912 no sería tanto Dios quien muere (como trascendencia), sino la utopía de una relación transparente con el mundo y con la sociedad[7].

2.1. Creencia y comunidad

Según afirma Anne Rawls "las creencias y los símbolos presuponen que las personas ya son capaces de pensar y actuar en términos comunes" (2001: 42, traducción nuestra). En los párrafos a continuación, presentaremos algunos elementos para debatir esta afirmación, pues entendemos que uno de los argumentos centrales tanto en *FE* (así como en *Pragmatismo y sociología*) es que no se puede sentir ni pensar en común sin la mediación de símbolos (punto relevante en relación al debate que aquí proponemos). Este argumento se enlaza con otro que sostiene que no se puede creer ni pensar sino *en común*, lo que supone, una *comunidad de creencias*, cuya producción y re-producción depende de rituales.

Desde la perspectiva del análisis que Stedman Jones (1998) propone sobre el trabajo durkheimiano, la religión es una panoplia de ritos y cultos que no existen sin la creencia; no entendida como aquello en lo que se tiene fe (mitos, imágenes, etc.), sino como *facultad de creer*. Esta disposición constituiría ciertos objetos, nombres y símbolos como sagrados. Así, éstos no preexisten a la creencia, sino que son *producidos* por ella. Resultan sólo *una* cristalización posible de ese impulso (*élan*), que nos hace actuar y nos ayuda a vivir. Por su parte, para Paoletti (1998), la creencia es un acto de la vida cotidiana, premisa de todo conocimiento, voluntad o pasión. De este modo, la certeza es también una forma de creencia.

Ambos comentaristas refieren a la ascendencia que Renovier habría tenido en las reflexiones durkheimianas, siendo muestra de ello la relevancia que nuestro autor otorga a la pasión y la voluntad en relación al intelecto. Justamente en virtud de esta perspectiva, se hace necesario insistir en la distinción entre el componente representacional, especulativo y cognitivo de toda creencia de su aspecto más dinamogénico, vinculado a la fe como una fuerza que arrastra y obliga a actuar.

En las representaciones científicas ambas funciones (la cognitiva y la dinamogénica) se mantienen separadas, pues éstas deben ser verdaderas (en su contenido especulativo) para ser sostenidas. Por el contrario, en el caso de las representaciones sagradas la distinción entre ambas funciones no resulta tan nítida. Así, en las religiones primitivas las dos están presentes y se superponen sin divisiones claras, dado que las creencias son cosmologías, representaciones de la realidad del universo, a la vez que impulsores de ciertas formas de acción (Paoletti, 1998: 131). Pues bien, el impulso de la fe propio de la facultad de creer, como disposición (más allá de cuáles sean las creencias particulares), es de naturaleza eminentemente colectiva:

> Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de la medición interior, *pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo*. Ahora bien, ¿cómo podría este último acrecentar las energías que posee sin salir de sí mismo? ¿Cómo podría trascenderse contando sólo con sus fuerzas? (…) El hombre que siente una fe verdadera experimenta la necesidad inaplazable de expandirla; por esto, sale de su aislamiento, se acerca a los otros, intenta convencerlos, y es el ardor de las convicciones que suscita lo que acaba por reafirmar las suyas (*FE:* 396; énfasis nuestro)

De este modo, la *fe* es quizás el elemento distintivo del fenómeno religioso, en tanto reúne a la vez las nociones de creencia, de práctica y de comunión (Iglesia) que resultan constitutivas en la definición

[7] En sintonía con este razonamiento, cabe recordar que los avatares de la reflexión, la centralidad y relativa independencia concedida a la esfera de las representaciones míticas, habían implicado una revisión de la relación entre ciencia y práctica, en la que la primera podrá arrogarse un papel mucho menos ambicioso que en los primeros trabajos durkheimianos. Ello supuso, como contrapartida, una revalorización de la autonomía de la política y de la especificidad de sus lenguajes

durkheimiana. Ahora bien, un punto sumamente interesante del análisis del texto de *FE* es que la comunidad de creencias no puede constituirse como tal sin la mediación de un signo que la re-presente: *el nombre crea al clan*[8]. Así, ésta se produce y reproduce a partir de una urdimbre de "símbolos" que *necesariamente* median*:*

> Por sí mismas, las conciencias individuales están cerradas entre sí; no pueden comunicarse si no es por medio de *signos* en los que resulten traducidos sus estados interiores. Para que la relación que entre ellas se establece pueda dar como resultado *una comunión*, es decir, una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es preciso, pues, *que los signos que las hacen manifiestas lleguen también a fundirse en una única y sola resultante*. La aparición de esta resultante es la que advierte a los individuos de que están al unísono y es ella la que les hace tomar conciencia de *su unidad moral*. Es al lanzar un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto que concierne a un mismo objeto, cuando se sienten y ponen de acuerdo (*FE:* 216, énfasis nuestro).

A partir de estas premisas se pone en marcha el sugerente y complejo juego de representaciones de la religión totémica, según lo entiende la perspectiva durkheimiana. El maná, o principio totémico, supone una primera forma de re-presentación, pues se trata de un modo abstracto de figurarse la fuerza impersonal de la sociedad. Se observa aquí un primer nivel de desplazamiento (o de metáfora) en el que las fuerzas sociales aparecen hipostasiadas bajo una figuración abstracta, impersonal y universal. Se trata de lo que Durkheim denomina el "sentimiento que una sociedad tiene de sí misma" y que surge de su reunión y de su concentración (*FE:* 324, 392). Ahora bien, la condición de que este "sentimiento" sea "común" es su representación material, la emergencia de un "signo".

Pero ¿cuál es el estatuto de ese signo? Para responder este interrogante cabe recuperar algunos elementos de la problematización que propone Pablo Nocera (2009). Según analizamos más arriba, la congregación de quienes están juntos se transforma en una totalidad efervescente en la que se suspende el *sistema* de organización de signos. Aparece, entonces, el puro exceso, y con ello, los límites del *código* que en la vida profana posibilita la comunicación:

> Nuestros conceptos jamás consiguen controlar nuestras sensaciones y traducirlas enteras en términos inteligibles. Toman una forma conceptual sólo a condición de perder lo que hay en ellas más concreto, lo que interpela a nuestro ser sensible y provoca nuestra acción: devienen algo muerto y cuajado. "No podemos pues comprender las cosas sin renunciar, en parte, a sentir su vitalidad, y no podemos sentirla sin renunciar a comprenderla". (Durkheim, 2001 [1914a]: 7) Los tiempos efervescentes abren una nueva forma de comunicación no codificada aún, sostenida en cuerpos y movimientos Sin embargo, la condición de que estos sentimientos sean compartidos es, precisamente, que resulten simbolizados. La fuerza impersonal y eléctrica que nace de la concentración podrá ser representada de diversos modos (un grito, un canto, un nombre). Todos ellos son soportes de expresión del mismo principio. Al respecto, dirá nuestro autor que "el hombre ha debido empezar a dibujar menos con la idea de trazar sobre la madera o sobre la piedra bellas formas que fascinaran a sus sentidos, que con la idea de *traducir de forma material su pensamiento*" (*FE:* 117).

De este modo, el nombre, emblema, el tótem o el miembro operan como "signos" que ocupan el lugar de la "cosa" (la sociedad ideal, como sentimiento de sí misma), razón por la cual serán tenidos por sagrados. Ellos serán los amados y temidos, como ejemplifica Durkheim con la bandera, un pedazo de tela capaz de hacer actuar e incluso de reclamar sacrificios (*FE:* 207).

Estas representaciones tendrán efectos materiales, *producir* una *comunidad* de creencia y sentimientos , justamente a partir de la unidad del signo. Sin esta mediación, como hemos visto, las consciencias permanecen cerradas sobre sí mismas, sin poder fundirse.

[8] "Se puede decir, de manera general, que el clan es un grupo familiar en el que el parentesco resulta exclusivamente de la *comunidad de nombre*" (FE: 94, énfasis nuestro)

Pareciéramos enfrentarnos aquí con una paradoja: la existencia del colectivo depende de un sentimiento coaligante, para lo cual debe haber un signo común; pero, al mismo tiempo, éste no haría sino representar el sentimiento de sociedad que, sin embargo, no puede preexistir. Pues bien, la manera de salvar esta aparente caída en abismo es preguntarnos por el modo en que opera la producción de estas representaciones que suponen, al tiempo que crean, la comunidad de creencias.

2.2. Comunidad, signo y performance

Echando mano de nociones propuestas por Louis Althusser (1988), y luego reformuladas por Judith Butler (1997), podemos postular que el acto de producir simbólica y metafóricamente la unidad en y a través del signo resulta *performativo* respecto de la comunidad de creencias (es decir, de la sociedad en una de sus dimensiones *fundantes*). El "reconocimiento" de la comunión de consciencias en y gracias al grito, al nombre, al emblema o al animal totémico supone, al mismo tiempo, un "desconocimiento" de esta misma constitución. Se borran así las huellas del proceso de producción imaginaria como tal, y se restituye el efecto resultante como *dato,* como siempre-ya-existiendo.

En este proceso de reconocimiento-desconocimiento la "producción" de "la sociedad" es, necesariamente, la de su dimensión imaginaria. De este modo, el grupo no se experimenta a sí mismo más que mediado por una representación de sí como unidad y, entendemos, como *comunidad*. Como veremos, esta dimensión del famoso par conceptual *Gemeinschaft-Gesellschaft* que propuso Ferdinand Tönnies (de Marinis, 2010), se muestra como un fantasma que, en su propia emergencia, confina a la "sociedad" a la melancolía por la pérdida de una totalidad originaria.

Para actuar y crear en común, la fiebre de la efervescencia produce "metáforas" que hacen que el grito, el gesto o el nombre resulten algo más que su pura materialidad concreta, que su "literalidad". Aunque estas representaciones desafíen la estabilidad del sistema de signos y señalen sus límites, su destino será el de cristalizar, pasada la fiebre, en un código (renovado) que las contenga. Toda forma de estabilización de sentido mediante estos códigos resulta precaria y contingente, pero justamente por ello, impulsará a nuevos y fallidos intentos de sutura capaces de dar cuenta de aquello que siempre los excede (Recordemos "no podemos pues comprender las cosas sin renunciar, en parte, a sentir su vitalidad, y no podemos sentirla sin renunciar a comprenderla" Durkheim, 2001 [1914a]: 7).

Según queda expuesto, la efervescencia en su faz performativa no parte de términos comunes, debe crearlos y, en este sentido, evidencia la precariedad de la producción de "lo social".

A este respecto, entendemos que es posible establecer nuevas vinculaciones con las posiciones derivadas de la crítica althusseriana a Marx. Según ésta, la Ideología no debería ser analizada como una "falsa consciencia" que "oculta" el mundo a los ojos, pues ello supondría una utopía de transparencia posible. Por el contrario, cabe definirla como las "relaciones imaginarias" que se establecen con las propias condiciones de vida. En sintonía con lo desarrollado por Lacan en el "Estadio del espejo" (Lacan, 2003), se entiende que la experiencia de sí (colectiva o individual, debiéramos precisar) supone siempre una mediación en la que funcionan imágenes que remiten a una "completud" ("identidad") que "rescata"/conforma al yo (nosotros) fuera de la pura fragmentación innombrable. Proponemos entender la "comunidad de creencias", y su materialización en diversos signos, como esa instancia de alienación en la que la proyección en una imagen "completa" y "plena" permite constituir un "nosotros" integrado, pero a condición de una existencia absolutamente precaria. La arbitrariedad del signo, así como la imposibilidad de fijar plenamente el exceso de sentido que emerge en cada nuevo episodio efervescente, son síntomas de esa precariedad. La sociedad no puede experimentarse a sí misma de modo *inmediato.* En efecto, según Durkheim, la religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad y "las relaciones, *oscuras* pero íntimas, que sostienen con ella" (*FE:* 211, énfasis nuestro).

Tal como hemos señalado al comienzo de este artículo, Kenneth Thompson (1998) representa un antecedente importante para nuestra línea de argumento, dado que también entiende que ciertas conceptualizaciones de Durkheim en *FE* pueden ser puestas en diálogo con las althusserianas. Así, desde la perspectiva de Thompson ambos referirían a esta dimensión imaginaria como una instancia universal

de la vida social. Esta universalidad se derivaría de su función de cohesión social, en tanto proporciona una representación mítica de la estructura social subyacente. Tanto para Durkheim como para Althusser, esta dimensión actúa de tal manera que permite reproducir el orden social, representándolo simbólicamente como una unidad en la que el sujeto individual tiene un lugar. Al mismo tiempo, los símbolos funcionan generando un sentido de identificación y de pertenencia. Así, el individuo sería interpelado o construido como sujeto dentro de un discurso simbólico, que, en el mismo movimiento, constituye las comunidades ideológicas imaginarias.

En sintonía con este planteamiento, Ernesto Laclau (1996 y junto con Chantal Mouffe, 1987) recupera la crítica althusseriana a la noción de "totalidad" hegeliana -que seguiría operando en Marx bajo la forma de la mera "inversión" de la contradicción simple. A partir de ello, este autor argentino, propone entender la práctica hegemónica como el intento siempre fallido, pero por ello incesante, de producir una sutura de sentido de "lo social", de significarla como totalidad racionalmente unificada. La práctica hegemónica, entonces, produciría efectos de sutura que, sin embargo, siempre fracasan, pues permanecen perpetuamente reabiertos a disputas. Esta dinámica implica, como condición, la formulación de antagonismos: Mediante la delimitación de fronteras de sentido se excluyen radicalmente ciertas identidades como alteridades (exteriores) y pueden producirse "metáforas" que intente asir la totalidad de un sistema de identidades interiores.

En este punto regresamos a una pregunta que desde el comienzo acecha a Durkheim: ¿cuál es el lugar del conflicto (no ya "antagonismo") en su teoría? Entendemos que puede sostenerse una lectura del "crimen" como un síntoma de alteridad mediante el cual la sociedad reacciona/se produce como un todo. En este sentido, podríamos entender que funciona como una suerte de metáfora de "lo otro" (lo absoluta e inconmensurablemente diverso), de la amenaza que impide la positividad plena de la sociedad, pero que precariamente, ayuda a constituirla a partir de un "efecto de frontera".

Al igual que para Ernesto Laclau, la totalización (siempre metafórica) está para Durkheim habitada por fisuras. En el caso de éste último, el crimen, el daltonismo moral (Durkheim, 2000: 70) y los excesos de la efervescencia son muestras de lo que se resiste a ser contenido bajo codificaciones.

Entendemos que, a este respecto, también es posible incluir la noción de "abyección" que propone Judith Butler (1993) para las formas de vida y de deseo que quedan por fuera del campo de inteligibilidad que prescribe cierto código. Al igual que para Laclau, la posibilidad de constitución de identidades individuales o colectivas (incluida "la sociedad"), supone una forma de expulsión radical. Los cuerpos "anormales" (los que en el esquema de Durkheim identificaríamos como "criminales"), serán marginados y, mediante esta marginación, se reinscribirá (y reproducirá) la norma. Ésta se estabilizará precariamente en la exclusión de aquello que no puede contener y en su repetición ritual. A partir de lo cual, garantizará ciertas formas de ser como posibles y un determinado orden social e imaginario; sin embargo, en virtud de que éste no es "necesario" ni tiene "fundamento", regresará siempre el problema del exceso.

3. EL PURO EXCESO: INESTABILIDAD Y AMBIVALENCIA

Reflexionaremos en este apartado sobre las condiciones de emergencia de los signos e imágenes que median en la relación de la sociedad con la "realidad" y, sobre todo, con ella misma. En particular, nos interesa analizar la inestabilidad y ambivalencia de estos signos. Para ello, el presente apartado se desdobla en dos secciones: Por una parte, abordaremos el problema de la *arbitrariedad constitutiva* de la relación de representación y las contingencias de su necesaria re-vivificación en rituales (primero en el planteo butleriano, para desde allí regresar al durkheimiano). Luego, trabajaremos sobre las *ambivalencias propiamente modernas* de estas formas de "lo común" en el marco de sociedades diferenciadas y plurales.

3.1. La excepción y sus excesos

En tanto los símbolos mediante los cuales un grupo se representa a sí mismo resultan siempre arbitrarios (¿por qué un canguro como tótem antes que un pelícano?) y fijados contingentemente, su estabilidad depende de la re-producción periódica

mediante rituales (igualmente performativos[9]) que revitalicen su carácter sagrado:

> El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de *medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente*. Ya consista en manipulaciones materiales o en operaciones mentales, es siempre él el que es eficaz (*FE:* 389, énfasis nuestro)

La cuestión de la *repetición* como modo de inscripción de la creencia y de la norma ha sido abordada contemporáneamente por Judith Butler, en términos que, desde nuestra perspectiva, delimitan un nuevo ámbito de diálogo posible con problematizaciones presentes en las *FE*. Según esta autora, la sujeción al régimen de diferenciación, que conlleva cualquier formación ideológica, resulta de su reiteración periódica y ritual. La inscripción en ciertas categorías, es decir, la sujeción a la Ley, no opera mediante un acontecimiento de una vez y para siempre, como un acto original, fundante e irrepetible de inclusión en la cultura; por el contrario ésta opera a través de prácticas rituales repetidas. Ahora bien, estas (re)inscripciones periódicas resultan en instancias constitutivamente ambivalentes que pueden fracasar no sólo en la producción de la "anormalidad" (que, en definitiva, refuerza la norma), sino en tanto que *reproducciones paródicas*[10]. Según explica esta autora, "hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos" (Butler, 1999: 186). Tomando el caso de los rituales del género, las prácticas *drag* resultan potencialmente subversivas, pues como imitación de ciertas posiciones de sujeto "revelan" el carácter ritual y performativo de lo que cotidianamente aparece como la ratificación de una naturalidad última (el sexo expresado genotípica y/o fenotípicamente)[11]. La parodia actúa en tanto se muestra de la misma "naturaleza" que el original: como repetición que no remite a un origen que sirva de fundamento, de garantía de sutura del sentido que logre, al fin, estabilizarlo.

De un modo que entendemos conjugable con las conceptualizaciones butlerianas (resultaría redundante hablar de sus distancias), a Durkheim no se le escapa el carácter constitutivamente ambivalente de los rituales sociales, justamente, en virtud de la *efervescencia colectiva,* que discutimos en el primer apartado. Estas instancias eléctricas y magnéticas suelen ir acompañadas de inversiones saturnales de las normas cotidianas y de la clasificación. A partir de ello, Durkheim reconoce la ambigüedad de lo sagrado, como inscripción delirante en el *logos* en la que las emociones intensas invocan a transgredir los límites del orden vigente –que, por otro lado, se procura reproducir[12]. El modo de defender a la sociedad de esta versión híper concentrada de ella misma, es delimitar umbrales inzanjables entre el tiempo y el espacio sagrado y el de la vida cotidiana. Pero queda

[9] En este punto, disentimos con Ribes Leiva (2007) quien distingue entre interacciones rituales *performativas*, que generarían *nuevos* contenidos culturales y las interacciones rituales *sociales*, cuya función sería *mantener* las creencias sociales. Todo ritual es, desde nuestra perspectiva, performativo

[10] La posibilidad de esta subversión de sentido está asociada a que el proceso de sujeción que inaugura el mecanismo de interpelación ideológica es, siempre, también un proceso de asunción del poder, y en este sentido, de *potencia*. Así, la incorporación en el discurso del Otro habilita al individuo como sujeto de enunciación tanto como de enunciado, y con ello la contingencia de contestación

[11] La noción de parodia de Butler recupera la noción derrideana de "iterabilidad" (Derrida 1998) y sus diálogos con la teoría de "actos de habla" de John Austin. El carácter necesariamente citacional de los rituales ideológicos -esto es el hecho de que como mecanismo performativo funcionen bajo la condición de presentarse como citas que aluden a un rito original- es lo que los transforme en ámbitos siempre abiertos y fundamentalmente inestables. Con ello Derrida produce una lacerante crítica a la idea de "saturación de contexto", que según la pragmática norteamericana permitía "garantizar" el éxito de un acto de habla. La operación teórica de Butler consistirá en trasladar este carácter de los performativos a los rituales ideológicos (cuestión ciertamente habilitada por la teoría althusseriana) y pensar la posibilidad (constitutiva) de sus "fracasos" en términos de "parodia". Para un desarrollo más detallado de este argumento remitimos a Sabsay, 2005

[12] Por cierto, el *College de Sociologie* indagaría en las lógicas heterogéneas de los rituales efervescentes

abierta la pregunta respecto de la efectividad que el propio Durkheim confiere a esta profilaxis.

En esta misma clave, nuestro autor, problematiza la relación entre arte y religión en las prácticas de culto, entendiendo que aunque la dimensión espectacular resulta constitutiva de éstas últimas, también supone riesgos, en tanto un juego libre de representaciones cuyas consecuencias resultan incalculables. El sentido del rito difiere del de una pura obra de arte, en tanto las representaciones que tiene por función inspirar en los fieles no son "vanas imágenes" que "a nada respondan", sin finalidad alguna, por puro gusto de combinar. Las representaciones que suscita el culto resultan necesarias para el funcionamiento de la vida moral. Durkheim es categórico: "un rito es, pues, algo diferente de un juego; forma parte de la vida seria" (*FE:* 356). Pero ello no obsta, insistimos, para identificar una ambigüedad que se reconoce también en cierta semejanza con las fiestas populares, cuyas manifestaciones resultan, al menos fenoménicamente las mismas: gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que levanten el tono vital. El peligro reside en que tanto las fiestas populares como el arte, empujan peligrosamente la frontera entre lo lícito y lo ilícito, para juguetear con ella. Pero, ¿no es este siempre el juego que habilita la efervescencia, aún la religiosa? Pareciera que Durkheim, a pesar de sus propios intentos, no logra establecer diferencias cualitativas entre ambos tipos de fenómenos, y se conforma, muy parcialmente, con diferencias de grado, de proporción entre elementos "serios" y "ligeros"[13].

El movimiento conceptual de poner la "efervescencia colectiva" en el centro de la explicación sociológica como una instancia clave de producción y reproducción de la sociedad, a la vez que sugerente, resulta arriesgado. La producción de lo social quedará atravesada por cierta ambivalencia y precariedad. A diferencia de lo que ocurriría con Judith Butler, el tono durkheimiano frente a este hecho sería, según entendemos, más de consternación que de celebración.

3.2. La ambivalencia de la comunidad moderna: entre el "nosotros" explosivo y el horizonte de la pluralidad

En la puesta en valor de la efervescencia colectiva como (re)productora de la sociedad en su dimensión imaginaria (es decir, como "comunidad de creencias"), resuenan promesas cuya explosividad no debiera ser pasada por alto. Al respecto, Axel Honneth advierte:

> Con este planteamiento teórico procedente de su libro sobre la religión, Durkheim se convirtió también, sin quererlo y no de un modo muy diferente que Tönnies, en el instigador de un concepto de comunidad que no mucho más tarde se vería pertrechado con la materia inflamable del resentimiento crítico-cultural (Honneth, 1999: 7).

Aún cuando esta advertencia, como veremos, debiera ser tomada en cuenta, es menester introducir algunos matices. En primer lugar, resulta oportuno recordar que uno de los "cultos" que para Durkheim debe organizar a las sociedades modernas es el del "individuo", es decir, la reformulación de una suerte de individualismo moral que se articularía en la tradición inaugurada por la Revolución Francesa (ver por ejemplo Durkheim, 1998, 2000).

Ahora bien, este culto supone algunas paradojas. Fundamentalmente: aún cuando el sujeto de esta elaboración siga siendo la colectividad, ella no re-

[13] "Es ésta la razón de que la misma idea de una ceremonia religiosa de alguna importancia despierte naturalmente la idea de fiesta. Inversamente, toda fiesta, aun cuando sea originariamente puramente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa (…) en los dos casos se observan las mismas manifestaciones: gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que levanten el tono vital, etc. Con frecuencia se ha destacado que las fiestas populares llevan al exceso, hacen que se pierda de vista la frontera entre lo lícito y lo ilícito; lo mismo ocurre con las ceremonias religiosas que determinan como un deseo de violar las reglas más respetadas de ordinario. Ciertamente, no es que haya que dejar de diferenciar ambos tipos de actividad pública. El simple regocijo, el corrobori profano no tiene un objeto serio, mientras que, en su conjunto, una ceremonia ritual se dirige siempre hacia una meta grave. Con todo, hay que hacer la observación de que quizá no exista ningún regocijo que no recoja algún eco de la vida seria. En el fondo, la diferencia *radica más bien en la cambiante proporción en que se combinan estos dos elementos*" (*FE*: 356, énfasis nuestro)

sulta ya el *objeto* de estas representaciones, sino de modos muy mediados[14]. Entendemos que este hecho representa un problema en la teoría durkheimiana, pues el valor fundamental que funciona como autoridad moral es la sociedad, como fuente de "civilización" (Durkheim, 2000). Pero, ¿puede éste subsistir sin una representación imaginaria de la totalidad, sin hipóstasis y (para usar un término caro a Cornelius Castoriadis) sin una "catectización" de "lo social" en cuanto tal? No debiéramos rehuir a tomar en cuenta que Durkheim presenta como suerte de "equivalente funcional" del tótem a la bandera, un pedazo de trapo por el cual somos capaces de dar hasta la vida (*FE:* 195, 207).

Entre los múltiples motivos que hacen estimulante la lectura de Durkheim poco menos de cien años después de su muerte es que tiene la valentía de no rechazar las paradojas allí donde los hechos se las imponen. Entre ellas, la curiosa condición de la modernidad, que al tiempo que promulga la "Declaración de los Derechos del Hombre" (carta magna del "culto al individuo"), produce a la nación (francesa) como "una, indivisible, centralizada" en un *gran movimiento de concentración nacional* (Durkheim, 1998). Sin embargo, aún habiéndose concentrado, como deja claro en las *Lecciones de sociología*, la razón de Estado no puede ya exigir el mismo nivel de sacrificios.

Nuevamente, entonces, nos enfrentamos al interrogante sobre el papel de la *unanimidad como modo del creer* en las sociedades modernas y diferenciadas[15]. Al respecto, en unas lecciones posteriores a *FE*[16], Durkheim reconoce dos formas de producción de creencias en el contexto de modernidad. Por un lado, persisten las verdades mitológicas, pero a ellas se suman, por el otro, las verdades científicas. Se trata de una distinción al nivel de los modos de producción de representaciones, antes que de sus contenidos. Así, las verdades mitológicas implican unanimidad, *comunión* y están vinculadas a los rituales de la efervescencia colectiva. Las verdades científicas, por el contrario, suponen la reflexividad y la especialización, un procedimiento que atienden a la pluralidad y al individualismo (en sentido moral)[17]. La verdad científica impele a la duda y al cuestionamiento que la hace vivir; mientras que, por el contrario, las divergencias horadan a las verdades dogmáticas.

Ahora bien, la ciencia, diría Durkheim, sólo ha podido, en virtud de la complejidad de su objeto, producir hipótesis fragmentarias que poco han afectado la consciencia pública. Frente a ello, sigue siendo imperativo actuar, esa acción reconoce la especificidad del lenguaje moral, pero también, político. En términos de nuestro autor:

> Al interior de las sociedades modernas se sostienen fórmulas que parecieran no tener un carácter religioso, pero que sin embargo tienen el carácter de dogmas que no se discuten como las nociones de *democracia*, de *progreso*, de *lucha de clases,* entre otras. Esta persistencia está basada fundamentalmente en la *efectividad práctica* de estas verdades mitológicas, ya que al expresar una concepción unánime basada en una comunión de todos los espíritus, aparecen con tal fuerza y autonomía que logran sustraerse del control

[14] Aquí se abren paso dos problemas teórica y políticamente relevantes. El primero, hace a la relación entre la religión laica, que parecería proponer Durkheim, y el patriotismo. Al respecto, referimos al lector al trabajo realizado por Santiago (2012) en este mismo monográfico, donde se recuperan las posiciones de Schoefflers, Wallace y Prades y el modo en que ellos polemizan. El segundo, refiere al estatuto de la "religión cívica" y el modo en que diversos análisis empíricos han tomado los "rituales cívicos" de la modernidad. Al respecto, remitimos al trabajo de síntesis y de superación de Steven Lukes (1975). Allí, el autor estadounidense analiza los emblemáticos trabajos de Shils y Young sobre la coronación de la reina Isabel, el estudio de Lloyd Warner sobre el *memorial day*, el trabajo de Robert Bellah sobre la religión civil de los EE.UU y el de Sydney Verba sobre la reacción popular ante el asesinato de Kennedy.

[15] Resulta sugerente el hecho de que, para nuestro autor, este problema se plantearía ya en las sociedades escasamente diferenciadas que se analizan en *FE*, en la relación entre las religiones tribales (más cosmopolitas) y las del clan (más "nacionales" o "particulares"). Esto podría abonar la hipótesis de Ramp (1998) y Ribes Leiva (2007), para quiénes las instancias de "unanimidad" y "diferenciación" individual terminan por ser dos dimensiones de toda sociedad.

[16] Nos referimos a las lecciones publicadas como *Pragmatismo y sociología.*

[17] Se repite aquí un razonamiento análogo a aquel a partir del cual nuestro autor en Lecciones de sociología había distinguido entre la consciencia colectiva difusa y la consciencia colectiva clara.

y de la duda e imponerse como verdades" (*FE:* 184).

Resulta interesante que los ejemplos de verdad mitológica modernas refieran a formas de concebir el orden colectivo y las fuerzas supra-individuales, hipótesis explicativa sobre las dinámicas de la sociedad a la vez que imperativos para la acción política.

Sin embargo, como hemos señalado, en nombre de estas fuerzas, y sintiéndose su depositario, los hombres no sólo son capaces de actos heroicos, sino también de la "barbarie sanguinaria" (*FE:* 198). El pleno de sentido puede ser terrible en sus consecuencias[18], en particular respecto de quienes quedan por fuera de la comunidad imaginaria del "nosotros". Por el contrario, el modo de producir verdad de la ciencia es constitutivamente *pluralista*[19], pues presupone la polifonía, la divergencia y, en definitiva, la incompletud (toda perspectiva resulta parcial respecto de la complejidad de un fenómeno).

Quedan, de este modo, planteadas las tensiones entre las representaciones colectivas que requiere el actuar en común (semejantes a las que había analizado en *FE*) y las que admiten divergir en una sociedad diferenciada en individuos. Ambos imperativos (la acción política y la acción individual) nos constituyen en tanto sujetos modernos, ¿Cómo zanjar este dilema?

Desde la perspectiva de Ramp (1998), es posible sostener que Durkheim desde el comienzo concibe "lo social" como inherentemente complejo. Así, la distinción entre "solidaridad mecánica" y "solidaridad orgánica", resulta no sólo del tránsito entre un estado "primitivo" a una diferenciación "moderna", sino sobre todo a una distinción entre posibilidades inherentes a toda vida social, dimensiones de la vida colectiva[20].

El lazo social, en su dimensión de "solidaridad mecánica" evocaría la nostalgia por la totalidad como origen de una unidad constitutiva trágicamente perdida en el proceso de diferenciación. Pero, como objeto de nostalgia, no resultaría previa a su difracción, sino que remitiría a la dimensión imaginaria constitutiva de la sociedad moderna.

De un modo semejante, y a contrapelo de las hipótesis de desencantamiento del mundo, para Kenneth Thompson (1990, 1998) las tensiones producidas por la diferenciación funcional de la modernidad estimularían las afirmaciones identitarias totales fundadas en las experiencias de lo social como fuerza "trascendente" a partir de la conformación de instancias de "comunidad simbólica". Desde su perspectiva, no resulta relevante si éstas se basan en creencias y prácticas religiosas, o si combinan discursos centrados en la nación, el grupo étnico o reivindicaciones políticas (vgr. los movimientos sociales, incluidos los de clase). Por el contrario, "comunalización" y "sacralización" debieran ser pensadas como procesos fundamentales en *todas* las sociedades. De este modo interpreta Thompson la reflexión durkheimiana según la cual habría algo eterno en la religión (como en la Ideología) más allá de sus modulaciones particulares: la necesidad de toda sociedad, y de todo grupo, de "mantener y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que hacen que su unidad y su personalidad" (*FE:* 397). Asumiendo estas premisas, la sociología podría analizar las dinámicas de las relaciones de *Gemeinschaft* y las de *Gesellschaft* sin asumir su veracidad como autonarración histórica (Sasín, 2010).

[18]. " [en los períodos de efervescencia] se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son tan sólo de matiz y de grado; el hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria. Es esto lo que explica, por ejemplo, las cruzadas y tantas escenas, sublimes o salvajes, de la Revolución Francesa" (*FE*: 198)

[19]. "Así, de un lado, la verdad científica no es incompatible de los grupos sociales que crecen sin cesar, imposibilita que la sociedad saque de sí misma un sentimiento único: de dónde diferentes corrientes sociales. Otra consecuencia de esta transformación, es que la tolerancia debe descansar en adelante en la idea de complejidad, de la riqueza de lo real y, por consiguiente, sobre la diversidad, a la vez necesaria y eficaz, de las opiniones" (Durkheim, 2003 [1914]: 154)

[20]. Ribes Leiva (2007) trabaja en un sentido semejante.

4. REFLEXIONES FINALES.... A PROPÓSITO DE DURKHEIM Y EL SUR

> La denuncia directa de la noción fascista de la "comunidad del pueblo" [*Volksgemeinschaft*] como un señuelo engañoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta *Volksgemeinschaft* se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de Volksgemeinschaft (Žižek, 2003: 22)

Resulta relativamente claro: la *Volksgemeinshaft* no preexiste a su producción performativa, aunque jure y perjure ser Fundamento y Verdad de una sociedad que no deja de mostrarse deshilachada y en fuga. Con su sentencia, Žižek vuelve a enfrentamos con un problema crucial: esta instancia totalizadora de la comunidad del pueblo y su movilización política ¿resultó una excepcionalidad, el accidente monstruoso de una alteridad absoluta o, por el contrario, es una instancia irrenunciable de la acción política en contextos de modernidad? ¿Resultan estas imágenes (peligrosas, explosivas) un fundamento para la reproducción de la sociedad? Y aún más ¿es posible pensar la transformación y la acción política si se renuncia a esta instancia?

Nuevamente, resuena la preocupación de Axel Honneth respecto del combustible inflamable de la comunidad, que nos conduce a clausurar las preguntas por el "creer" y, sobre todo, a descartar la matriz del mito, el rito y la religión para pensar la acción en común. Frente a los consabidos riesgos, sería mejor renunciar a las instancias de totalización y celebrar el fin de las "grandes narraciones", entre ellas, y sobre todo, las "nacionales". Conformarse quizás con las "fallas paródicas" en los márgenes, donde "la sociedad" se muestra como puro fantasma. Pero Durkheim insiste, desde un tiempo que es y no es el nuestro:

> Una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma (*FE:* 397).

Nuestro autor nos incita: sin estas representaciones, aunque sean oscuras y fragmentarias, no es posible salir del titubeo, no es posible ni ser ni actuar en común. Nos permitirnos una última duda respecto de los diagnósticos que definieron la "posmodernidad" como crisis de las instancias totalizadoras de sentido. Podría muy bien argumentarse que "el Mercado", como fundamento y razón de la organización política, cumplió un rol de sutura, como una metáfora singular a partir de la que la sociedad se pensó ella misma. La consolidación de ésta como sentido común estuvo estrechamente vinculada a la generalización de ciertos rituales y, en particular, a la conversión de lenguajes que otrora habían articulado representaciones imaginarias alrededor de la "ciudadanía" en repertorios que valoraban otros modos de ser hombres y mujeres, singularmente el de "consumidor/a". Saldar las deudas con la última duda, entonces, sospechar del anunciadísimo desencantamiento posmoderno del mundo, para preguntarnos por los *idola* a los que habremos dado albergue.

Pero luego, salir de la duda, actuar. Ahora bien, ¿qué ritos y mitos cabe colocar actualmente en el lugar que, en la enunciación durkheimiana, ocupaban el *progreso*, la *lucha de clases* o la *democracia* (*FE:* 184)? Algunas experiencias de la última década iluminan, desde el Sur, la emergencia de mitos que intentan, precaria y momentáneamente, performar (¿de nuevos modos?) la inasible totalidad social. En algunos casos, emergen "nuevas" representaciones colectivas, o mejor, representaciones que articulan de un modo singular "lo tradicional" y "lo innovador" (vgr. el poderoso y sugerente oxímoron de un estado *plur*inacional). Tal es el caso de las representaciones construidas alrededor de la figura de los "pueblos originarios", que no se contentan con ser una más entre las identidades de los márgenes, sino que se formula (y se performa) como "fundamento". Pero también es el caso, de aquellas representaciones que recuperan "tradiciones" más próximas y modernas (la bolivariana, y aún más cerca, la de los años setenta), revivificadas y rescritas con nuevos trazos. En estas reescrituras (plenas de rituales y de conmemoraciones que, en realidad, *inauguran* nuevas génesis) se observa la resignificación de valores que una parte de la buena sociología posmoderna había dado por muertos: "nación", "desarrollo", "trabajo" e incluso "justicia social".

De este modo, asistimos (entusiasmados o consternados, poco importa) a la producción de remozados y polifónicos panteones que entrecruzan espacios imaginarios que en otros tiempos resultaban heterogéneos ¿Cómo sería el estudio que diera cuenta de la "coronación[21]" de Evo Morales en las ruinas de Tihuanco, pero a la vez, en el Parlamento Nacional? Rituales que, se contentaría Lukes (1975), no dejan de subrayar las marcas de la subordinación social, pero esta vez impugnándolas *desde* el poder.

Aunque suene gastado, las reflexiones enunciadas (y las apenas sugeridas) en *FE* nos ofrecen herramientas para pensar nuestro tiempo. Al respecto, el Sur ilumina con la luz de la excepción (que, como sabemos desde Althusser, es siempre la regla): Aquí los (nuevos y algunos viejos) dioses gozan de muy buena salud.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, J. (2011): *Performance and Power.* Cambridge: Polity Press.

Althusser, L. (1988): *Ideología y aparatos ideológicos del estado.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Butler, J. (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex",* New York & London: Routledge.

Butler, J. (1997): *Mecanismos psíquicos del poder.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Butler, J. (1999): *El género en disputa.* Barcelona: Paidós.

De Marinis, P. (2010): "Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica". *Papeles del CEIC*, Vol. 1, marzo-sin mes, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea España, pp. 1-13.

Derrida, J. (1998): *Márgenes de la filosofía.* Madrid: Cátedra.

Durkheim , E (1967) [1893]: *De la división del trabajo social.* Buenos Aires: Editorial Schapire.

Durkheim, E. 1998 [1898]: "El individualismo y los intelectuales", en *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia.* Madrid: Miño y Dávla, pp. 285-300.

Durkheim, E (2000) [1906]: "La determinación del hecho moral", en *Sociología y filosofía* Madrid: Miño y Dávla, pp, 59-86.

Durkheim, E (2007) [1912]: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid: Akal.

Durkheim, E 1965 [1895]: *Las reglas del método sociológico.* Buenos Aires: Editorial Schapire.

Durkheim, E (2001) [1914]: "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", en *Scientia,* XV, 1914, pp. 206-221. Disponible en http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_4_15/dualisme_nature_hum.doc

Durkheim, E (2003) [1914]: *Pragmatismo y sociología.* Buenos Aires. Montressor.

Durkheim, E (1999) "Comunidad: Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 20, pp. 5-15.

Jones, A. (2005): "Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes elementaires de la vie religieuse", en* ALEXANDER, J. SMITH, P. *The cambridge companion to Durkheim.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-100.

Lacan, J. (2003): "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en ZIZEK, S, *Ideología: un mapa de la cuestión*_México: FCE, pp. 107 a 114.

Laclau, E. (1996): *Emancipación y diferencia.* Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. y MOUFFE, C. (1987): *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la Democracia.,* Madrid: Siglo XXI.

Lukes, S. (1975): "Political Ritual and Social Integration", en *Sociology* May, 9. Oxford: Balliol College. pp. 289-308.

Lukes, S. (1984): *Emile Durkheim: su vida y su obra*. Madrid: Alianza.

Nocera, P. (2009): "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana," en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Reis) N.º 127, Madrid. pp. 93-11.

[21]. Usamos este término en relación al clásico estudio de Edward Shils y Michael Young, en el que hicieron uso de categorías de FE para dar cuenta de la coronación de la reina Isabel II de Inglaterra.

Paoletti, G. (1998): "The cult of images", en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms*. London: Routledge, pp. 78 -91.

Ramos Torre, R. (2007) "Estudio preliminar", en *Las formas elementales de la vida_religiosa* Madrid: Akal, pp. I-XXVI.

Ramos Torre, R, (2010): "La comunidad moral en la obra de Emile Durkheim", en de MARINIS, P., GATTI, G. y IRAZUZTA,I (eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias.* Barcelona: Anthropos, pp: 383-412.

Ramp, W (1998): "Effervescence, differentiation and representation in the elementary forms", en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms.* London: Routledge, pp. 136- 148.

Rawls, A. (2001): "Durkheim's Treatment of Practice", en *Journal of Classical Sociology* March, vol. 1 no. 1. SAGE Publications Los Angeles, London, New Delhi and Singapor, pp. 33-68.

Ribes Leiva, A. (2007): "*Durkheim contra Durkheim*: los límites de la lógica. secuencial totalidad-fragmentación", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 28 (2010.4). Disponible en: http://www.ucm.es/info/nomadas/28/albertojribes.pdf

Santiago, J. (2012): "El nacionalismo y las formas elementales de la vida religiosa", *Política y Sociedad.*

Sabsay, L. (2005). Política de lo transformativo: lenguaje, teoría de la deconstrucción antiesencialista y subjetividad. Obtenido de www.iigg. fsoc.uba.ar/3jornadas/jovenes/templates/eje%/sabsay

Sasín, M. (2010) "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social", en *P*apeles del CEIC, Vol. 1, marzo-sin mes, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea España. pp. 1-35

Sazbón, D. B. (2003) "Articulaciones entre ciencia y política. La reflexión sociológica francesa a fines del XIX: Durkheim y Sorel". Tesis de Maestría. Buenos Aires: FLACSO.

Stedman Jones, S. (2006): "Action and the Question of the Categories: A Critique of Rawls" *Durkheimian Studies* 12. UK: Berghahn Journals pp. 37-67.

Stedman Jones. S. (1998): "The concept of belief in The elementary forms",en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious form*s. London: Routledge, pp. 53-65.

Thompson, K (1998) "Durkheim and sacred identity ", en ALLEN, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms.* London: Routledge pp 92-104.

Thompson, K. (1990): "Secularization and sacralization" en ALEXANDER, J. y SZTOMPKA, P. (1990) *Rethinking progress movements, forces, and ideas at the end of the 20th century* .Unwin Hymab: Boston, pp 161-181.

Žižek, S (2003): "Introducción", en *Ideología: un mapa de la cuestión.* México: FCE, pp. 7- 42.

El nacionalismo y *Las formas elementales de la vida religiosa:* deudas y críticas

Nationalism and The Elementary Forms of Religious Life: debts and critiques

Jose Santiago
Universidad Complutense de Madrid
jasantiago@cps.ucm.es

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

Las formas elementales de la vida religiosa nos ofrecen una importante contribución para investigar el nacionalismo en el mundo contemporáneo. Este artículo evalúa este legado señalando algunas *críticas* y reconociendo las *deudas* que las actuales teorías del nacionalismo han contraído con la obra de Durkheim. En primer lugar, se crítica la definición durkheimiana del patriotismo durante la Revolución francesa como una religión. En segundo lugar, se indaga en la limitada perspectiva de Durkheim sobre la relación entre la religión de la nación y la religión de la humanidad como consecuencia de su "patriotismo" y su análisis del totemismo. A continuación, señalo lo mejor del legado de Durkheim para entender la nación y el nacionalismo en el mundo contemporáneo. Considero así su interpretación de la secularización y su análisis sobre la relación entre lo sagrado, la comunidad (nacional) y el ritual. Por último, hago hincapié en su análisis de lo sagrado a la luz de la "crítica moderna" y su contribución a las teorías actuales del nacionalismo.

Palabras clave: Durkheim, Nacionalismo, Nación, Sagrado, Religión

ABSTRACT

The Elementary Forms of Religious Life offers an important contribution to explore nationalism in the contemporary society. This article evaluates this legacy showing some *critiques* while acknowledging the *debts* of current theories of nationalism to Durkheims' writing. First, I critique the durkheimian definition of patriotism during French Revolution as a religion. Secondly, I underline the limited perspective of Durkheim on the relationship between "religion of nation" and "religion of humanity" as a result of his "patriotism" and his analysis of totemism. Then I point out what I consider to be the best legacy of Durkheim to understand the nation and nationalism in the contemporary world. I deal with his interpretation of the secularization and his analysis on the relationship between sacred, community (national) and ritual. Finally, I emphasize his analysis of the sacred in te light of "modern critic" and his contribution to current theories of nationalism.

Keywords: Durkheim, Nationalism, Nation, Sacred, Religion

SUMARIO

1. La Revolución francesa y sus sacralizaciones patrióticas: ¿Un fenómeno religioso?. 2. Religión de la patria y/o religión de la humanidad. 3. Otra forma de pensar la secularización y la presencia de la comunidad en el mundo contemporáneo. 4. Abriendo la "caja negra" de lo sagrado: *La Crítica moderna* y la sacralización de la nación. 5. Conclusiones.

Toda la grandeza y toda la debilidad de la obra de Durkheim se hallan en su libro Las formas elementales de la vida religiosa
C. Lévi-Strauss (1956:12)

La interpretación sociológica de la religión de Durkheim podría proporcionar "food for thought" para aquellos que proclaman el nacionalismo como una religión
M.M. Mitchell (1990: 123)

Durkheim resaltó la naturaleza religiosa de los intereses y entusiasmos colectivos. Preparaba a sus lectores para comprender cómo el Estado, la clase social o la nación pueden llegar a ser tremendas hierofanías
M. Eliade (1966: 121)

La celebración del centenario de la publicación en 1912 de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982; en adelante *FE*) es un excelente momento para volver a uno de libros fundamentales de la sociología en particular y de las ciencias sociales en general. Muchas son las aproximaciones que se han hecho a esta obra ya centenaria. La que aquí se propone, conforme al proyecto que originó este monográfico, no tiene por objetivo una nueva exégesis de la obra de Durkheim en su conjunto, sino atender a una de sus temáticas que nos suministra valiosas claves para entender el mundo actual. Eso es sin duda lo que marca el valor de una obra clásica, servir como referente en un momento muy alejado del que fue escrita y suministrar *food for thought* en nuevos contextos socio-históricos. Pero para extraer todo el valor de un clásico la aproximación al mismo no puede consistir en una lectura servil que retome de forma mimética sus planteamientos y tesis, sino en un ejercicio crítico que al mismo tiempo reconozca y asuma las *deudas* contraídas con ellos. Es de este modo como mejor se tributa la obra de un autor. Sigo así a B. Lahire cuando, a la hora de dar cuenta del trabajo sociológico de un *clásico contemporáneo* como Bourdieu, señala que el "verdadero respeto científico por una obra (y por su autor) reside en la discusión y la evaluación rigurosa y no en la repetición interminable de los conceptos, tics de lenguaje, estilo de escritura, razonamientos preestablecidos, etc. Hay que saber despertar ciertos usos adormecidos de esos conceptos, hay que atreverse a plantear ciertas preguntas, permitirse contradecir, refutar, completar, matizar el pensamiento de un autor. Ni rechazo frontal ni psitacismo de epígono, sino *deudas y críticas*" (Lahire, 2005: 23). Deudas y críticas. Es así como en las siguientes páginas pretendo contribuir a conmemorar el centenario de *FE*.

Mi objetivo con este artículo es, por tanto, retomar una de las vetas que se abren desde esta descomunal obra, la cuestión del nacionalismo y la nación en el mundo contemporáneo, asumiendo para ello las deudas que tenemos contraídas con las tesis de Durkheim y planteando las críticas necesarias para poder homenajear en su justa medida este libro. Por aquello de terminar con un tono positivo y porque considero que nos encontramos ante una obra de un inmenso valor, con muchas más luces que sombras, empezaré con las críticas, que se orientan en dos direcciones. Por un lado, la falta de consistencia de Durkheim, o mejor dicho, su *arbitrariedad* al definir como religiosos los procesos patrióticos que trajo consigo la Revolución francesa y que, según entendía, eran la mejor prueba para avalar su teoría general de la religión. Para ello veremos los referentes en los que se apoyó para llegar a esta interpretación y mostraré los planteamientos alternativos de otros estudiosos de la Revolución francesa. Por otro lado, su *ingenuidad* que le impidió ver que la *nueva religión de la patria* pudiera entrar en conflicto con la *religión de la humanidad*, tal y como así sucedió con el estallido de la Gran Guerra. Esta ingenuidad se puede explicar como fruto de un pensamiento todavía decimonónico que no había tenido que hacer frente a la cruda experiencia de las dos guerras mundiales y al ascenso de los fascismos. Pero más allá de esta obviedad, la explicación última se debe buscar en la defensa durkheimiana del individualismo "abstracto" frente al individualismo "concreto" y su "etnocéntrica" concepción de nación "a la francesa".

Estas limitaciones que impidieron a Durkheim reconocer la posible incompatibilidad entre la religión de la patria y la religión de la humanidad podrían también derivar del hecho de que, como sostiene M. Schoffeleers (1978), en *FE* aquel no tomó en cuenta, con todas sus consecuencias, la tensión que en las sociedades totémicas podría surgir entre la religión clánica y la tribal.

Estas críticas y otras muchas que se pueden dirigir contra las tesis durkheimianas -algunas de las cuales veremos más adelante- no empañan el enorme valor de *FE* para pensar el nacionalismo y la sacralización de la nación en el mundo contemporáneo. En este artículo quiero destacar dos de las principales *deudas* que los científicos sociales en general y los teóricos del nacionalismo en particular hemos contraído con las tesis de este libro. En primer lugar, la interpretación durkheimiana de la secularización, que sin duda supuso una importante ruptura con las lecturas más superficiales de este proceso. *FE* nos invita a repensar la secularización prestando atención a las nuevas sacralizaciones comunitarias, que, al margen de las religiones históricas o en relación con ellas, tienen lugar en la modernidad. Entre ellas la de la comunidad política propia del mundo contemporáneo, la nación. El análisis durkheimiano de la relación entre la secularización, lo sagrado, la comunidad y los rituales públicos es de un gran valor heurístico para pensar la presencia e intensidad del nacionalismo en nuestro mundo. En segundo lugar, los científicos sociales le debemos a Durkheim el haber abierto la *caja negra* de lo sagrado. Frente a otros sociólogos, como Weber, que se interesaron por las condiciones y consecuencias de la acción religiosa sin entrar a analizar la "esencia" de la religión, Durkheim nos ofreció un estimulante análisis sociológico de lo sagrado. Como vamos a ver, este análisis se lleva a cabo a lo largo de las páginas de *FE* transitando por lo que Latour (1993) ha denominado como *dimensión objeto/sujeto* de la *Crítica moderna*. Un proceder por el cual también ha basculado la teoría social del nacionalismo en las últimas décadas.

1. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y SUS SACRALIZACIONES PATRIÓTICAS: ¿UN FENÓMENO RELIGIOSO?

En el capítulo VII del libro II (Las creencias elementales) de *FE* Durkheim finaliza su estudio sobre el "Origen de estas creencias" al que había dedicado tres capítulos. Tras haber realizado un "examen crítico de las teorías" que habían pretendido explicar el totemismo (capítulo V) y presentar "la noción de principio o mana totémico y la idea de fuerza" (capítulo VI), se adentra en la explicación de la "génesis de (esta) noción de principio o mana totémicos". Es en este capítulo VII donde encontramos una de la tesis fundamentales de *FE*: "que la sociedad y sus dioses son una y la misma realidad". Veamos el planteamiento durkheimiano.

En las páginas en las que quiere explicar el origen de esa noción que es central en el totemismo, Durkheim señala que la conversión de determinados animales, plantas u otras cosas en objeto de culto no deriva de su naturaleza intrínseca, ya que el "tótem es antes que nada un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa" (*FE:* 194). ¿Pero de qué es símbolo? Durkheim responde señalando que aquel "expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por un lado, constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera; es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva sobre sí todo aquello que forma parte del clan en base a cualquier título, hombres animales y cosas" (*FE*: 194). Antes de explicar, por tanto, el origen de las creencias totémicas, Durkheim se propone explicar qué es lo que simbolizan los objetos que son adorados por el clan. Y para ello plantea un conjunto de hipótesis expresivo-interpretativas que hacen referencia al papel que desempeñan los símbolos sagrados en tanto que representación de la sociedad[1]. "Representación" que, como ha señalado S. Lukes (1984: 459-463), es utilizada por Durkheim en dos sentidos. Por

[1] Junto con este tipo de hipótesis expresivo-interpretativas, en *FE* Durkheim construye su teoría de la religión con un conjunto de hipótesis de tipo genético-causal y otras de carácter funcional(ista). Ver Lukes (1984: 465-470) y Ramos (1999: 209-210).

un lado, en el sentido más transparente e inmediato, el símbolo expresa la realidad social a través de su lenguaje simbólico. De tal manera que, como acabamos de ver, el tótem es el símbolo de la alianza del clan. Pero en un sentido más profundo y determinante, Durkheim señala que el símbolo adorado "representa" a la sociedad en sentido cognitivo, es decir, haciendo así posible que la realidad social sea comprensible: "Así pues, si (el tótem) es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será porque el dios y la sociedad no hacen más que uno? ¿Cómo habría podido convertirse el emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la realidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o del vegetal utilizados como tótem" (*FE*: 194).

Esta última frase es una de las más citadas de *FE*, pues recoge lo fundamental de la teoría durkheimiana de la religión: el tótem es el clan, o, dicho de forma más general, lo sagrado no es más que la sociedad. En efecto, hay que recordar que la aproximación durkheimiana al totemismo buscaba algo más que el estudio de esta "religión", ya que Durkheim pretendía extrapolar sus resultados para comprender *la* religión en sí misma, más allá de las formas concretas y específicas que hubiera adoptado a lo largo de la historia. Como señalaba en el apartado de conclusiones de *FE*, su investigación proporcionaba fundamentos para "esperar que los resultados a que hemos llegado no sean exclusivos del totemismo, sino que nos puedan ayudar a comprender qué es la religión en general" (*FE*: 387).

Como con toda hipótesis de trabajo, Durkheim necesitaba pruebas que avalaran su teoría general de la religión y quiso encontrarlas en el proceso revolucionario francés de 1789. El valor que tenía dicho proceso derivaba del hecho de que "en un caso determinado, se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto" (*FE*: 201). Efectivamente, Durkheim podía hacer más visible lo que quería demostrar por medio de un caso histórico en el que, a diferencia de lo que había sucedido a lo largo de la historia, la sociedad se adoraba a sí misma de forma directa y evidente, es decir, sin ningún velo que hubiera que destapar: "Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad y la Razón" (*FE*: 201).

Para Durkheim, por tanto, la Revolución francesa mostraba algo inédito en la historia de la humanidad. La sociedad se rindió culto a sí misma sin mediación de símbolos religiosos en los que proyectarse. Aquella revolución se convertía así en objeto de especial interés para su teorización, ya que en ella hallaba la prueba de que su teoría general de la religión, que derivaba de su estudio de la religión "primitiva", podía también aplicarse al mundo contemporáneo. De hecho, no dudaba en calificar ese proceso de sacralización como una religión en sí misma, pues, según entendía, "(h)ubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares, y sus festividades. (…) Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera. Pero es porque el entusiasmo patriótico que, al principio arrastraba a las masas, fue debilitándose por sí mismo" (*FE*: 201).

¿De dónde procedía la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa como una experiencia de efervescencia colectiva sociológicamente idéntica a las efervescencias colectivas propiamente religiosas? ¿Hasta qué punto era tan evidente esta interpretación? Fue en la obra del historiador socialista A. Mathiez donde Durkheim quiso encontrar la "evidencia" de que su teoría general de la religión quedaba contrastada con una experiencia histórica moderna en la que había aparecido "una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades". En *FE* Durkheim añadía a cada uno de los conceptos de la cita anterior una nota al pie en la que se señalaban las páginas de *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792*), en las que este historiador había tratado dichos temas. En ese libro, A. Mathiez (1904: 24) daba cuenta de la existencia durante ese momento histórico de una "religión revolucionaria cuyo objeto es la propia institución social. Esta religión tiene sus dogmas obligatorios (la Declaración de Derechos, la Constitución), sus símbolos rodeados de una veneración mística (los tres colores, los árboles de la Libertad, el altar de

la patria), sus ceremonias (las fiestas cívicas), sus oraciones y sus cantos". Gracias a la obra de este historiador, Durkheim disponía de un argumento de autoridad para demostrar que la Revolución francesa era un claro ejemplo de religión.

Pero si la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa como una experiencia religiosa procedía de la obra de A. Mathiez, preguntémonos entonces ¿de dónde procedía la interpretación de este último? Dicha respuesta la encontramos en la introducción del libro del propio A. Mathiez, donde se cita el artículo "Sobre la definición de los fenómenos religiosos", que Durkheim publicó en *L'Année Sociologique* en 1899 y en el que sostenía que los fenómenos religiosos se reconocen por su forma y no por su contenido: "los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas concretas que se vinculan a los objetos proporcionados por esas creencias" (Durkheim, 1996: 130). De tal manera que Durkheim creía ver avalada su teoría general de la religión en la obra de un historiador que definió la Revolución francesa como una experiencia religiosa a partir de la primera definición durkheimiana de la religión[2]. Definición que el propio Durkheim criticaría más tarde al considerarla como demasiado formal y genérica y que sustituiría por la que aportaba en *FE* en la que lo sagrado pasaba a ser la categoría fundante[3].

¿Pero es tan evidente la interpretación de A. Mathiez de la Revolución francesa como una revolución religiosa? ¿No se precipitó Durkheim al tomar la obra de este historiador como aval de su teoría, siendo consciente, como lo era, de que éste basó su interpretación en la definición que el propio Durkheim ofreció en 1899 y con la cual él mismo marcaba distancias en *FE?*

Para intentar responder a esta cuestión, a continuación mostraré algunos planteamientos de autores que se han interrogado por el carácter religioso de la Revolución francesa. Sin pretender ser exhaustivo, pasaré revista a algunas aportaciones para ver así las discrepancias suscitadas por esta cuestión. Fue A. de Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución* uno de los primeros en dar noticia del carácter religioso de la Revolución: "La revolución francesa, aunque ostensiblemente política en el origen, funcionó y asumió muchos de los aspectos de una revolución religiosa" (Tocqueville, 1998: 96). Como hemos visto, A. Mathiez era del mismo entender. Muy distinta, sin embargo, fue la interpretación de su maestro, A. Aulard, quien restaba credibilidad al carácter religioso de los cultos revolucionarios, señalando que lo único que perseguían sus creadores era una finalidad política. A. Mathiez no concurría con esas apreciaciones que reducían de manera simplista dichos cultos revolucionarios a no ser más que "falsas construcciones", "recursos improvisados", "instrumentos efímeros al servicio de los partidos políticos". Para él se trataba de una verdadera "religión revolucionaria, análoga en su esencia a las otras religiones" (Mathiez, 1904: 242).

Una postura intermedia es la que defiende J.P. Sironneau (1982: 246), quien discrepa de las que considera como dos posturas extremas. Frente a A. Aulard, señala que describir los cultos revolucionarios como meros recursos políticos hábilmente instrumentalizados por los dirigentes políticos no hace justicia al sentimiento religioso que en ellos se experimentaba. Según entiende, la espontaneidad, el clima de fervor religioso que rodeaba a esos cultos y la forma misma de las ceremonias remiten a las categorías de la religión. El mismo hecho de que los historiadores se vean obligados a utilizar conceptos como fe, rito, dogma, ceremonia, etc., pone sobre la mesa ese carácter religioso. Pero, frente a A. Mathiez, J.P. Sironneau sostiene que esos cultos revolucionarios no pueden ser considerados como religiones *stricto sensu*, es decir, situándolos en el mismo nivel que las religiones históricas, ya que no presentan ni su amplitud ni coherencia, tanto en lo que respecta a su elaboración simbólica y mitológica como a sus prácticas rituales. Además, dichos cultos cumplieron a duras penas con la función de integración socio-cultural propia de las religiones históricas, y, si lo hicieron, fue de forma pasajera, dada su pronta desaparición (*ibídem*). En el marco

[2] Sobre la relación entre Durkheim y Mathiez en el contexto de la Tercera República Francesa ver Tiryakian (1988).

[3] Durkheim justificaba así su cambio de parecer en la nota final del capítulo I de *FE* "Definición del fenómeno religioso y de la religión": "Si hemos creído necesario proponer una nueva definición es porque la primera es excesivamente formal y despreciaba demasiado el contenido de las representaciones religiosas" (*FE*: 42, nota. 68).

de su estudio sobre las "religiones políticas", este autor concluye señalando que "estos cultos, en su forma más o menos oficial o más o menos espontánea, constituyen esbozos de una verdadera religión política" (*ibídem*). Es decir, serían el antecedente de las "verdaderas religiones políticas" (nazismo y estalinismo) que aparecieron en el siglo XX con el desarrollo de las sociedades de masas. En definitiva, para J.P. Sironneau, los cultos revolucionarios fueron manifestaciones políticas que desempeñaron un papel en una triple dimensión: mítica, ritual y comunitaria. Sin embargo, no dejaron de ser más que meros esbozos de una verdadera "religión política", ya que no cumplieron de forma duradera la función de integración social, que este autor entiende como propia de toda religión.

Pero quizás la crítica más directa y sistemática a la interpretación de los cultos revolucionarios como religiones la encontremos en la obra de A. Soboul, uno de los historiadores de la Revolución más reputados, el cual disiente de A. Mathiez por tres razones. En primer lugar, por haber asimilado lo religioso y lo colectivo, siguiendo así las tesis de Durkheim que se derivan del estudio de las sociedades "primitivas". Para A. Soboul, dichas tesis no se pueden hacer extensibles a la sociedad francesa del siglo XVIII, ya que el proceso de diferenciación conlleva que lo religioso se convierta en una esfera especializada de la vida colectiva, distinguiéndose así nítidamente las creencias, ceremonias e instituciones religiosas de las cívicas o políticas. En segundo lugar, considera que definir la religión atendiendo a su forma, y no a su contenido, conduce a no prestar atención al verdadero sentimiento religioso de los participantes en los cultos revolucionarios. Por último, critica a A. Mathiez por haber descuidado en su estudio la influencia de la religión tradicional en los cultos revolucionarios, dado que la ruptura oficial entre ambos no puso punto y final a la persistencia de aquella en el alma popular. Si tenemos este hecho en cuenta, más que estudiar los cultos revolucionarios en sí mismos, como nuevas creaciones, habría que prestar atención a la relación que tenían con la religión tradicional (Soboul, 1983).

Estas controversias acerca del contenido de los cultos revolucionarios nos muestran que su descripción como religiosos no es tan evidente como Durkheim y A. Mathiez nos querían hacer creer. En definitiva respondía a una definición de religión que aquel no podía justificar más allá de su teoría, ya que la presupone. En efecto, Durkheim volvía a quedar enredado en una de las *petitio principii* tan presentes en sus planteamientos (Lukes, 1984: 31-32). Es por ello que los teóricos actuales del nacionalismo deberían problematizar el planteamiento durkheimiano y no asumirlo acríticamente, como así hace A.D. Smith, para quien "(e)l propio nacionalismo llega a ser una nueva clase de 'religión', (...) un (…) equivalente funcional de las antiguas y transhistóricas religiones, pero que como ellas cumple muchas de sus funciones (…). Como Durkheim observó del nacionalismo francés durante la Revolución: 'Una religión empezaba a establecerse, con sus dogmas, símbolos, altares y festividades'" (Smith, 2000: 811). Frente a esta visión del nacionalismo como nueva religión, considero más acertado el argumento de D. Schnapper (1993: 158), cuando señala que "es demasiado simple describir 'el nacionalismo como un sustituto o un suplemento a la religión sobrenatural histórica o afirmar que el nacionalismo ha llegado a ser un sucedáneo de la religión' (…) La relación con lo transcendental constituye una experiencia distinta al proyecto político, incluso cuando este último toma una forma emocional: el sociólogo debe dar cuenta de esta especificidad".

El problema de las interpretaciones que describen al nacionalismo como religión de los tiempos modernos deriva de haber asumido de forma un tanto apresurada la definición durkheimiana de religión que iguala a ésta con lo sagrado, categorías que, a mi modo de ver, habría que diferenciar nítidamente. En efecto, lo que trajo consigo la Revolución francesa no fue un cambio en las *formas de religión* que integran a la sociedad, sino un cambio en las fuentes del poder que necesita ser sacralizado. Sobre este tema es esclarecedora La *fête revolutionnaire 1789-1799* de M. Ozouf. Situándose ante la polémica que enfrenta la interpretación de A. Mathiez y A. Soboul sobre el carácter religioso de los cultos revolucionarios, esta historiadora plantea su estudio no para dictaminar si la fiesta revolucionaria era o no religiosa, sino buscando saber si ésta recibió una *transferencia de sacralidad*. El proceso revolucionario nos da cuenta no tanto de una experiencia de contenido religioso, sino de la necesidad de lo sagrado como elemento imprescindible para la institución de una nueva sociedad, pues, como señala M. Ozouf (1976: 332), "en un mundo donde se decoloran los valo-

res cristianos, (hay) necesidad de lo sagrado. Una sociedad que se instituye debe sacralizar el hecho mismo de la institución". Es desde esta perspectiva como debemos dar cuenta del nacionalismo, que, siguiendo a A. Pérez-Agote (1984: 96) "no es sino la secularización del poder político, (que inviste) de sacralidad a este fundamento secularizado del poder" que es la comunidad nacional.

2. RELIGIÓN DE LA PATRIA Y/O RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

Como señaló R. Bellah, Durkheim "creía que la religión tradicional estaba declinando, esencialmente a causa de su conflicto con la ciencia. Pero el concepto de lo sagrado debería permanecer: sin esta base de respeto moral la sociedad era inviable. Pero ¿cuál sería el referente al que los símbolos sagrados debían remitirse? Durkheim contestó que la 'sociedad', y como la más amplia sociedad funcionando, la 'nación' " (Bellah, 1995: 47). Este tipo de planteamiento ha hecho que Durkheim haya sido considerado en diferentes ocasiones como un patriota o nacionalista. Un intelectual orgánico comprometido con la III República francesa que, en palabras del propio R. Bellah (1973: XVII), habría actuado como "sumo sacerdote" y "teólogo de la religión civil francesa". Pero ¿de qué tipo de religión civil estamos hablando? ¿cuál era su objeto y cómo se sustanciaba? ¿hasta qué punto podemos calificar a Durkheim como nacionalista?

Siguiendo a M. Schoffeleers y R.A. Wallace, se podría señalar que la "religión civil" que Durkheim preconizaba para conseguir la integración de las sociedades modernas tendría por objeto el nacionalismo o el patriotismo. Así lo afirma esta última cuando señala que, "aunque nunca utilizó el concepto de religión civil, los escritos de Durkheim revelan que vio al patriotismo como la religión civil de la sociedad moderna" (Wallace, 1990: 287). Sin embargo, esta afirmación no goza de un amplio consenso entre los durkheimiólogos. Así, J. Prades (1992: 3) sostiene que afirmar que el objeto de la religión civil en la obra durkheimiana es el patriotismo no deja de ser un argumento parcial, insuficiente y ambiguo, ya que aquella no es más que una forma genérica de religión que en un principio no presupone nada sobre dicho objeto. Es decir, por religión civil habría que entender cualquier forma de religión cuyo objeto de adoración sea una realidad laica. Desde este planteamiento, J. Prades considera que Durkheim no abogaría por el patriotismo, sino por una religión civil de la humanidad que sacralice al ser humano, a la sociedad y a la humanidad (Prades, 1998: 304).

¿Cuál es la interpretación correcta de la obra de Durkheim? ¿Cuál es el objeto de la religión civil: el patriotismo o la religión de la humanidad? Vayamos a sus escritos para encontrar una respuesta, en concreto a *La educación moral* y a su artículo "Pacifismo y patriotismo". En dicho libro, que recoge una serie de lecciones sobre la moralidad, Durkheim señala los elementos que la componen: espíritu de disciplina, autonomía y vinculación a los grupos sociales. Este último aspecto es el que aquí me interesa. Siguiendo su planteamiento, Durkheim sostiene que para que un individuo sea un ser moral debe adherirse a un grupo social: familia, asociación profesional, asociación política, patria y humanidad. No obstante, no todos estos grupos sociales o sociedades, como también los denomina, tienen el mismo valor moral. A su entender, los grupos sociales se comprenden unos a otros –como un juego de muñecas rusas- en una jerarquía moral. Así, la familia queda subordinada a la patria, ya que ésta es un grupo social de mayor moralidad. En esa jerarquía moral de sociedades hay "una que disfruta de una auténtica preeminencia sobre todas las demás y que constituye el fin por excelencia de la conducta moral, que es la sociedad política o patria, pero la patria concebida como encarnación parcial de la idea de humanidad" (Durkheim, 2002: 87).

El planteamiento de Durkheim podría parecer a simple vista contradictorio, pues a pesar de que la humanidad engloba a la patria, sin embargo, es ésta la que tiene un mayor valor moral, siempre y cuando esté al servicio de aquélla. Pero entonces, ¿por qué no considerar que es la humanidad la que tiene la primacía moral? Durkheim ofrece una argumentación a partir de la cual estamos en condiciones de responder a la cuestión que planteaba anteriormente: "Los fines humanos son aún más altos que los fines nacionales más elevados. ¿No habrá que concederles la supremacía? Sin embargo, la humanidad tiene, con respecto a la patria, tal inferioridad que es imposible ver en ella una sociedad constituida" (*ibídem:* 85). De ahí que, según sostiene, nos encontremos ante una antinomia, pues "(p)or una parte, no po-

demos negarnos a concebir unos fines morales más elevados que los fines nacionales; por otra parte, no parece posible que esos fines más elevados puedan tomar cuerpo en un grupo humano que les resulte perfectamente adecuado. El único medio de resolver esta dificultad (…) consiste en exigir la realización de este ideal humano a los grupos más elevados que conocemos, a los que más se acercan a la humanidad, (…) es decir, a los Estados particulares" (*ibídem*). A partir de este planteamiento se puede entender que Durkheim se opusiera al antipatriotismo, ya que, como señalaba en su artículo "Pacifismo y patriotismo", "lo que me parece evidente es que no podemos prescindir de la patria: debido a que no podemos vivir fuera de una sociedad organizada y la sociedad organizada más alta que existe es la patria. De ahí que, en este sentido, el antipatriotismo me ha parecido siempre un verdadero absurdo" (Durkheim, 1970b:295).

En estas citas encontramos la clave para dar repuesta al tema que me ocupa. Para Durkheim, la humanidad no es más que un ideal, superior a la patria, pero un ideal sin consistencia alguna, sin personalidad ni conciencia. Una abstracción, por tanto, que a diferencia del resto de grupos sociales probablemente nunca se concrete. Es por ello que la patria ocupa el primer escalafón moral de los grupos sociales, pues ella sí existe con una conciencia y personalidad propias. Pero, para que realmente pueda ser tenida como el valor moral más elevado, debe quedar al servicio del ideal de la humanidad. Esta tarea debe quedar encomendada a los Estados, los cuales deben trabajar para que los ideales nacionales permitan el desarrollo del ideal de la humanidad.

Desde esta perspectiva, Durkheim no era capaz de ver que la sacralización de la nación pudiese llegar a ser incompatible con la religión de la humanidad. Dicho de otro modo, no podía admitir que la religión civil que tenía por objeto el patriotismo no estuviera al servicio de la religión civil de la humanidad o fuera incompatible con ella. Bajo este planteamiento subyace la defensa de un individualismo "abstracto" frente a un individualismo "concreto". Es decir, un individualismo que antepone lo común de todos los seres humanos a la originalidad y tratamiento diferenciado de cada uno de ellos[4]. Es ese individualismo abstracto el que Durkheim (1970a:267) concibe como "una religión, en la cual el hombre es a la vez fiel y Dios". De ahí que su patriotismo fuera compatible -y así debía serlo- con la religión del individuo, ya que de lo contrario "sería desesperante si se condenase al patriotismo a estar por encima de todo" pues "se debe amar la patria en abstracto, sin hacer depender este sentimiento de un precio particular vinculado a la cultura francesa" (Durkheim, 1970b: 301). En última instancia se puede afirmar que la defensa durkheimiana del patriotismo se basaba en la concepción de la nación cívica o nación "a la francesa", que encajaba a la perfección con su ideal de la religión de la humanidad. La nación debía ser un medio para alcanzar esta religión que, no por casualidad, descansaba en los ideales de la nación francesa. Durkheim veía así legitimado su patriotismo en nombre de una religión de la humanidad que no era sino la aplicación de los ideales de la nación francesa.

Para entender en toda su profundidad la posición de Durkheim a este respecto es necesario referirse al contexto de la III República en tanto que Estado social en el que el patriotismo se conjugaba con los Derechos del Hombre y del Ciudadano, como máxima expresión del individualismo, único equivalente plausible tanto funcional como expresivo de las religiones históricas. Es decir, un ideario tanto nacional-francés como cosmopolita, que permitía un amplio consenso social con el que asegurar la unidad moral del país (Ramos, 2011: 21-22).

No obstante, las convicciones de Durkheim que le impedían considerar la incompatibilidad entre la religión de la patria y la religión de la humanidad podrían también verse reforzadas por su análisis del totemismo en *FE.* Retomo en este punto el planteamiento de M. Schoffeleers, quien ha sugerido que "una de las claves para entender la obra de aquel es su interpretación, nunca señalada explícitamente, del clan australiano como prototipo de la nación moderna" (Schoffeleers, 1978: 39). Desde este marco de interpretación, y tal y como ha señalado este autor, la incapacidad de Durkheim para ver las tensiones inherentes a la relación entre el patriotismo

[4] Para entender las características y diferencias de estos dos tipos de individualismo ver Singly (2011:26-70).

y la religión de la humanidad puede haber sido la consecuencia de no haber tomado en consideración, con todas sus implicaciones, la tensión que en las sociedades totémicas podía tener lugar entre la religión del clan y la religión de la tribu.

Efectivamente, en las páginas de *FE* en las que Durkheim analiza el sistema de creencias de las sociedades totémicas se aprecia esta tensión, en la que, sin embargo, no profundiza. En ellas habla de la existencia de diferentes tótems. Por un lado, los de los clanes, pero también los tótems de las fratías, que están formadas por un grupo de clanes unidos entre sí por lazos particulares de fraternidad. Junto a ellos encontramos los sub-tótems de los grupos o sub-clanes que se forman en el interior de los clanes como fruto de simpatías y afinidades particulares y que tienden a tener un tipo de vida relativamente autónoma. Todos estos tótems son colectivos, pero también los hay individuales, que, a diferencia de aquellos que se trasmiten generalmente por herencia, se adquieren en un acto deliberado. Entre estos dos tipos de tótems, colectivos e individuales, se encuentran los tótems sexuales, es decir, aquellos que son adorados por las mujeres y por los hombres (*FE*: 93-156). ¿Cuál es la relación entre el culto a estos diferentes tótems? ¿La sacralización de un tótem no supone una tensión con la sacralización de otro tótem o incluso no las hace incompatibles? ¿La adoración de un tótem por un clan no entra en confrontación con la adoración de otros tótems por otros clanes que forman parte de la misma tribu? La respuesta de Durkheim es clara al respecto: "los diferentes cultos totémicos que se practican (…) en el interior de una misma tribu no se desarrollan paralelamente e ignorándose mutuamente, como si cada uno constituyera una religión completa que se basta así misma. Por el contrario, se implican mutuamente; no son más que partes de un mismo todo, elementos de una misma religión" (*FE*: 144). No hay pues incompatibilidades dentro del sistema totémico entre los diferentes cultos, ya que "los hombres de un clan no consideran en absoluto las creencias de los clanes vecinos con la indiferencia, el escepticismo o la hostilidad que inspira de ordinario una religión a la que se es extraño; ellos mismos participan en esas creencias" (*FE*: 144).

No obstante, el análisis durkheimiano de los cultos totémicos deja entrever una tensión entre ellos que, sin embargo, Durkheim no tematiza. En efecto, el libro II de *FE* dedicado a las creencias totémicas concluye señalando la armonía entre las creencias de los clanes y de la tribu, la cual a pesar de estar constituida por éstos tiene conciencia de su unidad, que "se refleja en la concepción de un dios supremo, común a la tribu" (*FE*: 275). Sin embargo, como ha señalado Schoffeleers (1978: 33), hay pasajes de *FE* en los que se sugiere que la religión tribal sólo se podría desarrollar absorbiendo a la religión del clan, mientras que en otras ocasiones se da a entender, como acabamos de ver, que las dos pueden coexistir en armonía. Efectivamente, por un lado, "la noción de mana único y universal tan sólo podía nacer a partir del momento en que se desarrolló una religión tribal por encima de los cultos de los clanes, absorbiéndolos de forma más o menos completa" (*FE*: 185). Sin embargo, y puesto que "el tótem de un clan no es plenamente sagrado más que para ese clan", el culto común de toda la tribu, aún cuando represente "la forma más elevada de las religiones australianas, no ha conseguido mermar y modificar los principios en los que se fundamentan: el totemismo es esencialmente una religión federal que no puede ir más allá de un cierto grado de centralización sin dejar de ser él mismo" (*FE*: 185).

Como antes señalaba, el hecho de que Durkheim no tematizara la posible incompatibilidad entre el desarrollo de la religión del clan y la religión de la tribu, se vio reflejado en su teorización sobre la nación y su relación con la religión de la humanidad, la cual, según entendía, siempre debía estar al servicio de ésta. El inicio de la Primera Guerra Mundial y la posición que tomó Alemania evidenciaron lo errado de su planteamiento. En efecto, como señalaba L. Rodríguez-Zúñiga (1989: 119), la Gran Guerra representó para Durkheim "un terrible campo de pruebas para su discurso sociológico"[5]. Como rezaba en el título de su artículo panfletario "Alemania por encima de todo" de 1915, esta nación, sometida por

[5] Un terrible campo de pruebas que marcó no sólo su obra, sino toda su vida personal. En efecto, durante la Primera Guerra Mundial Durkheim sufrió la muerte de uno de sus hijos en el campo de batalla así como la de muchos de sus más cercanos colaboradores y de sus mejores alumnos. Ver Lukes (1984: 539-551) y Fournier (2007: 839-912).

su Estado, no estaba al servicio de otro ideal que no fuera el suyo propio. Durkheim se encontraba ante una realidad inesperada y opuesta a sus planteamientos que señalaban que el desarrollo "normal" de las sociedades conduciría al desarrollo de religiones civiles nacionales que estuvieran al servicio de la religión civil de la humanidad. En contraste con este pronóstico, el caso alemán mostraba algo que para Durkheim (1989: 212) era inconcebible: "lo que constituye un escándalo, así histórico como moral, es que la humanidad sea sencillamente borrada de la lista de valores morales que el Estado debe tener en cuenta, y que todos los esfuerzos hechos desde hace siglos por las sociedades cristianas para que un poco de ese ideal pase a la realidad sean considerados como inexistentes". Durkheim no podía concebir otra forma de religión civil que la que estuviera al servicio de la humanidad.

La Primera Guerra Mundial situó, por tanto, a Durkheim ante la evidencia de que las naciones podían desarrollar sus propias "religiones nacionales" sin estar sometidas a ningún valor universal. Tras el enfriamiento de los ideales revolucionarios y el estallido de las dos guerras mundiales, pocas dudas podían ya quedar de que las naciones se habían convertido en nuevos *absolutos*. En un contexto sociohistórico muy diferente al de principios de siglo XX, tras la terrible experiencia de las dos guerras mundiales y en el contexto de la Guerra Fría, C.J. Hayes escribió *Nationalism: a religion,* en el que con cierto pesimismo constataba el éxito de la religión del nacionalismo frente a la religión de la humanidad del internacionalismo: "hay grandes probabilidades de que prevalezca el interés nacional. El nacionalismo tiene ese atractivo 'religioso' del cual carece todavía el internacionalismo" (Hayes, 1966: 229).

3. OTRA FORMA DE PENSAR LA SECULARIZACIÓN Y LA PRESENCIA DE LA COMUNIDAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Quizás el pasaje de *FE* citado de forma más recurrente sea el que abre el segundo apartado de las conclusiones: "Hay algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad" (*FE*: 397). Durkheim planteaba así un desafío a la interpretación de la secularización como declive y posterior desaparición de la religión conforme se fuera desarrollando la modernidad. Frente a ello, entendía que aquella no podía desaparecer dado su carácter eterno. Podría cambiar su rostro, los símbolos en los que se manifestaba, y en eso consistía, en definitiva, la secularización. Efectivamente, la modernidad traería consigo este proceso que se podía entender como la sustitución de los símbolos teístas por los símbolos laicos. Pero *la* religión no podía desaparecer, ya que era necesaria para la vida social. Lo que hacía plausible esta tesis era la definición durkheimiana de la religión como un conjunto de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas que unen en una comunidad moral a los que se adhieren a ella.

Durkheim consideraba que toda sociedad necesitaba un "centro sagrado" que se reactivase periódicamente para asegurar así su reconstrucción moral, la cual no se podría conseguir "más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos" (*FE*: 397). La secularización estaría haciendo que "los antiguos dioses estuvieran envejeciendo o muriendo", pero eso no significaba que lo sagrado muriera, ya que era necesario para la vida social. Nuevos rituales colectivos debían surgir, con la misma naturaleza que los "propiamente religiosos", ya que tanto en su objeto, como en sus funciones y sus procedimientos no se distinguían: "Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional" (*FE*: 397).

Durkheim equiparaba así los rituales religiosos con los nacionales, mostrando la importancia que éstos podían tener en el mundo contemporáneo para conformar esa comunidad moral necesaria para vivir en sociedad. Como señalaba Turner, "(h)abiendo afirmado originalmente que la cohesión social sobre la base de las creencias colectivas era imposible en

una sociedad diferenciada, Durkheim parece haber girado hacia el concepto de que las ceremonias colectivas eran necesarias para la reafirmación de los sentimientos comunes. A falta de ceremonias religiosas y creencias tradicionales, Durkheim identificó los sentimientos nacionalistas y el ceremonial nacional como las principales raíces de la cohesión social" (Turner, 1988: 73).

A mi modo de ver, las propuestas durkheimianas sobre las relaciones entre lo sagrado, la comunidad y los rituales son una de las mejores aportaciones de *FE*. No obstante, este análisis se ve "contaminado" por las tesis más controvertidas de esta obra, que derivan, en última instancia, del propósito durkheimiano de establecer tanto una teoría general de la religión como una teoría general de la sociedad. Recordemos a este respecto que Durkheim se interesó en la comunidad clánica como modelo de comunidad social y que, en la misma lógica de argumentación, sus tesis sobre el totemismo fueron extrapoladas a la religión *tout court*. Fue este tipo de planteamiento el que condujo a la obra durkheimiana a tener graves problemas de plausibilidad, ya que, como acertadamente señaló Weber (1944: 352), sin referirse explícitamente a ella, resulta "una enorme exageración el derivar casi todas las comunidades sociales y la religión en general del totemismo".

Por lo que respecta a su teoría general de la religión, son muchas las críticas que se pueden lanzar contra Durkheim, pero aquí quiero destacar su intento de establecer una teoría de carácter transhistórico y transcultural que descansaba en el presupuesto de la "naturaleza religiosa del hombre" y que se apoyaba en el único caso de estudio del totemismo, al que consideraba como un "experimento crucial" que permitiría generalizar sus tesis sobre dicha "religión" al conjunto de religiones. De este modo, Durkheim restringía su análisis a un tipo de comunidad "religiosa" sin prestar atención a las "otras" comunidades religiosas, lo cual sin duda limita gravemente su teoría. Frente a este proceder, Weber llevó a cabo un estudio comparativo de las diferentes comunidades religiosas, que le condujo a marcar diferencias entre ellas sin poder establecer generalizaciones.

Por lo que se refiere a su teoría general de la sociedad, Durkheim quedó preso de la *idea de sociedad*[6] y de su interpretación de la integración social como fruto de un consenso en torno a unos valores y normas de carácter sagrado. Esto se dejó notar en su análisis de las relaciones entre lo sagrado, la comunidad y los rituales. En primer lugar, no parece justificado proyectar a las sociedades contemporáneas sus tesis sobre la religión totémica en lo que se refiere al papel que cumple lo sagrado en su integración. Como indica B.S. Turner, se puede reconocer la pertinencia de las tesis durkheimianas con respecto a la religión totémica, pero es "difícil ver cómo el análisis de la religión como vínculo social puede ser plenamente satisfactorio con respecto a la sociedad moderna. Aun en su forma enmendada como 'religión civil', el concepto de palio sagrado que cubre toda la sociedad contemporánea no es totalmente convincente" (Turner, 1988: 81). En efecto, como en una línea similar ha señalado R. Ramos (1999: 216), el proceso de diferenciación y la creciente complejidad social hacen que "(s)eguir buscando -a lo Durkheim y a lo Parsons- un Centro Sagrado no (sea) sino persistir en la nostalgia de un mundo seguro y cerrar los ojos a la novedad de los problemas característicos de las sociedades en las que vivimos". En segundo lugar, la interpretación durkheimiana de los rituales desde un marco funcionalista, en tanto que mecanismos de integración social, no resulta convincente, ya que, como señala B.S. Turner, "(p)artiendo de la existencia de ritos comunales no se puede hacer la suposición de que éstos son funcionalmente necesarios o que desempeñan las funciones que se les atribuyen". De ahí que "(l)a mayor parte de los argumentos acerca de la religión civil o concernientes al nacionalismo son débiles teorías que señalan la presencia de ciertas prácticas supuestamente comunes y sugieren que éstas tienen consecuencias integradoras" (Turner, 1988: 82).

Pero si descontamos la pretensión durkheimiana de establecer una teoría general de la religión y una teoría general de la sociedad, lo cierto es que *FE* nos ofrece un marco teórico y analítico de un inmenso valor para estudiar no tanto las comunidades religiosas, sino el culto y la sacralización de las comunidades (políticas)[7], especialmente la más relevante en el mundo contemporáneo: la nación. Con sus teorías Durkheim nos invitaba a pensar la seculariza-

[6] Sobre la *idea de sociedad* en la sociología clásica puede verse Dubet y Martuccelli (2000: 25-89).

ción atendiendo no sólo al declive de las religiones históricas, sino mostrando además las nuevas sacralizaciones comunitarias que podía traer consigo el mundo contemporáneo (Thompson, 1990).

En este marco de análisis se pueden entender las propuestas de algunos de los más reputados teóricos del nacionalismo de las últimas décadas que, en mayor o menor medida, son *deudoras* de las tesis durkheimianas. A continuación, pasaré revista a las que considero más relevantes. No pretendo ser exhaustivo ni tampoco dar cuenta de las tesis principales de estos teóricos del nacionalismo. Tan sólo se trata de presentar de forma muy breve algunas de sus propuestas que de un modo u otro se inspiran en la obra de Durkheim.[8]

Anteriormente hemos visto como A.D. Smith se apoyaba en la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa para definir al nacionalismo como una nueva clase de religión que descansa en la "concepción de la nación como una comunión sagrada, con sus propias doctrinas, textos, liturgias, ceremonias, iglesias y sacerdotes" (Smith, 2000: 811). Esta interpretación conduce a este autor a señalar que "la formación de las naciones y el surgimiento de los nacionalismos étnicos parece más probable que responda a la institucionalización de la 'religión sustituida' que a una ideología política y, por lo tanto, será mucho más durable y potente de lo que nos interesa admitir" (Smith, 1989: 362).

Desde una perspectiva similar de análisis, B. Anderson sostiene que el nacionalismo no puede ser convenientemente comprendido alineándolo con las ideologías políticas modernas, sino que debemos ponerlo en relación con los grandes sistemas culturales que le precedieron, y de los que surgió por oposición. Entre ellos las comunidades religiosas, con las que la comunidad nacional guarda una fuerte afinidad. La nación es descrita por B. Anderson como una "comunidad imaginada", una "comunidad política imaginada, inherentemente limitada y soberana" (Anderson, 1993: 23).

En una línea de mayor filiación durkheimiana encontramos la tesis de C. Marvin y D.W. Ingle, según la cual la nación es una "comunidad de sangre", que descansa en la adoración del tótem en el que se convierten las víctimas de la propia comunidad nacional que han sido violentamente sacrificadas en su nombre. Este nuevo tótem del cuerpo sacrificado violentamente es simbolizado por la bandera, que, transformada ritualmente, es el dios de la sociedad renovada (Marvin e Ingle, 1999: 21). Estos autores coinciden, por tanto, con la tesis durkheimiana que sostiene que lo sagrado posibilita la fundación y cohesión del grupo, el cual se proyecta en un tótem que es por ello adorado.

Pero, sin duda, el teórico del nacionalismo que ha llevado más lejos los planteamientos durkheimianos sobre la secularización, lo sagrado y la comunidad ha sido E. Gellner. Este autor sostiene que Durkheim no planteó correctamente la cuestión de la cohesión social, ya que es la relación entre la división del trabajo de la sociedad industrial y su específica cultura la que propicia la densidad de relaciones sociales que hace posible el vínculo comunitario. Por el contrario, la cultura propia de la división del trabajo de las sociedades agrarias avanzadas, aunque posibilitaba el funcionamiento del sistema social, no permitía la conformación de ese vínculo comunitario. Dicho de otro modo, con la llegada de la industrialización se hace necesaria la aparición de una cultura accesible a toda la población y por ello se independiza de la fe y de la Iglesia: "la cultura necesita ser mantenida como *cultura*, y no como portadora o modosa compañera de una fe. La sociedad puede, y de hecho lo hace, adorarse a sí misma o a su propia cultura directamente, y no, como enseñó Durkheim, a través del medio oblicuo de la religión" (Gellner, 1988: 181). Como consecuencia de ese proceso de secularización, en el mundo contemporáneo "la cultura ha de ser objeto directo de culto, y lo será en su propio nombre. Ese es el nacionalismo" (Gellner, 1993: 28)

[7] Sobre las relaciones entre comunidad y religión, y entre los dos tipos de comunidad (religiosa y política), puede verse Weber (1987: 197), Casanova (2000: 71-75) y Santiago (2010b).

[8] Para profundizar en estas propuestas puede verse Santiago (2010a) y Santiago (2010b).

4. ABRIENDO LA "CAJA NEGRA" DE LO SAGRADO: *LA CRÍTICA MODERNA* Y LA SACRALIZACIÓN DE LA NACIÓN[9]

Una de las grandes aportaciones de *FE* que hace de ella un clásico de las ciencias sociales es el análisis de lo sagrado a la luz de la vida social y viceversa. Durkheim entraba así en una *caja negra* escasamente explorada por los sociólogos. En este sentido es interesante comparar la sociología durkheimiana de la religión con la weberiana, que focalizaba su atención en las relaciones de afinidad que pueden establecerse entre las diversas esferas de actividad, especialmente las esferas económica y religiosa. Sin embargo, fuera de su campo de análisis quedaba lo sagrado, pues, como Weber sostenía, no se puede dar cuenta de la esencia de la religión. De ahí que "limitara" sus análisis a las condiciones y especialmente a las consecuencias de la acción religiosa. Como bien señaló M. Douglas, "lo sagrado en los lamentos de los weberianos era una mística imposible de analizar. Lo sagrado para Durkheim y Mauss era algo ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas (…) Y esto no es todo: esta idea de lo sagrado es susceptible de análisis" (Douglas, 1996: 143).

En efecto, Durkheim dedica buena parte de *FE* al análisis de lo sagrado, en tanto que categoría fundante de la religión. Más allá de esta fundamentación o de los rasgos distintivos de la relación sagrado/profano (intangibilidad, heterogeneidad absoluta y antagonismo), lo que me interesa en este momento es su explicación de lo sagrado como fruto de la vida social. En efecto, según su teoría, lo sagrado no es más que la proyección de la vida social: "(l)a fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse se fija en un objeto que se convierte así en sagrado" (*FE*: 214). Según este análisis de lo sagrado, no existe en principio ningún objeto que por su naturaleza pueda ser destinado o excluido de este papel; todo depende de si sobre él se proyecta o no dicho sentimiento colectivo. Los objetos no tienen ningún poder frente a las representaciones colectivas, ya que éstas "atribuyen con frecuencia, a las cosas de las que se predican propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso" (*FE*: 213). Dicho de otro modo, "el carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; *está sobrepuesto* a ésta" (*FE*: 215).

Con este planteamiento Durkheim participaba así de lo que B. Latour (1993) ha descrito como *Crítica moderna*, desplazando la explicación de lo sagrado de un extremo a otro de la *dimensión objeto/sujeto*. Es decir, Durkheim criticaba el recurso de la *naturalización* y lo sustituía por la *sociologización* a la hora de explicar por qué algunos objetos tenían un carácter sagrado, ya que, según sostenía, "las ideas que así se objetivan están fundadas, sin duda, no en la naturaleza de las cosas materiales sobre las que se encaraman, sino en la naturaleza de la sociedad" (*FE*: 214). Para Durkheim, por tanto, lo sagrado pasaba a formar parte de la *lista blanda del polo de la naturaleza*, es decir, del conjunto de cosas (moda, consumo, etc.) que sirven como pantallas para la proyección de categorías sociales y que debían ser explicadas, por consiguiente, como proyecciones del *polo sujeto/sociedad* (Latour, 1993: 85). De esta manera, este *polo sujeto/sociedad* es el que tiene todo el poder de conformar lo sagrado, mientras que el *polo objeto/naturaleza* solamente desempeña una función pasiva como receptáculo de la sociedad, de tal modo que la "materia queda reducida al mínimo. El objeto que sirve de soporte a la idea es bien poco comparado con la superestructura ideal bajo la que desaparece" (*FE*: 214).

No obstante, en otros pasajes de *FE* Durkheim se acerca al *polo objeto/naturaleza* al darle más importancia a los objetos, que pasan de ser meras pantallas o receptáculos de la sociedad para convertirse en elementos fundamentales en la conformación de la vida social, ya que "el emblema no es tan sólo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es el mismo uno de sus

[9] En este apartado retomo, profundizando en ellos, algunos de los planteamientos que expuse en Santiago (2001) y Santiago (2010b)

elementos constitutivos" (*FE*: 216). De este modo, Durkheim limitaba el poder conformador de las representaciones colectivas, ya que necesitaban de una base material: "para expresar nuestras propias ideas necesitamos (...) fijarlas en cosas materiales que las simbolicen" (*FE*: 214).

Durkheim basculaba así entre el *polo sujeto* y el *polo objeto* de la *Crítica moderna* como consecuencia de su intento de construir en paralelo una teoría social de la religión y una teoría simbólica-sagrada de la sociedad. Efectivamente, si en su teoría societista de la religión los objetos juegan un papel pasivo, en su teoría simbólica-sagrada de la sociedad éstos resultan fundamentales para el mantenimiento de la vida social, ya que "los sentimientos sociales, carentes de símbolos, sólo podrían tener una existencia precaria". De ahí que "el emblematismo necesario para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí misma, no es menos indispensable para asegurar la continuidad de la conciencia" (*FE*: 217). Su tesis a este respecto queda resumida de la siguiente manera: "La vida social en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia sólo es posible gracias a un amplio simbolismo" (*FE*: 217).

En estas páginas de *FE* donde Durkheim lleva a cabo este análisis de lo sagrado se aprecia claramente de qué manera construye su teoría en el marco discursivo de la *Constitución moderna* (Latour, 1993), utilizando para ello todos los recursos de la *Crítica moderna*: inmanencia y transcendencia de la naturaleza, de la sociedad y de Dios (Santiago, 2011: 342-348). Un marco discursivo en el que se ha desarrollado la teoría del nacionalismo en las últimas décadas y en la que se ha dejado notar la impronta durkheimiana. En efecto, ya sea con lo que algunos han considerado como el "problema" del nacionalismo como en lo que se refiere a la explicación del fundamento del vínculo comunitario nacional, Durkheim sigue siendo un referente ineludible en el estudio del nacionalismo.

En un corto artículo titulado "Lo sagrado y lo nacional", E. Gellner (1995: 89) señalaba que "el problema" del nacionalismo "no radica en la intrusión de lo sagrado en lo político (...) sino en la propensión a la sacralización y relevancia de las naciones *en el mundo moderno*. Atraen sacralización, mientras que otros objetos políticos reales o potenciales no lo hacen". E. Gellner nos situaba así ante una problemática a la que debe dar respuesta la teoría social del nacionalismo. ¿Cómo han explicado los teóricos del nacionalismo la propensión a la sacralización de las naciones en la modernidad?

Si atendemos al marco discursivo en el que se ha desarrollado la teoría social del nacionalismo hasta nuestros días, observaremos que el análisis de la sacralización de la nación se ha ido desplazando entre los dos polos de la *dimensión objeto/sujeto* de la *Constitución moderna*. Así, tanto las teorías primordialistas de corte cultural como las sociobiológicas explican el vínculo étnico y nacional situándose en el *polo objeto*, en el *polo de la naturaleza* de la *Crítica moderna*. De igual modo, el nacionalismo concibe la nación como una comunidad objetivada por una serie de rasgos diacríticos, como la lengua, la raza, la religión, etc., que la hacen existir "objetivamente", como "hecho social", más allá de lo que piensen los individuos. El *polo objeto* es determinante, ya que los rasgos diacríticos son tan potentes que conforman la nación. El *polo sujeto*, el *polo de la política*, no juega mayor papel que el de servir para tomar conciencia de una entidad primordial y transcendente que existe desde tiempo inmemorial. Su existencia es tan "natural" que queda al margen de la discusión política. De este modo, la comunidad nacional se origina en los objetos con los que se establece una relación primordial, o en la naturaleza humana, que, según las teorías sociobiológicas, da lugar a la etnicidad. Por tanto, la sacralidad del vínculo nacional derivaría de los objetos primordiales. Así podemos entender las tesis del primordialismo cultural que defiende S. Grosby (1994: 169), para quien "los seres humanos siempre han atribuido y continúan atribuyendo sacralidad a los objetos primordiales y a los vínculos que les unen".

Frente al recurso de la *naturalización* utilizado por nacionalistas esencialistas y primordialistas, la reacción de las escuelas instrumentalistas y constructivistas ha consistido en poner el énfasis en el otro *polo* de la dimensión moderna, el *polo sujeto*, afirmando que las naciones no tienen su fundamento en vínculo primordial alguno y no tienen existencia más allá del nacionalismo. Así, algunos autores han retomado el legado durkheimiano para criticar al primordialismo cultural que, si seguimos a uno de sus referentes más significativos, ha sostenido que "algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural (…) que a la interacción social" (Geertz, 1990: 222). Frente a

ello, teóricos como J. Eller y R. Coughlan (1993) han "desmitificado" la supuesta sacralidad de los objetos que, según los primordialistas, está en la raíz de los vínculos étnicos. Éstos no son inefables, no escapan a un análisis sociológico que dé cuenta de ellos a partir de la interacción social, que es la que explica en definitiva su existencia, y no una supuesta afectividad inefable e inexplicable sociológicamente. De este modo, estos teóricos retoman el análisis durkheimiano de lo sagrado como fruto de la interacción social que se produce en los rituales.

El desplazamiento desde el *polo objeto* al *polo sujeto* de la *Constitución moderna* ha sido aún más significativo entre los teóricos constructivistas, quienes han desplazado su interés desde la nación al nacionalismo, por ser el que "construye" e "imagina" la nación (Anderson, 1993), o, en la radical expresión de E. Gellner, por "inventar naciones allí donde no existen" (Gellner, 1964: 168). Estas escuelas han sido las encargadas de presentar la *denuncia moderna* contra la creencia, que hunde sus raíces en el romanticismo, que sostiene que la nación es algo dado, una entidad primordial que se impone a los individuos en la medida que comparten algún rasgo -la lengua principalmente- que, junto al territorio, imprime un *volkgeist* que la convierte en un organismo natural. Frente a ello, se señala que esos rasgos diacríticos no son más que meras pantallas o receptáculos donde la comunidad nacional se proyecta, pero sus propiedades no son en ningún caso determinantes. Es decir, la nación sería una invención, una construcción "arbitraria" determinada por los intereses y las necesidades del vínculo social. De esta manera, la sacralidad con la que se experimentan los rasgos diacríticos de la nación se explicaría del mismo modo que Durkheim lo hiciera con respecto al carácter sagrado de los objetos.

A mi modo de ver, estas teorías instrumentalistas y constructivistas son un claro avance frente a las primordialistas, ya que marcan distancias con el esencialismo y permiten sociologizar la génesis y fundamento del vínculo comunitario nacional al hacer derivar la nación del nacionalismo. Sin embargo, sus versiones más radicales, que presentan a las naciones como contrucciones *ex nihilo,* se muestran muy limitadas al no prestar la suficiente atención a los rasgos diacríticos y a los objetos en los que se "reflejaría" la comunidad nacional. En efecto, si esta comunidad ya está constituida, ¿para qué necesita entonces proyectarse en los objetos? ¿No será, como señala B. Latour, que antes de proyectarse sobre las cosas, la sociedad ha de hacerse, constituirse? ¿No será que esos objetos son un elemento esencial para la construcción de la comunidad y no una mera pantalla donde proyectarse? (Latour, 1993: 86). Al igual que señalaba Durkheim a propósito de la comunidad totémica, la comunidad nacional también necesita de los objetos o rasgos diacríticos para poder constituirse. Éstos, por tanto, no son sólo pantallas en los que se reflejan los vínculos comunitarios ya establecidos, sino elementos imprescindibles sin los cuales dichos vínculos no podrían existir. Como M. Augé señala, es "insuficiente decir que el cuerpo objeto 'simboliza' o representa al grupo; ese objeto es simbólico en el sentido en que el símbolo no es un simple signo, sino que posee un valor operativo. Simbolizar equivale a la vez a constituir un objeto (en caso necesario con la materia de un cuerpo) y establecer una relación: sin el cuerpo soberano, la relación social no existe; no tiene pues sentido decir que la representa; la representa en la medida en que la hace existir" (Augé, 1996: 136). Lo mismo podríamos decir con respecto a los rasgos que se sacralizan y marcan las *fronteras* del "nosotros nacional"[10]. No son sólo la pantalla en la que se proyecta la comunidad, sino los que permiten "imaginarla". Sin esos rasgos no tendría lugar la clasificación compartida que hace posible imaginar el "nosotros nacional", y es por ello que se revisten de sacralidad, pues, como señaló M. Douglas siguiendo a Durkheim, lo sagrado no es "ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas, algo que se atesora en lo más profundo y se defiende con saña" (Douglas, 1996: 143).

5. CONCLUSIONES

Con este trabajo he querido contribuir a este monográfico de homenaje al centenario de la publicación de

[10] Sobre la relación entre el nacionalismo y las fronteras en varios de sus planos de significación -epistémicas, étnicas y territoriales- puede verse Santiago (2001).

FE prestando atención a la cuestión de la sacralización de la nación y el papel del nacionalismo en el mundo contemporáneo, uno de los temas que sin ser central ni evidente en esta obra, sin embargo, está en su trasfondo. Para ello me he detenido tanto en las *deudas* que los teóricos del nacionalismo, y otros científicos sociales, hemos contraído con las tesis durkheimianas como en las *críticas* a algunos de los aspectos que considero que lastran su legado. Estas últimas derivan de la pretensión de Durkheim de establecer tanto una teoría general de la religión como una teoría general de la sociedad. Fueron este propósito y su evolucionismo estrecho los que le llevaron a generalizar sus tesis sobre la comunidad totémica a la religión y a la vida social en todo tiempo y lugar. Fruto de ello fue su definición extensiva de religión que, a pesar de lo que Durkheim pretendía, presuponía su teoría y que aplicó de forma arbitraria al proceso revolucionario francés de 1789. Estas debilidades de la obra durkheimiana son consecuencia de los primeros pasos de una ciencia, la sociología, a la que Durkheim estaba dotando de su estatuto científico, y que, como en todo momento fundacional, irrumpía violentamente para delimitar sus competencias. Fruto también de su carácter aún decimonónico fue la ingenuidad de Durkheim al creer que la religión de la patria y la religión de la humanidad eran compatibles, lo que en términos teóricos podía derivar, en última instancia, de no haber prestado suficiente atención a las tensiones que en las sociedades totémicas podían tener lugar entre las religiones de los clanes y las religiones de la tribu.

Pero lo cierto es que el libro que conmemoramos nos ofrece un material de un inmenso valor para pensar en la presencia del nacionalismo y la sacralización de la nación en la sociedad contemporánea. En este artículo he profundizado en dos de las cuestiones que considero más interesantes de *FE* y que han sido retomadas por los actuales teóricos del nacionalismo. Por un lado, su interpretación alternativa del proceso de secularización que, frente a la tesis de la desaparición de la religión, proclama el carácter eterno de lo sagrado como elemento necesario para asegurar el vínculo social. En esa línea, las páginas que Durkheim dedica a analizar las relaciones entre lo sagrado, la comunidad y los rituales son una de las mejores aportaciones de *FE*. Por otro lado, he prestado atención al marco discursivo con el que Durkheim se adentra en la *caja negra* del análisis de lo sagrado. Un marco discursivo, el de la *Constitución moderna*, en el que se ha desarrollado la teoría social del nacionalismo de las últimas décadas y en el que se ha dejado notar la impronta durkheimiana. Estas son sólo algunas de las deudas que los científicos sociales hemos contraído con el sociólogo que hace cien años escribió uno de los mejores libros de las ciencias sociales: *Las formas elementales de la vida religiosa.*

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Augé, M. (1996): *Dios como objeto*, Barcelona, Gedisa.

Bellah, R. (1973): *Emile Durkheim. On morality and society*, Chicago, The University of Chicago.

Bellah, R. (1995): "Durkheim and History", en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessement*, Vol. VII, Second series, Londres, Routledge, pp. 36-56.

Casanova, J. (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno,* Madrid, PPC.

Douglas, M. (1996): *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza**.**

Dubet, F. y Martuccelli, D. (2000): *¿En qué sociedad vivimos*?, Buenos Aires, Losada.

Durkheim, E. (1970a): "L'individualisme et les intellectuels", en E. Durkheim, *La science sociale et l'action,* Paris, PUF, pp. 263-279.

Durkheim, E. (1970b): "Pacifisme et patriotisme", en E. Durkheim, *La science sociale et l'action,* Paris, PUF, pp. 294-301.

Durkheim, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal.

Durkheim, E. (1989): "Alemania por encima de todo. La mentalidad alemana y la guerra", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 45, Jan-Mar, pp. 199-228.

Durkheim, E. (1996): "Sobre la definición de los fenómenos religiosos", en E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, pp. 106-137.

Durkheim, E. (2002): *La educación moral*, Madrid, Morata.

Elliade, M. (1966): *Australian religions,* Cornell University Press.

Eller, J.D. y Coughlan, R.M. (1993): "The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, nº 2, pp. 183-201.

Fournier, M. (2007): *Émile Durkheim (1858-1917),* Paris, Fayard.

Geertz, C. (1990): *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa.

Gellner, E. (1964): *Thought and Change,* Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Gellner, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.

Gellner, E. (1993): *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales,* Barcelona, Gedisa.

Gellner, E. (1995): "La nación y lo sagrado" en *Encuentros con el nacionalismo,* Madrid, Alianza. 77-89

Grosby, S. (1994): "The veredict of history: the inexpungeable tie of primordiality - a response to Eller and Coughlan", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, nº 1, pp. 164-171.

Hayes, C.J.H. (1966): *El nacionalismo: una religión*, México DF, Uteha.

Lahire, B. (2005) (ed.): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

Latour, B. (1993): *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.

Lévi-Strauss, C. (1956): "La sociología francesa", en G. Gurvitch y E. Moore (eds.), *Sociología del siglo XX*, Buenos Aires, El Ateneo, pp. 1-31.

Lukes, S. (1984): *Emile Durkheim. Su vida y su obra,* Madrid, CIS.

Marvin, C. & Ingle, D. W. (1999): *Blood Sacrifice and the Nation: Totem rituals and the American Flag,* Cambridge, Cambridge University Press.

Mathiez, A. (1904): *Les origines des cultes révolutionnaires*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition.

Mitchell, M. M. (1990): "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", en Hamilton P. (ed.), *Emile Durkheim*, *Critical Assessment,* Vol. IV, Londres, Routledge, pp. 113- 127.

Ozouf, M. (1976): *La fête révolutionnaire. 1789-1799,* París, Gallimard.

Pérez-Agote, A. (1984): "La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual", en L. Rodríguez-Zúñiga y F. Bouza (eds.), *Sociología contemporánea. Ocho temas a debate,* Madrid, CIS, pp. 87-103.

Prades, J. (1992): "Sobre el concepto de religión civil. Una relectura de la socio-religiología durkheimiana", Ponencia presentada en el *IV Congreso Español de Sociología*, Madrid.

Prades, J. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad,* Barcelona, Península.

Ramos, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim*. *Patología social, tiempo y* religión, Madrid, CIS.

Ramos, R. (2011): "La sociología de Durkheim y la política" en *Émile Durkheim. Escritos políticos,* Barcelona, Gedisa, pp. 9-43.

Rodríguez-Zúñiga, L. (1989): "Durkheim: Su concepción del Estado y la Primera Guerra Mundial", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, pp. 119-153.

Santiago, J. (2001): "Las fronteras (étnicas) de la nación y los tropos del nacionalismo", *Política y Sociedad,* nº 36, 55-70.

Santiago, J. (2010a): "Las formas de sacralización del nacionalismo: Un desafío a la secularización", en J. Beriain y N. Sánchez de la Yncera (dirs.), *Sagrado/ profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad,* Madrid, CIS**.** pp. 349-366.

Santiago, J. (2010b): "Comunidad y religión. Comunidades religiosas y cultos de la comunidad política", en P. de Marinis, G. Gatti y N. Irazuzta (eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias.* Barcelona, Anthropos, pp. 413-436.

Santiago, J. (2011): "El cambio social y la 'Constitución moderna' en los clásicos de la sociología", *Revista Internacional de Sociología,* Vol. 69, 2, pp. 333-351.

Schnapper, D. (1993): "Le sens de l'ethnico-religieux", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 81, 149-163.

Schoffeleers, M. (1978): "Clan religion and civil religion: on Durkheim's conception of God as a symbol of society", en M. Schoffeleers y D Meijers, *Religion, Nationalism and Economic Action*. *Critical questions on Durkheim and Weber*, Assen, Van Gorcum, pp. 11-51.

Singly, F. de (2011): *L'individualisme est un humanisme*, Paris, Éditions de l'aube.

Sironneau, J.P. (1982): *Sécularisation et religions politiques,* La Haye, Mouton.

Smith, A.D. (1989): "The Origins of Nations", *Ethnic and Racial Studies* 12 (3): 340-367.

Smith, A.D. (2000): "The sacred dimension of nationalism", *Millennium*, *Journal of International Studies,* Vol. 29, nº 3, pp.791-814.

Soboul, A. (1983): "Religious feeling and popular cults during the French Revolution: 'patriot saints' and martyrs for liberty", en S. Wilson (ed.), *Saints and their cults,* Londres, Cambridge University Press, pp. 217-231.

Thompson, K. (1990): "Secularization and sacralization", en J. C Alexander y P. Sztomka (eds.), *Rethinking progress*. *Movements, forces and ideas at the end of the 20th century,* pp. 161-181.

Tiryakian, E.A. (1988): "Durkheim, Mathiez and the French Revolution. The political context of a sociological classic", *Archives Europèens de Sociologie,* XXIX, pp. 373-396.

Tocqueville, A. de (1998): *El Antiguo Régimen y la Revolución,* México, Fondo de Cultura Económica.

Turner, B.S. (1988): *La religión y la teoría social*, México, FCE.

Wallace, R. (1990): "Emile Durkheim and the civil religion concept", *Review of Religious Research*, vol. 18, nº 3, pp. 287-290.

Weber, M. (1944): *Economía y sociedad*, México, FCE.

Weber, M. (1987): *Ensayos sobre Sociología de la Religión, Vol. I.,* Madrid, Taurus.

Durkheim, lo sagrado y la crisis medioambiental en la sociedad industrial contemporánea

Durkheim, the Sacred and Environmental Crisis in the Contemporary Industrial Society

José A. Prades
Universidad de Quebec en Montreal
prades.jose@uqam.ca

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

Este artículo presenta una lectura heurística de *Las formas elementales de la vida religiosa.* Contiene dos partes. La primera trata unos prolegómenos teóricos y metodológicos y la segunda pasa a considerar una aplicación práctica. Los prolegómenos precisan los conceptos de lectura y de lectura heurística, para recordar luego el valor heurístico concreto que damos a una serie de conceptos de base de la obra durkheimiana. La interdependencia y la integración de estos conceptos nos dan una idea concisa del núcleo central del pensamiento de Durkheim en lo que toca a la relación entre lo sagrado y el mundo contemporáneo. La aplicación práctica nos parece más ambiciosa, ya que se refiere directamente al excepcional problema del calentamiento climático y de la degradación constante del medio ambiente que vivimos desde hace unas décadas. Después de indicar en sus grandes líneas las causas societales determinantes de este problema, entramos en la cuestión delicada del remedio que es necesario encontrar para poder sobrevivir, nosotros, nuestros hijos y nuestros nietos. Para entrar de manera concreta en estas causas y remedios, nuestra lectura de *FE* nos lleva a considerar la importancia suprema del concepto de sagrado que, para expresarlo en términos puramente positivos y naturales, calificamos de valor ético fundamental que orienta el comportamiento de las personas y de los grupos sociales. El artículo termina sometiendo a consideración los elementos de un cambio social alternativo que, siguiendo las posiciones de Durkheim, incluya a la vez, estos valores éticos fundamentales y las condiciones organizativas, económicas y sociales.

Palabras clave: Lectura heurística, Las formas elementales de la vida religiosa, Sagrado y profano, Mundo contemporáneo, Degradación del medio ambiente, Valores éticos fundamentales, Condiciones socio-económicas

ABSTRACT

This paper presents a heuristic reading of *The Elementary Forms of the Religious Life.* It includes two parts. The first one deals with theoretical and methodological prolegomena and the second, with a practical application. The prolegomena specify previously the notions of reading and of heuristic reading, and later the heuristic value that we attribute to a series of basic durkheimian concepts. The interdependence and integration of these concepts offers a concise idea on the hard core of the sociological theory concerned with sacred and profane throughout *The Forms* The practical application seems vaster and more ambitious. It refers directly to the exceptional problem of climate change and the constant degradation of natural environment that we are suffering these last decades. After showing broadly the societal determinant causes of climate change, we go into the critical question of the remedies that are necessary to survive, ourselves, our children and our grand children. To study concretely these causes and these remedies, our reading of *The Forms* leads to consider the major importance of the crucial term of sacred. A term which, in order

to employ a positive and neutral vocabulary, will be called as the founding ethical value that guides the behaviour of people and of social groups. This paper ends with an appeal to a kind of social alternative change that, following Durkheim's insights, includes simultaneously the recognition of these fundamental ethical values and a particular attention to the social and economic conditions that shape the modern life

Keywords: Heuristic reading, The elementary forms of religious life , sacred and profane, contemporary World, the constant environmental degradation, the problem, its causes and its remedies, the founding ethical values. the socio-economic conditions.

SUMARIO

1. Prolegómenos metodológicos. 2. Principales resultados de una lectura heurística de la obra de Durkheim. 3. Hacia una aplicación consecuente. 4. Para concluir.

"Nuestros trabajos de investigación no merecen una hora de esfuerzo si no tuvieran más que un interés especulativo. Si separamos los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para descuidar estos últimos; es, al contrario, para disponernos a resolverlos mejor"
Durkheim ([1893] 1960*:* 42-43).

Este número de la revista *Política y Sociedad* celebra el centenario de la obra maestra de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, [1912] 1960; en adelante *FE*) con un propósito que nos parece excelente: "No para hacer la enésima exégesis de conjunto, sino [para] rastrear el antes y el después o las partes de la obra más complejas y opacas o las menos comentadas o más ocultas - y que hoy nos resultan decisivas". Aron (1967) consideraba a Max Weber como *el sociólogo.* Con toda modestia nosotros decimos lo mismo de Durkheim (Prades, 1994). Intentemos pues contribuir a este rastreo de *FE*, en búsqueda de las ideas durkheimianas que nos parezcan más cruciales y menos comentadas, sin perder nunca la esperanza de que resulten decisivas.

El presente texto comprende unos prolegómenos metodológicos, un núcleo teórico central y el esbozo de una posible aplicación práctica. Los prolegómenos tratan del carácter heurístico de nuestra lectura de la sociología durkheimiana. Su objeto es precisar en qué sentido esta lectura permite descubrir una idea central y una argumentación racional y convincente que puedan orientar la política de fondo que exige la crisis medioambiental. El núcleo, se detiene en mostrar en detalle cómo y por qué razones esta idea y esta argumentación sociológicas, ayudan a concebir y a ejecutar esta política de fondo que, hoy, es indispensable. El esbozo trata de indicar algunas pistas sobre las modalidades concretas que podría tomar la aplicación práctica de la teoría durkheimiana.

1. PROLEGÓMENOS METODOLÓGICOS

Esta primera parte precisa los principios generales que rigen la manera científica de leer un gran autor clásico. Para entrar en una lectura de *FE* fundada sobre normas pertinentes y legítimas, resumimos unas ideas que presentamos hace ya tiempo en la revista *Études durheimiennes /Durkheim studies* (Prades, 1990c*)*.

Los grandes autores son leídos y comentados de maneras profundamente diferentes. Recordemos brevemente los objetivos esenciales de estas diferentes maneras, insistiendo sobre la importancia capital de lo que llamamos une lectura heurística.

Siguiendo los consejos de un epistemólogo de las ciencias sociales (Lacharité, 1987: 214-215), tomamos el término "lectura" en un sentido amplio que comprende "no solamente la comprensión de un mensaje explícito, sino un actitud particular y voluntaria que dirige la atención del lector hacia un aspecto preciso del texto […] por medio de una orientación selectiva de la atención intelectual". Según este contexto, hemos hecho la experiencia de "leer" *FE* con una estrategia definida en tres tiempos. Antes de leer, informarnos de lo que otros autores han dicho sobre esta obra. Durante la lectura, concebir nuestra propia comprensión de los textos en función de nuestros centros de interés. Después de haber leído, decidir sobre los resultados que queremos dar a nuestro trabajo. Veamos antes algunos de los diferentes tipos de lectura de la obra durkheimiana.

1.1. La lectura puramente crítica

Richard (1923), Spiro (1966), Stanner (1967). Evans-Pritchard (1981), entre muchos otros, han practicado un tipo de lectura destinada a señalar sobre todo los defectos de la sociología religiosa y de la etnología durkheimiana. Este tipo de lectura, legítimo sin duda, no es el nuestro (Prades, 1989), ya que conocer los detalles de estos defectos es un ejercicio propio de un coleccionador de puntos de vista sobre hechos pasados y porque nuestro objetivo es profundamente distinto: repensar y actualizar teorías de tipo "constructivo" (Habermas, 1976: 337) que tratan de comprender la vida social de manera penetrante y de acuerdo con las necesidades de base de las colectividades humanas.

1.2. La lectura historiográfica

Nos referimos al estudio riguroso de un especialista de la historia del pensamiento durkheimiano (Jones, 1977: 290, n. 14 et 312-319; Jones, 1978). Se trata de una lectura "historiográfica" que se presenta como "un análisis de las condiciones necesarias para comprender una obra clásica […] tomando como ejemplo privilegiado *FE"* (Jones, 1947b;

Habermas, 1976:334 y ss.). Para Jones, esta lectura tiene varios objetos: (i) "comprender la ciencia en el sentido estricto que ella tenía para su autor" y (ii) "comprender la sociedad única a la que se refiere, los objetivos que orientaron su elaboración y las cuestiones que ella intentaba tratar o resolver". Jones no cita ejemplos concretos de este tipo de lectura de *FE,* pero piensa sin duda en la práctica de sus maestros (Lukes , 1972: 237-244 y 450-484) y en la suya propia (Jones, 1974b; 1983; Jones, 1986). Podríamos apuntar otros ejemplos de lectura historiográfica (Alexander, 1982/II: 75-160 y 211-327); Filloux, 1976; Isambert, 1976; Lacroix, 1981: 128-167; Pickering, 1984: 3-90); Prades, 1987: 248-260; Ramos, 1999). Pero para no desviarnos de nuestro propósito, veamos con Jones cómo la lectura historiográfica se distingue sobre todo de la lectura presentista y de la lectura teórica.

1.3. La lectura presentista

Este tipo de lectura (Stocking, 1965: 3-4) persigue un objetivo propio. Se trata de forzar excesivamente las obras del pasado, con vistas a encontrar respuestas a las cuestiones que se plantean hoy. Jones aporta varios ejemplos (Bellah, 1959; 1973; Cohen, 1975; Parsons, 1949; 1964; 1973; 1975; Stone et Faberman (1967). Claro que lo importante es evitar el exceso. La tradición filosófica y antropológica que considera "el sentido ético como la última inteligibilidad del ser humano" (Levinas, 1977: 10), va en este sentido. Durkheim (*FE*: 2) piensa lo mismo: "Toda ciencia positiva […] tiene ante todo por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros y, por lo tanto, capaz de afectar nuestras ideas y nuestros actos: esta realidad es el hombre, muy especialmente, el hombre de hoy, por que no hay otra cosa que nos pueda interesar tanto". Max Weber no pensaba de forma diferente: "La curiosidad histórica de Weber está enraizada en el presente: el punto de partida de sus trabajos de investigación es nuestra civilización capitalista […] Jamás pierde de vista esta singularidad. En último análisis es siempre ella el objeto de su pensamiento, es ella la que él intenta explicar, incluso cuando estudia el budismo o el judaísmo" (Aron, 1950: 133).

A este propósito, Jones recuerda dos criterios básicos: (i) Hay que leer a Durkheim privilegiando las intenciones que le eran propias, para no hacerle decir cosas que él no ha dicho nunca, aunque sean muy importantes "para nosotros". (ii) Hay que tener en cuenta siempre que la teoría sociológica es una actividad humana llena de dudas, de sorpresas y de contradicciones y que la filiación entre nuestras ideas y las de los clásicos no puede seguir un proceso perfectamente linear.

Una observación metodológica parece evidente. Contra la pretensión presentista, lo importante es captar las "ideas" y las "intenciones profundas" de la obra durkheimiana.

1.4. La lectura teórica

Jones (1977: 289-292) nos invita a proseguir nuestra reflexión, apoyándose en la obra de Merton (1957: 4, n.1; 1967). Tratando de aplicar a la sociología el ejemplo de la ciencia médica, Merton estudia las ideas clave que permiten conservar una visión de conjunto ("*inclusiveness*") del desarrollo de la disciplina. Jones (1977: 292-312) va a completar esta posición de principio con objeto de desarrollar "*a methodological proposal*" para orientar su lectura de Durkheim. Su contribución aporta dos conclusiones: (i) Una metodología particular no puede aportar más que un tipo de respuesta a un tipo de cuestión. El método historiográfico sirve para plantear y para resolver problemas historiográficos. Existen muchos tipos de cuestiones que, por definición, no son de su competencia. (ii) Una lectura es una fuente de respuestas y debe definir de antemano sus objetivos específicos y las reglas metodológicas que intenta seguir.

1.5. La lectura heurística

De acuerdo con este recorrido somero de las ideas sobre la problemática de la lectura correcta, llegamos a determinar el tipo de lectura que retiene principalmente nuestra atención.

Recordando una posición epistemológica (Lacharité, 1987: 215) que insiste sobre el carácter eminentemente selectivo de la lectura, podemos decir que la intención central de una lectura heurística (además de intentar comprender un texto, situarlo, interpretarlo y criticarlo objetivamente), persigue dos grandes objetivos: (i) Estudiar en profundidad las principales ideas directrices del autor, para comprender su mensaje fundamental. (ii) Repensar, actualizar y aplicar estas ideas como guías que ayudan a descubrir ("*eurisko*") hechos nuevos, situaciones, problemas y soluciones que exigen nuevos enfoques.

Ciertamente, por regla general, la lectura heurística se funda sobre una lectura historiográfica y una lectura teórica correctas, pero sin tomarlo de manera absoluta. En efecto, una lectura heurística basada en una metodología historiográfica deficiente puede a veces aportar ideas nuevas de gran interés y, al contrario, una lectura historiográfica ejemplar puede ser

totalmente incapaz de aportar descubrimientos nuevos e interesantes. Lo ideal, sin embargo, es tratar de trabajar con el máximo rigor y pertinencia.

Concluyamos brevemente:

- Lejos de apostar por la independencia o la oposición entre los diferentes métodos de lectura, proponemos lo contrario: un término medio y una actitud integradora.
- Desconfiemos de los historiadores de las ideas que, bajo la influencia neo-positivista, exigen ante todo quedarse con el aporte de pruebas fundadas y rigurosas.
- Apreciemos también el interés de las ideas que contribuyen a provocar nuevas interrogaciones que hagan progresar "la ciencia del hombre" (*FE*: 637).
- Sigamos a Dudley (1977) que en sus comentarios sobre la obra de Eliade encuentra no un sistema cerrado que pretende agotar el sentido de la realidad, sino un auténtico "*research program*".

Aquí termina una primera etapa esencial para esclarecer nuestro propósito. No se trata de hacer un análisis de la obra de Durkheim en sí misma, sino de plantear una lectura del Maestro dirigida a inspirarse en sus ideas con el objeto de progresar, sociológicamente, ante el reto de la crisis medioambiental. De aquí la razón por la cual hemos expuesto una breve teoría de la lectura de los clásicos, insistiendo ante todo en el concepto de lectura heurística. Demos ahora un segundo paso seleccionando los hechos sociales fundamentales sobre los que se basa Durkheim para proseguir nuestro propósito inicial: reaccionar racionalmente a la crisis medioambiental y repensar la modernidad (Prades, 1987).

2. PRINCIPALES RESULTADOS DE UNA LECTURA HEURÍSTICA DE LA OBRA DE DURKHEIM

Para avanzar hacia consideraciones más concretas, esta segunda parte se concentra en los resultados de una lectura heurística destinada a actualizar y a aplicar los fundamentos de la teoría sociológica durkheimiana sobre la persistencia y la metamorfosis de lo sagrado, un fenómeno que no ha cesado de recorrer la historia de la humanidad, desde el mundo arcaico hasta el mundo contemporáneo.

Nuestra lectura heurística de *FE* (libro que corona toda una obra) tiene como primer objeto determinar nada menos que el núcleo (Lakatos, 1978), la idea central, del pensamiento durkheimiano, tanto desde el punto de vista teórico como práctico y aplicado. Ella conduce a estimar que esta idea, compleja, vasta y detallada parte de la integración de cuatro conceptos fundamentales: sociedad, sagrado, moral, sociología. En realidad, mejor que "conceptos", digamos "hechos sociales" (ver cómo Durkheim ([1895a] 1988:19) subraya la importancia que tiene esta distinción para una buena sociología). Estos cuatro hechos sociales fundamentales son tratados e integrados constantemente en la obra de Durkheim. El pequeño cálculo que presentamos a continuación muestra la frecuencia con la que cada uno de ellos aparece en las tres obras básicas del Maestro.

Términos	*Formas*	*División*	*Reglas*	Total
Sociedad	303	748	230	1281
Sagrado	478	14	0	492
Moral	172	345	85	602
Sociología	19	23	23	65
Total	972	1130	338	2440

Veamos ahora en sus grandes líneas cómo presenta Durkheim esta integración. Precisaremos luego con más detalle qué sentido tiene cada uno de estos cuatro hechos para él y cómo los aplica en su calidad de sociólogo comprometido con la exaltación de la sociedad contemporánea.

2.1. La integración de estos hechos fundamentales

Sin salir del cuadro terrenal, objetivo, concreto y conflictivo que él considera como el único que puede ser objeto de observación histórica o etnográfica (*FE*: 5), Durkheim parte de dos pares de hechos sociales. Primero, dos hechos fundamentales: (i) Una realidad básica y evidente que llamamos sociedad (en donde estallan todo tipo de acontecimientos, como por ejemplo la gran crisis medioambiental del siglo XXI). (ii) Un hecho que, atestado por una investigación científica reconocida desde las fases más arcaicas y más elementales (*FE*), está inscrito en la naturaleza del hombre: la consideración de lo sagrado (muy particularmente, la sociedad en donde uno vive suscita un respeto absoluto e incondicional). Segundo, dos hechos operacionales. (iii) Considerar la sociedad como algo sagrado, pone en juego el hecho de la moral (la convicción de deber asu-

mir la responsabilidad de fomentar el desarrollo y el bien de la sociedad, cosa sagrada por excelencia). (iv) Asumir esta responsabilidad, difícil e intricada, suscita un nuevo hecho, una nueva función social y una nueva necesidad: la sociología, (un esfuerzo humano gigantesco para comprender las necesidades esenciales de esta sociedad sagrada y respetada y para contribuir a satisfacerlas racionalmente).

Dicho de otro modo, la sociedad, lo sagrado, la moral y la sociología constituyen un sistema vital extremadamente complejo y profundamente integrado. Un sistema que, por un lado, plantea interrogaciones y problemas enormes, numerosos y esenciales que hay que tratar con máxima atención y, por otro, presenta una de las tesis más estimulantes de las ciencias humanas. En efecto, *anthropos* no es ni un guijarro, ni un árbol, ni una bestia, ni una mecánica neutra, muda e inconsciente, ni un puro ser constructor de colectividades relativamente inteligentes. *Anthropos* es, además, una criatura sensible y responsable que, personal y colectivamente, vive valores transcendentes que le distinguen, le estimulan y le honoran. Añadamos otras observaciones complementarias sobre los méritos de la tesis durkheimiana:

- Tener en cuenta la extraña capacidad del hombre para someterse de modo incondicional a lo sagrado, un sistema simbólico de carácter absoluto e incondicional.
- Mostrar en detalle que la naturaleza y la función social, política e histórica de la creencia en lo sagrado (cuyo respeto absoluto funda la necesidad de una moral) es un fenómeno recurrente que se despliega en todos los tiempos y en todas las culturas.
- Entender que esta moral que se impone no puede funcionar sin la ayuda de la sociología en su calidad de reflexión interdisciplinaria, sistemática y racional.
- Poner de manifiesto que observar la relación entre la sociedad, lo sagrado, la moral y la sociología es de extrema relevancia para comprender al hombre de hoy.
- Notar el interés que tiene el concepto científico y laico de "religión de la humanidad" (Prades, 1990b). Un hecho social que, a través de la intervención de lo sagrado, permite comprender "la naturaleza religiosa del hombre [y] revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad" (*FE:* 2).
- Descubrir en detalle el impacto concreto que produce la integración de estos cuatro hechos fundamentales sobre las cuestiones que queremos y que no queremos afrontar.
- Respetar un principio esencial según el cual los fenómenos patológicos de hoy (por ejemplo el caso excepcional del calentamiento climático), necesitan una reacción racional, apoyada en la realización de un Proyecto de máxima envergadura. Ante la funesta gravedad de la situación, la sociedad contemporánea no puede sobrevivir más que bajo una condición esencial: abandonar la vieja fe en una sociedad ciega dominada fundamentalmente por el poder sagrado del dinero y adoptar una nueva fe y una nueva creencia en tres valores fundamentales. (i) El derecho sagrado e inalienable de todos los seres humanos a un desarrollo humano decente y a un medio ambiente equilibrado, sostenible y acogedor. (ii) La importancia suprema de adoptar una moral social innovadora. (iii) Un trabajo sociológico global que, dando la prioridad a la acción racional, sea capaz de encontrar la manera de satisfacer las exigencias de lo sagrado (la sociedad en la que necesitamos vivir) y de la nueva moral que precisa concretamente estas exigencias.

2.2. Los cuatro hechos fundamentales

Dada su complejidad y la diversidad de las maneras como son utilizados, cada uno de estos cuatro hechos presenta un alto nivel de ambigüedad. Por una razón simple: hablar de sagrado (y de moral, en buena parte) parece aludir a conceptos de origen teológico, ligados inevitablemente a la idea de Dios o de seres sobrenaturales. Durkheim vio esto con clarividencia. Cuando la reflexión científica, una actividad puramente laica y natural, trata de estudiar los grandes problemas del mundo de hoy, es improcedente que, sintiéndonos "insensibles a la musicalidad religiosa" (Weber, 1906), ignoremos aspectos fundamentales de la experiencia humana, como es el caso de algo tan natural y tan humano como la experiencia de cosas que merecen un respeto absoluto.

Dos observaciones breves a tener pues en cuenta. (i) Lo sagrado es considerado aquí como un tipo particular de experiencia humana que puede referirse tanto a una entidad sobrenatural y teológica (Dios) como a una entidad natural y laica (mi persona, mi familia, mi tribu, la sociedad internacional…). (ii) La moral, en tanto que toma de responsabilidades para respetar incondicionalmente las "cosas" sagradas, es igualmente una actitud fundamental que puede ser considerada como natural, laica, legítima y totalmente indispensable.

Con objeto de prevenir todo malentendido y de clarificar estas cuestiones importantes, presentamos a continuación el sentido que da Durkheim a cada uno de estos cuatro hechos fundamentales. Más adelante, volveremos sobre el valor excepcional que tiene el núcleo de la teoría durkheimiana para el propósito del que se trata aquí: reaccionar racionalmente ante la crisis medioambiental.

2.2.1. La sociedad

En palabras de Durkheim:

- "Una sociedad es el más potente hacinamiento de fuerzas físicas y morales que ofrece la naturaleza" (*FE:* 637).
- "En el fondo el concepto de totalidad, el concepto de sociedad y el concepto de divinidad, no son probablemente sino aspectos diferentes de una misma noción" (*FE:* 630, n.2).
- "El hombre es doble. En él hay siempre dos seres: un ser individual basado en su organismo y cuyo círculo de acción es por consiguiente limitado y un ser social que representa la sociedad, la más alta realidad, en el orden intelectual y moral, que podamos reconocer por la observación" (*FE:* 23).

Desarrollo de las mismas ideas, en otras palabras:

- Desde un punto de vista puramente objetivo, independiente de todo tipo de concepción del mundo, la sociedad es la realidad suprema, la más compleja, la más eminente, la más profunda, la más sublime y la más respetable que hayan podido observar los hombres.
- La historia de la humanidad comprende tres grandes tipos de sociedad (Prades, 1995). La sociedad cinegética (± 10.000 siglos), la sociedad agrícola (± 1000 siglos) y la sociedad industrial (± 1 siglo). La última etapa en la que vivimos hoy es la más corta y la más compleja.
- En el fondo, la sociedad es el principio motor y el fin absoluto de todas las empresas históricas.
- El hombre y la sociedad están orientados hacia un comportamiento integrado con otros fenómenos humanos que son universales y consubstanciales: lo sagrado, la moral y la razón.

2.2.2. Lo sagrado

En palabras de Durkheim:

- "Siempre y en todas partes [lo sagrado y lo profano] han sido concebidos por el espíritu humano como dos géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común" (*FE:* 53).
- "Hay que preguntarse qué es lo que ha podido determinar al hombre ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, cuando ninguna experiencia sensible parece sugerir la idea de una dualidad tan radical" (*FE:* 58).
- "Lo sagrado es algo que merece un respeto absoluto. Por eso los preceptos religiosos [y morales] tienen por objeto que no se falte al respeto debido a las cosas sagradas" (*FE:* 294).
- "Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas y prohibidas. Estas creencias y prácticas unen en una misma comunidad, llamada iglesia, a todos aquellos que adhieren a ella" (*FE:* 65).
- "Si hemos tomado [la religión] como objeto de nuestro trabajo, es porque ella nos ha parecido la más apta para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad" (*FE:* 1314).
- "Se ha tratado frecuentemente de definir la religión en relación con el concepto de divinidad. Si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y estrecho, esto equivale a definir la religión excluyendo una multitud de hechos de carácter religioso [el budismo, por ejemplo]" (*FE:* 40).
- "Todas las virtudes religiosas no emanan de personalidades divinas y hay relaciones cultuales que tienen otro objeto que unir el hombre a una divinidad. La religión desborda pues la idea de dioses o de espíritus" (*FE:* 49).
- "[La fe] es un fenómeno genérico y natural. Puede tomar mil formas. La fe en Dios no es más que una especie de fe" (Durkheim, [1886a] 1970: 195).
- "Hay también una forma [de fe que es] política" (*FE:* 304).
- "Lo que hay que despertar es la fe en un ideal común" (Durkheim, [1886ª] 1970: 197).
- "Por complejas que sean las manifestaciones de la vida religiosa, ella es en el fondo,

una y simple. Ella responde en todas partes a una misma necesidad y deriva siempre de un mismo estado de espíritu. Bajo todas sus formas, su objeto es elevar al hombre por encima de él mismo y hacerle vivir una vida superior a la que tendría si obedeciera exclusivamente a sus espontaneidades individuales. Las creencias expresan esta vida en términos de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento" (*FE:* 592)

Desarrollo de las mismas ideas, en otras palabras:

- Lo sagrado es un hecho social que puede entenderse en dos sentidos: (i) En la tradición teísta (judeocristiana u otra), lo sagrado es de orden sobrenatural (Dios y las cosas divinas). (ii) Desde el punto de vista sociológico, lo sagrado es un hecho social, una "cosa" que, no estando necesariamente ligada con la idea de divinidad o de sobrenatural, constituye una categoría esencial de todos los tiempos y de todos los lugares, provocada por todo aquello (entidad sobrenatural o no) que suscite un respeto absoluto e incondicional.
- Estudiando el sentimiento de lo sagrado en los pueblos aborígenes, Durkheim pretendía haber comprendido científicamente los conceptos de sagrado y de religión. Él pensaba en efecto que "cuando una ley ha sido probada por una experiencia bien hecha, esta prueba tiene un valor universal" (*FE*: 595).
- Durkheim ha concluido que, en el fondo, la realidad sagrada fundamental para los aborígenes no era de tipo cósmico y naturalista, sino de tipo social. Sabiendo muy bien que estos aborígenes están enteramente inmersos en un mundo totalmente *natural* él pretende que no son por encima de todo unos adoradores de los valores cósmicos de la flora y de la fauna, ("hay que guardarse de ver el totemismo como una especia de zoolatría" *FE*: 197) sino unos adoradores de los valores primordiales de una vida social humana y compartida.
- La idea clave es que esta fuerza no puede venir del respeto a la naturaleza (que según *FE:* 310 y 397, son fuerzas ciegas y no seres conscientes). Ella no puede venir más que de una concepción societal de lo sagrado que somete toda acción humana a un respeto absoluto y a una exigencia incondicional.

2.2.3. La moral

En palabras de Durkheim:

- "La moral es una cosa racional […] ella no se ocupa más que de sentimientos que dependen de la razón" (Durkheim [1925] 1974: 10).
- "Si se le quita al hombre […] las creencias de la moral, se le hace caer en el rango de la animalidad" (*FE:* 333).
- "La moral tiene fundamentalmente un carácter religioso" (*FE:* 270).
- "No sufrimos porque no sabemos cómo fundar la moral que practicábamos anteriormente, sino porque, en muchas cosas, esta moral está irremediablemente debilitada y la que nos es necesaria, no ha podido todavía salir a la luz. […] En una palabra, nuestro primer deber actualmente es el de hacernos una moral" (Durkheim, [1893] 1960: 405-406).

Desarrollo de las mismas ideas, en otras palabras:

- La moral, hecho social derivado directo del hecho social de lo sagrado, puede también entenderse en dos sentidos. (i) En la tradición teísta (judeocristiana u otra), la moral es el conjunto de normas obligatorias que, definidas exclusivamente por los jerarcas religiosos, determinan el modo y la manera de respetar los mandamientos divinos. (ii) En las tradiciones no-teístas y particularmente en el mundo moderno, la moral (llamada más bien ética) es el conjunto de normas obligatorias que llevan a respetar un determinado orden social (legitimado o no jurídicamente).
- En todo caso, la moral comprende gran número de normas. Cada tradición respeta las suyas propias y juzga con más o menos de desprecio las que respetan los otros.
- La moral es a la vez un hecho social, un componente particular de una sociedad concreta y una aspiración ideal que procede siempre de un principio sagrado.
- Si nos preguntamos cuales son los valores morales fundamentales que dominan hoy, particularmente en lo que toca a la crisis medioambiental, los matices son más bien raros. De manera general, los dirigentes del sector privado y del público, así como los intelectuales y los trabajadores, consideran como un valor moral fundamental el hecho de establecer y de cumplir las leyes y los reglamentos que rigen la protección del medio

ambiente. Rentabilizar las empresas y tratar de conformarse a la ley, les parece ampliamente suficiente para estar en paz con los valores morales fundamentales. Este hecho, desde una perspectiva puramente racional, es inquietante. En efecto, contra toda lógica, el corpus legal que rige la salvaguardia del medio ambiente es totalmente insuficiente (Prades, 1995a). Por razones de estrategia económica y política y por la fuerza de intereses creados al más alto nivel, las leyes que están hoy en vigor no bastan para disminuir las emisiones nocivas de "gases a efecto de invernadero" que producen el aumento constante del calentamiento climático.

- La moral social actual, como dice Durkheim, no es válida y debe ser remplazada. La sociedad contemporánea necesita una moral nueva para poner en movimiento un cambio social, económico, tecnológico y legislativo cuya prioridad sea armonizar el imperativo medioambiental y la exigencia –indiscutible- de administrar el mundo económico y social para mantener un nivel decente de desarrollo humano.
- Instituir e institucionalizar esta moral nueva, indispensable, no es nada fácil. Ello supone un trabajo societal gigantesco e innovador, destinado a encontrar todo el conjunto de condiciones sociales, económicas y políticas que sea necesario y bien fundado. Este trabajo innovador, para Durkheim, es el objeto central de una sociología interdisciplinaria.
- La idea de Durkheim es que la moral social no tiene nada de "moralizante", de emotivo y de estrecho. La moral es una poderosa impulsión "dinamogénica" que, fundada sobre una base racional, se orienta hacia el respeto absoluto (sagrado) de los derechos humanos. Como sugiere Durkheim, en acuerdo con la gran tradición de las ciencias humanas sostenida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH, 1948), este encuentro entre la razón y la moral, constituye la única garantía posible de reforzar la necesidad profunda de una reforma social tan válida y coherente como la que exige la crisis medioambiental.
- La moral es un tema de predilección de Durkheim. Lukes (1972: 411) escribe: "Durkheim never ceased to think about morality and his ideas about it evolved during successive Sorbonne lecture-courses. His book on morality was the work Durkheim wanted to write and he awaited an opportunity… to recast his whole theory. Unfortunately, the opportunity never came; he got no further with his *Morale* than the beginning of its theoretical introduction".

2.2.4. La sociología

En palabras de Durkheim:

- "La ciencia del hombre se plantea otras cuestiones que la historia o la etnografía. Ella no trata de conocer las formas decrépitas de la civilización con el solo objeto de conocerlas y de reconstituirlas. Como toda ciencia positiva, ella tiene por objeto, ante todo, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz por consiguiente de afectar nuestras ideas y nuestros actos: esta realidad es el hombre y, más especialmente, el hombre de hoy, porque no hay nada que nos interese tanto como conocerlo bien" (*FE:* 1-2).
- "Pensar racionalmente, es pensar según las leyes que se imponen a la universalidad de los seres razonables […] la ciencia implica que el individuo es capaz de elevarse por encima de su punto de vista personal" (*FE:* 635).
- "Es en efecto un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede reposar sobre el error y la mentira. Así, no puede durar. Si la sociología no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, ella encontraría resistencias contra las cuales no podría triunfar" (*FE*: 3).
- "La sociología nos permite dar explicaciones más amplias. Para ella, la verdad, la razón, la moralidad, son los resultados de una evolución que engloba todo el desarrollo de la experiencia humana" (Durkheim, 1955: 90).
- "Hay una ciencia [la Sociología] que, con la ayuda de la Historia, está llamada a jugar un papel más importante que todas las otras" (Durkheim, 1955: 118).

Desarrollo de las mismas ideas, en otras palabras:

- La sociología, para Durkheim es esencialmente interdisciplinaria (Durkheim, 1899a: 1). Todo razonamiento sociológico que trata de un hecho social complejo, tiene que integrar coherentemente sus principales dimensiones: políticas, económicas, jurídicas, morales, etc.

- La sociología, cuando entra en cuestiones tan complejas y controvertidas, como las del dominio político, socioeconómico o medioambiental, es un expediente propio de expertos competentes y precavidos.
- La sociología es el estudio científico riguroso de una comunidad intelectual y moral que, trabajando estas interrogaciones y estos problemas con máxima atención, se esfuerza por comprender, por situar, por explicar y por orientar racionalmente esta capacidad universal del hombre, de vivir en medio de esta extrema complejidad. (Para comparar la visión de Weber y de Durkheim a este respecto, ver Prades (1969).
- La sociología tiene que tratar las cuestiones debatidas en el cuadro societal en donde se encuentran. Estudiar la justicia social, no se puede hacer igualmente en una sociedad feudal que en una sociedad industrial y democrática.
- Max Weber ([1919] 1959), afirmaba con razón que el profesor de sociología no tiene derecho a tomar partido en favor o en contra de las corrientes políticas que son en sí mismas profundamente discutibles. Al mismo tiempo, reconocía también con razón que el sociólogo puede evaluar la racionalidad de un comportamiento político, en tanto en cuanto lo compara analíticamente con determinados valores definidos con todo rigor. Esta observación apoya la metodología durkheimiana que propugna una sociología responsable, capaz de analizar los hechos sociales en tanto que normales o patológicos (Durkheim [1895a] 1988).
- Para no repetirnos, no insistimos más sobre la manera concreta de trabajar en sociología. La tercera parte de este texto apuntará otras observaciones.

Hemos llegado a un segundo final de etapa. Nuestra lectura heurística de *FE* ha aportado pistas de base que animan a proseguir la investigación. Hay pues que seguir caminando hacia el propósito inicial: reaccionar racionalmente a la crisis medioambiental, actualizando Durkheim y repensando la modernidad (Prades, 1987).

3. HACIA UNA APLICACIÓN CONSECUENTE

Se trata ahora de someter a consideración crítica una posible aplicación concreta y novedosa (en método y en contenido) del aporte heurístico que ofrece el núcleo central de la teoría durkheimiana para afrontar adecuadamente los desafíos que imponen los grandes problemas societales del mundo de hoy.

Acabamos de ver algo en detalle que Durkheim, como sociólogo, ha concebido un vasto razonamiento teórico sobre los fundamentos de un cambio social de gran alcance, por lo demás, totalmente ineludible. Recordémoslo en dos palabras.

Ante los inmensos problemas que abaten el mundo moderno, el respeto sagrado que merecen el enaltecimiento y la seguridad del hombre y de la sociedad, impone una doble tarea: consolidar una nueva moral social y desarrollar una sociología interdisciplinaria que, atenta a las condiciones económicas, políticas y morales del mundo contemporáneo, esté consagrada al servicio del desarrollo de valores humanos esenciales y reconocidos.

Las páginas que siguen se permiten esbozar, en primera aproximación, algunas modalidades de base de la aplicación práctica de esta doble imposición durkheimiana. No hace falta decir que, ahora y aquí, no podemos ir más allá de un esbozo y que, desde luego, el trabajo agotador que supone esta aplicación, ha de considerarse como el deber prioritario de las fuerzas morales e intelectuales que se consagran a elaborar hoy la ciencia del hombre.

Sin caer en las argucias de la improvisación y de la emotividad, tratemos de esbozar algunas grandes pistas que nos parecen básicas.

3.1. Concentrar la atención sobre un gran problema societal

Para llevar la reflexión a un terreno concreto (en el que, por otro lado, estamos metidos hace ya unos años), proponemos fijar la atención sobre la problemática medioambiental (Prades, 1992). Aunque se trata de un tema estrictamente contemporáneo y totalmente ignorado en el siglo pasado, la teoría durkheimiana puede aportarnos clarificaciones de gran alcance. Abordamos pues esta problemática, conviniendo, sin riesgo de equivocarnos, que una cuestión tan inmensa y delicada debe ser tratada aquí con toda circunspección.

3.1.1. Un problema contemporáneo

Para partir de una visión de conjunto (Durkheim, [1893] 1960; Weber, [1922] 1944) sugerimos un cuadro de referencia global (Prades, 2011) en donde los éxitos y los fracasos planetarios, complejos (Morin, 2008) y conflictivos, deberían ser inventariados atentamente.

- A pesar de conquistas evidentes (buen nivel de vida para varios millones de ciudadanos, avances tecnológicos y científicos admirables, progresos enormes en la salud, la alfabetización, la esperanza de vida, etc.) y a pesar de las innumerables iniciativas que se esfuerzan por poder vivir en paz (movimientos políticos, asociaciones filantrópicas, planes estratégicos, corrientes filosóficas, intelectuales y morales, etc.) una mirada panorámica mostraría claramente que el mundo contemporáneo afronta un número ilimitado de calamidades graves y de deficiencias imperdonables: la apatía de la moral social (Malouf, 2009), el envejecimiento de las estructuras políticas y la insuficiencia del sistema económico financiero (Kempf, 2011), la amplificación de la pobreza (Rawls y Sen, 2009); el paro obrero (Keynes, 1974), el riesgo nuclear (Labbé, 2003), la proliferación de los conflictos armados (SIPRI), etc.
- Sin caer en un dramatismo fatuo, hay que tomar conciencia sobre todo de la degradación constante del medio ambiente, un fenómeno patológico societal enormemente grave (GIEC, 2007). Más concretamente, la atroz amenaza global que impone el calentamiento climático constituye el más grave peligro de toda la historia de la humanidad.
- Para decirlo en una palabra, estamos muy lejos de una civilización en donde el desarrollo humano (HD) sea un valor decisivo y una norma suprema capaz de sobrellevar las secuelas de una crisis societal múltiple, interdependiente y cumulativa (IGBP).

3.1.2. Un problema societal

Los éxitos y fracasos de este mundo, lejos de ser efecto del azar no son más que el resultado de la acción de los diferentes actores societales. Mencionemos algunos puntos de referencia que se deberían profundizar ulteriormente.

Los actores societales, desiguales y relativamente estables, forman diferentes estratos en los planos económico, cultural y social, en donde se juegan las grandes crisis de nuestro tiempo. (Krugman, 1999; Krugman 209; Stiglitz , 2006; Stiglitz, 2010).

- Los unos se fundan en valores humanistas y universalistas. Su misión central es promover el bien común, tratando de regular las estructuras y los órganos de gobierno a nivel local, regional, nacional e internacional (Giddens, 1998).
- Los otros, desprovistos de estos valores fundamentales, persiguen de manera irresponsable (Jonas, 1990) sus intereses personales, sin preocuparse de las causas o de las consecuencias de una administración malsana en los tres poderes supremos que dirigen la vida social: el ejecutivo, el legislativo y el judicial (Montesquieu, [1748] 1973).

3.1.3. Un problema crucial

Refiriéndonos a la cuestión central del calentamiento climático, considerado como una situación patológica que se puede y que se debe remediar, es imposible que lo ideal sea desmantelar el sistema económico actual. Esto no puede ser un remedio oportuno. El conjunto de las fuerzas societales no puede aceptar hoy un cambio radical que lleve a poner en paro forzado todos los empleados del mundo industrial, agrícola, comercial y financiero.

En realidad, el problema crucial que se trata de afrontar puede formularse así. *¿Cómo establecer un cambio social que armonice el imperativo de la salvaguardia del medio ambiente y la exigencia incondicional de mantener un nivel decente de desarrollo humano mediante soluciones realistas en plazos razonables?* (Mermet, 1992).

3.1.4. Otras características de este problema

- Excepcionalmente urgente. Un informe reciente (mayo de 2011) de la Agencia Internacional de la Energía (IEA) advierte que las emisiones de gases a efecto de invernadero han aumentado estos dos últimos años y que a este ritmo, la temperatura de la Tierra corre el riesgo de sobrepasar el umbral crítico de 2 grados centígrados. Según estos expertos internacionales, el aumento medio de 2 grados embalará el calentamiento climático,

aumentará las catástrofes naturales y será prácticamente irreversible a medio y a largo plazo.

- Excepcionalmente grave Si las tendencias se mantienen, el riesgo creciente de la autodestrucción del medio ambiente amenaza la supervivencia de la especie humana de manera próxima, global, atroz y definitiva (GIEC, 2007).
- Excepcionalmente amenazador. Los estudios estadísticos del *Institut national de l'environnement* (INERIS, Francia), fundados en gran parte en los efectos de la contaminación urbana, llegan a resultados cifrados espeluznantes. La mortalidad por enfermedades no trasmisibles (cardiopatía, cáncer, diabetes) está en aumento constante. De tres cánceres, dos están ligados a causas medioambientales. El cáncer de los adolescentes aumenta de 1,5 % por año. La esperanza de vida ha disminuido en los grandes países industriales. La diabetes afecta siete veces más de personas que hace 20 años.
- Excepcionalmente complejo. La misión resolutiva de los Estados nacionales y de las grandes instituciones nacionales e internacionales no puede ser eficaz más que poniendo en juego toda una serie de competencias: jurídicas, económicas, sociales, morales, organizativas, etc.
- Excepcionalmente exigente. Todo intento de armonización entre el imperativo medio ambiental y la exigencia de un nivel decente de desarrollo humano necesita, más que un conjunto de gestos individuales desconectados, la reunión de un conjunto de condiciones diversas y complementarias destinadas a satisfacer las exigencias de la vida societal.
- Excepcionalmente tenaz. A pesar del gran número de iniciativas importantes, públicas y privadas, el mundo contemporáneo no es capaz de obtener los medios necesarios que permitan resolver el problema.
- Excepcionalmente esquivado. Aunque muy bien conocido por todos, el problema parece tan grande, tan terrible y tan insoportable que acaba en la práctica por esfumarse y por ser tenido como algo digno de atención, pero como cosa poco probable y en el fondo inverosímil.

3.2. Adoptar un modo preciso de reacción

Ante un problema de tal dificultad y envergadura, las apuestas son múltiples:

- Para unos, lo inteligente es aceptar tranquilamente la impotencia, la resignación y las lamentaciones con la suposición optimista de que todo terminará por arreglarse a fin de cuentas.
- Para otros, lo importante es esforzarse por dar pasos concretos a diversos niveles, convencidos de que esta es la única manera realista de abordar la complejidad de las crisis del mundo contemporáneo. Así por ejemplo, Malouf (2009) expone con una confianza prudente, algunas buenas razones de confiar en el porvenir: el progreso científico y técnico; el hecho que se está comprobando que el subdesarrollo no es una fatalidad; la experiencia de la vieja Europa por transformar las patrias étnicas en patria ética; la elección de un afroamericano a la presidencia de los Estados Unidos.
- Para Durkheim, posición sociológica que nos parece la más completa y acertada, lo decisivo puede exponerse en grandes trazos.
- El mundo no puede vivir hoy con la moral que se forjó ayer. Hay una moral social nueva que hay que crear. Una moral nueva que es totalmente necesaria para incitar a trabajar social y racionalmente en la construcción de una sociedad próspera y civilizada. Una moral nueva que, sin caer en extravíos idealistas irrealizables, se funde sobre un trabajo sociológico interdisciplinario y técnico, paciente, capaz de proponer objetivos pertinentes y de utilizar medios adecuados para poner en marcha un gran Proyecto capaz de instituir una política societal que responda a las necesidades de nuestro tiempo.
- Estas ideas no se basan sobre consideraciones moralizadoras edulcorantes, sino sobre principios metodológicos rigurosos. En efecto, lo que Durkheim pretende es que los hechos sociales deben ser tratados como "cosas". (Durkheim, 1985a: chap.II). La so-

ciedad industrial y la crisis medioambiental son cosas concretas que plantean problemas concretos importantísimos. La moral y la sociología aplicada, son cosas concretas que tratan de aportar soluciones concretas. No estamos pues en el universo de las quimeras y de las ilusiones, sino en el de las realidades concretas. Y el ser humano está creado, ayer como hoy y como mañana, para utilizar los medios necesarios que hagan frente a todo lo que se opone a su naturaleza profunda.

- Una vez más, solamente la reflexión racional puede llevar a superar toda suerte de prejuicios, de quebrantos y de desalientos que frenan nuestro deseo legítimo de seguridad y de felicidad. En el fondo, el hombre está hecho para vivir y no tiene otra salida que aprovechar las oportunidades que se le ofrecen y hacer frente a los obstáculos que le intimidan. Y, ciertamente, estas oportunidades y estos enfrentamientos no pueden tener éxito sin el acompañamiento decisivo de la reflexión racional. Esta argumentación, que puede parecer quijotesca (y que lo es en buena parte) es la que propone Durkheim para fundar la importancia y la razón de ser de la sociología como ciencia del hombre y de la sociedad. (*"*La sociología parece llamada a abrir un camino nuevo a la ciencia del hombre" *FE: 637*).

Apoyados sobre esta argumentación durkheimiana, avanzamos que los recursos humanos, intelectuales y morales, fieles a un compromiso sólido y colectivo, son el único modo de encontrar el camino que conduzca a una humanidad más responsable y mejor organizada. Tratando de atenernos a lo esencial, proseguimos esbozando pistas que van en el mismo sentido.

3.3. Partir del análisis de las causas del problema más que de sus consecuencias

De hecho, estas causas son numerosas (Weber, [1906] 1965: 290-323; *FE,* capítulos V, VI, VII). Por lo esencial, si nos referimos particularmente a las que son de naturaleza societal y tratando de conformarnos con una argumentación simple y sin prejuicios, sometemos a consideración que estas causas son de varios órdenes:

- De orden intelectual. Porque lo que está aquí en juego es extremadamente complejo. Porque ello necesita un comportamiento elaborado y racional. Porque el mundo contemporáneo no sabe cómo reaccionar efectivamente (Chomsky, 2009).
- De orden socioeconómico. Porque las inversiones destinadas a examinar el proceso de producción y de distribución de la economía privada son incomparablemente superiores a las que retribuyen los trabajos alternativos (Dupuis-Déry, 2009) que tratan de mejorar las condiciones materiales del bien común y, por supuesto, la salvaguardia del medio ambiente.
- De orden moral y fundamental. Porque el tipo de organización del mundo contemporáneo, contradice de manera intolerable, el respeto absoluto (sagrado) que merece la protección del género humano. Nos permitimos insistir sobre la importancia de considerar los valores fundamentales de carácter moral como causas "profundas". Esto no nos impide subrayar su total interdependencia con la ciencia social (Durkheim, [1925] 1974) y con la ciencia económica (Smith, [1776] 2007), obra maestra escrita además por un profesor de filosofía moral.

Reconocemos, con Durkheim, la interdependencia de estos tipos de causa, insistiendo sobre la necesidad de tratar una causalidad compleja, esencial y determinante para poder orientar la investigación hacia el objetivo central: encontrar remedio al problema crucial que se trata aquí. Trabajar esta complejidad causal parece evidente porque estando a la base del sistema socio-político y económico-financiero del mundo real, ella orienta la utilización a gran escala de los recursos humanos y financieros necesarios para poder resolver los grandes problemas de nuestro tiempo.

3.4. Examinar las condiciones organizativas necesarias que conducen a un remedio decisivo

Identificar el encadenamiento de circunstancias que puedan aportar un remedio eficaz a una situación societal patológica grave es ciertamente una de las operaciones más provechosas y más difíciles de la investigación científica. Suponiendo de antemano que no hay un remedio-milagro y que todos los problemas no son fatalmente irremediables, el método macro-sociológico de inspiración durkheimiana (Prades, 1990a) nos invita a examinar otros elementos esenciales.

3.4.1. En el terreno de los principios

El camino por recorrer comprende varios pasos decisivos hacia una gran transformación (Polany [1944] 2001). Las condiciones a observar son las siguientes.

- La causa determinante de la degradación del medio ambiente es la laxitud de los valores morales fundamentales y la falta de recursos humanos y financieros para asegurar ante todo y sobre todo la conquista del bien común.
- La intervención vanguardista de personas y de organizaciones decididamente innovadoras es imprescindible.
- La misión específica de estas personas y de estas organizaciones (Linstead, 2004) es buscar soluciones realistas a los grandes problemas societales y encontrar los medios adecuados para que la sociedad obtenga estas soluciones.
- La *supervivencia de la sociedad industrial contemporánea*.
- El método de trabajo (Durkheim, [1895] 1988) debe ser riguroso y racional.
- El remedio al gran problema medio ambiental no puede ser ni minimalista ni particular. Sin caer en un optimismo ilusorio, el remedio ha de ser realista, global, substancial y adaptado a la dimensión de este problema.
- El objetivo es a la vez moral y material: renovar los valores morales fundamentales del mundo de hoy y reunir los recursos humanos y financieros necesarios para armonizar racionalmente el imperativo medio ambiental y la exigencia de un nivel decente de desarrollo humano.
- El procedimiento, bien conocido a lo largo de la Historia universal, cuenta con la intervención decidida de personas y de organizaciones innovadoras, conscientes y competentes.

3.4.2. En el terreno de la acción concreta

Estamos reflexionando sobre algo extremamente concreto: terminar con el calentamiento climático sin perder los logros económicos y sociales de un nivel decente de desarrollo humano. Estamos pues afrontando una operación titánica, más fuerte sin duda que descubrir América o que poner el pie sobre la Luna. Para pasar a la acción concreta ante el largo camino que tenemos ante los ojos, nuestra primera consideración consiste en someter un desafío, plantear una cuestión esencial y proponer una respuesta que, con gran complacencia, se inspira directamente de la tesis fundamental de FE.

- *El desafío comprende varios componentes: (i)* Restablecer el equilibrio planetario que necesita la desaparición del calentamiento climático es una empresa de tal envergadura que no es concebible ni realizable, hoy, sin partir de un mega proyecto (PMI, 1996) que hay que preparar, sostener y llevar a cabo decididamente. (ii) Este mega proyecto es factible, por la sencilla razón que no es el primero que haya sido tratado y logrado a lo largo de la Historia. (iii) Este mega proyecto, ineluctable, no ha sido puesto en marcha aún en ninguna parte; no hay pues más remedio que afrontarlo con todas las consecuencias.
- La *cuestión* que se impone es la siguiente: ¿Qué tipo de fuerza societal es capaz de afrontar con éxito tan inmenso desafío?
- La *respuesta* fundamental que nos inspira *FE* y que hemos presentado en sus grandes líneas, tiene un inmenso alcance, tanto por su interés teórico como por su valor práctico.

Ponemos fin aquí de la tercera etapa de este texto. El trabajo ha consistido en esbozar unas aplicaciones de acuerdo con los principios fundamentales

de Durkheim que habíamos expuesto anteriormente. Esperamos que este esbozo haya podido ser útil.

4. PARA CONCLUIR

El presente trabajo trata sobre todo de descubrir lo que nos enseña hoy una lectura heurística de Durkheim, en tanto que sociólogos modernos estimulados a repensar la problemática medioambiental. Sin querer lanzarnos a improvisar una vasta reflexión anticipadora y prospectiva sobre lo que es y lo que no es el verdadero camino a seguir, dejamos ahora las consideraciones de detalle (que serán desde luego imprescindibles siempre) para terminar con recomendaciones esenciales que nos aporta nuestro maestro.

- Necesitamos imperativamente orientar nuestra fe en otra causa sagrada que la "auri sacra fames" (Weber [1905] 2003) y vivir con la convicción esencial del derecho sagrado que tiene la sociedad humana a ser respetada absoluta e indefectiblemente.
- Esta fe lleva a instituir una moral nueva que impulse el mundo entero a responsabilizarse respetando las normas obligatorias que estén en acuerdo con el deber sagrado que nos anima.
- No podemos hacer otra cosa que entrar en una perspectiva de racionalidad máxima y poner todas las fuerzas en la preparación y la realización de un mega proyecto sociológico, sistemático y crítico que, incluyendo la totalidad de las ciencias sociales, combata la proliferación del calentamiento climático sin olvidar la necesidad de obtener un nivel decente de desarrollo humano.

Acabamos de hacer un largo viaje. Hemos llegado a una conclusión que nos parece capital. El respeto absoluto e incondicional que, sobre todo y ante todo, merece la sociedad humana, es una piedra angular sobre la que hay que apoyar todas nuestras fuerzas para poder resolver la tragedia del calentamiento climático. Se trata sin duda de una condición necesaria. Porque el "espíritu de todo buen capitalismo" (Weber, [1905] 2003; Prades, 1969) debe ir siempre acompañado de condiciones socioeconómicas precisas que hay que conocer profundamente. Estas cosas, con Weber, con Durkheim y con muchos otros, están en el centro de nuestro interés. No estamos en fin de trayecto. Lejos de ello. Con la ayuda de todos, esperamos poder continuar el combate de manera tan racional, tan útil y tan responsable como sea posible.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, J.A. (1982): *Theoretical Logic in Sociology*. Vol. II. *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim.* Berkeley. University of California Press.

Aron, R. (1950): *La sociologie allemande contemporaine.* Paris. Presses Universitaires de France.

Aron, R. (1967): *Les étapes de la pensée sociologique.* Paris, Gallimard.

Bellah, R.N. (1959):"Durkheim and History". *American Sociological Review.* 24: 447-460.

Bellah, R.N. (1973): "Introduction". *Durkheim, É. On Morality and Society*. Chicago. University of Chicago Press.

Cohen, J. (1975): "Moral Freedom through Understanding in Durkheim". *American Sociological Review.* 40/1: 104-106.

Dudh (1948): *Déclaration des Droits de l'homme.* www.un.org/fr/documents/udhr/

Dudley, G. (1977): *Religion on Trail. Mircea Eliade and his Critics.* Filadelfia. Temple University Press.

Durkheim, É. ([1886a] 1970): «Les études de science sociale». Durkheim, É. *La science sociale et l'action.* Paris. Presses Universitaires de France : 184-214.

Durkheim, É. ([1889a] 1969): "Préface". *L'Année sociologique.* II :1.

Durkheim, É. ([1893] 1960) *De la division du travail social.* Paris. Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. ([1895a], 1988): *Les règles de la méthode sociologique.* Paris. Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. ([1912] 1960):*Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris. Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. ([1925] 1974): *L'éducation morale*. Paris. Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. (1955): *Pragmatisme et sociologie.* Paris. Vrin.

Durkheim, É. (1969): *Journal sociologique.* Paris. Presses Universitaires de France.
Evans-Pritchard, E.E. (1981): "Durkheim (1858-1917)". *Journal of the Anthropological Society of Oxford.* 12/3: 150-164.
Filloux, J.-C. (1976): "Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin". *Revue française de sociologie:* 17/2: 259-266.
Giddens, A. (1998): *The third way: the renewal of social democracy.* Malden. Polity Press.
GIEC. (2007): www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_fr.pdf giec 2007
Habermas, J. (1976): *Connaisance et intérêt.* Paris, Gallimard.
HD. Human Development: hdr.undp.org/en/humandev
IEA. International Energy Agency: www.iea.org
IGBP. International Geosphere-Biosphere Programme the Earth as a System: www.igbp.net/
INERIS: www.ineris.fr
Isambert, F.-A. (1976): «L'élaboration de la notion de sacré dans l' «école» durkheimienne». *Archives de sciences sociales des religions*. 42: 35-56.
Jonas, H. (1990) *Le principe responsabilité une éthique pour la civilisation technologique*. Paris. Cerf.
Jones, R.A. (1974b): "Durkheim's Critique of Spencer's Ecclesiastical Institutions". *Sociological Inquiry*. 44/3: 205-221.
Jones, R.A. (1977): "On Understanding a Sociological Classic". *American Journal of Sociology*. 83/2: 279-319.
Jones, R.A. (1978): "Subjectivity, Objectivity and Historicity: A Response to Johnson". *American Journal of Sociology*. 84/1: 175-181.
Jones, R.A. (1983): "The New History of Sociology". *Annual Review of Sociology.* 9: 447-469.
Jones, R.A. (1986): *Émile Durkheim: An Introduction to Four Major Works.* Beverly Hills, Sage.
Kempf, H. (2011): *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*. Paris Seuil
Keynes, J.M. (1974): *The general theory of employment, interest and money.* London. Macmillan.
Krugman, P. (1999): *The Return of Depression Economics.* New York. Norton.
Krugman, P. (2009): *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008.* New York. Norton.
Lacharité, N. (1987): *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite.* Québec, P.U.Q.
Labbé, M.-H. (2003): *Le risque nucléaire.* Paris. Presses des sciences politiques.
Lacroix, B. (1981): *Durkheim et le politique.* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
Lakatos, I. (1978): *The Methodology of Scientific Research Programmes. Vol. I. Philosophical Papers.* Cambridge. Cambridge University Press.
Levinas, E. (1977): *Du sacré au saint.* Paris. Minuit.
Linstead, M.J. (2004): *Organization theory and postmodern thought.* London. Sage.
Lukes, S. (1972): *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study.* New York. Harper & Row.
Malouf , A. (2009): *Le dérèglement du monde.* Pars. Grasset.
Mermet, L. (1992): *Stratégies pour la gestion de l'environnement.* Paris. Harmattan.
Merton, R. K. (1957): *Social Theory and Social Structure*. New York. Free Pres.
Merton, R. K. (1967): *On Theoretical Sociology.* New York. Free Press.
Montesquieu, C.L.S. ([1748] 1973): *De l'esprit des lois*. Paris. Garnier.
Morin, E. (2008): *La méthode.* Paris. Seuil.
Parsons, T. (1949): *The Structure of Social Action.* New York. Free Press.
Parsons, T. (1964): "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", in: Wolff, K. (Ed.). *Essays in Sociology and Philosophy.* New York. Harper.
Parsons, T. (1973):"Durkheim on Religion Revisited", in: Glock, Y. & Hammond, P.E. (Eds.). *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. New York. Harper.
Parsons, T. (1975): "Comment". *American Sociological Review*. 40/1: 106-111.
Pickering, W.S.F. (1984): *Durkheim's Sociology of Religion, Themes and Theories*. London. Routledge & Kegan Paul.
PMI. (1996): *A Guide to the Project Management Body of Knowledge.* Sylva, NC. Project Management Institute.
Polany, K. ([1944] 2001): *The great transformation: the political and economical origins of our time.* Boston. Beacon Press
Prades, J. A. (1969): *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*. Paris/Louvain. Nauwelaerts.
Prades, J. A. (1987): *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris. Presses Universitaires de France.
Prades, J. A. (1990a): D*urkheim.* Paris. Presses Universitaires de France.

Prades, J. A. (1990b):»La religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien». *Archives de sciences sociales des religions,* vol. 4: 47-62.
Prades, J. A. (1990c): «Lectures actuelles de l'œuvre de Durkheim». *Études durkheimiennes/Durkheim Studies.* 2: 13-32.
Prades, J. A. (1992): "Classical Theories of Society and the Foundations of Environmental Sociology", *Sociale Wetenschappen.* 35/4: 4-19.
Prades, J. A. (1994): «De la division du travail social: Le noyau central d'un programme de recherche». *The Annals of the International Institute of Sociology.* 35/4: 4-19.
Prades, J. A. (1995a): *L'éthique de l'environnement et du développement*. Paris. Presses Universitaires de France.
Prades, J. A. (1998): "Lectura heurística de la obra de Durkheim". *Revista Internacional de Sociología.*
Prades, J. A. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad.* Barcelona. Península.
Prades, J. A. (2011): "Global Environmental Change and Contemporary Society: Classical Sociological Analysis Revisited". *Encyclopedia of Global Studies.*
Ramos, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión.* Madrid. Centro de Investigaciones sociológicas/Siglo XXI de España.
Rawls, J. & A. SEN (2009): Comprendre la *pa*uvreté. Paris. Presses Universitaires de France.
Richard, G. (1923): «L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses.* X: 125-137 et 229-261.
Smith, A. ([1776] 2007): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Petersfield. Harriman.
Spiro, M.E. (1966):"Religion: Problems of Definition and Explanation", in: Banton, M. (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* London.Tavistock: 85-126.
Stanner, W. E. H. (1967): "Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion", in: Freedman, M. *Social Organisation: Essais to Raymond Firth*: 217-240.
Stiglitz, J. (2006): Making *globalization work*. London. Allen Lane
Stiglitz, J. (2010): *Freefall : America, free markets, and the sinking of the world economy.* New York. Norton.
Sipri. Stockholm International Peace Research Institute. www.sipri.org
Stocking, J. W. (1965): "Cultural Darwinism and Philosophical Idealism". in E.B. Tylor: A Special Plea for Historicism in the History of Anthropology. *South-western Journal of Anthropo*[1]*logy*. 21/2: 130-147.
Weber, M. ([1922] 1944): *Economía y sociedad.* México. Fondo de cultura económica.
Weber, M. ([1905] 2003): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México. Fondo de cultura económica.
Weber, M. ([1906] 1965): « Possibilité objective et causalité adéquate en histoire ». In : Weber, M. *Essais sur la théorie de la science.* Paris. Plon
Weber, M. (1906): « Kirchen und Secten in Nordamerika ». *Christliche Welt* (20): 558-562 & 572-583.
Weber, M. ([1919] 1959): *Le savant et le politique.* Paris. Plon.

La concepción de hecho social en Durkheim. De la realidad material al mundo de las representaciones colectivas

Durkheim´s social fact understanding. From the material world to the collective representations domain

Juan Pablo Vázquez Gutiérrez
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
juan.vazquez@uia.mx

Recibido: 30.01.2012
Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN
¿Qué concepción de hecho social subyace en *Las formas elementales de la vida religiosa?* ¿En qué relación se encuentra dicha concepción con las interpretaciones generadas a partir de *Las reglas del método sociológico*? La atención a estas interrogantes reviste interés por dos motivos: 1) El papel paradigmático que estas obras han jugado en momentos claves de la conformación disciplinaria de la sociología (*RMS*) y la antropología (*FE*). 2) La aparente oposición establecida entre ambos textos, misma que llevarían a una supuesta antítesis entre el Durkheim sociólogo-positivista de la primera etapa, coronada por la publicación de *RMS* y el Durkheim sociólogo-interlocutor de la antropología, que en *FE* se abre al estudio del sentido profundo de los hechos sociales. En el intento de superar esta visión dicotómica, es posible analizar la obra durkheimiana como un proceso donde se amalgaman momentos de continuidad y ruptura, en el camino hacia la construcción de una teoría general de la integración social, donde la religión cobrará progresivamente un papel estratégico.

Palabras clave: Durkheim, hecho social, definición, explicación, indicadores, epistemología social.

ABSTRACT
Which is the understanding of the social fact underlying in *The Elementary forms of religious life?* Which is the relation of such understanding and the prevailing interpretations that have been generated in *The rules of sociological method*? These questions are interesting for two reasons: 1) the paradigmatic role that these two books have played in certain key moments in the emergence of sociology (*RSM*) and of anthropology (*EF*). 2) The opposition that seems to occur in both books, which would lead to a supposedly antithesis between Durkheim, seen as a positivist sociologist in his first stage (as it is shown in *RSM*), and Durkheim as a sociologist interlocutor of anthropology, who starts the study of the profound sense of social facts that is shown in *EF*. In order to avoid this dichotomy, it is possible to analyze Durkheim's work as a process in which moments of continuity and rupture are put together in the path to the construction of a new general theory of social integration, in which religion takes a strategic role.

Keywords: Durkheim, social fact, definition, explanation, indicator, social epistemology

SUMARIO

1. Preguntas iniciales y encuadre de nuestra indagación. 2. El hecho social y sus indicadores. 3. Las fuentes sagradas de lo social. 4. Continuidad y ruptura en el discurso durkheimiano. 5. Nota final.

El presente trabajo se propone como un ejercicio analítico construido alrededor del libro de Émile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982, en adelante *FE*), obra emblemática dentro de la teoría social, que encuentra hoy renovados motivos de lectura a propósito del primer centenario de su publicación. No es nuestro interés añadir una exégesis más al cúmulo de materiales generados en torno a este multicitado texto. Si bien reconocemos la imposibilidad de anunciar lecturas reveladoras en torno a un libro sobre el que se ha escrito en abundancia, con el presente ensayo nos proponemos generar preguntas que contribuyan a profundizar su estudio, tomando como eje la concepción de hecho social implícita en este texto y sus relaciones con el conjunto de la obra durkheimiana.

1. PREGUNTAS INICIALES Y ENCUADRE DE NUESTRA INDAGACIÓN

El presente ensayo toma como objeto un tema significativamente destacado en las interpretaciones dominantes sobre Durkheim: el referido a su concepción de hecho social. Si bien es común el estudio de este tema tomando como base su célebre obra *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 1988, en adelante *RMS*) – texto programático y fundacional de un estilo de entender y hacer sociología – resulta menos habitual realizar este análisis a partir de la lectura de *FE*, obra representativa del último período de nuestro autor, donde parecería alejarse de sus tesis iniciales sobre la naturaleza de lo social. La revisión comparada de ambos textos y su ubicación dentro del conjunto de la obra durkheimiana es poco frecuente, como lo es también la indagación por las razones de orden teórico que explicarían las diferencias existentes entre ambos trabajos. No obstante, la relevancia de realizar esta comparación resulta justificada, al menos por dos razones:

a) El papel paradigmático que estas obras han jugado en momentos claves de la conformación disciplinaria de la sociología (*RMS*) y de la antropología (*FE*).
b) La aparente oposición establecida al comparar las premisas epistemológicas que subyacen a ambos textos, las mismas que conducirían a un virtual antagonismo entre el Durkheim sociólogo-positivista de la primera etapa – coronada por la publicación de *RMS* – y un Durkheim tardío (sociólogo-interlocutor de la antropología), que en *FE* parecería abrirse al estudio del sentido profundo de los hechos sociales.

En torno a este aparente juego de contrastes, surgen preguntas que estarán presentes en este trabajo: 1) ¿Qué concepción de hecho social subyace en *RMS*? 2) ¿En qué relación se encuentra dicha concepción con la perspectiva desarrollada en *FE*? 3) ¿Pueden reconocerse elementos de continuidad que favorezcan una apreciación más integral de los puntos de vista de Durkheim sobre el tema?

Estas preguntas definen a la vez nuestra ruta de indagación. Como esperamos mostrar en este recorrido, la revisión comparada de *RMS* y *FE* permite identificar –más allá de las diferencias existentes – interrogantes comunes y respuestas convergentes con respecto a la naturaleza de los hechos sociales. Por otro lado, la revisión de pasajes producidos en el período comprendido entre ambas obras (1895-1912) permite descartar la existencia de una ruptura radical entre los presupuestos de ambos textos, en favor de la hipótesis de un proceso de *transición gradual*, reflejo de la comprensión progresiva que Durkheim fue alcanzando en torno a la naturaleza profunda de los hechos sociales, como resultado de los avances que paralelamente realizaba en la construcción de su teoría general sobre las sociedades modernas.

2. EL HECHO SOCIAL Y SUS INDICADORES

En la primera edición de *RMS*, Durkheim definió el hecho social en los siguientes términos:

> "Es hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una *coerción exterior* sobre el individuo;… que es *general* en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, *independiente* de sus manifestaciones individuales." (*RMS*: 68).Cursivas nuestras.

Revisemos brevemente los componentes básicos de esta definición, los mismos que han sido objeto de abundantes análisis dentro de la literatura sociológica y que, de manera convencional, han sido empleados para caracterizar al hecho social a partir de los indicadores de exterioridad, generalidad, obligatoriedad e independencia.

2.1. La "exterioridad" de lo social.

Mediante el indicador de *exterioridad*, Durkheim pretende subrayar la *dimensión objetiva* de lo social. A su juicio, los hechos sociales son objetivos en

tanto constituyen realidades con una existencia regular, no derivable de la constitución biológica o psicológica de los individuos que intervienen en ellos. Al poseer un sustrato distinto del individuo (en sentido biológico y psíquico elemental), lo social constituye una realidad específica, instituida por mecanismos independientes de la conciencia y voluntad individuales y, en este sentido, situados "fuera" de ellas (*RMS*:43, 56).[1]

Frente a la arraigada tendencia a concebir el mundo social como una extensión de la voluntad o racionalidad humanas, el criterio durkheimiano de exterioridad sitúa los hechos sociales como realidades "preexistentes" al sujeto y, en este sentido, como factores *condicionantes* de su conducta en sociedad. Esta *prioridad temporal* confiere a los hechos sociales tanto una realidad objetiva como un status de relativa superioridad con respecto al individuo. En este sentido, los hechos sociales no resultan de una obra individual sino colectiva, presentándose ante el sujeto como realidades objetivadas; modos de acción y pensamiento colectivamente acuñados por las generaciones anteriores. Esta anterioridad (lógica y temporal) es invocada por Durkheim como prueba de la exterioridad de lo social: si en sus determinaciones fundamentales los hechos sociales anteceden al individuo, si no se derivan de él y debe *aprenderlos,* esto significa que existen independientemente y, por tanto, *fuera* de él.[2]

Planteada en estos términos, la definición durkheimiana del hecho social fue objeto de numerosas objeciones dirigidas al escaso papel que otorgaba al individuo, convertido, según sus críticos, en mero receptáculo de las disposiciones sociales. El criterio de exterioridad dentro del discurso durkheimiano tiene sin embargo dos sentidos que conviene diferenciar. Con la noción de exterioridad, Durkheim pretendía en primer término desarrollar una estrategia de *distanciamiento epistemológico*, destinada a subrayar la opacidad de los hechos sociales para la conciencia. Empero, los problemas surgen cuando se asume este planteamiento en un sentido *ontológico*. ¿En qué medida puede sostenerse que lo social es exterior a los individuos o que los hechos sociales *son* cosas?[3] El planteamiento resulta ambiguo en los escritos de nuestro autor. Volveremos sobre este punto más adelante.

2.2. Generalidad e independencia de lo social

Para Durkheim, los hechos sociales constituyen modos de acción y representación ampliamente extendidos dentro de una sociedad concreta, en tanto que son compartidos por la mayoría de sus miembros. Si bien reconoce que todo conformismo social concede siempre márgenes a la variación individual, el tono dominante de su caracterización tiende a subrayar la naturaleza *general* de los hechos sociales, asumiendo el término en el doble sentido de una *propiedad universalizable* y a la vez *ajena* a contingencias del orden individual. No obstante, la generalización de un hecho no constituye un criterio suficiente para otorgarle el carácter de "social". En la medida en que la repetición de dicho acto puede ser interpretado como la sumatoria de voluntades individuales coincidentes, Durkheim se ve forzado a recalcar que dicha regularidad estadística no constituye un factor causal, sino tan sólo una expresión, un signo material, de la presencia de patrones colectivos. Es éste último elemento el que imprime el carácter social a un hecho.[4]

[1] De este modo, hechos tales como el lenguaje, el sistema monetario, las costumbres o la religión, constituyen realidades cuya operación responde a reglas y disposiciones que, pese a los márgenes de variación que puedan conceder, no se determinan por la acción individual; situación que representaría una constatación de su *exterioridad* con respecto a la dimensión individual *(RMS: 56-57)*.

[2] "Cuando llevo a cabo mi tarea de hermano, de esposo o de ciudadano... cumplo con deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres... De igual manera, el fiel se ha encontrado al nacer ya hechas las creencias y las prácticas de su vida religiosa; si éstas existían antes de él, es que existen fuera de él... He aquí, pues, modos de obrar, de pensar y de sentir que presentan esta notable propiedad de existir fuera de las conciencias individuales." (*RMS*: 56-57).

[3] Si bien Durkheim aclara en diversos pasajes que no pretende sostener una tesis semejante, su modo de razonamiento induce a pensar en términos cercanos a lo que sus críticos identificaron como un holismo metodológico y un realismo social extremos (Lukes, 1984:12).

¿En qué sentido debe entenderse entonces el criterio de *generalidad,* en tanto indicador de los hechos sociales? La propia definición ofrece esta respuesta, a partir del modo *condicional* sugerido en su formulación: es social, "... todo modo de hacer que es general, teniendo al mismo tiempo *existencia independiente* de sus manifestaciones individuales."[5] De este modo, el hecho social presenta, además de una alta generalización dentro del grupo social, una *fisonomía particular* que se mantiene, pese a las variaciones que puedan presentarse en su aplicación por los particulares. En este sentido, las diferencias individuales, siempre presentes en la realización de hechos sociales, no impiden el reconocimiento de lo que Durkheim denomina patrones o moldes colectivos sobre los que se "vierte" la acción. Estos moldes expresan la "dureza" de los hechos sociales, vale decir, su objetividad, asumida como principio de determinación que acota el actuar de los individuos.

Tropezamos nuevamente aquí con las dificultades encontradas en el caso del criterio de exterioridad. Formulada en el plano epistemológico, la consigna de asumir lo social con independencia de sus manifestaciones individuales, constituye un recurso estratégico para analizar lo social desde sus dimensiones objetivas. Empero, resulta más difícil defender este planteamiento cuando se desliza al ámbito ontológico. Durkheim señala que lo que el hecho social expresa, cuando se le separa de sus repercusiones individuales, es un "estado del alma colectiva".[6] ¿Qué debemos entender por ello? ¿Dónde se sitúa dicha alma colectiva, si prescindimos de la consideración de los hechos particulares que la expresan?

2.3. La naturaleza obligatoria de lo social

La noción durkheimiana de coerción alude a una caracterización de los hechos sociales entendidos como modos de sentir, pensar y obrar que *se nos imponen*; a los que no habríamos llegado siguiendo nuestras inclinaciones particulares. Este carácter de obligatoriedad señala un elemento distintivo de lo social. Lejos de representar una mera prolongación de la naturaleza individual, lo social implica una continua labor dirigida a acotar dicha naturaleza. En este sentido, lo social no es una condición optativa, producto de la rutina o la imitación, sino un marco de *determinación* que condiciona la práctica del individuo en sociedad.[7] Sentida vivamente o de manera atenuada, la capacidad impositiva de lo social no deja de hacerse presente, particularmente en función de la *resistencia* que ofrece a todo intento de modificación por parte de los sujetos, considerados individualmente (*RMS*: 57-58).

> "Un hecho social puede ser reconocido por el poder de coerción externa que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos; y, a su vez, la presencia de ese poder puede ser reconocida o bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que el hecho opone a todo intento individual de hacerle violencia." (*RMS*: 65).

De este modo, la resistencia que ofrecen los hechos sociales a ser modificados constituye una muestra de su naturaleza coactiva. Dicha resistencia puede asumir formas diversas. Desde la censura moral o la sanción legal ante la transgresión, hasta

[4] "… no es la generalidad lo que puede servir para caracterizar a los fenómenos sociológicos. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias… o un movimiento que todos… repiten, no por ello son hechos sociales... Lo que los constituye son las creencias, las tendencias y las prácticas del grupo tomado colectivamente..." (*RMS*: 61-62).

[5] "(un hecho social)... puede ser definido por la difusión que presenta en el interior del grupo, siempre y cuando… se tenga cuidado de añadir, como segunda característica esencial la de que existe independientemente de las formas individuales que toma para difundirse". (*RMS*: 65).

[6] "A primera vista (los hechos sociales) parecen inseparables de las formas que toman en los casos particulares; pero la estadística proporciona un medio para aislarlos; están representados y no sin exactitud, por medio de las tasas de natalidad, de nupcialidad o de suicidios... Pues como cada una de esas cifras comprende indistintamente todos los casos particulares, las circunstancias individuales que puedan tener cierta influencia en la producción del fenómeno se neutralizan... Lo que tal fenómeno expresa es el *alma colectiva*." (*RMS*: 63). Cursivas nuestras.

[7] Esta consideración tiene sin embargo un sentido relativo. Los hechos sociales aparecen ya en *RMS* bajo una forma a la vez *constrictiva* y *posibilitadora*: no sólo presionan al individuo limitando su acción; le compelen a actuar de un modo que *enriquece* sus disposiciones biológicas y psíquicas iniciales.

la presencia de elementos condicionantes, inherentes al medio social, que *obligan* al individuo a actuar dentro de pautas claramente fijadas.[8] En estas diversas formas de constreñimiento se descarta toda referencia a la coerción física. Esto en un doble sentido: a) el correspondiente a las fuerzas de la naturaleza; b) el que procede de la imposición arbitraria (forzada) de un individuo sobre otros. Como resultado de estas precisiones, Durkheim enfatiza las características de exterioridad y obligatoriedad de los hechos sociales en los siguientes términos:

> "He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares; consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él… Por consiguiente, constituyen una nueva clase y es a ellos, y sólo a ellos, a los que se debe dar el calificativo de sociales..." (*RMS*: 58).Cursivas nuestras.

2.4. La perspectiva de hecho social presente en RMS. Aclaraciones y recaudos

Como hemos visto, los criterios de externalidad y obligatoriedad empleados para definir al hecho social resultan particularmente problemáticos cuando son asumidos en un sentido ontológico. La referencia al mundo social como una realidad exterior, superior obligatoria e independiente de los individuos, parecería remitir a una suerte de *realismo social* que elimina la creatividad de los actores, reduciéndolos a la condición de autómatas; meros soportes materiales de determinaciones procedentes de una realidad social que les antecede, excede y supera.[9] Estas ideas, sumadas a la desafortunada expresión referente a tratar a los hechos sociales "como cosas"[10] –reduccionismo por el que la realidad social sería rebajada a una dimensión objetual – han contribuido a consolidar la imagen de Durkheim como un acérrimo defensor del realismo social y a *RMS* como un texto de preocupante orientación positivista.[11]

Este tipo de críticas tienen en parte su origen en el equívoco título que Durkheim dio al primer capítulo de *RMS*: "¿Qué es un hecho social?" Formulada en estos términos, la pregunta parecería demandar una *explicación* sobre la naturaleza de estos hechos. Sin embargo, si se revisa la secuencia argumental de este capítulo, puede corroborarse que la discusión central no tiene como objeto la explicación de los hechos sociales, sino la presentación de los indicadores para su identificación. En este sentido, la pregunta a la que realmente se da respuesta refiere a *cómo identificar un hecho social.* Lo que estos hechos *sean*, en un sentido profundo, queda aún sin resolver.[12]

Si nos atenemos a los criterios metodológicos establecidos por el propio Durkheim en *RMS*, resulta claro que la pregunta-título de este primer capítulo plantea un reto que la investigación sociológica sería incapaz de resolver en sus inicios. En este orden

[8]Durkheim señala como ejemplos de este carácter impositivo de lo social la obligación de vestir conforme a los patrones de un lugar y una época; hablar la lengua de aquellos con los que convive; respetar sistemas monetarios y métodos vigentes de producción; etc. (*RMS*: 57-58).

[9]Conforme a estas críticas, la perspectiva durkheimiana ha sido asumida como una sociología de corte estructural, basada en el principio de lo social como realidad *constrictiva*. Para una visión panorámica de estas críticas, cfr. Lukes, 1984:9-16,312-314, 497; Gane, 1988:69-102.

[10]El 2º capítulo de *RMS*, referido a las reglas para la observación de lo social, comienza así: "La primera regla y… más fundamental, es la de *considerar a los hechos sociales como cosas*." (*RMS*: 69).

[11]En descargo de esta caracterización, Tarot (1999:73-74) señala que el sentido de la palabra "cosa" dentro de *RMS* posee una connotación técnica de orden epistemológico y no ontológico. Para Durkheim los hechos no son cosas, ni entidades externas independientes de los individuos que los crean. Lo que la sentencia pretende remarcar es que, al enfrentar el estudio de lo social, la sociología debe comenzar por reconocer a este orden de realidad la misma regularidad y objetividad que reconoce al mundo natural.

[12]"El primer capítulo (de *RMS*) entonces, parecería no contestar una pregunta dramáticamente asentada, la de qué es un hecho social. Contesta más bien una segunda pregunta: ¿cómo pueden ser reconocidos los hechos sociales? Queda por ver si la respuesta a la segunda pregunta contiene por sí misma una teoría general del hecho social." (Gane, 1988:154).

de ideas, la única posibilidad de entender el sentido de la pregunta reside en el hecho de distinguir, dentro del proceso de investigación, entre los procesos de definición y explicación. La definición ofrece una primera respuesta sobre lo que las cosas son en su dimensión exterior o aparente, sin indagar por las causas profundas involucradas en su producción y naturaleza (*RMS*: 97).[13] Los rasgos externos del hecho social ofrecen elementos para su caracterización inicial y constituyen la puerta de acceso al estudio de su naturaleza profunda. Empero, dichos rasgos no deben ser considerados de manera automática como componentes esenciales de estos hechos. Establecida esta aclaración, parecería abierta la posibilidad de relacionar dentro de la perspectiva durkheimiana el interés por describir el nivel *objetivo-básico* de la realidad social, con la preocupación por desarrollar su estudio *comprehensivo*. Si bien ambos propósitos se vinculan y resultan necesarios para la investigación, conviene distinguir los niveles en que operan.[14] La definición de hecho social presentada en *RMS* parecería dar cuenta de ese primer nivel, destinado a ofrecer una descripción inicial de los hechos sociales. Con el fin de aproximarnos a la segunda dimensión señalada, revisaremos ahora los elementos que *FE* ofrece para la comprensión de la naturaleza profunda de lo social.

3. LAS FUENTES SAGRADAS DE LO SOCIAL

¿Qué concepción de hecho social subyace en *FE*? A fin de aventurar una respuesta preliminar, realizaremos un breve recorrido por las tesis principales de esta obra.

3.1.

En la última etapa de su vida, Durkheim asignó un papel relevante al análisis de la religión. Sus reflexiones sobre el tema no representan un capítulo aislado con respecto a su perspectiva integral sobre la sociedad. Por el contrario, deben ser vistas como profundización y especificación de las preguntas que guiaron su recorrido hacia la comprensión del tema eje de toda su obra: la comprensión de los mecanismos que hacen posible la integración de las sociedades modernas. La pregunta por el fundamento social de las creencias y prácticas religiosas conducirá a Durkheim hacia el tema central de lo sagrado, mismo que es asumido inicialmente como componente esencial del hecho religioso y progresivamente identificado como expresión *proto-institucional* y *paradigmática* de toda la vida social.[15]

3.2.

Como es sabido, en *FE* Durkheim aborda el estudio del totemismo, caracterizado en esta obra como "la religión más primitiva y simple conocida en la actualidad" (*FE*: 1).[16] La elección del totemismo como caso paradigmático de estudio no es casual; constituye un recurso metodológico para el logro de un objetivo de mayor alcance: captar los elementos constitutivos del hecho religioso.[17]

El interés del estudio realizado en *FE* no es, pues, realizar la caracterización de una religión en

[13] "Como la definición está colocada al principio de la ciencia, no podría tener por objeto expresar la esencia de la realidad… Tiene como única función la de hacernos tomar contacto con las cosas y, como la inteligencia sólo puede llegar a ellas desde fuera, lo que expresa es el aspecto exterior de las mismas. Pero esto no quiere decir que dé una explicación de las cosas; lo único que hace es proporcionar el primer punto de apoyo necesario para nuestras explicaciones." (*RMS*: 97).

[14] En este sentido, los propios preceptos de *RMS* conducen a reconocer una distancia enorme y una distinta implicación epistemológica, entre afirmar que los hechos sociales puedan ser reconocidos por ciertos indicadores y tomar dichos indicadores como fundamento de explicación.

[15] Para una revisión completa en torno al tema pueden revisarse los números monográfico *Relire Durkheim* (AAVV, 1990) y *Durkheim; sacré et société* (AAVV, 1993). Véase también Lukes, 1984:444-477; Pickering, 1990; Poggi, 1990; Ramos, 1982, 1992; Prades, 1998; Habermas, 2001:70-90.

[16] No entramos aquí en la discusión de los presupuestos epistemológicos y la naturaleza de las fuentes etnográficas empleadas por Durkheim para la elaboración de *FE*. Ambos aspectos han sido objeto de diversas críticas a lo largo del tiempo. Para una visión de conjunto de estas críticas, cfr. Lukes, 1984:446, ss; 512-521; Ramos, 1999:196-199.

específico, sino dar cuenta de lo sagrado en general, dimensión que se va convirtiendo progresivamente en el objeto central de la investigación. Ahora bien, ¿cómo caracterizar a lo sagrado? En primer término, Durkheim señala que lo sagrado no pertenece a un ámbito material específico, definido por objetos cuya naturaleza física permitiría identificar sus elementos esenciales. El ámbito de lo sagrado no refiere, pues, a un conjunto determinado de objetos materiales, sino a la aplicación de una *distinción fundacional* que clasifica la realidad en dos esferas dicotómicas del mundo: lo sagrado y lo profano. esta clasificación separa la realidad profana de lo sagrado o prohibido para el lego, prohibido para el lego o sólo accesible mediante ceremonias y ritos que permiten el tránsito de una esfera a otra (*FE*: 33-37). Durkheim señala que no hay distinción más irreconciliable y absoluta que la que se crea en el mundo social alrededor de estas nociones, produciendo dos mundos separados (*FE*: 33-34).[18]

3.3.

La esencia de lo sagrado no se encuentra en las cosas que lo simbolizan, ni en nada material localizado en los actos que evocan realidades de orden religioso; constituye más bien un orden de realidad *sobrepuesto* a ellos (*FE*: 215).[19] Con base en esta caracterización, las cosas sagradas no son sólo lo que materialmente nos muestran sino, ante todo, *lo que representan.*

Dentro del mundo religioso cualquier cosa puede ser sagrada: todo depende de la creencia. Pero una vez establecida esta demarcación, los actos se guían con base en la distinción establecida. La naturaleza de lo sagrado reviste, pues, una naturaleza simbólica; se instala en el orden de la representación. Empero, esta representación no es sólo de tipo individual. Las representaciones así producidas poseen una naturaleza colectiva (*FE*: 39). En este sentido, las representaciones de carácter religioso tienen un fundamento social y revisten exteriormente los rasgos de generalidad y obligatoriedad propias de los hechos sociales, según la caracterización realizada por nuestro autor en *RMS* (*FE*: 217, 252-254, 340, 404, ss).

La religión no constituye una suerte de falsa conciencia; expresa sentimientos reales. El fiel, dice Durkheim, no se engaña al sentir que un poder le trasciende; ese poder existe; proviene de la sociedad (*FE*: 211).[20] La forma en que se representa materialmente ese poder es ciertamente convencional. Empero esta ilusión afecta sólo al símbolo, no al sentido último de su intuición. Así, señala Durkheim, la religión expresa antes que nada a la sociedad, reflejando indirectamente las relaciones que los hombres establecen en su interior. Si explícitamente las ceremonias y ritos buscan estrechar la relación del hombre con su dios, implícitamente refuerzan la representación del grupo. *Dios es la expresión transfigurada de la sociedad* (*FE*: 211-212).[21]

[17] En la base de esta elección metodológica se halla el presupuesto de que las formas simples de la vida social contienen en germen los componentes básicos que, en su diferenciación, dan lugar a formas más desarrolladas de existencia colectiva. Conforme a este principio, el análisis del caso en apariencia más simple de vida religiosa (según Durkheim, el totemismo practicado por ciertas tribus australianas observadas por diversos antropólogos de la época) debe permitir captar los componentes esenciales de la religión, así como comprender su función transhistórica. Cfr. *FE*: 1-2.

[18] Esta distinción sirve de soporte a otras dicotomías presentes en la vida social, como las existentes entre sensibilidad y razón; cuerpo y alma; individuo biológico y personalidad social. Cfr. Lukes, 1984:27.

[19] "La sacralidad se encuentra instalada en las cosas… con independencia de sus características intrínsecas. No hay nada que sea sagrado en sí y por sí mismo. El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en sus propiedades intrínsecas: está *sobrepuesto.* El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; está sobrepuesto a ésta." (*FE*: 215).

[20] Con todo, Durkheim insiste en que esto no supone asignar un papel privilegiado a la perspectiva del actor: la religión no es pura ilusión, tiene un principio de realidad; sólo que ese principio no es transparente para el creyente. La tarea de la sociología consiste justamente en explicar los fundamentos y posibles equívocos de éstas y otras creencias de origen social. Cfr. Durkheim, 1982:389

[21] Para Durkheim la religión, a través de sus creencias y prácticas específicas (culto, rituales), tiene como fin crear y recrear simbólicamente la unidad del grupo. Cfr. *FE*: 211, 322-323, 360.

Las representaciones producidas por la religión no son, pues, una mera invención, poseen eficacia práctica. Independientemente del valor de verdad de la creencia, su ejercicio tiene consecuencias prácticas. En este sentido profundo, *la idea es constructora de realidad.*

> "… las representaciones colectivas atribuyen con mucha frecuencia a las cosas de las que se predican propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser muy sagrado y poderoso. Y con todo, aunque ciertamente puramente ideales, los poderes que así le son conferidos actúan *como si fueran reales*; determinan la conducta de los hombres con la misma necesidad que las fuerzas físicas… Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican literalmente; es el dominio de lo social. En él la idea es *constructora de realidad* mucho más que en cualquier otro." (*FE*: 213-2144). Cursiva nuestra.[22]

3.4.

Ahora bien, ¿cómo se ha formado la distinción sagrado/profano? Si nada en la experiencia cotidiana parece sugerirla, ¿de dónde proviene? La concepción de lo sagrado, asumido como realidad aparte que se nos impone, proviene de la experiencia de otra representación paralela, procedente de la coexistencia de dos tipos de realidades: una hecha de nuestras representaciones individuales y nuestro contacto cotidiano con las cosas; otra de una realidad que nos trasciende: *la sociedad*. De ahí que el hombre se sienta internamente como parte de esa fuerza que en él reside, que participa de esta naturaleza, pero le supera. La autoridad moral del tótem no es más que la *expresión simbólica* del ascendente que la colectividad ejerce sobre nosotros. La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento de respeto que la colectividad inspira a sus miembros. El carácter sagrado que se asigna a una cosa no procede de ella, *es producido socialmente*. Esta característica permite entender por qué la religión constituye para Durkheim una *expresión originaria* de lo social, a partir de la cual se instituyen creencias compartidas, construyéndose un sentido colectivo de pertenencia.

> "… para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, es preciso que la vida religiosa constituya la *forma eminente* y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva. Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque *la idea de sociedad constituye el alma de la religión*." (*FE*: 390). Cursiva nuestra.

3.5.

Las creencias religiosas no sólo ofrecen explicaciones sobre el mundo; infunden poder a los creyentes y les transmiten ideales. Esta característica dota al hecho religioso de su poder de convocatoria, mismo que puede presenciarse en los fenómenos de *efervescencia* que origina (*FE*: 197- 198).

Si el principio sagrado no es sino expresión de la propia sociedad hipostasiada, la vida ritual puede ser interpretada en términos laicos y racionales. La sociedad consagra hombres, cosas, e incluso ideas tales como las de libertad, razón y patria (*FE*: 200). En este sentido, las propias revoluciones pueden ser entendidas como experiencias de efervescencia social en que se originan y fortalecen creencias compartidas, con alta fuerza social. La vida social oscila entre momentos de intensidad y atonía; entre experiencias privadas utilitarias y experiencias de vida en común, generadoras y reforzadoras de creencias y valores. En momentos de intensidad se alcanza la efervescencia, de la que surge la experiencia de lo sagrado: "… la idea religiosa ha nacido de esos me-

[22]"… el mundo de las representaciones en el que se desarrolla la vida social se añade a su sustrato material, lejos de originarse en él; el determinismo que en él reina es pues mucho más flexible que el que tiene sus raíces en la constitución de nuestros tejidos y libra al agente una justificada impresión de mayor libertad." (*FE*: 254).

dios sociales efervescentes y como producto de la misma efervescencia" (*FE*: 205).

Durkheim establece una relación de mutua correspondencia entre lo social y lo sagrado. Lo sagrado (realidad colectiva eminente) tiene un origen social. Empero, por otro lado lo sagrado, merced al influjo de su autoridad y trascendencia, contribuye a *constituir lo social.* En este sentido, la religión representa para Durkheim una faceta proto-institucional y paradigmática de lo social. Lo religioso es social por su origen y fundamentos. Lo social remite a su vez en sus orígenes a la experiencia de lo efervescente-sagrado, principio fundacional de los hechos religiosos. La trascendencia asignada a la sociedad (y con ella, a los valores y prácticas que la expresan) es una atribución construida no en la soledad individual, sino desde la experiencia de la *asociación*.[23] La incorporación del tema de lo social como realidad *simbólica*, en tanto "sobreañadida" al mundo físico, constituye el telón de fondo de un escenario donde religión y moral son asumidas como ámbitos *constitutivos,* tanto de la condición social del individuo, como de la producción general de la sociedad. Dicha cohesión es además considerada ahora, no sólo desde su carácter normativo sino también – de manera privilegiada – en su vinculación con los valores e ideales colectivos.[24]

> "Lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición; no se puede explicar, así pues, el uno sin el otro... Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada se completaría; constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente." (*FE*: 393).

Durkheim señala que hay algo eterno en la religión, destinado a sobrevivir más allá de sus símbolos particulares: se trata de la fe, entendida como facultad para construir ideales de vida colectiva. La religión, en tanto práctica generadora de ideales colectivos, posee así una función transhistórica (*FE*: 397).

3.6.

¿Qué noción de lo social se deriva de este recorrido? Recuperemos sumariamente lo hasta aquí señalado:

La caracterización de lo sagrado adquiere en el marco argumental de *FE* una relación inicial de paralelismo y, posteriormente, *reciprocidad* con respecto a la vida social. En este sentido, se produce una relación de circularidad entre lo social y lo sagrado. Lo sagrado posee un origen y naturaleza sociales pero, a su vez, constituye la expresión proto-institucional y paradigmática de lo social. En función de esta circularidad, Durkheim configura una relación de equivalencia entre ambas nociones: la sacralidad (representada en objetos, prácticas y rituales diversos) *expresa en forma simbólica a la sociedad.* La sociedad sólo puede generarse y recrearse simbólicamente *a partir de la experiencia de lo sagrado*. Por tanto, lo social es sagrado a la vez que lo sagrado es social. Con base en esta premisa de circularidad, al indagar por los elementos constitutivos de lo sagrado, Durkheim esboza indirectamente los componentes básicos de lo social, mismos que pueden ser presentados sumariamente en la siguiente forma:

a) Lo sagrado-social representa una dimensión *sobre-añadida* a los objetos materiales que le sirven de soporte, a través de los que puede externamente reconocerse, sin que su naturaleza profunda quede reducida a ellos.
b) Lo sagrado-social posee una naturaleza de orden *simbólico.* Abarca una dimensión configurada *en el orden de la representación.*[25]

[23] Durkheim introduce aquí una importante tesis, referida a la construcción de lo social a partir de momentos de *efervescencia* en que los ideales colectivos se actualizan, a fin de mantener vigentes entre los miembros del grupo los principios de unidad social (Cfr. Ramos, 1992:966).

[24]"La hipótesis que hace derivar la religión de la experiencia de lo social, va unida estrechamente a otra hipótesis simétrica que deriva la sociedad de la experiencia de lo sagrado. Se define así el círculo fundamental de lo sagrado y lo social que *FE* explora y pretende resolver…" (Ramos, 1992:968).

[25] Vale decir, "de las representaciones", cuyo plural implica el reconocimiento implícito de la existencia no de una, sino de múltiples miradas sobre el mundo (si bien todas ellas responden a referentes colectivos). Esta pluralidad de

c) Lo sagrado-social posee un poder de *eficacia práctica.* Las representaciones colectivas construidas en el orden de la vida social tienen efectos materiales; las creencias pueden ser, bajo ciertas condiciones, *productoras de la realidad.*

d) La expresión proto-institucional y paradigmática de lo social se expresa en la esfera religiosa, realidad colectiva eminente que refleja de manera nítida tanto la *facultad constrictiva de lo social*, como su *capacidad de producir ideales y valores compartidos*.

e) El origen de lo sagrado-social tienen lugar en la experiencia de la *asociación*, que produce sentimientos de efervescencia. Este principio *emotivo* constituye la base para la configuración de ideales colectivos.

4. CONTINUIDAD Y RUPTURA EN EL DISCURSO DURKHEIMIANO

¿En qué relación se encuentran los postulados de *FE* con respecto a la perspectiva desarrollada en *RMS*? Por décadas, dentro de la literatura sociológica se ha tendido a subrayar la oposición entre ambos textos. En la base de esta línea de interpretación, *FE* suele aparecer como una obra contrastante con respecto a la producción anterior de Durkheim; esto tanto en términos temáticos (salto del análisis de las sociedades modernas hacia la comprensión de las religiones primitivas), como en lo tocante a los presupuestos teóricos y epistemológicos implícitos en ambas obras (positivismo originario frente a idealismo de la última etapa; énfasis inicial en una teoría de la regulación y su abandono en favor de una visión centrada en el papel de los valores). En la base de este estilo de análisis se encuentra sobre todo el interés en remarcar las diferencias, dejando de lado los elementos de continuidad, así como las convergencias temáticas y de orientación existentes. Así, *FE* ha sido generalmente considerada como una obra de ruptura, punto emblemático que marcaría la consolidación de una nueva etapa en la trayectoria teórica de nuestro autor. Según esta caracterización, Durkheim habría trabajado inicialmente desde una perspectiva materialista, centrada en la comprensión de las funciones reguladoras de la sociedad. Esta etapa estaría caracterizada paradigmáticamente por obras como *La división del trabajo social* (DTS) y *RMS*. Por otro lado, el Durkheim maduro se aproximaría en *FE* a la realidad social desde una perspectiva más bien idealista, centrada en el estudio de la integración simbólica de la sociedad.[26] Siguiendo esta línea de interpretación, las imágenes derivadas de *RMS* y *FE* parecen no sólo disímiles, sino decididamente contrapuestas. Mientras en sus primeras obras Durkheim habría tendido a enfatizar el carácter externo y coercitivo de los hechos sociales (DTS, *RMS*), en posteriores trabajos parecería interesarse más por las dimensiones ideales y el poder integrador de estos hechos en el marco de las sociedades modernas.[27]

miradas e interpretaciones sobre el mundo – representaciones – tiene como base símbolos compartidos que proceden de sistemas clasificatorios desde los que se organiza la realidad (tanto en términos cognitivos, como éticos, estéticos, etc.). En tanto pueden ser compartidos y comunicables, estos símbolos *transfieren sentido* y *circulan en el orden del sentido*.

[26] En la conformación de esta línea interpretativa ha jugado un papel destacado la perspectiva desarrollada por Parsons en su libro *La estructura de la acción social* (1937). Parsons distingue ahí cuatro etapas en la obra de Durkheim. 1) La *formativa o inicial* (hasta *DTS*). 2) La de la *síntesis temprana*, donde intentará producir una primera teoría integrada (*RMS*, *SU*). 3) La de *transición,* donde se produce una crisis de la síntesis temprana y el marco positivista que le acompañaba. 4) La etapa *final*, caracterizada por el intento inconcluso de construcción de una nueva síntesis. *FE* representará justamente la expresión de *tendencias paralelas e incluso contrapuestas*. Cfr. Parsons, 1968:386-389.

[27] Según la interpretación de Parsons, hay un interés temprano de Durkheim por resaltar la exterioridad y naturaleza constrictiva de lo social frente al actor. El tema de una mentalidad colectiva habría sido sólo una tentativa conjetural, prontamente abandonada, frente a la tendencia dominante en esta etapa por analizar a la sociedad desde la dimensión de la regulación. La progresiva ruptura con esta etapa materialista- determinista. centrada en la dimensión reguladora, abriría el camino para la emergencia de un segundo Durkheim, de orientación idealista. Cfr. Parsons, 1968:386. Para una visión general de esta discusión y su réplica, véase Rawls, 1996:468-477; Gane, 1988:97-101. Giddens, 1977:135, n. 27, 184.

¿Qué argumentos pueden esgrimirse en favor de una perspectiva tendiente a superar esta suerte de oposiciones? Partamos en principio de los elementos desarrollados en nuestros dos anteriores apartados. Como vimos ahí, las tesis programáticas de *RMS* tienden a subrayar la dimensión objetiva de los hechos sociales, como punto de partida para iniciar su estudio. ¿Significa esto que su realidad se agota en esta dimensión o hay posibilidad para pensar que, junto con la realidad exterior-material de lo social, coexiste una realidad profunda de sentido? Nada parece indicar que el señalamiento de la primera dimensión cancele la posibilidad de estudio de la segunda. Como esperamos mostrar, la perspectiva de Durkheim sobre lo social fue conformándose a partir de un proceso caracterizado por momentos de continuidad y ruptura, a partir de los cuales nuestro autor fue encaminándose progresivamente hacia el reconocimiento de una doble dimensión de lo social.

La admisión de esta "doble vida de lo social" permitiría identificar su compleja realidad expresada, por un lado, a partir del reconocimiento de su *dimensión objetiva- material* (realidad descrita por sus rasgos externos, parte indiscutible del mundo positivo que sirve de soporte al mundo construido simbólicamente). Por otro lado, a partir del reconocimiento de su dimensión profunda, en tanto *representación*; realidad inscrita en un mundo de sentido. Sobre esta base, sería posible pensar en lo social, tanto en su *forma objetiva-externa*, conforme a los criterios de obligatoriedad, exterioridad, generalidad e independencia, (esto es, identificarla mediante los criterios fijados en *RMS* para la definición del hecho social), como a partir de su *dimensión simbólica*, en tanto realidad sobreañadida a las cosas, con eficacia material. En apoyo de este planteamiento, puede recurrirse en este punto a consideraciones y pasajes procedentes de la propia obra de Durkheim, los mismos que nos permitan apreciar, tanto la transición de una a otra perspectiva, como la eventual convivencia de estos enfoques dentro del discurso durkheimiano.

4.1. Transiciones y replanteamientos, en el tránsito de RMS a FE

4.1.1.

El uso recurrente de los postulados de *RMS* con respecto a la definición del hecho social, contrasta con el *sentido provisional* que el propio Durkheim adjudicó a las tesis ahí sostenidas. Desde su aparición bajo formato de libro[28] y aún después de la publicación de una segunda edición de la obra, en 1901, Durkheim insistió en el carácter inicial e indicativo de la definición que ahí se ofrecía (*RMS*: 47). Pese a esta prevención, el texto suscitó desde su aparición múltiples críticas, debido tanto a condiciones de contexto, como a las fórmulas poco afortunadas que Durkheim empleó para exponer su caracterización de los hechos sociales. Este conjunto de condiciones condujeron a ver en la perspectiva ahí esbozada la expresión de una *posición definitiva* sobre el tema.[29] Con todo, *RMS* constituye en el conjunto de la obra durkheimiana un *texto de transición.* Como señala Lukes (1982:7), salvo por el prefacio incorporado a la segunda edición del libro en 1901,[30] Durkheim nunca revisó de manera sistemática los postulados de *RMS*, con miras a integrarlos a la perspectiva desarrollada después de 1895. Esta situación provocó serias limitaciones para la comprensión de su perspectiva metodológica y la adecuada comprensión del sentido integral de su teoría social.

[28] *RMS* apareció originalmente en 1894 bajo la forma de artículos, en dos entregas correspondientes a los números 37 y 38 de la *Revue Philosophique,* París. (No. 37, pp. 465-498; No. 38, pp. 14-39, 168-182).

[29] El propio Durkheim contribuyó indirectamente a este resultado, a partir del uso programático que hizo de este texto. *RMS* fue concebido como un manifiesto dirigido a sumar voluntades en torno a un campo disciplinar *por construir*. En su afán por ofrecer una imagen de la sociología como ciencia consolidada con un objeto y métodos propios, Durkheim presentó como resultados alcanzados lo que en rigor representaba apenas un conjunto de premisas de partida. Cfr. Ramos, 1999:16-18.

[30] La segunda edición de *RMS* no presenta prácticamente cambios con respecto a su versión original. Más que abocarse a una revisión integral del texto, en el prefacio a la segunda edición de *RMS* Durkheim se centró en ofrecer aclaraciones y respuestas a las principales críticas dirigidas hacia esta obra.

4.1.2.

En una conocida referencia autobiográfica situada en 1907, Durkheim reconoce retrospectivamente el momento en que se produce un cambio crucial de orientación en su pensamiento, a partir de la comprensión del papel de la religión en la vida social:

> "Fue tan sólo en 1895 cuando adquirí conciencia del papel capital jugado por la religión en la vida social. Fue en ese año cuando por primera vez entendí la manera de estudiar sociológicamente la religión. Para mi constituyó una revelación. Ese curso (sobre religión) de 1895 establece una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento hasta tal punto que tuve que retomar mis investigaciones anteriores para armonizarlas con los nuevos puntos de vista… ese cambio de orientación era, en su conjunto, fruto de los estudios de historia de las religiones que acababa de emprender y de manera destacada de la lectura de Robertson Smith y su escuela." (Durkheim, 1975, T1:404).

Si nos atenemos a la fecha en que el propio Durkheim coloca el surgimiento de esta "revelación", resulta poco factible que su impacto pudiera verse reflejado en la versión original de *RMS*, aparecida en 1894 en forma de artículos independientes, y reimpresa sin modificaciones como texto íntegro para 1895. A excepción de las páginas escritas para el prefacio a la segunda edición, Durkheim *no volvió sobre este texto.* ¿Cómo considerar entonces su status? ¿Se trata efectivamente de una obra de transición, cuyas tesis habrían de desdibujarse progresivamente o desarrollarse en nuevas direcciones?[31] ¿En qué medida las tesis de *RMS* se mantienen y coexisten con los desarrollos relativos a *FE* y otros textos producidos dentro de ese período? Con miras a afrontar estas preguntas, se impone la necesidad de un mínimo ejercicio comparativo. En esta misma línea de lo aquí dicho, se sitúa la observación de Prades:

> "*Las Régles* fueron publicadas primeramente en 1894 y reeditadas después en 1895 y 1901. Se trata pues de una obra fundamental, *concebida antes del quiebro y utilizada tal cual, justamente después.* Esta obra (reviste)… un interés particular para el historiador de la religiología durkheimiana. Permite, en efecto, descubrir la naturaleza, el grado y la dirección del cambio eventual de la metodología durkheimiana entre el período de transición y el de la obra de madurez, aplicada en *Les formes.*" (Prades, 1998:93, nota 3). Cursiva nuestra.

4.1.3.

Con base en un minucioso análisis de la evolución del pensamiento de Durkheim sobre la religión, Ramos (1999:183) señala que los efectos de la "revelación" de 1895 no se reflejaron de manera consistente en su obra, sino hasta años después de la fecha marcada por el propio autor. Para 1899, año en que se publica el trabajo "De la definición de los fenómenos religiosos", Durkheim no parece hallarse aún en posesión de una perspectiva que difiriera significativamente de la explicación ofrecida sobre el tema en *La división del trabajo*.[32] No será sino

[31] Parsons (1968:387) caracteriza a *RMS* como un texto provisional, que sería luego poco usado en el marco teórico desarrollado por Durkheim. Por su parte, Lukes (1984:228) califica a *RMS* como un *trabajo de transición,* entre una concepción de medio moral morfológico (*DTS*) y una concepción centrada en el papel de las representaciones colectivas. En este sentido, Lukes (1984:10) señala: a) "… a lo largo de su vida, Durkheim desplazó su atención de los fenómenos estructurales a los superestructurales a medida que crecía el valor explicativo que concedía a estos últimos."; b) "Desde su postura inicial en *DTS*, donde había caído en la tentación de escribir que "todo sucede mecánicamente", Durkheim se hallaba en sus últimos escritos próximo a afirmar que el pensamiento simbólico es la condición y el principio explicativo de la sociedad." (Lukes, 1984:234).

[32] El análisis durkheimiano sobre la religión avanza, de una *aproximación inicial*, en que se le considera como una "región central" de la conciencia común destinada a disminuir en peso e importancia (DTS, Durkheim, 1982b:201), a *una definición provisional* (1899) en la que lo religioso es asumido formalmente en función de su naturaleza obligatoria (Durkheim, 1969:140-165.); un progresivo *acercamiento a sus funciones integradoras* (*SU*:164-165); a una *final caracterización* sobre su origen y propiedades simbólicas (*FE*). Sobre la apreciación del propio Durkheim en torno a la definición de 1899, cfr. *FE*: 42, n.68..

hasta 1907, con la publicación de su último curso sobre religión, cuando comiencen a aparecer los elementos que a partir de ese momento, y durante los años siguientes, irán conformando la arquitectura argumental de *FE*. Con todo, la emergencia de esta nueva perspectiva, que afectará su modo de entender a la religión (y de forma indirecta contribuirá a una profundización de su concepción sobre lo social), se irá haciendo progresivamente presente a lo largo de los textos de la primera década de 1900. Sin afán de realizar una reconstrucción de ellos, podemos indicar algunos de sus ejemplos más representativos.

4.1.4.

El año de 1897 juega un papel crucial para el desarrollo de la teoría social durkheimiana. En particular, la publicación en ese año de *El suicidio* (Durkheim, 1998, en adelante *SU*), representa un eslabón importante hacia la conformación de la nueva concepción que Durkheim irá perfilando en su interpretación sobre la integración de las sociedades modernas. Esta obra refleja una primera incorporación de los elementos que nuestro autor ha venido desarrollando tiempo atrás y que impactarán su concepción integral sobre lo social. Tomamos para nuestro análisis dos referencias centrales provenientes de *SU*:

a) La afirmación de que "la vida social está hecha por entero de representaciones." Afirmación hecha en esta obra (*SU:* 341) y repetida luego en el prefacio de la 2ª edición de *RMS* (*RMS*: 35). A partir de ella se desprende toda una serie de desarrollos para el concepto de "representaciones colectivas", noción que asumirá un papel estratégico en la interpretación de lo social como realidad simbólica, sobre-añadida a la realidad
b) La concepción de lo social como *medio moral que regula e integra*. (*SU*: 255).[33] Esta afirmación permite desarrollar una perspectiva de la sociedad no centrada ya sólo en el tema de la coerción. En *DTS* y *RMS*, Durkheim adelantaba ya observaciones relativas a la existencia de esta doble dimensión de lo social (regulación, bajo la figura del Deber/adhesión a valores, desde la figura del Bien), pero al mismo tiempo, presentaba en estos textos planteamientos de reserva con respecto a la posibilidad de abordar su estudio desde el lado de la producción de los ideales. La concepción desarrollada en *SU* formaliza una teoría general que reconoce la doble dimensión de la cohesión social, identificando los mecanismos de regulación e integración. Por su parte y asentada en esta premisa, *FE* ofrecerá los instrumentos analíticos necesarios para abordar el tema de la producción de los ideales en momentos de asociación y efervescencia, a través de la comprensión de la dimensión simbólica de lo sagrado. Revisemos brevemente cada uno de estos aspectos.

4.1.5.

Por su parte, Rawls ha señalado que la "revelación" autobiográfica fijada por Durkheim, referente al giro en su pensamiento de 1895, alude en sentido estricto al descubrimiento de un mejor modo de tratar a la religión y entender su papel dentro de su teoría social general. Sin embargo, esto no debe ser interpretado automática, ni necesariamente, como una ruptura radical respecto a las premisas epistemológicas que subyacen a su obra (Rawls, 1996:475, nota 24).[34]

El hallazgo de esta nueva forma de abordar a la religión ampliará, por otro lado, sus tesis sobre lo social en la dirección del abordaje de la dupla Bien/Deber. El abordaje de esta doble dimensión es ahora realizado desde instrumentos analíticos que

[33] En este sentido, la vida social presenta una doble dimensión: *prescribe*, pero al mismo tiempo *liga*. Cfr. *SU*: 255. Ambas dimensiones se encuentran relacionadas: todo compromiso o constricción, para ser moral, implica la referencia a un fin impersonal y, por ello, trascendente, por el que los sujetos se vinculan *emocionalmente* a valores e ideales sociales. Para un visión general sobre la teoría de la cohesión social en Durkheim, cfr. Besnard, 1998; Ramos, 1998:20, 25-26.

[34] Este planteamiento es convergente con la tesis de Gane (1988:107-109) referente al reconocimiento de una evidente continuidad en el programa de investigación durkheimiano; continuidad que persiste, más allá de los cambios terminológicos y giros temáticos que evidencia su obra a lo largo del tiempo.

permiten captar su dimensión profunda, entendida como producida en el orden de las representaciones. Esto, empero, sin que el nuevo desarrollo analítico represente necesariamente una ruptura total con los planteamientos derivados de *RMS*. La revisión de algunos textos relevantes previos a *FE* da cuenta de este hecho.

a) En *SU*, por ejemplo, Durkheim aborda al estudio de las tasas de suicidio asumiendo los principios de exterioridad, general e independencia establecidos en *RMS* para la caracterización del hecho social (*SU*: 339-343, 348).

b) En el mismo sentido, en el texto "Representaciones individuales y representaciones colectivas" (Durkheim, 1976, en adelante *RC*), Durkheim toma a las representaciones como objetos de estudio cuyos indicadores básicos cumplen los parámetros establecidos en *RMS* para los hechos sociales. Las representaciones colectivas poseen, en un sentido epistemológico, rasgos de objetividad (exterioridad, generalidad, obligatoriedad), con respecto a las representaciones individuales (*RC*: 73-74). La obligatoriedad, entendida como signo que permite identificar el carácter objetivo y colectivo de los hechos sociales, es señalada en los siguientes términos: "… la obligación es precisamente la prueba de que estos modos de hacer y pensar no son obra del individuo, sino que emanan de una autoridad moral que los sobrepasa, (sea ésta) imaginada místicamente bajo la forma de un dios, o bien concebida de una manera más temporal y más científica." (*RC*: 73). Luego de esta aseveración, nuestro autor aclara que la obligación constituye un *signo externo*, no un factor explicativo de los hechos sociales (*RC*: 73-74, n. 13).

Por otro lado, una interesante variante del texto en cuestión es la sustitución de la anterior referencia a la exterioridad de la sociedad (entendida en *RMS* como ajena a la dimensión individual), en favor de un argumento por el que dicha condición queda marcada al aludir a la asociación y la cooperación como *factores constitutivos* del carácter social de las representaciones:

> "El sustrato de la sociedad es el conjunto de los individuos asociados... Las representaciones que constituyen su trama brotan de las relaciones entre los individuos que se han combinado de ese modo o entre los grupos secundarios que se interponen entre el individuo y la sociedad total… Si se puede decir, bajo ciertos aspectos, que las representaciones colectivas son *externas* a las conciencias individuales, esto depende del hecho de que no se derivan de los individuos tomados aisladamente, sino de su cooperación, lo cual es bastante distinto. No cabe duda de que cada uno contribuye a la elaboración del resultado común; pero los sentimientos privados se convierten en sociales únicamente cuando se encuentran con la acción de las fuerzas *sui generis* producidas por la asociación; por efecto de estas combinaciones y de las alteraciones recíprocas que de allí resultan se convierten en *algo distinto*." (*RC*: 73-74).

Las representaciones colectivas hacen referencia a un proceso de producción activo de las sociedades. Empero no se trata de un proceso de producción de realidad realizado al libre arbitrio. Para su realización se requiere de un referente empírico, un sustrato material. Este sustrato es, en un sentido básico, el fenómeno de la asociación.[35]

La introducción del concepto "representaciones colectivas" ofrece un marco de interpretación más abierto sobre el entendimiento del mundo social. Su relevancia puede ser mejor comprendida si se le relaciona con las reflexiones de Durkheim en torno a los sistemas de clasificación por los que se organiza la realidad social.

4.1.6.

En *FE* Durkheim retoma y profundiza las tesis procedentes de un ensayo previo, realizado en colaboración con Marcel Mauss, cuyo título es por demás sugestivo para fines de nuestra discusión: "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones co-

[35] Gane (1988:156) ha llamado la atención sobre el hecho de que un aspecto matriz, presentado tangencialmente en el primer capítulo de *RMS* y que no se recupera para la definición final del capítulo es la noción de *asociación,* entendida como mecanismo por el cual surge la síntesis nueva o realidad emergente que constituye a lo social.

lectivas" (Durkheim y Mauss, 1996, en adelante *FPC*).

El texto, publicado en 1903, postula como una de sus principales tesis el origen y fundamento social del conocimiento y sus categorías, así como la existencia de una relación de correspondencia y homología entre organización social y organización conceptual del mundo. Las derivaciones de esta tesis suponen, entre otras cosas, la idea de que el mundo social y sus diferentes instituciones (ciencia, arte, moral, religión) se estructuran como resultado de la aplicación de sistemas de clasificación. Estos sistemas, lejos de responder a la "naturaleza misma de las cosas" constituyen la expresión (mediada, refractada) de la propia organización de la sociedad. Vale la pena recuperar algunos de los elementos que en el marco de dicho texto van eslabonando su argumento central, a partir de las palabras de los propios autores:

> "Toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible, ni nuestra conciencia, nos brindan un modelo… *La clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los seres humanos.*" (*FPC*: 33)…

> "Lo que caracteriza a (estas clasificaciones) es que las ideas aparecen organizadas a partir de un modelo que ha sido provisto por (la propia) sociedad." (*FPC*: 52). "No sólo la división de las cosas por regiones y la división de la sociedad por clanes se corresponden exactamente, sino que se encuentran inextricablemente entrelazadas y confundidas." (*FPC*: 66). "La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el que el pensamiento clasificatorio habría trabajado, sino que son sus propios cuadros los que han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales… No sólo las formas exteriores de las clases, sino también las relaciones que las unen entre sí, son de origen social." (*FPC*: 97-98).

Anticipando el estilo argumental desarrollado más tarde en *FE*, *Clasificaciones primitivas* incorpora a modo de prueba el análisis de formas de clasificación en tribus australianas y norteamericanas, con la intención de mostrar cómo estos grupos proyectan en el mundo las divisiones y el orden de su propia sociedad. Tal y como ocurrirá años más tarde en *FE*, *Clasificaciones primitivas* representa una indagación cuyo objeto conduce a la fundamentación de una tesis central: la interconexión entre sistemas de clasificación y sistemas de organización social puede traducirse en la siguiente fórmula: *las formas de organización social expresan los modos de clasificación de las cosas.* Merece la pena subrayar esta característica de las representaciones colectivas. Se trata de marcos que no sólo organizan el mundo; contribuyen a la *constitución de los objetos sociales*, brindándonos las principales orientaciones afectivas y morales desde las que los entendemos.

> "… para aquellos a los que llamamos primitivos, una especie de cosas no es un simple objeto de conocimiento, sino que corresponde ante todo a *una cierta actitud sentimental*. Todo tipo de elementos afectivos concurren en la representación que de ella se hacen. Las emociones religiosas, en especial, no tan solo le comunican un colorido particular, sino que *la proveen de las propiedades más esenciales que las constituyen*." (*FPC*: 101).

De este modo, los sistemas de clasificación y las representaciones que le sirven de base, contribuyen a crear un conformismo lógico-cultural desde el que se organiza toda la vida social. Los diferentes ámbitos de la vida social y la cultura en su conjunto funcionan como sistemas de clasificación. Queda así establecido el sentido creador de la acción, que no consiste sólo en la atribución de propiedades, sino en la constitución de los objetos sociales.[36]

[36] Lévi-Strauss (1965:141) se refiere a los presupuestos centrales de *Clasificaciones primitivas* en los siguientes términos: "… son de lo mejor de Durkheim: el (Durkheim) que admitía que toda vida social, así sea elemental, supone en el hombre una actividad intelectual cuyas propiedades formales no pueden ser, por consiguiente, un mero *reflejo* de la organización concreta de la sociedad. Pero sobre todo el texto de las *Formes elémentaires,* como los que hubiésemos podido extraer del segundo prefacio de las *Régles* y del ensayo sobre las formas primitivas de clasificación, señala las contradicciones inherentes a la perspectiva contraria, adoptada demasiado a menudo por Durkheim cuando afirma el primado de lo social (entendido en un sentido morfológico y de determinación mecánica) sobre el intelecto."

4.1.7.

Paoletti (2004:21) y Rawls (1996:475) resaltan por vías convergentes el falso dilema de la dicotomía entre un presumible joven Durkheim positivista y un viejo Durkheim idealista.[37] No hay confrontación, en sentido ontológico, entre una realidad (social) *material dada* y una realidad (social) *ideal producida*. Como hemos visto, los caracteres de exterioridad, generalidad e independencia que el joven Durkheim resalta en *RMS*, así como la insistencia en tratar a los hechos sociales como "cosas", no tienen un contenido ontológico, sino *epistemológico*. En este sentido, la búsqueda de objetividad que los indicadores de *RMS* reclaman, refieren a las consideraciones epistemológicas planteadas para el adecuado *tratamiento de una realidad* cuya naturaleza profunda se desconoce.[38] En *FE*, esta realidad es ya sugerida, así sea en forma provisional, bajo la indagación de lo sagrado, que, como vimos, se va convirtiendo a la larga en una indagación directa hacia lo social. Como hemos visto también, las propias representaciones colectivas poseerían las características de los hechos sociales. Su dimensión simbólica, sobre-añadida y de atribución de sentido, aparece revestida exteriormente de rasgos compartidos con el resto de los hechos sociales. Por su parte, los indicadores objetivos, que muestran la cara externa de las realidades sociales (su presentación fenoménica), no representan *per se* una esfera de realidad que anule la identificación de otros órdenes de realidad. Por el contrario, la función metodológica del indicador es ayudar a introducirse en el estudio de la naturaleza profunda de los hechos.

El señalamiento de Paoletti (2004:3-4), en el sentido de asumir la noción de objetividad como un precepto de orden epistemológico y no ontológico, tiene importantes implicaciones. Fundamentalmente, remite a tener presente la perspectiva epistemológica de Durkheim al momento de relacionar las *referencias objetivas* del hecho social (léase, sus indicadores) con sus *referentes en el orden del sentido* (representaciones/ categorías). Ambos elementos constituyen referentes de orden epistemológico. Su relación no remite, pues, al encuentro entre una realidad material aparte, desligada y muda, que se enfrenta a otra realidad ideal y etérea.

Los criterios de exterioridad, generalidad e independencia tienen, pues, sólo un sentido epistemológico, en tanto *herramientas de la investigación*. En cuanto tales, ellos son también, constructos de orden social. El hecho social es entonces por entero una *producción de sentido*. La dimensión material, en sentido ontológico, existe como *soporte* de los hechos materiales; se halla presupuesto como condición de posibilidad, como vehículo del símbolo y su representación, pero *no como principio constitutivo*; del mismo modo que la individualidad biológica es soporte de la existencia del individuo socializado. Merced a esta aclaración, no es sostenible ya una relación ontológica de exterioridad, anterioridad o independencia entre individuo y sociedad; la sociedad se encuentra en una misma relación de sentido

[37] En ambos casos, la referencia apunta sus dardos hacia Parsons (1968:544-545), quien señalaba: "El primer Durkheim fue, como se recordará, un científico positivista, generalmente inclinado… hacia una epistemología empirista… Su definición de los hechos empíricos, de las *choses,* en las *Régles* era simple y no sofisticada… la teoría sustantiva de Durkheim se desarrolló a lo largo de líneas que hicieron difícil el mantenimiento de esta tendencia empirista… Esta tendencia se intensificó progresivamente hasta que, en las *Formes elémentaires,* se encuentra a Durkheim afirmando explícitamente que la sociedad sólo existe en la mente de los individuos… Esto representa el resultado lógico de toda su evolución (y)… tiene especial interés porque representa una gran aproximación a la doctrina de Weber del *"verstehen"*…"

[38] En el prefacio a la segunda edición de *RMS* Durkheim señala: "Ha parecido paradójico y escandaloso que asimilemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Esto suponía una singular equivocación acerca del sentido y alcance de esta (supuesta) asimilación… No decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo derecho que las cosas materiales… ¿Qué es una cosa? La cosa se opone a la idea como aquello que es conocido desde fuera a aquello que se conoce desde dentro. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable por la inteligencia… todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que… por medio de observaciones y experimentos, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente accesibles a los menos visibles y más profundos. Tratar a hechos sociales… como cosas no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es *observar con respecto a ellos una cierta actitud mental*. (*RMS*: 37). Cursiva nuestra.

con respecto al individuo, que es siempre, y desde el principio, individuo-socializado. Paralelamente, la distinción entre *dimensión objetiva* y *dimensión de sentido* representa una función de orden analítica y no una propuesta de escisión real en lo real; el símbolo es inseparable de los objetos en que reposa; lo social opera encarnado siempre en objetos y cuerpos físicos que le sirven de soporte. En este sentido, resulta significativo que justamente el estudio de la religión brinde las claves de orden teórico para la comprensión de esta doble dimensión: la esfera religiosa ha constituido, desde sus inicios, el espacio paradigmático para el desarrollo de la vida simbólica.[39]

Apoyados en el precepto de no separar la perspectiva epistemológica durkheimiana de la relación entre referencia empírica y representación, resulta asimismo inteligible el sentido y alcances de la afirmación referente a la eficacia práctica de las representaciones, esto es, su *capacidad de producir efectos en la realidad*. Las representaciones producen realidad en tanto *generan nuevas representaciones* y acciones sobre el mundo. No se trata, pues, de la alusión a un mundo ideal que crea de la nada "objetos", sino de la capacidad enteramente social de producir *consecuencias* en el mundo humano merced a lo que es concebido como real o factible a partir de la acción. Puesto en otros términos, las representaciones producen representaciones y éstas en su interrelación pueden inducir a la acción. La presunción de que lo social se produce en el orden de las representaciones y la acción está ya presente en *RMS*, justo en la definición de hecho social que revisamos en el primer apartado, al indicar que los hechos sociales *consisten en representaciones y acciones*:

> "He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares; consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él. Por consiguiente, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en ***representaciones*** y en ***acciones***, ni tampoco con los fenómenos psíquicos, que no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Por consiguiente, constituyen una nueva clase y es a ellos, y sólo a ellos, a los que se debe dar el calificativo de sociales..." (*RMS*: 58).Cursivas nuestras.

4.1.8.

El debate generado a partir de la aparente oposición entre un Durkheim materialista (centrado en la comprensión de las funciones reguladoras de la sociedad) y un Durkheim idealista (abocado a la explicación de la integración social, generada a partir de la producción de ideales compartidos), tiene sus raíces, por una parte, en la confusión referente al sentido epistemológico de las funciones del indicador dentro del proceso de la investigación y la distinción analítica entre las dimensiones *básico-objetiva* y de *sentido* para la caracterización de la realidad social.

Por otro lado, la confusión generada en muchas interpretaciones en torno al pensamiento de Durkheim tiene su base en la aparición tardía dentro de su pensamiento de un enfoque integral sobre la cohesión social, en donde se relacionaran articuladamente las dimensiones de regulación e integración (Bien y Deber, en palabras del autor). Ciertamente, el estilo argumental del propio Durkheim contribuyó en diversas ocasiones a mantener esta serie de incomprensiones. La referencia a una cita procedente de *FE* puede resultar útil en la clarificación de esta confusión. Pese a su extensión, conviene reproducirla por entero:

[39] La crítica de Paoletti va dirigida indirectamente a Parsons, quien, refiriéndose a la aparente tensión entre los referentes empíricos de la realidad y sus correlatos "ideales" en el orden de la representación, manifiesta: "Como se ha señalado repetidamente, la "dialéctica" del pensamiento de Durkheim parece operar en términos del intento de salvar una contradicción: la que existe entre la visión de la sociedad como una realidad empírica, como un trozo de la naturaleza, por una parte, y la visión de la sociedad como distinta de los otros elementos de la naturaleza, por la otra. La tendencia principal ha sido a ampliar progresivamente la distancia entre ella y el resto de la naturaleza. Esta doctrina epistemológica puede considerarse como la ruptura definitiva. No puede haber diferencia más radical que la existente entre lo empírico y lo *a priori*... De hecho Durkheim, al escapar de las redes del positivismo, se ha extralimitado, pasando claramente al idealismo." (Parsons, 1968:547, 549).

"Esperamos que este análisis y los que seguirán, pondrán fin a una interpretación inexacta de nuestro pensamiento, que ha provocado más de un malentendido. Por el hecho de haber constituido a la compulsión en el *signo exterior* por medio del cual se puede reconocer y distinguir más fácilmente los hechos sociales de los hechos de la psicología individual, se ha creído que, para nosotros, *la coerción física era todo lo esencial de la vida social.* En realidad, nunca hemos visto en ésta más que la *expresión material y aparente* de un hecho interior y profundo que es completamente ideal; es la *autoridad moral*. El problema sociológico – si se pudiera decir que existe *un* problema sociológico– consiste en buscar, a través de las diferentes formas de coerción exterior, los *diferentes tipos de autoridad moral* que les corresponden, y en *descubrir las causas* que han provocado estos últimos." (*FE*: 196, n. 6). Cursivas nuestras.

Una vez fijado este precepto general, nuestro autor plantea las finalidades específicas de la investigación realizada en FE, entendidas como parte de un proyecto teórico más amplio en la conformación del campo sociológico:

"En particular, el tema que tratamos en la presente obra tiene por principal objeto encontrar bajo qué forma esta especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo religioso ha nacido y cuáles son los elementos que la forman. Por otro lado, se verá más tarde que, si bien hacemos de la presión social una de las características distintivas de los fenómenos sociológicos, no pretendemos sostener que sea la única." (*FE*: 196, n. 6). Cursivas nuestras.[40]

El pasaje resulta clarificador en varios sentidos: fija la diferencia epistemológica entre indicador y principio explicativo; señala un hilo conductor para la constitución de un campo legítimo de estudio para la sociología; y, finalmente, sitúa a la autoridad moral como un principio explicativo en la conformación del orden normativo de la sociedad, planteando a su vez la pregunta por los mecanismos que la hacen posible. Hemos visto ya que dichos mecanismos no son distintos de aquéllos que generan a lo sagrado. Se trata de mecanismos de orden simbólico que, producidos por la asociación, originan momentos de efervescencia en los que se forja, en el orden de la representación, el principio de unidad del grupo (comunidad de fe). La producción de lo sagrado tiene, pues, un *principio de orden emotivo derivado* de la generación de ideales compartidos que producen comunidad (Iglesia), en el sentido de la definición de hecho religioso.[41] Se articulan de ese modo las dimensiones de regulación e integración dentro de la perspectiva durkheimiana, a la vez que se fija el papel originario de la adhesión a valores, como base para la constitución del orden normativo.

5. NOTA FINAL

Luego de la publicación de *RMS*, Durkheim proyectó un segundo texto sobre metodología, que sería elaborado en coautoría con Fauconnet y Mauss. El propio Mauss describió retrospectivamente el hecho en los siguientes términos:

"… Mientras Durkheim vivía, Fauconnet y yo esbozamos con él un delgado volumen sobre sociología. Sólo dos partes de éste han aparecido: el artículo "Sociología" en *La Grande Encyclopédie* (1901), que es usualmente considerado, tras *Las reglas del método sociológico,* como el manifiesto de la escuela entera, y el artículo de Durkheim y Fauconnet – en realidad escrito por nosotros tres – titulado "Historia de la sociología y las ciencias sociales". La tercera parte no ha sido jamás publicada." (Mauss, 2001:14).

[40] Dicha dimensión, sobre la que hemos hablado ya, es la referida a la integración o la del Bien, en términos del propio Durkheim. "Es este el otro aspecto de la sociedad por el que ésta, a la vez que imperativa, se nos presenta como buena y bienhechora. Nos domina y nos asiste. Si hemos definido el hecho social partiendo más bien del primero de estos caracteres que del segundo, es porque es más fácil de observar, porque se traduce en signos externos y visibles, pero en ningún momento hemos pretendido negar la realidad del segundo." (Durkheim, 1988:199, nota 13).

[41] "... una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas... creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas." (*FE*: 42).

De los textos mencionados por Mauss, el artículo "Sociología" reviste especial interés. No se trata de una mera repetición de lo dicho en *RMS*; en él se incorporan importantes precisiones y matices con respecto a la definición de 1895. Las novedades introducidas resultan relevantes. El texto ofrece una reelaboración del tema donde, si bien se retoman los criterios de exterioridad y generalidad, se observa una omisión deliberada de las oposiciones antes sustentadas entre lo social y lo individual, lo psicológico y lo sociológico, así como la referencia al tratamiento de los hechos sociales como cosas. En lugar de ello, se alude a los hechos sociales como "modos de actuar y pensar a los que individuos no habrían llegado por sus propias tendencias o en caso de pertenecer a otro grupo humano"; "hechos consagrados por la autoridad de la tradición, que la sociedad impone a los individuos"; si bien, se insiste, *nosotros contribuimos a producir*. (Fauconnet y Mauss: 2002:7, 9,10).

En el texto se caracteriza a la realidad social como una naturaleza "sobrepuesta" a la naturaleza biológica individual, sustituyendo toda referencia al criterio de exterioridad en un sentido material, por la alusión al carácter *predeterminado* de los hechos sociales que, en cuanto tales, nos preexisten y deben sernos transmitidos por la educación (Fauconnet y Mauss: 2002:11).[42]

Por su parte, la noción de "representaciones colectivas" aparece jugando un papel destacado. Resulta significativo que los autores introduzcan el concepto, no en el contexto de la definición de los hechos sociales, sino al abordar las causas del *cambio institucional*.[43] Ahí se señala que si bien todo cambio de la vida colectiva se halla asociado directa o indirectamente a modificaciones en las condiciones de orden estructural de la sociedad (hechos referentes a la organización social del grupo y la forma en que sus diferentes elementos son dispuestos), su repercusión central se experimenta en el conjunto de ideas y valores que soportan la lógica y funcionamiento de las prácticas e instituciones que regulan y orientan la vida social. Esto es, en ámbito del *sistema de representaciones colectivas* que fundamentan su operación (Fauconnet y Mauss: 2002:18). En este sentido, los autores señalan que "el fondo íntimo de la vida social" puede ser visto como un "conjunto de representaciones", cuyo entramado hace posible el cambio en las expresiones institucionales asumidas por las sociedades a lo largo del tiempo (Fauconnet y Mauss: 2002:18).

El texto "Sociología" ofrece indicaciones útiles sobre el rumbo que la perspectiva durkheimiana comenzaba a tomar, para 1901, en su caracterización del hecho social. Con todo, el panorama ofrecido por este texto no alcanza a mostrar en su totalidad las aportaciones que Durkheim y su escuela habrían podido establecer en torno al tema, a partir de sus aproximaciones al estudio de la religión durante el período 1900-1912, lapso en que se irán apuntalando las bases para la construcción de *FE*.[44] Dichos avances pueden tan sólo suponerse con cierto grado de plausibilidad, a partir de la reconstrucción de las premisas presentes en esta obra y los textos cercanos al período de su elaboración. La clarificación de estos aspectos, como se ve, constituye todavía una tarea por realizar. No obstante, como esperamos haber mostrado a lo largo de este recorrido, ciertas

[42] El texto incluye observaciones metodológicas relevantes. Se remarca la insistencia en el carácter provisional de los criterios empleados en la definición del hecho social; lejos de asumirlos de modo concluyente, debe aspirarse a sustituirlos progresivamente por otros mejores (Fauconnet y Mauss, 2002:13). La definición supone una primera revisión de los hechos, una suerte de "observación provisoria." La observación de los hechos sociales no consiste simplemente un proceso narrativo; la sociología debe, más que describir los hechos, *constituirlos*, etc. (Fauconnet y Mauss, 2002:23).

[43] Los autores caracterizan a la sociología como la ciencia del estudio de las instituciones (Fauconnet y Mauss: 2002:12), afirmación que será repetida por Durkheim en el prefacio a la segunda edición de *RMS* (*RMS*: 50), en directa alusión y reconocimiento al texto de aquéllos.

[44] Como señala de manera pormenorizada Ramos (1999:178, n. 14, 15, 16), gran parte de los artículos que aparecerán en los primeros diez números de *L´Année* están dedicados al análisis de la religión, de manera directa o indirecta. Durante el período de 1900 a 1910, *L´Année* publica más en su propio espacio y más comparativamente que otras revistas de la época sobre temas de religión. Durkheim y sus seguidores se concentrarán en recopilar y escribir directamente reflexiones sobre el tema y documentar los avances que la investigación etnográfica va realizando al respecto en esos años.

pistas parecen claras en torno a la posible caracterización de la naturaleza profunda de lo social. Cabe citar finalmente, a mero título de indicación, un sugerente comentario del propio Mauss, quien en 1924 señalaba, con respecto a la perspectiva de la escuela durkheimiana en torno al hecho social:

> "Hace ya tiempo manteníamos con Durkheim, que los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos *comunes, permanentes y exteriores* a los estados mentales individuales… por signos de grupos de estados *que se toman como realidades*… Habíamos llegado hasta a suponer cuál era la razón de que se impusieran… Hacía ya tiempo, que pensamos que *uno de los caracteres del hecho social es precisamente su aspecto simbólico*. En la mayor parte de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación… más o menos arbitraria… que supone (que responde a) costumbres… La actividad del pensamiento colectivo es todavía más simbólica que la del pensamiento individual, aunque no lo es en el mismo sentido…
>
> Mauss, (1971:276-277). Cursivas nuestras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAVV. (1990): "Relire Durkheim." Número monográfico especial. *Archives de sciencies sociales des religions*, Año 35, No. 69, Editions du CNRS, París, enero-marzo, pp. 91-108.

AAVV. (1993): "Durkheim: Sacré et société." *Social Compass*, Publication de la Fédération Internationale des Institus de Recherches Sociales et Socio-Religieuses. Vol 40, No. 3, Louvain, Belgique, septiembre, pp. 415-428.

Besnard, P. (1998): "Anomia y fatalismo en la teoría durkheimiana de la regulación." Reproducida en Ramos Torre, Ramón (Coord). Número monográfico "Cien años de la publicación de un clásico. El Suicidio de Émile Durkheim." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 81, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1998, enero-marzo, pp. 41-62.

Durkheim, É. (1969): "De la définition des phénomenes religieux." *Journal Sociologique*. PUF, París. pp. 140-165.

Durkheim, É. (1975): "Lettres au directeur. *Revue Néo-Scolastique*. París, pp. 606-607, 612-614. En Textes, T.1. Elements d´une théorie sociale. París, Editions de Minuit, p. 401-405

Durkheim, É. (1976): "Representaciones individuales y representaciones colectivas." En. *Educación como socialización*. Sígueme, Salamanca, pp. 52-82

Durkheim, É. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid.

Durkheim, É. (1982b): *La división del trabajo social*. Akal, Madrid.

Durkheim, É. (1988): *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales*. Alianza, Madrid.

Durkheim, É. (1998): *El suicidio*. Akal, Madrid. 5ª edición.

Durkheim, É. y P. Fauconnet (1903): "Sociologie et sciences sociales.» *Revue Philosophique*, LV:465-497. En Textes, V.1. Elements d´une théorie sociale. París, Editions de Minuit, pp. 121-159.

Durkheim, É. y M. Mauss (1996): "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas." En *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Ariel, Barcelona, pp. 107-137.

Fauconnet, P. y M. Mauss (2002): "La sociologie, objet et method." Reproducción electrónica de "Sociologie", en *La Grande Encyclopédie*, vol. 30, París, 1901. Colección: "Les classiques des sciences sociales." Jean-Marie Tremblay (ed). Université du Québec á Chicoutimi, Québec. http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/ index.html. Última revisión, 22 de octubre de 2011.

Gane, M. (1988): *On Durkheim´s Rules of Sociological Method*. Routledge, Londres.

Giddens, A. (1977): *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor, Barcelona.

Habermas, J. (2001): *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 2: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Argentina, pp. 70-91.

Lévi-Strauss, C. (1965): *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Lukes, S. (1982): Introduction. En Émile Durkheim, *The rules of sociological method, and selected texts on sociology and its method*. The Free Press, New York, pp. 1-27.

Lukes, S. (1984): *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid.

Mauss, M. (1971): "Últimos servicios prestados por la psicología a la sociología." En *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, pp. 274-278. (Traducción de la versión francesa de PUF, París, 1936. Primera publicación en Journal de Psychologie normale et pathologique, 1924).

Mauss, M. (2001): "L´oeuvre de Mauss par lui-meme. *Revue francaise de sociologie*, vol. 20, 1979, pp. 209-220. En Besnard, Pierre (ed.). The Sociological domain. The Durkheimians and the founding of French Sociology. Maison des Sciences de l´Homme/ Cambridge University Press. 1983. Reproducido al español en Bossert, Federico (ed.). De la función al significado: escritos de antropología social. UNMSM Fondo Editorial, Lima. pp. 1-16. Versión electrónica.

Paoletti, G. (2004): Durkheim and the Problem of Objectivity: a Reading of Les Formes élémentaires de la vie religieuse. *Reveu française de sociologie*, 45, 3-25.

Parsons, T. (1968): *La estructura de la acción social. Estudio de Teoría Social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos. T.1.* Guadarrama, España.

Pickering, W. (1990): "The Eternality of the sacred: Durkheim´s Error?" En Número monográfico especial "Relire a Durkheim." *Archives de Sciencies des Religions*. Año 35, No. 69, Editions du CNRS, París, enero-marzo, pp. 91-108.

Poggi, G. (1990): "The Place of Religion in Durkheim´s Theory of Institutions." En Hamilton, Peter. *Emile Durkheim. Critical Assessments*. Routledge, Londres. Primera serie, Tomos I, Vol. III, pp. 346-375.

Prades, J. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*. Península, Barcelona.

Ramos, R. (1982). "Estudio Preliminar" a E. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, pp. I-XXX.

Ramos, R. (1992): "El círculo sagrado: una lectura de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Émile Durkheim. En AAVV. *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*. Madrid, CIS, pp. 957-973.

Ramos, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*. Centro de Investigaciones Sociológicas/ Siglo XXI de España, Madrid

Rawls, A**.** (1996): Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument. *American Journal of Sociology*, 102 (1), 430-482.

Tarot, C. (1999): *De Durkheim à Mauss, l´invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*. La Découverte, París.

Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico[1]

Methodological notes on ethnographic conversational work

Marie José Devillard
Universidad Complutense de Madrid
mj.devillard@cps.cum.es

Adela Franzé Mudanó
Universidad Complutense de Madrid
adelafranze@cps.ucm.es

Álvaro Pazos
Universidad Autónoma de Madrid
alvaro.pazos@uam.es

Recibido: 25.08.2011
Aprobado definitivamente: 21.02.2012

RESUMEN

En este artículo subrayamos las similitudes entre los intercambios dialógicos que se producen a lo largo del trabajo de campo y los que se dan en situación de entrevista. Consideramos que, en ambos casos, el investigador tiene que aproximarse al registro característico de la conversación ordinaria y, en definitiva, a la complejidad de la experiencia de los sujetos. El acceso a este nivel no puede dejarse al azar de la intuición del antropólogo o a que emerja espontáneamente de las circunstancias. Requiere una reflexión sistemática previa que forma parte de la construcción del objeto de investigación y que, en este sentido, atraviesa y rompe las categorías en las que se divide con frecuencia el proceso del conocimiento etnográfico: fase exploratoria/obtención de datos, prácticas discursivas/no-discursivas, trabajo de campo/entrevista. Se propone una forma de articular contenidos y estrategias de conversación con vistas a aquellos fines. Igualmente, se consideran algunas de las dificultades inherentes a estas dinámicas de investigación.

Palabras clave: Metodología etnográfica, trabajo de campo, técnicas de entrevista, discursos dialógicos.

ABSTRACT

In this article we underscore the similarities between the dialogical interchange developed during the fieldwork as well as those performed at an interview context. We consider that, in both cases, the researcher has to get close to the distinctive register of the ordinary conversation, and to the complexity of the subject's experience in short. Access to this level cannot be left at random of the anthropologist's intuition neither

[1] Las reflexiones aquí presentadas se apoyan conjuntamente en nuestra experiencia docente en asignaturas relacionadas con la práctica de la investigación etnográfica y en investigaciones desarrolladas a lo largo de los 15 últimos años, en distintos proyectos de investigación: 'La construcción social de la cultura: los niños de la guerra' (UCM, PR219/94-5626). 'Minería y proceso social. Estudio comparativo en seis zonas españolas' (DGICYT PB 1994-0272); 'Prejubilados españoles: políticas sociales para la reorganización del tiempo y de los espacios público' (SEJ2004-05327)

to a spontaneous emergence from the circumstances. It requires of a previous systematic reflexivity that is embedded in the construction of the object of research and therefore gone through and exploded the categories in which the process of ethnographic knowledge is frequently divided: exploratory findings/ collecting data, discursive /non discursive practices, fieldwork/interview. To achieve those goals, we suggest a way to articulate both contents and strategies in conversation. Finally, we take into account some of the difficulties inherent to those dynamics of research.

Keywords: ethnographic methodology, fieldwork, interviewing techniques, dialogical discourse.

SUMARIO

1. La práctica conversacional como parte de la construcción del objeto de investigación. 2. Cómo conversar. 3. Conclusión.

Frecuentemente en la metodología las técnicas de investigación utilizadas se plantean en términos dicotómicos. Se opone las prácticas no discursivas a las prácticas discursivas, la observación a la entrevista, esta última al cuestionario, la formal a la informal, la directiva a la no directiva o la estructurada a la no estructurada. Todas las técnicas, a su vez, están atravesadas por una oposición de diferente naturaleza que distingue el punto de vista del investigador y el del agente social. En ocasiones, durante el proceso de investigación se combinan ambos extremos, mientras que otras veces el segundo polo sustituye al primero por entender que éste no responde adecuadamente a la complejidad de la realidad estudiada.

Aún siendo conscientes de que estas diferenciaciones metodológicas pretenden dar respuesta a determinadas limitaciones –para el conocimiento etnográfico- en el modo de producción de los datos, consideramos que no acaban de clarificar todas las cuestiones de orden epistemológico a las que necesariamente tiene que hacer frente el investigador.

El problema no se cierra con la elección de la técnica, en la medida en que siguen vigentes problemas epistemológicos de distinto carácter que se solapan en la práctica investigadora. En efecto, la selección de un procedimiento cualitativo más informal, pareciera dar en gran parte por resuelta la adecuación entre el tipo y tratamiento de los conocimientos etnográficos y los objetivos perseguidos por la investigación. Sin embargo, la diversidad de los modos discursivos (informativos, dialógicos, descriptivos, narrativos) y las maneras de generarlos (asociación libre, pregunta/respuesta, espontáneamente autoreferencial); el valor atribuido al discurso para aproximarse a dimensiones no observables de la práctica social (expresión de valores, ideas, representaciones o medio de acceso al contexto socio-histórico); así como los protagonismos respectivos de los sujetos del diálogo (papel del investigador y del sujeto del enunciado en la definición del objeto del intercambio verbal, así como en su desarrollo), permanecen a menudo insuficientemente interrogados.

En este articulo, más que detenernos únicamente en el diálogo establecido entre el investigador y los agentes sociales en situación de entrevista, abordaremos el tema de manera más general, como un modo de comunicar que puede ser válido, tanto en el marco de aquélla como en las charlas que el investigador entabla a lo largo del trabajo de campo antropológico. Al definir de esta manera el problema, nuestra meta no consistirá, pues, en reemplazar la observación participante por la entrevista, sustituyendo los datos que proporcionan las prácticas (discursivas y no discursivas) producidas espontáneamente por los agentes *in situ,* por una narración sobre las mismas (Devillard, 2003). Se trata de plantear una forma de producir datos discursivos, a lo largo de todo el trabajo de campo, que se aproxime lo más posible a la lógica conversacional de la vida diaria, antes que a la situación artificial creada *ex profeso* por la técnica de entrevista por muy informal que se plantee. La "conversación" ordinaria entre los agentes sociales pasa así a ser el prototipo del intercambio con el investigador, no solo para dialogar en ocasiones cotidianas sino también para la realización de entrevistas sistemáticas[2]. La puesta en práctica de este diálogo exige un desarrollo metodológico específico, minucioso, continuado y, por supuesto, reflexivo, que le permita a aquél no solo saber hablar (controlar sus formulaciones, retomar conceptos nativos, inscribirlos en sus marcos culturales…) sino, más aún, llevarlo a cabo a semejanza de como conversan los sujetos[3].

1. LA PRÁCTICA CONVERSACIONAL COMO PARTE DE LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE INVESTIGACIÓN

El trabajo de campo antropológico confronta al investigador no solo con acciones y procesos "visi-

[2] A diferencia de Fassin (1990: 91) que excluye el uso del término 'conversación' para nombrar esta modalidad de entrevista consideramos pertinente conservarlo. Pero, no obstante, la preparación de la 'conversación' tal como la planteamos se asemeja más a la 'guía' que orienta la entrevista semi-directiva que al 'esquema' ['*canevas*'] muy general que, según él, es suficiente en el caso de la no directiva (1990: 92-93)

[3] Evidentemente, en el caso de la conversación llevada a cabo durante el trabajo de campo, los datos objeto de reflexión metodológica no pueden ser trabajados tan sistemáticamente como ocurre en una entrevista más formal, puesto que están sometidos a las contingencias de las situaciones inmediatas.

bles" u observables, sino con manifestaciones discursivas directa e inextricablemente ligadas a éstos. Por consiguiente, y por una parte, la observación participante se aplica a una situación compleja y, en cierto sentido, total. La constituyen eventos entrelazados de distinto carácter (simbólico, corporal, material) y diferente nivel de eficacia (social, cognitivo, cultural), de diverso *tempo* y profundidad histórica (pasado, presente, situacional, procesual, cíclico), los cuales, a su vez, involucran a múltiples agentes sociales –individuales, grupales e institucionales-. Todos estos hechos se presentan objetivados en prácticas (tanto discursivas como no discursivas) condensadas, y cuyo sentido inmediato y aparente es inevitablemente fragmentario, temporal, más o menos visible o explícito. En el curso del trabajo de campo el investigador está interesado tanto en el conocimiento de las acciones en curso, como en la generación de unos discursos relativos a la realidad observada. Entendida de este modo, la labor del antropólogo consiste tanto en el *estar* –en el doble sentido de *asistir a* los actos y de *estar con* los agentes sociales- como en el *conversar* con ellos.

Por otra parte, al igual que las prácticas no discursivas, la conversación es producto de un hacer colectivo, así como de las relaciones de fuerza que estructuran el campo social. Además, argumentaciones, comentarios y narraciones intervienen en el juego sociocultural, dando lugar a tomas de partido, a planteamientos retóricos, a réplicas y contrarréplicas y a luchas por la legitimidad, o sea, por el reconocimiento y la validación de las posturas individuales y/o grupales. A su vez, y en consecuencia, objetivan los puntos de vista y las posiciones sociales respectivas de los sujetos. Así pues, la relevancia sociológica y antropológica de la conversación no se limita a sus funciones cognitivas (la identificación de modelos culturales, conceptos, ideas o imágenes nativos expresadas mediante opiniones, juicios de valor, manifestaciones de la subjetividad o explicaciones de la práctica): destaca por su carácter no solo informativo, sino fundamentalmente dialógico, que no se reduce al efecto que tiene sobre los interlocutores en situación de entrevista. En tanto que *acciones* discursivas[4], los enunciados tienen una eficacia social específica y propia, tanto a nivel personal, interpersonal como grupal, que trasciende el contexto inmediato de la comunicación (como, por ejemplo, lo que concierne a la presentación de sí, las declaraciones de intenciones, las promesas…).

Por todo lo dicho, es importante destacar que la iniciativa del investigador como *interlocutor*, empieza desde el momento de la construcción del objeto de estudio y, por consiguiente, la preparación de la conversación está sometida a las mismas exigencias que se deben aplicar al conjunto del proceso de conocimiento: ruptura, construcción, comprobación[5] llevados a cabo de una manera reflexiva, sistemática, y en constante diálogo con los datos empíricos. Del mismo modo que, para escapar de las ficciones de índole naturalista o artificialista[6], la observación tiene que ser guiada por una mirada teóricamente informada y sometida a un continuo auto-control, la conversación tampoco puede depender del azar o de la inspiración del momento (sin que, como veremos luego, ello suponga una vuelta al dirigismo de la entrevista formal). Por el contrario, se tiene que apoyar en un tipo de participación cuya calidad de "mira" y "escucha" (amplitud, receptividad, comprensión) está directamente relacionada con el nivel de desarrollo de la problemática de investigación.

En metodología cualitativa, la entrevista informal (o no estructurada, etnográfica o comprehensiva) tiende a ser la técnica privilegiada frente a la formal, en tanto que se le atribuye la capacidad de asegurar, mediante un menor grado de directividad, una aproximación al punto de vista de los sujetos lo más cercano posible a sus propios modos de hablar, manifestarse y posicionarse en situaciones ordinarias de la vida cotidiana. Ello supone, en sí mismo, una toma de posición a nuestro parecer muy importante con respecto, de un lado, a la relevancia de las

[4] Conviene no confundir la expresión "acción discursiva" con la afirmación de la acción como un discurso social tal como lo han planteado Ricoeur (2001) o Geertz (1987).

[5] Evidentemente retomamos aquí no sólo la terminología sino más fundamentalmente la jerarquía de los actos epistemológicos planteados por los autores del *Oficio del Sociólogo* (Bourdieu, Passeron, Chamboredon, 1976).

[6] El artificialismo consiste en el supuesto de que el investigador puede comprender la realidad que se le presenta basándose en su propia reflexión.

formas de "hacer" y de "ver" (individuales y/o grupales) en universos culturales particulares y, de otro, al papel de los agentes sociales en la producción y reproducción de la acción social. Se marca así una clara apuesta en contra de planteamientos etnocéntricos y en favor de la ruptura con las prenociones y categorizaciones del investigador.

Esto explica que se suela considerar a la entrevista informal como la metodología más adecuada en fases exploratorias, especialmente cuando el investigador desconoce el contexto social y los marcos culturales que intervienen en la estructuración de la realidad nativa. Así entendida, la entrevista etnográfica constituye una etapa de aproximación destinada a facilitar el diseño posterior del objeto de estudio y la elección de otras herramientas, frecuentemente más directivas y sobre todo más focalizadas hacia la consecución de los objetivos generales de la investigación. No obstante, la entrevista informal en esta fase inicial, tal como la desarrollan Kaufmann (1996), Blanchet y Gotman (1992), Guber (2006) no implica, en concordancia con lo dicho anteriormente, la ausencia de un trabajo de elaboración destinado a preparar su realización, ni escapa al orden de las tareas epistemológicas mencionado. En efecto, sus logros dependen de una labor anterior, a veces incluso muy concienzuda, de reflexión sobre el tipo de datos a obtener y especialmente sobre la mejor manera de hacerlo.

Por nuestra parte, por razones teórico metodológicas (ligadas a los objetivos de investigación y, sobre todo, al lugar que atribuimos al discurso en la acción social), entendemos que es necesario tener en cuenta el interés y las peculiaridades del enfoque conversacional más allá de la fase exploratoria, sin que por ello se lo utilice en sustitución de la observación. Así, lo que queremos desarrollar en lo que sigue es cómo las razones señaladas aconsejan unas estrategias de investigación que suponen un abordaje más pormenorizado y reflexivo de la conversación.

A diferencia de la entrevista, tanto formal como informal, entre el investigador y el informante, la conversación en contextos ordinarios consiste en la producción de unos discursos dialógicos que constituyen una parte habitual de la práctica cotidiana. En tanto producto fundamentalmente del sentido común, reúne a menudo características como la espontaneidad, naturalidad e irreflexividad (Geertz, 1994). Pero, sobre todo, no está provocada externa y artificialmente. Por el contrario, surge dentro de un contexto relativamente compartido, versa sobre temáticas y asuntos cotidianos, tiene una función esencialmente pragmática, y como tal suele responder a intereses propios de los agentes sociales en función de sus posiciones relativas en la estructura del campo y de lo que está en juego.

En este sentido, la práctica etnográfica demuestra la necesidad de que el investigador se dote de herramientas que no hagan desaparecer estas cualidades detrás de un discurso docto, que las neutralice o invisibilice. De no hacerlo, se corre un doble riesgo: de una parte, sustituir como diría Bourdieu la "lógica práctica" por la "lógica lógica"; con ello y por otra parte, descuidar el nivel de implicación de los agentes y lo que constituye el núcleo de sus intereses, preocupaciones y prioridades; en suma, dejar de lado los objetos en juego en la práctica social, local y circunstancial, así como las luchas personales y grupales que éstos generan.

2. CÓMO CONVERSAR

Nuestro enfoque implica una aparente inversión de los objetivos de investigación, subordinándola a la lógica de la vida diaria de los sujetos y a sus metas. Es aparente, en primer lugar, en tanto que no significa que el investigador renuncie a ser el artífice de la demarcación del objeto de estudio, y menos aun que sean los agentes sociales quienes le impongan su propia definición. En segundo lugar, la inversión es también aparente porque la intervención del investigador no es menor por ser menos directiva, ni menos eficaz por no estar tan ostensiblemente ligada a sus objetivos científicos.

Por otra parte, como se ha señalado anteriormente, una perspectiva resueltamente conversacional obliga a entablar el diálogo en los mismos registros que los de la vida social cotidiana, adecuándose a las formas de conversar e intercambiar en situaciones ordinarias. Solo así el investigador puede conocer las cuestiones relevantes para los agentes sociales y cómo éstos las abordan. Es decir, su modo de entender, formular, priorizar, y resolver aquellas cuestiones que el investigador se ha planteado a la fuerza de una manera más escolástica y abstraída de la lógica práctica –en la medida en que él construye

intelectualmente aquello que es objeto de prácticas-. La subordinación del proceso de investigación a dicha lógica práctica conlleva, a su vez, tanto la erradicación de formas de actuación corrientes en la situación de entrevista, como un replanteamiento de la manera de acceder al "punto de vista nativo" y de las características que se le atribuyen.

En este sentido se trata de evitar, por parte del investigador, una serie amplia de modos de imposición, además del que supone la propensión a imponer los marcos culturales propios (Jociles, 2006): fomentar la sociología espontánea, obligando al entrevistado a responder a preguntas teóricas o a emitir generalizaciones sin que el investigador pueda controlar sus condiciones de producción; introducir problemas ajenos a los agentes, o jerarquizarlos según un orden diferente al que éstos les otorgan; inducir a reflexionar sobre temas, asuntos o prácticas que habitualmente no se procesan reflexivamente; transformar las prácticas en una narración expresa sobre las mismas; crear situaciones ficticias instando a que imaginen "qué haría si"; plantearles elecciones en términos alternativos y abstractos… En efecto, cada uno en sí mismo y con su dinámica propia, estos modos de imposición tienen en común el producir unos discursos cuya capacidad explicativa y de conocimiento es tanto más reducida, cuanto que han sido provocados y que sus referentes están descontextualizados o son ilusorios.

2.1. ¿Por qué hacer guías de conversación?

La conversación entre el investigador y los agentes sociales no se opone a la entrevista como se opone lo improvisado y lo natural a lo preparado y artificial. En ambos casos, tiene que haber una preparación previa muy elaborada, con el fin de responder tanto a los objetivos de la investigación como a las características del objeto de estudio. Sin embargo, hay una gran diferencia entre los dos procedimientos que repercute en el tipo de discurso que se va a producir, las relaciones con los agentes sociales, la naturaleza de los datos obtenidos y de las dimensiones de la realidad social consideradas y, finalmente, en el conjunto del proceso de investigación. En este sentido, si el trabajo de la preparación de la conversación tiene, en parte, como objeto evitar la idea de que se trataría de mantener un intercambio espontáneo e improvisado, persigue también prevenir el deslizamiento hacia las formas más problemáticas de los discursos dialógicos (encadenamientos de pregunta/respuesta aún siendo larga esta última, preguntas realizadas en los términos y sobre los temas que se plantea el investigador o la investigación).

La conversación tal como la entendemos pretende generar discursos sobre lo cotidiano de los agentes sociales, que se aproximen en su forma a los discursos ordinarios y, por tanto, lo más alejados posible de una 'respuesta' directa a las preguntas y cuestiones de la investigación. En consecuencia, una guía de conversación no consiste en un entramado de preguntas, y el problema a la hora de elaborarla no se reduce a dar con las 'buenas' preguntas ni a seleccionar el léxico y la sintaxis más adecuada. La guía de conversación tampoco tiene por qué coincidir con la estructura de las unidades temáticas del análisis posterior. La estructura de este análisis sí que responde, a diferencia de la guía, a los objetivos de la investigación. La conversación, en este sentido, es un medio de conocimiento y no un fin; produce un discurso que si puede resultar en ocasiones informativo, no es nunca, sin embargo, explicativo ni significativo en sí mismo. La conversación, por lo demás, aporta al investigador datos sobre diversos niveles de la realidad y que tienen distinta relevancia.

Desde nuestra perspectiva, la guía de conversación no debe plantearse como un guión a seguir. Por el contrario, basándonos en nuestra experiencia profesional, pensamos que es el propio trabajo minucioso de preparación lo que permite al investigador no apoyarse en un escrito visible durante la entrevista, ni en la formulación de una secuencia estricta y ordenada de temas de acuerdo con la lógica específica de los objetivos de la investigación; permite asimismo dejar que el informante desarrolle su libre asociación de ideas, sin obligarle a mantener una determinada ordenación reflexiva. Este enfoque del encuentro con los informantes no significa, por lo tanto, obviar la elaboración sistemática previa, sino convertirla en un instrumento capaz de liberar a ambas partes –investigador y entrevistado- del encorsetamiento que caracterizaría un intercambio prefijado. En efecto, hay que contar con que, como sucede en una conversación ordinaria, los hablantes tienen tendencia a no mantener un razonamiento lineal y unívoco, y a saltar de un tema a otro haciendo uso de asociaciones de ideas, recordando, dejándose

llevar por evocaciones, pasando del presente al pasado y viceversa… En este sentido, es fundamental que el investigador sea capaz –sin abandonar por ello el control de lo dicho y de lo que queda por decir- de adaptarse al propio discurrir del informante y no ceder a la tentación de interrumpir, intervenir a destiempo y reconducir la conversación hacia una problemática más directamente conectada con el objeto de investigación. En esta cuestión, como en otras señaladas en este mismo texto, se ve la necesidad de distinguir entre la lógica discursiva y la propiamente analítica: mientras la conversación, tal como se desarrolla secuencialmente –con sus decires y sus silencios-, puede generar la impresión de dispersión, eventuales inconsistencias, repeticiones y elusiones, el tratamiento posterior de los datos por muy deshilvanados que parezcan de buenas a primeras muestra por lo general su alcance y sentido y, por lo tanto, su interés cualitativo[7].

La propuesta de no encorsetar la conversación, aconseja también obviar cualquier formulación de los datos a conocer en términos de preguntas. Esta afirmación se basa en la convicción de que un planteamiento interrogativo de las cuestiones que el investigador quiere conocer, las predispone a formularlo en los mismos términos al investigado. Ciertamente es defendible hacer una pregunta simple tal como "¿cuál es su profesión?", ya que en sí misma podría ser perfectamente pertinente en tanto que genera datos y describe una posición socio-laboral. Sin embargo, queremos destacar que tiende a limitar la respuesta a un mero ejercicio nominalista ("ajustador"; "obrero de 1ª"), que a su vez conlleva más consecuencias: no solo reduce la identidad laboral a una categorización oficial que disimula, entre otras cosas, muchas de las dimensiones significativas desde el punto de vista del agente social sino que, además, obliga a alimentar el discurso con nuevas preguntas igualmente limitadoras. La cuestión no radica, pues, en descartar la formulación de preguntas a lo largo de la conversación, sino en hacerlas al hilo de la descripción de las prácticas y de las experiencias sociales retomando, como apuntan muchos cualitativistas, lo dicho; o, en todo caso, a postergarlas en la medida de lo posible. En ese sentido la guía se presenta menos como un guión de preguntas que como un desglose lo más sistemático posible[8] de una serie de temas y subtemas de conversación (circunstancias, prácticas, actividades, informaciones, agentes, acontecimientos…) sobre los cuales hablar y dejar hablar, independientemente del orden en el que se manifiesten en el discurso. Asimismo entendemos que, en la medida en que atañen directamente a la vida de nuestros interlocutores, dichos enunciados abren de manera natural (y no necesariamente de forma reflexiva) amplias oportunidades de manifestar opiniones, valoraciones, gustos e inclinaciones, imágenes, representaciones, justificaciones, quejas, reivindicaciones, rechazos, sentimientos y recuerdos que hacen innecesario (y contra-producente) el solicitarlas mediante preguntas expresas ('¿qué opina…?', '¿qué le parece…?', '¿qué ha sentido…?, '¿por qué?'). Con todo esto se trata de favorecer la espontaneidad y evitar que el agente social esté pendiente de la impresión que puede o cree causar, de estructurar un parecer políticamente correcto, de responder a lo que supone que de él se espera, de vigilar las eventuales contradicciones o de presentarse a sí mismo de una manera coherente, etc. En última instancia lo que está en cuestión es restituir el discurso ordinario y las prácticas que son constituyentes de la lógica social y de lo que se suele llamar el "punto de vista nativo" o del sujeto.

El conjunto de temas interrelacionados de la guía de conversación no tiene por qué coincidir –y, en su forma, no va a coincidir- con los objetivos de la investigación. En este sentido consideramos que este planteamiento propicia una ruptura radical con otros enfoques más rígidos. En primer lugar, en la medida en que implica un trabajo de traducción de los objetivos científicos en asuntos de conversación. Esta traducción no persigue meramente convertir los fines de la investigación en fórmulas coloquiales (como ocurre con frecuencia), sino transformarlos en temáticas próximas y significativas para nuestros interlocutores; supone por lo tanto un descentramiento parcial y provisional de los ejes de la investigación, y está basada en los conocimientos adquiridos (y actualizados) de los contextos y las problemáticas que conforman el mundo de los sujetos (conocimiento

[7] La cuestión finalmente radica en que al término de la entrevista ésta cubra de manera satisfactoria los objetivos de la investigación, lo cual implica confiar en que, lo que no ha salido en un momento, puede darse más adelante en conexión con nuevos temas.

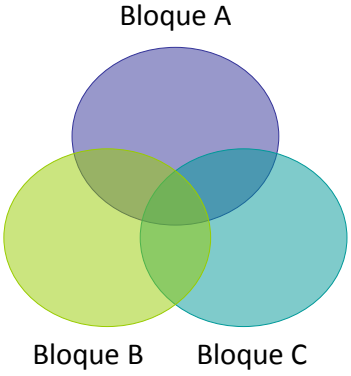
[8] Obviamente se entiende que la sistematicidad depende de los conocimientos adquiridos, y que en ese sentido la guía es producto de continuas revisiones y ampliaciones..

fundado en el trabajo de campo y bibliográfico, y alimentado por una reflexión continuada). En segundo lugar, supone una forma de llevar la entrevista que se subordina a la lógica conversacional (centrándola en las prácticas), y a una focalización sostenida en torno a las actividades e intereses, y, a través de esto, a los valores y representaciones de los agentes sociales. La guía de conversación, pues, tiene que ser a la vez general y pormenorizada porque, de un lado, trata de abarcar al máximo el abanico de ámbitos y posibilidades en que se desenvuelven los agentes sociales y, de otro lado, intenta producir un conocimiento detallado de las relaciones entre los distintos niveles y consistencias de la práctica social.

2.2. ¿Cómo estructurar las guías de conversación?

Se logra la sistematicidad deseada organizando los temas de conversación en bloques de modo que la guía resulte operativa, tanto desde el punto de vista epistemológico como del teórico-metodológico. Ello conlleva cuestiones distintas a tener en cuenta en el trabajo de elaboración y reelaboración a lo largo de todo el proceso de investigación: la selección y configuración interna de los bloques, así como las interconexiones y eventuales jerarquías entre ellos.

ESQUEMA 1



Privilegiar en la selección los ámbitos vivenciales más comunes (familia, educación, trabajo, etc.) ofrece varias ventajas. Con respecto al propio desarrollo de la conversación, permite centrar el discurso sobre la experiencia próxima; no pensar que por abordar directamente las cuestiones planteadas en la investigación serán mejores los resultados; ofrecer la posiblidad al entrevistado de sentirse concernido por el tema de conversación y crear las condiciones para un intercambio más fluido.

En lo que concierne a la configuración interna de los bloques temáticos, se trata de rastrear y desplegar el conjunto de cuestiones afines -imaginables *a priori* en base a los conocimientos adquiridos- ligadas a la experiencia vital de los agentes sociales con respecto al tema tratado. Habitualmente tal desglose lleva aparejado la articulación de datos de distinta índole. Incluye, de una parte, la atención a las variables, desde las más clásicas (como género, edad, estado civil, etc.) hasta aquellas que dependen del objeto de investigación y que son específicas de las trayectorias y condiciones de vida de los sujetos concernidos: por ejemplo, en la investigación sobre los Niños Españoles exiliados a la URSS durante la guerra civil (Devillard, Pazos, Castillo y Medina, 2001; Castillo, 2010), se hizo preciso dentro del bloque sobre "educación", un desarrollo particular sobre ámbitos institucionales (como las Casas de Niños, sus características y peculiaridades internas respectivas). O en el caso de la investigación sobre la prejubilación en distintos sectores industriales (Devillard, 2006; 2009; Franzé, 2009; Devillard y Franzé, 2010) se tornó imprescindible tener en cuenta en la preparación del bloque "trabajo" las peculiaridades de los procesos productivos según la rama estudiada (minería, naval, siderurgia) y, en una fase más avanzada de la investigación, las distintas modalidades de prejubilación... De otra parte, tiene que atender a las posibles variaciones debidas a las diferentes unidades espacio-temporales por las que transitan o han transitado los sujetos. Se puede citar a modo de ilustración la atención especial que hubo que prestar a la conexión entre la edad y los acontecimientos sociopolíticos nacionales e internacionales que afectaron en cada momento a las expectativas, experiencias, tomas de decisión, etc. de los Niños Españoles antes citados. Asimismo la comprensión de la conformidad o disconformidad con la política de prejubilación, pasaba obligatoriamente no solo por tener en cuenta las variables socio-profesionales (sindicato, antigüedad, oficio, cargo, empresa, etc.) y sus cambios a lo largo de las trayectorias individuales, sino por detenerse en procesos más fundamentalmente constitutivos de la vida laboral: las vi-

vencias e intrepretaciones de los agentes sociales de las modalidades de incorporación a la empresa, de las transformaciones tecnológicas y económicas del sector, de las diferentes reconversiones y sus características, de la evolución de las políticas sindicales, de las huelgas y movimientos obreros, etc. En este sentido, cada investigación y el conocimiento del campo marcará el mayor o menor desarrollo de los apartados y subapartados. La anticipación y desglose de las temáticas facilita que el investigador deje hablar a los informantes desde su experiencia personal, propiciando que se explayen espontáneamente y sin interrumpirles sobre modos de actuar, pareceres, recuerdos, anécdotas... Materiales todos cuya mayor relevancia radica en que ponen de manifiesto, mejor que cualquier indagación provocada, lo que se presenta para el sujeto primero -y en consecuencia para el investigador a la hora de analizarlos- como auténticas urdimbres de prácticas, y de apreciaciones, valoraciones, sentimientos, elecciones.

La propia lógica de la entrevista como conversación incita al investigador a pensar en una ordenación posible y previsible de las temáticas, sin que ello suponga que tenga que ser aplicada de manera rígida. Distintas razones lo aconsejan. Por una parte, y ante todo, se trata de iniciar la conversación en torno a cuestiones que sean potencial y especialmente relevantes desde el punto de vista del sujeto entrevistado, a tenor de sus circunstancias e imperativos presentes (situación familiar, laboral, económica, etc.). Así, por ejemplo, si bien tanto en la investigación sobre la minería (Devillard, 2002), como en la concerniente a la prejubilación -incluso entre mineros-, uno de los temas fundamentales versaba sobre los bloques "trabajo" y "familia", el contexto personal específico en cada caso aconsejaba seguir una estrategia diferente, centrando la conversación, en el primer caso, directamente en dichos bloques y, en el segundo, empezando por la organización del tiempo libre y la familia, y derivando hacia el trabajo. Precisamente el seguir esta estrategia conversacional con los prejubilados, ha permitido poner de relieve de manera más contundente e inmediata la interpelación continua entre la presentación de la condición actual de prejubilado y la actividad laboral pasada (oficio, tareas, experiencia, habilidades, responsabilidades...) y la forma en la que contribuye a procesos de subjetivación específicos. De no haberlo hecho de este modo, aunque hubiésemos recogido descripciones muy densas sobre la vida laboral, como fue efectivamente el caso en ambas investigaciones, es muy probable que no se hubieran hecho tan patentes, no obstante, las consecuencias que aquélla tiene sobre la valoración de la prejubilación una vez producida ésta. A través de la ordenación de los bloques temáticos, como demuestran estos últimos ejemplos, se trata también de lograr que el informante se sienta concernido por la conversación y participe activamente en el diálogo. Es, además, una condición imprescindible para establecer una comunicación comprensiva y la consecución de un intercambio fluido y sostenido.

Por otra parte, esta modalidad de trabajo constituye un buen punto de partida para abordar y facilitar el paso a otros ejes temáticos -que pudieran parecer menos significativos para el agente social- en tanto que las asociaciones de ideas están ligadas con, y remiten al, entramado de ámbitos que configura la vida social cotidiana (como las que se dan entre trabajo, educación y familia; relaciones laborales y posiciones políticas; redes sociales y organización doméstica, etc.). En ese sentido y dado que la interconexión no es solamente de índole discursiva, la articulación de bloques temáticos en la preparación de la guía de conversación responde básicamente, desde la perspectiva adoptada, a la premisa de rescatar la complejidad específica de los hechos relatados *en* la dinámica discursiva. Por ejemplo, puede mostrarse cómo en investigaciones centradas en el trabajo, cualquier alusión al campo profesional y a la eventual baja laboral, deriva fácil y naturalmente hacia cuestiones relativas al ámbito privado (organización doméstica, vida conyugal, disponibilidades económicas, etc.) y al público (participación política, sindical, asociativa, amistad). Lejos de ser cuestiones a independizar en el análisis, éste, por el contrario, debe restituir su articulación y sus eventuales consecuencias.

Así planteada, la elaboración de la guía de conversación forma parte del proceso continuo de construcción del objeto de investigación y, como tal, es producto de un trabajo reflexivo emprendido desde el inicio de la misma que se va retroalimentando. Las pautas apuntadas constituyen una clara apuesta por la restitución de los aspectos micro-analíticos, centrada en un estudio detallado de las prácticas personales y colectivas, así como de los significados divergentes que los agentes sociales les atribuyen

según los contextos y circunstancias (Lahire, 2004). En efecto, es en tanto que se complejiza el objeto de estudio y los propios contenidos de la conversación, como se puede romper con planteamientos lineales, deterministas, sociologistas y lograr, por el contrario, poner de relieve matices, ambigüedades e indeterminaciones; preveer eventuales heterogeneidades de circunstancias, situaciones, puntos de vista; evaluar la pertinencia de los datos requeridos o incorporar otros; abrir vías de indagación no necesariamente previsibles; vincular mentalmente lo dicho en la conversación con la problemática general de la investigación; y, por último, facilitarle al informante la capacidad de profundizar la temática retomando lo que él mismo ha manifestado.

Entendemos que todo el proceso de diseño de los bloques temáticos, sus relaciones y sus contenidos, expresa una doble inquietud: obedece a la vez a problematizaciones teóricas y a un cuestionamiento de la teoría del conocimiento implicada en cada una de las fases de la investigación. Desde este punto de vista teórico-metodológico, el procedimiento está encaminado a producir datos de distinta índole e interés. De un lado, tal como ya se ha señalado, no se trata de recoger solamente información y enunciados puntuales, cuyo valor etnográfico se agotara en sí mismo. Ya como tales, estos datos también permiten deducir (intra e intertextualmente) inclinaciones, elecciones, rechazos, reticencias, dudas, alternativas... (explícitos o implícitos, conscientes o no conscientes), reconstruyendo comparativamente el conjunto de posibilidades (sociales, culturales, cognitivas, lingüísticas...) en el que aquéllos se enmarcan. De otro lado, es el paso imprescindible para averiguar las condiciones sociales (presentes y pasadas) de producción del discurso: conocer las circunstancias personales y colectivas específicas; ubicar la experiencia de los agentes dentro de sus recorridos respectivos (a nivel educativo, profesional, doméstico, etc.) y de los diferentes marcos socio-históricos en los que éstos se han dado; aportar datos contextuales/ situacionales que facilitan la comprensión de tomas de posición aparentemente contradictorias o heterogéneas, así como acceder a las propias valoraciones que todo ello ha suscitado o suscita retrospectivamente; e incluir dentro de la investigación y desarrollar aspectos importantes de la subjetividad de los actores sociales (sentimientos, afectos, emociones)[9]. Este enfoque, considerado en conjunto, da herramientas para enfrentarse de manera clara a las diferencias cualitativas (Bourdieu, 1991[1980]; 1999[1997]) entre un planteamiento orientado al conocimiento científico (distanciado, reflexivo, intelectualista, ajeno a la lógica práctica) y los puntos de vista ligados a la práctica cotidiana de los sujetos (implicados, en gran parte pre-reflexivos, interesados).

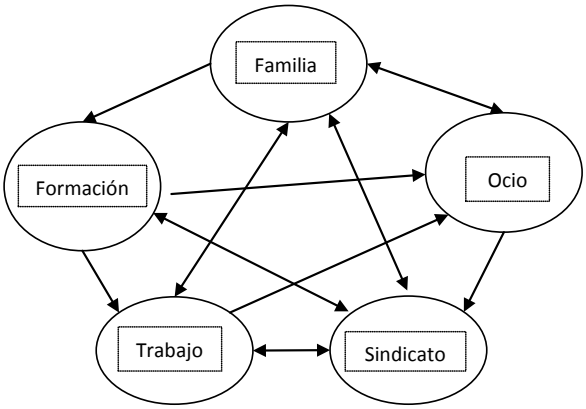
2.3. Una ilustración práctica

A modo de ejemplo nos vamos a detener un poco más en una investigación cualitativa destinada a conocer las consecuencias de la salida anticipada del mundo laboral. De modo sucinto conviene precisar que dicho estudio tenía una vocación comparativa y concernía fundamentalmente a industrias importantes del sector secundario (sobre todo empresas mineras, siderúrgicas y navales) que han sido profunda y duraderamente alteradas por sucesivos procesos de reconversión, desde el último cuarto del siglo XX. Dados estos objetivos se ha considerado central poner de manifiesto la manera de enfocar, responder y valorar la situación creada por el cese, así como de encarar la vida cotidiana post-laboral de parte, preferentemente, de los propios afectados (prejubilados y prejubilables). Para ello, nos hemos planteado abordar con dichos sujetos la problemática de la prejubilación a partir de los ámbitos de

[9] Es obvio que estamos sintetizando una serie de objetivos que solo pueden obtenerse bajo determinadas condiciones de trabajo de campo, tales como: contextualización y diversificación de las situaciones de conversación; multiplicación y eventual espaciamiento de los encuentros con los mismos informantes; realización de estudios de casos y entrevistas en profundidad, sistemáticas y prolongadas; barrido de las distintas posibilidades y variaciones en función no solo del origen y posición social, trayectoria, género y generación, sino también de las situaciones sociopolíticas, de los contextos particulares y colectivos, de los momentos vitales y socio-históricos, etc. hasta llegar al punto de saturación, tanto social como discursivo. A su vez, todo lo dicho exige, junto a la duración exigida por las conversaciones, contar con otros *tempo*: el requerido por el establecimiento de relaciones de relativa confianza, el propio del devenir de los procesos investigados, el que permite que los silencios, balbuceos y medias palabras se tornen en habla, el necesitado por la evocación y la rememoración, el que hace que aparezcan en el discurso las omisiones, los desmentidos, las contradicciones e incoherencias, el que hace posible que surjan eventuales disonancias culturales entre las prácticas...

la vida cotidiana más directamente concernidos por aquélla, y preparar la guía de conversación en torno a cinco grandes bloques temáticos: laboral; político-sindical; educativo; doméstico-familiar y ocio.

ESQUEMA 2



De acuerdo con lo que se ha dicho anteriormente, este esquema quiere representar gráficamente relaciones de diferente índole entre los distintos ámbitos de prácticas y, por lo tanto, teniendo en cuenta la predisposición de los sujetos a vincular discursivamente unas y otras, las posibles conexiones y asociaciones de ideas intradiscursivas que se dan casi inevitablemente.

Vamos a utilizar, para ilustrar el modo de abordar la guía de conversación, el apartado sobre la experiencia profesional y laboral de la investigación mencionada. No obstante para ilustrar las conexiones inter-temáticas vamos a sugerir a modo indicativo, algunos elementos relativos al ámbito doméstico y familiar cuyo tratamiento puede surgir al hilo de lo anterior. Por consiguiente esto no significa que las cuestiones doméstico / familiares se agoten con los subtemas apuntados, ni que sean las únicas conexiones posibles, sino que unas (y otras) son desarrolladas en la guía por separado.

Esta tabla solo es una imagen esquemática y momentánea de los temas de conversación tal y como pueden presentarse en un momento determinado de la investigación, en función de los conocimientos adquiridos y las reflexiones desarrolladas hasta este determinado momento. Lo que permite es ordenar y, sobre todo, sistematizar datos de interés persiguiendo una triple finalidad: profundizar en los detalles, discernir aquellos más relevantes, establecer nuevas relaciones entre distintos elementos; en suma, reevaluar el desarrollo mismo de la investigación. Se trata de un momento en un proceso continuo y dialéctico de reflexión que persigue, durante la entrevista, facilitar la conversación y la adaptación del investigador a las propias dinámicas discursivas del sujeto y, a posteriori, retroalimentar los interrogantes enriqueciendo las temáticas. Insistimos, por tanto, en que en ningún caso se debe interpretar como un guión de entrevista a seguir textual ni cronológicamente.

ESQUEMA 3

TRAYECTORIA LABORAL

Nombre de la empresa/Pozo (actual/previos), lugar (ciudad; barrio). Privada/estatal. Actividad de la empresa. Subcontratas. Número de asalariados.

Alta laboral: fecha de ingreso. Edad. Años de antigüedad. Tipo de contrato: 'de convenio' / 'fuera de convenio'. Situación laboral actual: eventual/ fijo (fechas).

Proceso de incorporación: 'hijo de productor'; pariente (padre, madre, hermano, tío…) / amistad/ vecino; oposición (preparación de la misma; fecha…; número de plazas convocadas; numero de convocatorias a las que se presentado; puesto en el ranking de la convocatoria);

Lugar de origen o procedencia

Situación familiar (estado civil); lugar de residencia; composición del grupo doméstico; personas activas, dependientes (género, edad, estado civil…)

Profesión y lugar de trabajo del pariente…Vinculación familiar al sector productivo en cuestión Profesión y cargo del cónyuge

Formación: enseñanza formal (nivel, lugar,..); edad de salida: escuela de aprendices (duración); curso intensivo (lugar, duración); profesores/ 'Maestro'; compañeros…; formación continuada (tipo de cursillos: 'seguridad', 'calidad', 'informática'; duración; lugar…).

Salario: modalidades: dinero, especie (jabón, toallas…); incentivos; horas extraordinarias; anticipos…; actividades de ocio subvencionadas por la empresa: deporte, fotografía…);

Descripción de las instalaciones de uso colectivo: oficinas sindicales; duchas; máquinas
Servicios: médico-sanitario; hospital; colegio; economato, Iglesia…

Horarios del cónyuge.
Horarios, turnos: número de turnos; rotación/permanencia en el mismo, duración, fechas. Elección personal/impuesta…

Huelgas: participación, fechas, sindicatos convocantes, causas, duración, formas de acción (manifestaciones, actos violentos, encierros, cortes de carreteras…); cierre patronal; logros y costes. 'Caja de resistencia'. Intervención de la policía. Apoyo a/de otras empresas y/o sectores productivos.

Períodos de paro (fechas, duración…ocupación durante este período); despidos (forzosos, voluntario). Indemnización…

Puesto de trabajo; edificio/lugar de trabajo (Astilleros: mantenimiento, 'oficinas', Control de calidad, taller; minería: interior/exterior; lavadero; galería…); Puesto (Minería: especialización: picador, barrenista, encofrador, electricista….; Cargo: ayudante; oficial, vigilante, capataz, ingeniero técnico.
Ascensos/retrocesos y cambios de destino (fecha, contexto); duración. Coeficiente reductor.

Forma de trabajo (individual; equipo: número y personas que lo forman, modalidad de formación y estabilidad del equipo; papel de cada uno; jefes; control de las tareas; instrumentos de trabajo/tecnología (ordenadores). Descripción de la actividad concreta realizada. Contribuciones a la organización y/o a las técnicas aplicadas. Trabajo manual: objeto producido; tareas ejecutadas; maquinaria utilizada; condiciones físicas (agilidad, delgadez, fuerza…) y habilidades requeridas. Duración del proceso de fabricación. Producción. Astilleros: Nombre de los barcos. Fecha de botadura.

Riesgos (frío, alturas…; grisú….). Utilización de medidas de seguridad (casco, gafas, arneses, botas…). Accidentes padecidos personalmente o por compañeros (descripción, causa; consecuencias corporales, psicológicas, laborales: baja por incapacidad, total o parcial, cambio de puesto e ingresos…; rehabilitación; sanciones…)

Lugar de residencia (barrio de empresa…); fecha;
Concesión de vivienda, pago de servi
cios, cupo de carbón, fecha de obtención, lugar, opción a compra
Becas de estudio para los hijos;
Escuela de la empresa
Lugares de vacaciones, balnearios, campamentos
Montepíos y seguros privados

Tareas vinculadas al puesto de trabajo ('hacer el bocadillo'; 'lavar la ropa'..)
División de las tareas domésticas y educativas. Horarios de trabajo del cónyuge.

Apoyo externo de las mujeres e hijos: comidas; colectas

Mediación externa de parientes/amigos.

Enfermedades de origen laboral contraídas (silicosis, oído…).Ausencias y bajas por enfermedad.

Apoyos recibidos o no en momentos críticos de la trayectoria laboral: dificultades, conflictos personales laborales, etc. (causa; duración; forma de resolución de parte de personas, sindicatos, grupos de presión, empresa...)
Sindicato (s): afiliación (alta/baja); circunstancias en las que se dieron; personas que han inducido (tradición familiar); nivel de implicación: pago de la cuota, liberado (fecha, duración, cargo…). Tareas desempeñadas (sobres, pancartas…), Cambios de sindicato (fechas, causas y circunstancias, criterios de elección).

Composición del Comité de empresa. Convenios gestionados, dificultades, conflictos (objeto, proceso de negociación, apoyos y posiciones respectivas, consultas con las bases y proceso de aprobación, resultado de las votaciones desenlace...).

Relaciones en el exterior con compañeros de trabajo: 'tomar un vino', 'echar una partida', 'ir a correr'… Días, regularidad. Celebraciones profesionales (Navidad, Fiesta patronal minera…)

Baja laboral: fecha, edad del agente social; tipo de baja: por enfermedad, ERE (condiciones: edad legal; número de años de cotización; porcentaje; caja de compensación…)

Salidas con las familias respectivas, vacaciones, padrinazgos…

Composición de la unidad doméstica en este momento, edad de los hijos
Situación laboral del cónyuge

2.4. La cuestión de la temporalidad en la conversación etnográfica.

Es preciso tener en cuenta además que, en un esquema como éste, aparecen yuxtapuestas -o en continuidad- prácticas que remiten a unidades espaciotemporales distintas que pertenecen, a su vez, a momentos históricos diferentes, procesos de mayor o menor duración y complejidad, ámbitos y cualidades sociales diferenciados y distantes: actividades y contextos (doméstico, laboral, ocio…), condiciones, relaciones sociales y personales, eventos (huelgas, paros colectivos, fiestas y conmemoraciones…), trayectorias (laborales, domésticas, sindicales, salud y enfermedad..). En este sentido, la tabla reúne lo que el discurso producto de la entrevista tiene que presentar de manera dispersa y siguiendo desarrollos específicos, de acuerdo a las dinámicas propias de los asuntos referidos. Los efectos de esta yuxtaposición sinóptica son tanto más engañosos cuanto mayor es el período abarcado por la entrevista y cuanto más complejos son los recorridos individuales y colectivos. Es importante no perder de vista que la tabla, como todo esquema, neutraliza tanto el tiempo propio del desarrollo discursivo (los temas aparecen en uno u otro momento de la entrevista y de manera distinta) como el de los hechos relatados. En una investigación como la de los Niños Españoles que abarcaba el periodo desde 1937 hasta 1997, un tema como el de las relaciones con los padres es distinto cuando el sujeto se refiere a su infancia antes del exilio y cuando evoca su regreso a la casa familiar veinte o cuarenta años después; en este sentido, es necesario no sólo prever temas propios de cada etapa, sino también que el discurso del sujeto cambie inadvertidamente de eje espacio-temporal.

Si bien la dimensión temporal es importante en toda investigación, es en el caso de objetos de estudio en los que el tiempo es en sí mismo un eje fundamental (sea porque se cubren períodos amplios o porque se trate de uno de los principales objetivos), cuando se plantean cuestiones específicas. Conside-

ramos que, ante estas situaciones, el investigador no debe perseguir sin más el restablecimiento cronológico de los hechos ni privilegiar la obtención de relatos de vida. De un lado, por mucho interés que tenga en el conocimiento de datos históricos, éste no es la razón de la investigación antropológico-social sino un componente más o menos relevante de la misma[10]. Aunque los sucesos del pasado relatados aportan eventuales elementos de contextualización, el interés central desde un punto de vista antropológico radica en los usos sociales y subjetivos de aquellos sucesos: énfasis en determinados acontecimientos, interrelaciones y tipos de interrelación entre los mismos, interpretaciones y valoraciones. El interés de los relatos se desplazaría en parte desde sus referentes históricos hacia las lógicas sociales y cognitivas que pueden dar cuenta de su producción. De otro lado y a consecuencia de lo anterior, la búsqueda del restablecimiento de un orden cronológico (sea de la historia o de la vida de los sujetos) incurre en un doble error: por una parte, impide la expresión de otras conexiones entre hechos y situaciones que los sujetos hacen habitualmente, y con las que se conforma su experiencia presente; por otra parte, se apoya en el presupuesto erróneo de que el discurso de los informantes constituye un instrumento pertinente para restituir los acontecimientos tal y como sucedieron, se interpretaron y fueron vividos por los sujetos en aquel momento.

Tomando como referencia la investigación de los Niños españoles en la URSS, consideraremos algunas de las consecuencias metodológicas de los presupuestos apuntados. La guía de conversación, en un caso como éste, no puede articularse en torno a unas secuencias ordenadas cronológicamente (infancia, salida de España, casas de niños, Segunda Guerra Mundial…) sino a los temas centrales que expresan el punto de vista actual del sujeto sobre estos y otros acontecimientos, y a las situaciones (sociales y personales) en las que se configura dicho punto de vista. Esta apuesta por el presente hizo que la conversación con los informantes decidiera centrarse inicialmente en las dimensiones y los temas relevantes o más inmediatos para los sujetos en el momento de las entrevistas (como la vuelta a España, la jubilación o el reconocimiento de derechos…). Dichas circunstancias del presente constituyen uno de los filtros a través de los cuales se establecen en el discurso las conexiones entre dimensiones vitales del presente, como del pasado, y objetivas, como subjetivas. En dicha investigación el recuerdo de la salida, de la estancia en las Casas de Niños y, de manera más general, la valoración de la experiencia en la Unión Soviética son, en gran parte, articulados a partir de la problemática actual y de sus expectativas de resolución.

Todo lo planteado descarta aquí también la posibilidad de estructurar la guía según, o de recurrir en el curso de la conversación a preguntas; y preguntas en este caso formuladas con el objeto principal de datar o de restituir un orden temporal y secuencias objetivas exactas (pero ¿ésto fue antes o después de…?, pero ¿en qué fecha fue…?). Ciertamente, no se trata de prohibirse hacer preguntas de este tipo, sino de que no se conviertan en la preocupación prioritaria del etnógrafo, ni de hacerlas a destiempo (rompiendo la dinámica propia del discurso). Lo importante es evitar que el investigador se obsesione con la datación exacta de lo que se relata, o con el orden cronológico del desarrollo de la propia conversación. Al contrario, se debe procurar tanto el no impedir las evocaciones, los retrocesos o incluso las repeticiones como, eventualmente, recabar nuevos discursos que insistan o se demoren en elementos (acontecimientos, reconstrucción del contexto, personas, periodos de tiempo…) aparentemente cerrados por haber sido ya mencionados.

[10] A este respecto, nos parece muy instructiva la experiencia de Girard (2008: 150) cuando constata que, contrariamente a sus expectativas científicas iniciales, sus informantes no querían 'narrar su vida' sino 'ponerse a sí mismos en escena' [*mise en scène de soi*] discursivamente. A nuestro juicio, el papel del investigador radica prioritariamente en facilitar este proceso. Al decir esto no se trata de minusvalorar el hecho de que, en una investigación como la mencionada, se tratara de una necesidad personal de los informantes que justificaba en parte su predisposición al diálogo; convertir la 'puesta en escena de uno mismo' en principio metodológico traduce simplemente la apuesta decidida por la experiencia del sujeto, independientemente de que éste se ponga en evidencia o, por el contrario, que su discurso tienda a invisibilizarle (como en algunas autobiografías de dominados…).

2.5. Obstáculos para el establecimiento de una conversación ordinaria en la entrevista etnográfica

La conversación planteada en los términos en que lo hemos hecho, topa con dificultades de distinta índole, y en mayor o menor medida conectadas entre sí. Unas tienen que ver tanto con las expectativas con respecto a la investigación como con la comprensión propia de sus fines, y otras con las disposiciones reflexivas de los sujetos (ligadas a su profesión, a su militancia, a su papel institucional o dentro de un colectivo…). Sin pretender hacer un repaso exhaustivo de todas ellas, indicaremos que, por ejemplo, resulta muy difícil, al hablar con profesores universitarios o intelectuales, centrar la conversación en aspectos privados (trayectoria individual, experiencias y condiciones singulares) y cotidianos. Igualmente, en las conversaciones con cuadros sindicales o políticos, así como con responsables institucionales y portavoces de colectivos o de agrupaciones, tiende a predominar un tipo de discurso que privilegia un punto de vista que se considera legítimo. Por ejemplo, en la investigación sobre los Niños españoles exiliados a la URSS, uno de los objetos en juego era la restitución de la 'Historia' de tal modo que aparecía una serie de discursos destinados a ofrecer versiones estandarizadas de lo que se consideraba la 'verdad' histórica (en función de los diversos colectivos -niños, maestros…- o instancias -PCE, PCUS, Cruz Roja- implicados). Igualmente, en los estudios sobre las prejubilaciones en los sectores industriales gaditanos y asturianos destacaban los discursos destinados a poner en valor el papel histórico de estas industrias en el desarrollo local. Por supuesto este tipo de discursos tiene un gran interés, porque aporta datos relevantes para la contextualización de la temática así como para la comprensión de las dimensiones retóricas. No obstante, al eludir cuestiones personales o más ordinarias, se pierde la oportunidad de obtener datos que permitan ubicar y comprender tanto el discurso como las propias posiciones de los sujetos. En estos casos, nos podemos encontrar con un discurso ordenado, cerrado, coherente, a menudo marcadamente preparado, y que frecuentemente se articula recurriendo a tópicos preestablecidos.

Dificultades análogas son las que se encuentra el investigador cuando trata de dialogar con un sujeto que ofrece ciertamente una visión personal, pero a través de un discurso uniforme y unilateral. La narración de algunos Niños Españoles por ejemplo, muy condicionada quizá por urgencias del presente, presenta los acontecimientos vividos de una manera monocromática, reiterativa y sin matices: los 60 años transcurridos entre la salida de España y el retorno (llegada a la URSS, experiencia en las Casas de Niños, evacuación durante la Segunda Guerra Mundial, trayectorias de estudios, laborales, familiares, y vida cotidiana con sus luces y sus sombras) se resumen y reducen en fórmulas breves, estereotipadas, efectistas y, a menudo, victimistas.

El problema que presentan entonces todas estas situaciones para el investigador es que apenas admiten digresiones o cambios de registro y, por tanto, no ponen de manifiesto las contradicciones, ambivalencias, vacilaciones que nos parecen constitutivas de todo discurso y experiencia ordinarios. El investigador no puede recurrir aquí a las mismas estrategias expuestas anteriormente, sino que tiene que modelarlas con el objeto de romper las formas fijas de este tipo de discurso. Se busca el descentramiento a través de pautas de manejo de la conversación tales como la evocación de hechos observados directamente por el investigador o mencionados por otras personas u otras fuentes (medios de comunicación, estudios, discursos institucionales…), o la introducción de puntos de vista de otros agentes sociales. Entre estas pautas destacan las encaminadas a particularizar lo que el informante presenta de manera general y abstracta: la demanda de casos concretos (tanto situaciones colectivas como, con más razón, personales), y, especialmente, la rememoración de acontecimientos en los que el sujeto ha estado personalmente implicado. Asimismo, en los casos en que el sujeto presenta un discurso particular pero igualmente enquistado en una sola visión, es necesario desarrollar pautas para reintroducir la temporalidad y la consistencia específicas de los acontecimientos y las experiencias. Cada una de estas estrategias no sólo permite un acercamiento más detallado y contrastado a los temas, sino que suele dar lugar a la apertura de nuevas dimensiones así como al desarrollo de elementos contextuales obviados por el discurso cerrado que el sujeto ha presentado previamente[11]. Como en el resto de las situaciones de conversación de las que hemos venido hablando, aquí también se trata menos de interrogar

que de incitar a la producción y la diversificación de registros discursivos.

3. CONCLUSIÓN

La selección de la conversación como técnica de entrevista no resuelve por sí sola las dificultades que se le presentan al investigador a la hora de producir discursos durante el trabajo de campo. Siendo su principal objetivo la restitución de las experiencias ordinarias, es prioritario alcanzar y mantener tanto un registro discursivo como una estructura dialógica mediante la aplicación sistemática de un modo de trabajo adecuado. En este sentido, el investigador no puede confiar en el desarrollo de actos de habla 'naturales', tal y como se producen en conversaciones espontáneas. Tiene que preparar unas estrategias de conversación que traduzcan su objeto de investigación: en temas constitutivos del mundo propio de los agentes sociales, en modos de plantearlos semejantes a las maneras con que se enfocan habitualmente, y en formas indirectas y no explícitas de abordar cuestiones más comprometedoras para los agentes sociales. La elaboración de una guía de conversación que consista en un desglose pormenorizado de temas articuladores de la vida cotidiana, organizado en bloques temáticos interrelacionados, responde a estos presupuestos. Además es necesario recurrir simultáneamente a estrategias encaminadas a favorecer un tipo de diálogo adecuado para obtener aquellos fines. Ello supone, de un lado, pensar la conversación no como un guión de preguntas estandarizadas y encadenadas sino como marco social dialógico de producción de discursos entre el investigador y el interlocutor, capaz de incitar a nuevos desarrollos temáticos, asociación libre de ideas y evocaciones. De otro lado, y sobre todo, no entender este marco social dialógico como la creación de una relación igualitaria que rompiera con la asimetría entre las partes, ni tampoco como el establecimiento de una relación "de encuentro" personal; sino como un medio de devolver un cierto protagonismo al entrevistado, restableciendo las condiciones de producción y las prioridades y preocupaciones de los discursos ordinarios.

Por otra parte, todo esto precisa de una consideración del tiempo de conversación que habitualmente sólo se contempla en el caso de determinadas técnicas como los relatos de vida. En la conversación etnográfica, consideramos fundamental la gestión de los tiempos y el *tempo*; el investigador tiene que ser paciente y tomarse su tiempo, dejar que la duración actúe sobre la conformación de la situación y de la relación entre los interlocutores, y evitar que las constricciones cronológicas se le impongan a la investigación desde lógicas ajenas a la misma.

BIBLIOGRAFÍA

Arfuch, L. (1995) *La entrevista, una invención dialógica,*. Barcelon, Paidós.

Blanchet, A. Gotman, A. (1992) *L'enquête et ses méthodes : L'entretien*, Paris, Nathan.

Bourdieu, P. (1991) *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, P. (1993) "Comprender" *La miseria del mundo,* Madrid, Akal.

Bourdieu, P. (1994) "La ilusión biográfica" en Bourdieu, P. *Razones prácticas,* Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P. (1999) *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P., Passeron, J.C., Chamboredon J.C., (1976) *El oficio del sociólogo* México: Siglo XXI.

Castillo, S. (2010) *Mis años en la escuela soviética. El discurso autobiográfico de los niños españoles en la URSS.* Madrid: Catarata.

Devillard, M.J. (2002) 'Crisis, realidades y representaciones del espacio minero langreano, en J.L. García García, M. López Coira, M.J. Devillard y otros, *Los últimos mineros*. *Un estudio antropológico sobre la minería en España,* Madrid, CIS, 1-53.

[11] Por supuesto estas resistencias se tienen que restituir en el análisis posterior de los materiales, porque no funcionan sólo como obstáculos para la investigación sino que forman parte de la realidad social investigada. De hecho estos discursos no aparecen únicamente en situación de entrevista, y se enuncian también en diversos contextos del ámbito social.

Devillard, M.J. (2003) 'Notas sobre el proceso de conocimiento en antropología' *Recerca. Revista de pensament i análisis*, 2: 95-134.

Devillard, M.J. (2006) *Españoles en Rusia y rusos en España*. *Las ambivalencias de los vínculos sociales*, Madrid, CIS.

Devillard, M.J. (2008) 'Trabajar sin cobrar y cobrar sin trabajar' *Sociología del trabajo*, 62: 54-93.

Devillard, M.J. (2009) 'Prejubilación y violencia simbólica' en J.L. García García (Coord.), *Prejubilados españoles. Ajustes, resistencias ante las políticas públicas*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 155-211.

Devillard, M.J., Franzé A. (2010) "Estar fuera del campo laboral" *Sociología del trabajo*, 68: 103-122.

Devillard, M.J., Pazos A., Castillo S. y Otros (1995) "Biografía, subjetividad y ciencia social. Crítica del enfoque biográfico desde una investigación empírica" *Política y sociedad,* 20: 143-156.

Devillard, M.J., Pazos, A., Castillo, S., Medina N. (2001) *Los Niños Españoles en la URSS (1937-1997) Narración y memoria*, Barcelona, Ariel.

Fassin, D. (1990) « Décrire. Entretien et observation » en D. Fassin y Y. Jaffré (Coord.) *Sociétés, développement et santé*, Paris, Ellipses, 87-106.

Franzé, A. (2009) "De loterías y biografías rotas: políticas de reconversión y prejubilaciones en la industria naval gaditana" en García García J.L. (Coord.) *Prejubilados españoles. Ajustes, resistencias ante las políticas públicas*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 213-252.

Geertz C. (1987) "La descripción densa" en *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Geertz C. (1994) "El sentido común como sentido cultural", *Conocimiento local,* 93-116.

Girard, J. (2008) « Devoir se raconter. La mise en récit de soi toujours recommencée » en D. Fassin y A. Bensa (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 143-163.

Guber, R. (2006) « La entrevista etnográfica o el arte de la 'no directividad», *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Colombia, Grupo editorial Norma.

Jociles, M.I. (2006) "La imposición de los puntos de vista durante la entrevista etnográfica" Antropología portuguesa, 22/23: 9-40.

Jociles, M.I., Franzé A. (2008) "El discurso de la pérdida en las asociaciones reivindicativas de prejubilado" *Cuadernos de relaciones laborales*, 26, 2: 165-203.

Kaufman, J.C. (1996) *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan.

Lahire, B. (2004) *El hombre plural: los resortes de la acción*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Olivier de Sardan, J.P. (2008) « La politique du terrain. Sur la production des données en socio-anthropologie », *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant.

Pazos, A. (2002) "El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo" *Estudios de psicología*, nº 23(1): 111-126.

Pazos, A. (2004) "Narrativa y subjetividad. A propósito de Lisa, una "niña española"' *Revista de Antropología Social*, 13: 49-96.

Pollak, M. (2006) "El testimonio" *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones limite*, Ediciones Al margen.

Ricoeur, P. (2001) *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica I*, México : FCE.

Spradley, J. (1979) *The ethnographic interview*, Florida, Holt, Rinehart and Winston.

Reseñas

Violencia en la pareja: género y vínculo

Fernando J. García Selgas y Elena Casado Aparicio
Madrid: Talasa Ediciones, 2010[1]

El maltrato-y en el peor de los casos asesinato-que algunos varones cometen contra mujeres con las que mantienen o han mantenido una relación afectiva se ha convertido en las últimas décadas en un grave problema que preocupa a nuestra sociedad. La creación de diversos dispositivos institucionales (leyes, programas de prevención, centros de asistencia a víctimas etc.), así como las reacciones de rechazo que se suceden tras estos episodios de violencia son ejemplos que nos muestran cómo esta situación ha cobrado un gran interés social y político. Pero no siempre ha sido así, pues la consideración de los malos tratos en las relaciones de pareja como algo ilegítimo y como un problema de repercusión pública y no sólo privada es profundamente histórica y como tal está estrechamente relacionada con toda otra serie de transformaciones sociales.

Esta obra, *Violencia en la pareja: género y vínculo,* de Fernando J. García Selgas y Elena Casado Aparicio, constituye una aproximación sociológica al problema de la violencia de género en las parejas heterosexuales en la España del cambio de siglo. La obra está dividida en seis capítulos. En el primero de ellos se profundiza en la transformación que ha sufrido este tipo de violencia al tiempo que son señalados destacados tópicos de los principales discursos sobre el maltrato; todo ello con vistas a perfilar y aclarar la perspectiva que estos autores han mantenido durante sus investigaciones y que por tanto vertebra la presente publicación. En un segundo capítulo indagan en la trama socio-histórica que rodea a la cuestión de la violencia de género en el seno de las relaciones afectivas, haciendo un repaso sobre la relación entre violencia y sociedad, las transiciones y transformaciones de la familia española y de las relaciones de pareja en las últimas décadas, así como las implicaciones que ha supuesto la constitución de las mujeres como nuevo sujeto histórico y el uso como categoría de análisis de la noción de género. Esta primera parte del libro en la que los autores clarifican sus planteamientos al tiempo que sitúan el tema es completada en el capítulo tres con un análisis crítico de los postulados que componen el corpus de las explicaciones hegemónicas en este terreno. Los capítulos cuatro y cinco constituyen el grueso de su propuesta de análisis e investigación; contienen aclaraciones y planteamientos conceptuales significativos sobre los elementos que a su juicio están presentes en los malos tratos en la pareja al tiempo que también se ocupan de las dinámicas, los procesos y las experiencias que articulan y atraviesan este tipo de violencia. Las conclusiones, que se recogen en el último capítulo, reúnen los hallazgos del estudio sin pretender cerrar el debate e incitan a futuras investigaciones sobre el tema.

El objetivo principal de las investigaciones que han dado origen a este libro es el de clarificar en qué consiste la violencia de género en las parejas heterosexuales, cuáles son los ingredientes básicos implicados en ella y cómo son las dinámicas y los procesos en los que se despliega y las condiciones que la alimentan o favorecen. Para ello resultaba crucial partir de la revisión en profundidad de las explicaciones más destacadas sobre la violencia de género existentes hasta el momento, lo que permite a los autores reconocer y asumir los aciertos hechos desde el feminismo y las explicaciones clínicas en esta materia, pero también estar atentos a sus limitaciones y errores y con ello tratar de avanzar hacia una mayor comprensión de este complejo fenómeno

social. Según estos autores existe un importante problema de diagnóstico y comprensión de la violencia de género en la pareja, y por ello investigaciones como ésta y otras que reflexionen sobre las perspectivas empleadas en sus estudios y los instrumentos utilizados en los mismos pueden ser muy fructíferas y alentadoras en la medida que contribuyen a desnaturalizar y cuestionar los sentidos comunes establecidos en las explicaciones sobre los malos tratos más extendidas, que giran en torno a la idea de la violencia de género como expresión del sistema patriarcal y recurso empleado por los varones para no perder sus privilegios y posición dominante en la relación de pareja y en la familia.

García Selgas y Casado Aparicio apuestan por una perspectiva que permita poner el acento en el carácter procesual y situacional de los malos tratos así como en la complejidad de este fenómeno. Según su argumentación es preciso no minimizar las importantes transformaciones sociales que se han sucedido en las últimas décadas en el seno de la pareja, la familia y la vida de las mujeres. Este punto de partida concuerda con su intención de acercarse a los fenómenos sociales a través sobre todo del análisis de las prácticas de los sujetos implicados. En el estudio este enfoque se concretiza en su esfuerzo por atender la agencia de los varones y mujeres envueltos en situaciones de maltrato, huyendo de visiones extendidas que desconsideran la agencia de las mujeres al poner todo el acento en su representación como víctimas pasivas y ven en los varones a los únicos seres que son racionalmente activos en esta relación. El enfoque escogido también se deja ver en su forma de aproximarse a las identidades de género, pues pretende alejarse de una esencialización de las mismas al no considerar a éstas en tanto que "productos" excesivamente determinados y anteriores a la propia acción de los sujetos, a la propia encarnación de esas mismas identidades en las relaciones de género.

Con vistas a suplir estas deficiencias en los acercamientos sociológicos a la violencia de género en la pareja, los autores de este libro comienzan el despliegue de su propuesta con unas aclaraciones previas que nos sitúan ante el problema y ante su mirada investigadora. Reconocen y analizan en profundidad tres componentes básicos alrededor de los cuales se crean y articulan las tramas de este complejo fenómeno: **violencia**, **género** y **vínculo**. Sobre el primer ingrediente, la **violencia**, los autores destacan el carácter profundamente social, histórico y procesual la misma; la violencia está presente en las relaciones sociales y lo que es considerado desviado o patológico no puede hacerse al margen de las formas legítimamente aceptadas o rechazadas de violencia en cada contexto. Esta afirmación aclara su apuesta analítica de considerar la violencia en continuidad con las prácticas y dinámicas "normales" presentes en las relaciones de género que se despliegan en la pareja y justifica su diseño metodológico, el cual incluye trabajo de campo con personas implicadas en relaciones de maltrato y personas que aparentemente no se han visto envueltas en experiencias de violencia en la pareja. Por otro lado y a diferencia de otros acercamientos, indagan en la relación existente entre los sentidos de las acciones violentas y los procesos de configuración de la subjetividad. De especial interés resultan sus aclaraciones conceptuales sobre violencia, conflicto, dominación (y dominación simbólica), sumisión, sometimiento y autoridad.

Alrededor del segundo elemento implicado en las tramas de esta violencia, el **género**, descansan la mayor parte de explicaciones que se dan sobre los malos tratos en la pareja. García Selgas y Casado Aparicio comparten la idea de que el contexto de desequilibrio de poder en el que se gesta este tipo de violencia remite al género, aunque su propuesta se desmarca de ciertas cadenas causales de corte estructuralista que ven en el patriarcado la razón última y única que explica esta violencia. En su enfoque es posible advertir algunas herramientas conceptuales que permiten dar cuenta de la naturaleza procesual del género, como son los modelos, identidades y encarnaciones de género. La conexión de este segundo componente con la violencia en la pareja queda perfilada en su propuesta con la idea de que las identidades de género, actualizadas a través de prácticas y encarnaciones en las que nos reconocemos y distanciamos de diversos modelos, configuran una serie de condicionantes en las subjetividades que pueden verse involucrados en los procesos de conflicto, quiebra y desubicación identitaria que en muchos casos están presentes en este tipo de violencia, tal y como se explica en esta obra.

Pero el género no basta para comprender la violencia en el seno de las relaciones afectivas. Resulta fundamental e ineludible atender al contexto concre-

to en el que se fraguan los malos tratos: el **vínculo de pareja** o la ruptura del mismo; su inclusión en el análisis constituye una de las mayores fortalezas de la presente obra. García Selgas y Casado Aparicio contemplan los tipos ideales de forma de pareja y amor en la actualidad así como las diferencias y tensiones entre los mismos. Destacamos su concepción del vínculo en la pareja heterosexual occidental moderna como "una articulación de (in)dependencias materiales y simbólicas que afectan a las subjetividades y a las relaciones de poder que a la pareja envuelve" (pag. 143); reservan el término **dependencias** para referirse a las dependencias materiales y el de **reconocimiento** lo emplean para dar cuenta de las dependencias simbólicas y emocionales. A través de estos conceptos, los cuales son apoyados en referencias como la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo o la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales, los autores examinan el material producido en el trabajo de campo de sus investigaciones-básicamente material cualitativo- para hallar las conexiones entre los malos tratos y las dependencias de pareja, pues aunque aparentemente en la actualidad la creación y ruptura del vínculo afectivo es más libre que en otros tiempos pasados, ello no se traduce en una simplificación de las dependencias que se crean, sino que éstas quedan enredadas en la maraña de tendencias y tensiones ambivalentes de nuestro tiempo y varían según el contexto histórico y las posiciones diferenciadas de género.

La apuesta decidida de estos autores por estudiar la realidad de forma situada y relacional les lleva al análisis de estos ingredientes básicos en el seno de los procesos y las dinámicas donde surgen las tensiones que pueden alimentar los malos tratos en la pareja, aquellas que han venido tornando más conflictivas las relaciones de género en el vínculo afectivo. Identifican, por tanto, algunas de las fuentes de conflicto actuales presentes en las parejas heterosexuales españolas, como las que pueden estar surgiendo por la redefinición de las relaciones de género en un momento donde los discursos y expectativas igualitaristas están en alza, o las dificultades originadas en las prácticas de pareja por las contradicciones que se dan entre diversos ideales de amor o vínculo afectivo. Por estas razones los investigadores consideran importante atender las dificultades que aparecen en la gestión de estos conflictos, poniendo un especial interés en cómo afecta ello de forma diferenciada a las identidades y relaciones de género y a las dinámicas de dependencias y reconocimientos que caracteriza al vínculo amoroso. Y es que el gran volumen de cambios experimentados en las últimas décadas propicia reajustes identitarios de género que se actualizan, por encima de todo, en las relaciones familiares y de pareja. En este contexto puede surgir, en especial entre los varones, lo que estos autores han calificado como desubicación práctica de los miembros de la pareja heterosexual, y esta desubicación y malestar, tal y como muestran con el análisis del material recogido en su trabajo de campo, tiene la potencialidad de alimentar las quiebras agenciales de los sujetos y terminar relacionándose con episodios de malos tratos, aunque el recorrido violento de estas dinámicas y procesos no sea, afortunadamente, el único posible, lo que queda claro en el libro a través de sus planteamientos y análisis.

La forma propuesta de abordar los malos tratos en la pareja presenta la ventaja de superar cierta forma simplista de acercarse a un problema tan complejo como éste, pero también es posible advertir en esta obra algunas lagunas o ángulos más sombríos. Se echan en falta, por ejemplo, reflexiones y análisis más en detalle de cómo se relaciona el amor-su concepto, representación o el conocimiento y las prácticas asociadas a él-, con los desequilibrios de poder presentes en las relaciones de género en la pareja y la visibilización u ocultación de dichos desequilibrios, más aún en este contexto histórico caracterizado mayoritariamente por la deseabilidad de igualdad. García Selgas y Casado Aparicio afirman la existencia de cierta tensión por la convivencia de ideales amorosos o de pareja un tanto contradictorios, como son el amor romántico o fusión y la pareja asociativa, pero dejan caer la balanza del lado del amor romántico al sostener que es éste el imaginario hegemónico o mito de referencia de las parejas españolas actuales y además se está reforzando en los últimos tiempos. Sería pertinente realizar más investigaciones para comprobar hasta qué punto se está dando este reforzamiento y si afecta de la misma manera a todos los colectivos o depende de variables como el género, la edad o la clase social, entre otras, y cómo se articula en la práctica la tensión con otros ideales como el de la pareja asociativa más ligada a una ideología individualista, algo que ellos mismos contemplan en su propuesta. Por otro

lado, tampoco queda del todo ilustrada la relación existente entre las transformaciones sociales que se han producido en los últimos años y que han socavado la legitimidad del patriarcado y la forma en la que sigue operando la dominación masculina.

En definitiva, estamos ante un libro que destaca por un acercamiento innovador al problema de los malos tratos en la pareja; una mirada sociológica situada que se detiene en los complejos entramados relacionales que conforman el caldo de cultivo de la violencia de género en parejas heterosexuales y que hace un esfuerzo importante por aclarar conceptualmente y redefinir los elementos implicados en ella, hasta ahora atendidos de forma desigual en la mayor parte de la literatura sobre esta cuestión. A su vez, podemos hablar de cierto carácter transversal del tema sobre el que trata el libro, la violencia de género, que hace de él una obra de gran interés para la práctica y la teoría sociológica, pues un análisis detenido del mismo nos permitirá reflexionar sobre cuestiones tan diversas y fundamentales en la sociología como son la violencia, la familia o el feminismo y sobre los procesos que las atraviesan y que configuran el carácter ambivalente y complejo de los tiempos actuales. Por último cabe resaltar la valentía que se desprende de algunas de las afirmaciones hechas en esta obra y que contribuyen a articular otro tipo de acercamiento a los malos tratos en la pareja; un enfoque que incide en la idea de que la solución a este grave problema pasa no tanto por la promulgación de normas o cambios de valores sino por cambios en las dinámicas de las relaciones de pareja y de género, lo que conlleva implicaciones para el ámbito académico y la forma de estudiar y analizar este tipo de violencia y para todos los profesionales que trabajan para su erradicación y en la asistencia a las personas implicadas en estas tramas.

Ana Vicente Olmo
Becaria FPU de la Universidad Complutense de Madrid

Breve Reseña Biográfica

Adela Franzé Mudanó

Doctora en Antropología Social, profesora del Dto. de Antropología Social de la Universidad Complutense y miembro del grupo de investigación UCM Antropología de las Políticas Sociales y Culturales (APSYC). Sus trabajo versan sobre educación, políticas sociales y migraciones. Entre otras, imparte docencia, en Licenciatura y Máster, en asignaturas de metodología de investigación. Ha publicado "Lo que sabía no valía: escuela, diversidad e inmigración "(CES, 2002), y es co-editora de ¿Es la escuela el problema? (Trotta, 2008) y de Etnografías de la infancia y de la adolescencia (La Catarata, 2011).

Alfonso Pérez-Agote

Catedrático de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid y Coordinador del Groupe Européen de Recherche Interdisciplinaire sur le Changement Religieux (GERICR). Temas de investigación: identidades colectivas, culturales y políticas, cambio religioso, teoría sociológica. Algunos libros recientes: *Les nouveaux repères de l'identité collective en Europe* (co-éd.) (1999)*, La situación de la religión en España a comienzos del siglo XXI* (co-autor) (2004), *Hacia una nueva cultura de la identidad y la política* (co-autor) (2005), *The Social Roots of Basque Nationalism* (2006), *Religión y política en la sociedad actual* (co-autor) (2008), *Las raíces sociales del nacionalismo vasco* (2008), *Emancipación y precariedad en los jóvenes vascos: entre la anomia funcional y el cambio cultural* (2008), *Religión y política en la sociedad actual* (co-ed.) (2008), *La nueva pluralidad religiosa* (co-autor) (2009), *Barrios multiculturales* (co-autor) (2010).

Álvaro Pazos

Profesor Titular en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha investigado el tema del cuerpo como objeto de las ciencias sociales, y ha trabajado en el ámbito de la antropología médica. En la actualidad trabaja sobre la construcción social de la subjetividad. Entre otras obras, ha publicado: Los niños españoles de la URSS (1937-1997): narración y memoria (2001, en col.), "El tiempo pasado. Formas discursivas y usos sociales del recuerdo" (2002), "Narrativa y subjetividad. A propósito de Lisa, una `niña española´" (2004).

Ana Vicente Olmo

Licenciada en sociología por la UCM y Máster en Análisis Cultural de la Comunicación y el Conocimiento. En la actualidad es becaria predoctoral del departamento de Sociología V (Teoría Sociológica) de la UCM y está realizando la tesis doctoral sobre las prácticas y representaciones del amor en la juventud española. sus áreas de interés son las relaciones de género y de pareja, sociología de la cultura, y la teoría sociológica entre otras.

Ana Lucía Grondona

Licenciada en Sociología y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Participa del grupo de investigación "Sociologías de la Comunidad", dirigido por el Dr. Pablo de Marinis en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA. Asimismo, es docente de teoría social en la Facultad de Ciencias Sociales y en la de Psicología de la misma universidad. Además de trabajar en temas vinculados a la teoría sociológica, su campo de investigaciones empíricas está relacionado con el

estudio genealógico de "saberes expertos". Desarrolla esta línea de indagación en el Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

José A.Prades

Doctor en Sociología y Licenciado en Ciencias Económicas por la Universidad de Louvain. Tambien es licenciado en Ciencias Políticas (Madrid) y Post-Doc. en Ética social (Bonn).Profesor Titular de Sociología, jubilado. Profesor Asociado y Director del GREIGE (Grupo de Investigación Interdisciplinar en Gestión del Medio Ambiente) en la Universidad de Quebec en Montreal. Canadá. Algunas de sus más significativas publicaciones son "Para fundar una sociología del mundo contemporáneo: perspectivas durkheimianas". *Cuadernos aragoneses de economía.* 10/1: 131-160. 2000; "Global Environmental Change and Contemporary Society: Classical Sociological Analysis Revisited". *International Sociology.*14/1: 7-31.1999; *Sociological Perspectives on Global Environmental Change.* Special issue. *International sociology.* Part I. vol. 13. n° 4. Part II. vol. 14. n° 1. (Guest Editor, R. Dunlap, Washington State Univ.) de 1999. *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*. Barcelona. Península, 1998; y *Durkheim.* Paris, Presses Universitaires de France. Collection "Que sais-je?" (Tercera edición, 1997).

Jose Santiago

Profesor titular de Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Junto con A. Pérez-Agote, es co-autor de *La nueva pluralidad religiosa (Madrid, Ministerio de Justicia, 2009) y La situación de la religión en España a principios de siglo XXI (Madrid, CIS, 2005), y co-editor de Religión y política en la sociedad actual (Madrid, UCM-CIS, 2008). Es miembro de los grupos de investigación GERICR (Groupe Européen de Recherche Interdiciplinaire sur le Changement Religieux)* y GRESCO *(Grupo de Estudios Socioculturales Contemporáneos). Ha publicado diversos artículos en revistas científicas y libros colectivos sobre los clásicos, la sociología de la religión y la teoría social del nacionalismo.* Actualmente trabaja sobre las nuevas sociologías del individuo.

Juan Pablo Vázquez Gutiérrez

Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid y desde 2004, académico de tiempo completo del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Actualmente funge como coordinador del Programa de Interculturalidad y Asuntos Indígenas de esta universidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Sus principales líneas de interés son: a) Teoría sociológica clásica y contemporánea; b) Sociología política y de la cultura; c) Cultura, Interculturalidad, pueblos indígenas. Dentro de sus principales publicaciones se encuentran: "Sociología y antropología en la obra de Durkheim". En: Payá Víctor (Ed.). *Sociología y antropología. Pensar las humanidades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Juan Pablos Editor, 2010, pp. 187-209. *Autoridad y moral y autonomía. Una relectura del pensamiento sociológico de* Émile *Durkheim.* UIA/ITESO, México, 2008. ISBN: 789688596579

Marie José Devillard

Catedrática de Universidad del departamento de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Políticas y sociología y miembro del grupo de investigación APSYC. Ha dedicado una parte importante de su labor docente a la enseñanza de la epistemología y metodología aplicadas a la investigación cualitativa. Entre sus últimas obras, es autora de 'Españoles en Rusia y rusos en España'. Las ambivalencias de los vínculos sociales (2006), y co-autora de Los niños españoles en la URSS. Narración y memoria (2001) y de Los últimos mineros (2002).

Rafael Farfán Hernández

Doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid, Profesor-Investigador del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Obtuvo el premio extraordinario de sociología en 2005, otorgado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, por su tesis de doctorado, en proceso de publicación por el CIS, bajo el titulo de *Durkheim y el pragmatismo.* En proceso de publicación también se encuentra su libro, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo,* bajo el sello editorial UAM-Plaza y Valdés.

Sus líneas de investigación son la Teoría Sociológica, clásica y contemporánea, y la Sociología de la Política.

Ramón Ramos Torre (Madrid, 1949)

Catedrático de sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Ha ocupado diversos cargos académicos y ha sido Presidente del CIS. Ha dirigido *Política y Sociedad* y *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Es autor de múltiples artículos publicados en revistas de ciencias sociales (*REIS*, *RIS*, *Política y Sociedad*, *Acta Sociológica*, *Sociológica*, *Time & Society*, etc.) y de debate intelectual (*Revista de Occidente*, *Revista de Libros*, *Crítica de la Razón Práctica, Kronoscope*, etc.). Es autor, coautor o editor, entre otros trabajos, de *Cronos Dividido. La desigualdad en el uso del tiempo entre hombres y mujeres en España.* Madrid, 1990; *Tiempo y Sociedad* (compilador). Madrid 1992; *Globalización, riesgo y reflexividad* (editor junto con F García Selgas). Madrid, 1999. *La sociología de* Émile *Durkheim. Ciencia social, Tiempo, Religión*. Madrid 1999; *Nuevos tiempo de trabajo* (junto con C. Prieto y J. Callejo). Madrid, 2008. Entre sus campos de especialización y publicación hay que destacar: Teoría sociológica clásica y contemporánea, Sociología Histórica, Sociología del Tiempo, Sociología del Riesgo.