DURKHEIM CONTRA DURKHEIM: LOS LÍMITES DE LA LÓGICA SECUENCIAL TOTALIDAD-FRAGMENTACIÓN

Alberto J. Ribes Leiva
Universidad Complutense de Madrid

Resumen.- La lógica totalidad-fragmentación es central en ciencias sociales. Desde *La división del trabajo social* de Durkheim y más allá, esta lógica ha explicado el cambio social como un cambio caracterizado por la fragmentación. Ciertas teorías sociales contemporáneas siguen esta misma lógica, lo que las hace incapaces de explicar lo que nos mantiene unidos así como lo que continúa siendo colectivo. Durkheim, que será presentado como parte del problema, es también parte de la solución, dado que en *Las formas elementales de la vida religiosa* comenzó a desarrollar una forma de explicación sociológica que trasciende dicha lógica. Una renovada sociología cultural, que incluya el conflicto en un lugar central, podría emerger para sustituir este énfasis en la fragmentación que no tiene solamente implicaciones y problemas ontológicos sino graves consecuencias políticas.

Palabras clave.- *Durkheim, fragmentación, ritual, comunidad, performance, narrativas.*

Abstract.- Totality-fragmentation's logic is central in social sciences. From Durkheim's *Divison of Labour in Society* and beyond, this logic has explained social change as a change characterized by fragmentation. Certain contemporary social theories follow this same logic, being unable, then, of explaining what hold us together and what remain collective. Durkheim, which will be presented as part of the problem is also part of the solution, as in *The elementary form of religious life* started to develop another type of sociological explanation, transcending that logic. A new cultural sociology, including conflict in a very central place, may emerge to substitute this fragmentation emphasis which has not only ontological problems but political consequences as well.

Keywords.- *Durkheim, fragmentation, ritual, community, performances, narratives.*

> "*Una sociedad compuesta de una polvareda infinita de individuos inorganizados, que un Estado hipertrofiado se esfuerza en encerrar y retener,constituye una verdadera monstruosidad sociológica*".
>
> E. Durkheim (1985: 34)

© EMUI Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid | ISSN 1578-6730
Publicación asociada a la Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives* | ISSN 1889-7231

> "*Pero la mitología de un grupo es el conjunto de creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa es la forma en que esa sociedad representa al hombre y al mundo; una moral y una cosmogonía, al mismo tiempo que una historia. Así que el rito sólo sirve, y sólo puede servir, para mantener la vitalidad de esas creencias, impidiendo que se borren de las memorias, o sea, para dar nueva vida a los elementos más esenciales que forman la conciencia colectiva. El grupo se sirve de él para reanimar periódicamente su conciencia de sí y de su unidad; y al mismo tiempo, los individuos se reafirman en su naturaleza de seres sociales*".
>
> E. Durkheim (2003: 568-569).

1.Introducción

Es probablemente inevitable leer a Durkheim hoy teniendo en consideración el desarrollo posterior de la teoría sociológica y sus últimas ramificaciones contemporáneas. Durkheim, como trataré de mostrar, presenta varios argumentos – fundamentalmente dos – que contienen en germen el modelo explicativo subyacente en buena parte de las contribuciones contemporáneas sobre el cambio social y los procesos de individualización y de fragmentación, por un lado, y sobre la centralidad de las prácticas, las escenificaciones y los contenidos culturales compartidos, por el otro. Estas dos líneas fundamentales de la teoría contemporánea tienen en Durkheim a uno de sus mejores formuladores clásicos, más allá de lo que los autores contemporáneos estén dispuestos a reconocer. De ahí que pensar lo social en la actualidad nos obliga a enfrentarnos, de una u otra forma, consciente o inconscientemente, con las distintas propuestas, diagnósticos y esquemas teóricos que el clásico de la disciplina por antonomasia publicó a lo largo de su vida.

En estas páginas plantearé, por un lado, la persistencia de los dos modelos durkheimianos en la teoría contemporánea (fragmentación vs. rituales y creencias) entablando una conversación con el propio Durkheim. Esto nos llevará a plantear el modelo de la *lógica totalidad/fragmentación*, así como a señalar algunos de sus problemas básicos y a explorar, en tercer lugar, la manera de evitarlos. Para indagar de manera concreta y con detalles en este modelo y explorar su posible superación nos serviremos de la obra de Durkheim, enfrentando varios de sus argumentos. Además, Durkheim, que es parte central del problema, como veremos, se nos aparecerá también como parte de la solución para superar esta lógica y construir desde él una sociología cultural que sea capaz de dar cuenta de lo común y colectivo. Dicha sociología cultural está inspirada, como es evidente, en la sociología cultural norteamericana que vienen desarrollando Alexander, Smith y otros colaboradores. Sin embargo, para recuperar la ambición crítica de Durkheim, así como su denuncia de la modernidad y su obsesión con la justicia – injustamente sepultadas bajo convencionales interpretaciones que lo caricaturizan como si fuera un pensador conservador, de una elevada ingenuidad metodológica, obsesionado con el orden social y la integración (Stedman Jones, 2001) – me parece imprescindible incorporar los hallazgos de

la micro-sociología radical de Randall Collins. De hecho, lo que en Durkheim estaba unido, parece que estas dos líneas contemporáneas se empeñan en dividirlo.

Sobra decir que utilizaremos a Durkheim como excusa. No se trata, por tanto, de presentar un estudio detallado de su obra, sino de seguir algunas de sus propuestas con el fin de iluminar caminos más o menos provechosos que ha seguido y sigue la teoría sociológica.

El debilitamiento o el fin de las creencias colectivas es un argumento muy extendido en la literatura sociológica actual que pretende arrojar luz sobre lo social contemporáneo. Fragmentación e individualización parecen ser los rasgos que caracterizan la modernidad avanzada o líquida, en oposición a otras sólidas configuraciones sociales propias del mundo moderno e incluso del mundo pre-moderno. Si la modernidad se caracterizaba por la existencia de grandes metarrelatos, la posmodernidad lo hace por su fragmentación (Lyotard, 1999). Dentro de la lógica de la disolución de todo lo sólido, la modernidad avanzada se presenta como un espacio social fluido en el que los límites y bordes se desdibujan. Cuando todo lo estable se desvanece en el aire (Marx y Engels, 1998: 19-20), la modernidad puede caracterizarse como un movimiento (Sloterdijk, 2006) o como un desarrollo (Berman, 1988) autodestructivo que termina por desvincular y desarraigar a los individuos (Bauman, 2003b). Esa ola disolutiva afecta muy principalmente a las creencias colectivas. Para mostrar un proceso de disolución hay que imaginar/describir un pasado en el que las cosas eran (más) sólidas. Esta forma de proceder, esta *lógica de la fusión cultural*, se ajusta a una *lógica secuencial* que mantiene un relato del transcurrir histórico en términos de *totalidad-fragmentación*.

Una de las principales aportaciones a este debate, que presta además una especial atención a las creencias colectivas, es la de Émile Durkheim, quien tanto en su *División del trabajo social* como en *El suicidio* presentaba precisamente a las sociedades modernas como sociedades más fragmentadas que las del pasado en las que las creencias colectivas (pre-modernas) se habían colapsado por la propia dinámica histórica, principalmente por la emergencia de la división del trabajo. Este argumento general - que llamaremos *Durkheim 1*- es, con modificaciones más o menos sustantivas, la línea básica que comparten numerosas contribuciones contemporáneas que tratan de describir lo social, tales como las de Lyotard, Bauman, Giddens, Beck o Sloterdijk (Ribes Leiva, 2010). No puede decirse que la descripción de este proceso no haya resultado fructífera para iluminar algunas cuestiones de lo social contemporáneo. Sin embargo, parece claro que no es éste el mejor modelo para dar cuenta de lo común y compartido. Cabe interpretar que el propio Durkheim rebatió su propio argumento. O, al menos, que si seguimos las consecuencias lógicas de las soluciones al problema de la fragmentación en la modernidad - que llamaremos *Durkheim 2* y *Durkheim 3* - o si tomamos en serio las propuestas teóricas del Durkheim tardío - aquí *Durkheim 4* - la propuesta inicial de Durkheim puede ser sustituida por otro modelo que precisamente enfoca con mayor profundidad lo compartido. La constatación de estas sucesivas formas de negar *Durkheim 1*, además de iluminar cuestiones relativas a la obra de Durkheim, puede tener interés para la teoría

contemporánea, dado que, como digo, se desliza ésta a mi juicio con demasiada ligereza hacia la aplicación de numerosas variaciones del modelo inicial de Durkheim. Presentaré, una vez establecido el modelo totalidad/fragmentación y una vez explorados algunos de sus problemas y límites, dos argumentos fundamentales relativos a la obra de Durkheim: 1/ *Durkheim 2* y *Durkheim 3* problematizan a *Durkheim 1*; y 2/ *Durkheim 4* ilumina cuestiones de lo social que *Durkheim 1* es incapaz de explicar con solvencia. Una vez establecido esto, pasaré a argumentar que *Durkheim 4* (con la incorporación de *Durkheim 2 y Durkheim 3*), en toda su complejidad y sometido a una cierta revisión crítica, parece más convincente que las demás propuestas, dado que nos posibilita analizar escenificaciones, prácticas y creencias difícilmente visibles desde otros modelos. De ahí que podamos pensar que dicha propuesta puede servir a la teoría contemporánea dado que problematiza algunos de sus supuestos fundamentales. La asunción de un modelo teórico basado en *Durkheim 4* implicaría abandonar los modelos basados en la *lógica secuencial*, *el modelo totalidad-fragmentación*, y, en su lugar, manejar un modelo de sociología cultural para tratar de explorar lo social contemporáneo[1]. Lógicamente *Durkheim 4* requiere de ciertas modificaciones, algunas de las cuales estaban al alcance de la mano del propio Durkheim, aunque éste no las exploró en profundidad, no las supo ver o las desestimó sin reparar en los posibles beneficios de incorporarlas a su teoría. Tanto la incorporación del conflicto como la incorporación de la distancia, que son las dos correcciones básicas que precisa con urgencia la teoría tardía de Durkheim, habían sido formuladas por dos autores que le influyeron notablemente, Fustel de Coulanges y Robertson Smith. Al tiempo que exploro las dos ideas fundamentales mencionadas más arriba, me ocuparé con algún detalle de la propuesta presente en *Durkheim 4*, atendiendo fundamentalmente a los diferentes contenidos de los conceptos de rituales y de creencias colectivas que, a mi juicio, maneja el autor. Esto me dará pie, finalmente, a polemizar con las teorías que, con demasiada ligereza, se dejan llevar por dicha lógica secuencial presente en *Durkheim 1* y negada por las consecuencias teóricas de *Durkheim 4*. El camino de la lógica secuencial lleva a determinados teóricos clásicos y contemporáneos a asumir un pasado sólido en el que reinaban las creencias colectivas (totalidad) junto a un presente en el que tales creencias son dadas por muertas o desaparecidas (fragmentación).
Manejando dicha oposición es como buena parte de los diagnósticos de la modernidad y de la posmodernidad se alejan de la cabal comprensión de lo social.

[1] No otro es el esfuerzo que mueve a la relectura del Durkheim tardío promovida con notable acierto desde los años ochenta del pasado siglo XX, y que tiene en Randall Collins, por un lado, y en J. C. Alexander y la Yale CCS, probablemente a sus mejores representantes. Es ahora, en la primera década del siglo XXI, cuando ambos proyectos están dando sus mejores frutos. Este artículo está pensado desde un enfoque que pretende combinar la *microsociología radical* con la *sociología cultural*.

© EMUI Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid | ISSN 1578-6730
Publicación asociada a la Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives* | ISSN 1889-7231

2. El problema totalidad-fragmentación del pensamiento secuencial

Es de sobra evidente que buena parte de la tradición clásica maneja una lógica secuencial cuando se interroga por la modernidad. Sea lo que sea este nuevo momento histórico – y cada autor elige los rasgos que prefiere-, lo que es evidente para todos es que no es como el mundo premoderno. La descripción de la modernidad es, así, una descripción por oposición. Lo que finalmente acaba convirtiéndose en la construcción de un mundo pre-moderno como el negativo del mundo moderno, como el lugar en el que todo lo que ahora no es era. De ahí el interés por lo comunitario (el concepto de comunidad) y por lo "primitivo". Si la modernidad es el individuo aislado que, deformado, se retuerce en un grito desesperado, como retrató magistralmente Munch en "El grito" (1896), la estridente vida urbana retratada por el expresionismo alemán o el vacío y la desolación de los cuadros de Hopper, lo pre-moderno es la placidez de la vida comunitaria que retrata Gauguin. Sintetizando al máximo, este modelo plantea, tanto en su formulación clásica como en la contemporánea, que las creencias colectivas generan conformidad y represión o bien un orden social homogéneo y cómodamente estable. Así, igual que las sociedades primitivas eran entidades esencialmente cerradas en sí mismas que generaban individuos sobresocializados, puesto que en ellas no existía apenas conciencia individual ni un "self" autónomo (Mead, 1992: 221) ni personalidad individual (Durkheim, 1985) y estaban basadas en las creencias y emociones compartidas (Tönnies, 1979; Durkheim, 1985[2]), las sociedades modernas/posmodernas se basan en la fragmentación de las creencias colectivas con el resultado de la necesaria solidaridad basada en la complementariedad (Durkheim, 1985), la posible aparición de la *anomia* (Durkheim, 1985), el triunfo de la racionalidad instrumental o de la voluntad racional y el abandono progresivo de tradiciones, valores y emociones (Weber, 1993; Tönnies, 1979), la muerte de los metarrelatos (Lyotard, 1979), la pérdida de "seguridad ontológica" (Giddens, 1999, 2002), el desarraigo y la imposibilidad del re-arraigo (Bauman, 2003b), el autismo generalizado (Sloterdijk, 2006) o la posibilidad de encontrar la libertad (Lyotard, 1979).

Lo problemático de esta lógica secuencial es que maneja de fondo, en líneas generales, una oposición entre el pasado caracterizado por la totalidad y el

[2] A pesar de la similitudes entre los modelos de Tönnies y Durkheim, en cuanto a su diagnóstico general de la modernidad que está basado en la fragmentación de lo social, Tönnies (1972) consideraba que la propuesta de Durkheim era excesivamente optimista, puesto que la división del trabajo para este último podría traer armonía a las sociedades modernas, a través de la complementariedad. Durkheim (1972), por su parte, consideraba que Tönnies se equivocaba al considerar a las sociedades modernas (las asociaciones) como algo artificial, cuando a su juicio las sociedades modernas eran tan naturales como las comunidades. De hecho, Durkheim utiliza, probablemente de una manera deliberada, los conceptos "mecánico" y "orgánico" de manera inversa a como lo hace Tönnies, probablemente para recalcar la naturalidad de las sociedades modernas. En realidad, Durkheim no era tan optimista como Tönnies quiso pintarle, aunque es cierto que, como veremos más adelante, sí abría dos posibilidades básicas: o la armonía gracias a la complementariedad o la fragmentación y la anomia.

presente caracterizado por la fragmentación[3]. En el terreno que nos ocupa, esto es, en el de la descripción de las creencias colectivas, este paso supone que desde la existencia de fuertes creencias compartidas que eran efectivamente compartidas por los individuos, desde las sociedades unidas, cohesionadas y ligadas alrededor de dichas creencias, desde el consenso básico que reinaba en tales sociedades se llega a un mundo moderno caracterizado por la individualización (Durkheim, 1985), donde aparece el fraude y el engaño (Tönnies, 1979), y donde los individuos dejan de compartir creencias. De este modo, la descripción de la modernidad se refleja en una suerte de negativo en lo otro comunitario y pre-moderno. La supuesta totalidad se construye desde el descubrimiento de la fragmentación moderna. Esta misma lógica secuencial, salvando las distancias, es la que se aprecia en algunos diagnósticos del presente. Ahora es la modernidad la que es construida como un reflejo negativo del presente más inmediato, del último cambio socio-histórico que abre las puertas al mundo informacional, posmoderno o líquido (Lash, Lyotard, Bauman). Ahora los sólidos metarrelatos modernos se disuelven en una suerte de todo amorfo y fluido, en su versión máxima, o en una suerte de pequeñas narrativas que presentan serios problemas para legitimarse. Otra vez, la fragmentación del presente induce a presentar un pasado más sólido en el que rige la totalidad. De este modo, en la modernidad clásica las creencias colectivas no estaban (tan) disueltas como lo están en la modernidad tardía o avanzada.

Por tanto, clásicos y contemporáneos parecen ajustarse a esta lógica secuencial que, sintetizada, nos daría un relato histórico que iría desde la totalidad absoluta de las comunidades y las sociedades pre-modernas hasta la absoluta fragmentación de lo social líquido contemporáneo, pasando por la totalidad relativa y/o la fragmentación relativa de las sociedades modernas clásicas.

Así, el esquema sería el siguiente: Totalidad / Totalidad-Fragmentación / Fragmentación. La posmodernidad se presentaría entonces como la fragmentación de lo ya previamente fragmentado. Escapar de esta lógica secuencial supone llevar a cabo, al menos, dos críticas fundamentales.
La primera consiste en criticar la idea de totalidad. La segunda consiste en criticar la idea de fragmentación. Una vez problematizados ambos extremos, la lógica secuencial deja de ser algo tan evidente, y los análisis precisan ser complejizados si se tiene la pretensión de analizar comparativamente diferentes momentos históricos.

[3] Para una crítica al concepto de comunidad puede verse Ribes Leiva (2006). Para una propuesta de un paso de la comunidad como concepto sociológico a lo comunitario como algo esencialmente dinámico, procesual y, sin embargo, estructural puede verse Ribes Leiva, De Castro Pericacho y Morales Martín (en prensa).

3. Razones para alejarse de la lógica totalidad-fragmentación: conflicto y distancia

"*La originalidad [en el mundo de la solidaridad mecánica] no sólo es rara: no hay lugar para ella, por así decirlo. Todo el mundo admite y practica, sin discutir, la misma religión; las sectas y disidencias son desconocidas; no serán toleradas*".
Durkheim (1985: 159).

Los dos problemas fundamentales de la idea de totalidad son que ignora tanto el conflicto como la distancia. La presentación de sociedades homogéneas, cohesionadas y armónicas es, sin duda, únicamente la descripción de lo que la modernidad/posmodernidad no es. No parece que pueda tomarse en serio dicha descripción, si manejamos una noción de conflicto. Dos son las enseñanzas fundamentales que nos lega el análisis de *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges. Ambas permiten introducir el conflicto en nuestro análisis, deshaciendo así la confusión con respecto a la posibilidad de sociedades sin conflicto. Por un lado, puesto que la ciudad antigua estaba formada por capas superpuestas de grupos que se suman sin subsumirse (familia, fratría, tribu), los individuos pertenecían simultáneamente a varios grupos con diferentes creencias. Algunas de estas creencias eran compartidas por todos (pongamos las de la ciudad, por ejemplo), mientras que otras (como la particular religión doméstica de una familia concreta) solamente eran importantes para algunos miembros de la sociedad. De este modo, es posible pensar que existían relaciones conflictivas entre individuos que compartían algunas de las creencias de todas las disponibles, mientras que otras solamente eran patrimonio suyo y de su grupo inmediato. Además, hay también que prestar atención a las formas de conflicto que tienen que ver con el control de las interacciones y de los rituales. Así, incluso en todos los niveles hay determinados individuos cuya situación les permite liderar los rituales (encender el fuego del hogar, etc.), mientras que otros son meros seguidores de los mismos, y, por último, hay un tercer grupo de individuos que, pese a compartir las creencias, son excluidos sistemáticamente de la asistencia a los rituales[4]. Por otro lado, esta lógica de la vinculación y de la pertenencia que abre puertas a otras pertenencias (dado que eres de tal familia eres de tal ciudad), excluye lógicamente a los que no logran vincularse en el grupo inicial, el familiar. De este modo, junto a la sociedad en la que los individuos comparten algunas creencias mientras que otras son exclusivamente suyas, hay una suma de individuos desvinculados por entero del sistema, excluidos o desconectados. Así, por emplear una terminología actual podríamos decir que Fustel nos muestra por un lado que los individuos en general están conectados – cuando lo están – a distintos niveles y en diferentes grados con otros miembros de la sociedad, y, por el otro, que hay una cantidad de individuos que habitan los márgenes y que están desconectados – cuando no logran la inclusión en los grupos matrices. Por todo lo dicho, parece difícil pensar lo social sin considerar el conflicto como un eje esencial de la vida social.

[4] Precisamente Collins (2004) insiste en estas cuestiones fustelianas mediante su concepto de la doble estratificación de las interacciones micro, cuyo énfasis se sitúa en la consideración líderes/seguidores e inclusión/exclusión. Por otra parte, Collins insiste también en su muy fértil concepto de estratificación situacional. Por último, también Robertson Smith (2005) habla de una estratificación de los rituales que sigue la lógica de líderes/seguidores.

Incorporar el conflicto, de este modo, nos lleva a tratar de desvincular la existencia de creencias colectivas del supuesto orden social armónico.

En segundo lugar, debemos considerar también la cuestión de la distancia. Éste es, en el fondo, el problema que hace referencia a la tensión libertad/socialización. Parece claro que para buena parte de la tradición clásica la existencia de creencias colectivas entendidas como totalidad supone que los individuos las crean y las compartan efectivamente. Esta misma lógica sobrevuela todavía algunas aportaciones contemporáneas[5]. Sin embargo, hay buenas razones para desechar esta vinculación. Según señaló Robertson Smith los individuos pre-modernos eran fundamentalmente obligados a actuar más que a compartir profunda y verdaderamente las creencias. La religión de los semitas – el cuerpo cultural que analiza Robertson Smith – exigía con rotundidad la realización de determinadas prácticas rituales, y dejaba espacios de ambigüedad con respecto a qué creencias eran empleadas por los individuos para explicar o justificar determinadas acciones. De este modo, lo importante era cumplir a través de prácticas de escenificación sin que a nadie le importara demasiado la verdadera vinculación de los individuos con las creencias. Existían, por tanto, espacios para la distancia con respecto a las creencias colectivas. Los individuos, de este modo, no eran meros sujetos sobresocializados indistinguibles del grupo, sino sujetos que optaban por vincular las prácticas exigidas con alguna de las creencias disponibles en tal grupo. De modo similar opera la independización de las prácticas puritanas con respecto a sus orígenes en el cuerpo de creencias puritanas. Tanto Weber (1984) como Merton apuntan a un momento en el que las prácticas puritanas dejan de vincularse con el puritanismo, lo que abre la posibilidad de que sean re-vinculadas con otras creencias (el capitalismo, la ciencia) o con ninguna. A esta cuestión hay que añadir la propia lógica procesual y dinámica de la clasificación en las sociedades. Como señaló Turner (1988), en relación con los *dramas sociales*, una vez que un conflicto irrumpe buena parte de las energías son dedicadas por los individuos a tratar de integrar dichas acciones bien en lo sagrado bien en lo profano. De este modo, los sistemas de creencias son abiertos y moldeados a través de estos juegos conflictivos de clasificaciones que finalmente ubicarán los acontecimientos en uno u otro lado. Lo que significa esto, en último término, es que, por un lado, es posible pensar que en una sociedad hay un número variable de creencias – y no una sola – que los individuos manejan de diversas formas y que vinculan a las cosas que efectivamente hacen, y, por otro lado, esto significa también que dichas creencias son moldeadas por juegos sociales, complejos y dinámicos, de clasificación. Esto nos lleva a entender como más razonable emplear una lógica de lo parcial como norma. Los individuos no estarían, de esta forma, sobre-socializados sino parcialmente socializados, y es posible pensar que existían/existen ciertos grados de libertad y distancia con respecto a lo social. Por otra parte, la noción de fragmentación presenta también varios problemas e inconvenientes. El más fundamental de ellos es su incapacidad para dar cuenta de lo común y colectivo. Cuando el diagnóstico de la fragmentación es llevado

[5] Por ejemplo, y sin salir de la sociología post-durkheimiana, los conceptos de “fused” and “de-fused” de Alexander (2004) o la efectiva vinculación emocional de los individuos en Collins (2004).

a sus últimas consecuencias encontramos a una amalgama desestructurada de individuos perdidos vagando por las ruinas de lo social. Una salida para evitar este problema ha sido la de enfocar las revinculaciones de los individuos en formas diversas que tienen que ver con la creación de micro-espacios que recuerdan la noción de totalidad. Así, junto a un diagnóstico general de fragmentación, se pasa a observar nuevas formas de vinculación caracterizadas por su movilidad, superficialidad, voluntariedad y deslocalización. Sin embargo, más allá de las cuestiones referidas a cómo se pertenece, se entiende que mientras se pertenece uno está en algo parecido a una totalidad – entendida en el sentido que aquí le estamos dando. Las obras de Maffesoli (1990), Castells, Reinghold o Lash, pueden servir para ejemplificar esta línea. El problema, por supuesto, que queda de manifiesto es que la lógica de la desvinculación y de la fragmentación se muestra incapaz de dar cuenta de lo común y colectivo, precisamente porque su empeño es insistir en la individualización. De ahí que sea necesario enfocar lo común como repleto de pequeñas totalidades más o menos voluntarias, y más o menos permanentes. La clave, desde mi punto de vista, es que la noción de fragmentación oscurece y dificulta innecesariamente la capacidad de capturar lo que hacemos o pensamos juntos. La introducción de las nociones de conflicto y distancia referidas a la totalidad así como la constatación de las dificultades para ver lo común que plantea la fragmentación nos muestran que la *lógica totalidad/fragmentación del pensamiento secuencial* parte de supuestos cuestionables, muy problemáticos y que probablemente oculten partes esenciales de lo social compartido. Veamos ahora a través de la obra de Durkheim cómo funciona esta lógica y cómo es negada, en último término, por el propio Durkheim.

4. Durkheim 1 versus Durkheim 2 y Durkheim 3 o la contraposición del diagnóstico con las soluciones

En *La división del trabajo social*, Durkheim explica el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, centrando su análisis en el cambio que había tenido lugar, a su modo de ver, precisamente en el vínculo social – es el paso de la "solidaridad mecánica" a la "solidaridad orgánica". Este argumento responde a la *lógica secuencial totalidad/fragmentación* al que hacíamos referencia antes, y es nuestro *Durkheim 1*. El incremento de la densidad, basado en la concentración de los individuos en un mismo terreno, la formación de las ciudades modernas y el desarrollo de los medios de comunicación y de transporte, son la "causa determinante" (Durkheim, 1985: 307) de la división del trabajo que ha relegado al pasado a las comunidades pre-modernas en las que reinaba una omnipotente "conciencia colectiva" y en las que apenas existía conciencia del individuo. Era el mundo de la solidaridad mecánica, que deriva de las semejanzas (1985: 473). Para Durkheim (1985:152), "la solidaridad que deriva de las semejanzas alcanza su *maximum* cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos sus puntos con ella; pero, en ese momento, nuestra individualidad es nula. No puede nacer como la comunidad no ocupe menos lugar en nosotros". En dichas sociedades "el individuo no se pertenece (…) es literalmente una cosa de que dispone la sociedad" (Durkheim, 1985: 153). En

ese mismo sentido parecen discurrir las reflexiones sobre el suicidio que Durkheim plantea, algunos años después. De este modo, y como es sabido, las variaciones en los grados de integración y organización generan su tipología de suicidios. Parece claro que tanto el egoísta como el altruista son los propios de una sociedad moderna, fragmentada y desorganizada, en la que las creencias colectivas se han perdido y en la que el vínculo social se ha visto dramáticamente eliminado[6]. Es preciso recordar que para Durkheim los grupos sociales no son meros conglomerados de individuos, sino unidades morales: "doquier se forma un grupo, fórmase también una disciplina moral" (1985: 31). Y esto significa que ante la desaparición de las sociedades pre-modernas – cerradas, homogéneas y en las que no había división del trabajo – la propia existencia de lo moral es problematizada. De este modo, la modernidad supone esencialmente el colapso de las creencias colectivas y la imposibilidad de la vinculación a través de las semejanzas. De este modo, la totalidad deja paso a la fragmentación. El triunfo del individuo y de la fragmentación social es, en principio, el triunfo de la ausencia de moral[7]. Así, la modernidad entraña la posibilidad de la *anomia*, puesto que la fragmentación y la individualización hacen muy difícil que los individuos compartan creencias comunes[8]8. La anomia es, por tanto, el pecado social de la modernidad, como señaló Mestrovic (1985: 124-127). En palabras de Durkheim, la *anomia* sería el triunfo de las cosas profanas, que "son aquellas que cada uno de nosotros construye con los datos de sus sentidos y de su experiencia", respecto a las cosas sagradas, que "son aquellas cosas cuya representación ha elaborado la sociedad misma; incluyen todo tipo de estados colectivos, de tradiciones y

[6] Según Durkheim (2003b: 314): "Singularmente hay dos factores del suicidio que tienen el uno con el otro una afinidad especial, y son el egoísmo y la anomia. Sabemos, en efecto, que no son generalmente más que dos aspectos diferentes de un mismo estado social; no es, pues, extraño que se encuentren en un mismo individuo".

[7] De este modo, señala Durkheim (1985: 205): "A medida que todas las demás creencias y todas las demás prácticas adquieren un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión. Sentimos un culto por la dignidad de la persona que, como todo culto fuerte, tiene ya sus supersticiones. Es, si se quiere, una fe común, pero, en primer lugar, no es posible sino a costa de la ruina de los otros y, por consiguiente, no deberá producir los mismos efectos que esa multitud de creencias extinguidas. No hay compensación. Pero, además, si es común en tanto en cuanto es compartida por la comunidad, es individual por su objeto. Si orienta todas las voluntades hacia un mismo fin, este fin no es social (…) Por consiguiente, no constituye un verdadero lazo social". Y en *El suicidio* añade (2003b: 413) sus reflexiones sobre el incremento de los suicidios que responden a "una conmoción enfermiza que ha podido muy bien desarraigar las instituciones del pasado, sin poner nada en su lugar; porque la obra de los siglos no se rehace en algunos años (…) Lo que, por consiguiente, atestigua la marea ascendente de las muertes voluntarias, no es el brillo creciente de nuestra civilización, sino un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro".

[8] Así escribe Durkheim (1985: 149): "Está en la naturaleza de las tareas especiales el escapar a la acción de la conciencia colectiva, pues para que una cosa sea objeto de sentimientos comunes, la primera condición es que sea común, es decir, que se halle presente en todas las conciencias y que todas se la puedan representar desde un sólo e idéntico punto de vista. Sin duda, mientras las funciones poseen una cierta generalidad, todo el mundo puede tener algún sentimiento; pero cuanto más se especializan más se circunscribe el número de aquellos que tienen conciencia de cada una de ellas, y más, por consiguiente, desbordan la conciencia común".

© EMUI Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid | ISSN 1578-6730
Publicación asociada a la Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives* | ISSN 1889-7231

emociones comunes, de sentimientos que se vinculan a esos objetos de interés general, etc." (Durkheim, 1996: 133-4) -, o de lo individual frente a lo social (Lukes, 1984: 26-8). En otras palabras, la *anomia* es el triunfo de la individualización y de la fragmentación de lo social.

Como vemos, Durkheim maneja las principales asunciones del modelo totalidad/fragmentación y muestra un escenario pre-moderno en el que no hay ni rastro de conflicto ni posibilidad para la distancia. En contraposición, la modernidad es el reino de lo fragmentado que podría mantenerse unido gracias a la complementariedad que posibilita la división del trabajo. Sin embargo, las consecuencias de dicha fragmentación de las creencias colectivas pueden derivar en la construcción de un orden social con consecuencias evidentemente negativas tanto para los individuos como para la sociedad en su conjunto. Así, Durkheim ofrece dos diagnósticos sobre la modernidad: el Durkheim optimista – por decirlo con Tönnies-, plantea que la modernidad puede convertirse en el tiempo de la solidaridad orgánica y de la complementariedad[9]9; el Durkheim pesimista, plantea que la modernidad se puede caracterizar por el triunfo definitivo de la fragmentación y de la *anomia*[10]*10*. Sin embargo, hay dos vías de escape para que la sociedad siga ligada. Por un lado, si los grupos intermedios (las corporaciones) son capaces de generar creencias intermedias – no tan poderosas, ni tan extendidas como las creencias previas – podría alcanzarse un ligamen de lo social que se base en la cooperación y en la necesidad que tienen los unos de los otros (Durkheim, 1985: 34; Durkheim, 2003b 424 y ss.). No hay duda, me parece, de la búsqueda de Durkheim de algo parecido a una sociedad formada no de individuos aislados sino de capas superpuestas, siguiendo el modelo de vinculaciones y conexiones en varios niveles que presentaba Fustel en *La ciudad antigua*. Así, los grupos intermedios a los que apunta Durkheim pueden

[9] Según Durkheim (1985: 431): "Por haber desconocido este aspecto del fenómeno es por lo que ciertos moralistas han acusado a la división del trabajo de no producir una verdadera solidaridad. No han visto en ella más que cambios particulares, combinaciones efímeras, sin pasado y sin futuro, en las que el individuo se halla abandonado a sí mismo; no han percibido ese lento trabajo de consolidación, esa red de lazos que poco a poco se teje por sí sola y que hace de la solidaridad orgánica algo permanente". Y más adelante: "He ahí lo que da el valor moral a la división del trabajo. Y es que, por ella, el individuo adquiere conciencia de su estado de dependencia frente a la sociedad; de ella vienen las fuerzas que le retienen y le contienen. En una palabra, puesto que de la división del trabajo deviene la fuente eminente de la solidaridad social, llega a ser, al mismo tiempo, la base del orden moral" (Durkheim, 1985: 470).

[10] Así, "Si la división del trabajo no produce la solidaridad es que las relaciones de los órganos no se hallar reglamentadas; es que se encuentran en un estado de *anomia*" (Durkheim, 1985: 433). Y más adelante: "Cambios profundos se han producido, y en muy poco tiempo, en la estructura de nuestras sociedades; se han libertado del tipo segmentario con una rapidez y en proporciones de que no hay otro ejemplo en la historia. Por consiguiente, la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido, pero sin que el otro se desenvolviera lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias. Nuestra fe se ha quebrantado; la tradición ha perdido parte de su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo (…) No sufrimos porque no sepamos sobre qué noción teórica apoyar la moral que hasta aquí practicábamos, sino porque, en algunas de sus partes, esta moral se halla irremediablemente quebrantada, y la que necesitamos está tan sólo en vías de formación" (Durkheim, 1985: 479-480).

ser interpretados como actualizaciones contemporáneas de las familias extensas, las fratrías y las tribus desaparecidas hace mucho[11]11. En todo caso, si tomamos lo que para Durkheim era una salida como si fuera otro diagnóstico que compite con *Durkheim 1*, podemos vislumbrar un retrato de la modernidad que escapa de la lógica secuencial, al menos, en parte. Así, *Durkheim 2* nos propone sociedades modernas y complejas con altos niveles de división del trabajo en la que los individuos participan en varios grupos y asociaciones que ofrecen distintos cuerpos de creencias colectivas intermedias. Desde aquí se puede pensar que los individuos, como los antiguos descritos por Robertson Smith, llevan a cabo rituales y escenificaciones y pueden escoger, desde la distancia, entre numerosos y variados cuerpos de creencias parcialmente colectivas, provengan éstas de corporaciones laborales o asociaciones de cualquier otro tipo. Por otra parte, y en segundo lugar, Durkheim apunta hacia la construcción de una "religión civil" que ocuparía el lugar de las antiguas creencias compartidas. Así, si el individualismo es inevitable como consecuencia de la imposibilidad de la aparición de dichos grupos intermedios debido a la división del trabajo, es posible que se instaure un nuevo "individualismo ético" que conduciría a la emergencia de una "moral laica", una nueva "religión civil", una nueva "religión de la humanidad" (Durkheim, 2002; Turner, 1988; Ramos, 1999: 192-193; Giner,). Si tomamos esta salida como un diagnóstico, igual que hicimos más arriba con la otra salida, podemos entender la posibilidad de que en las sociedades modernas emerja un tal cuerpo de creencias colectivas que, al menos, den una base general de definiciones morales mínimas a todos los individuos. De este modo, *Durkheim 3* vendría a problematizar a *Durkheim 1*, dado que la posible existencia de dicha religión civil vendría a rebatir la posibilidad de existencia de lo social fragmentado.

Si damos una última vuelta de tuerca y consideramos, en una línea cercana a Fustel, *Durkheim 2* y *Durkheim 3* como diagnósticos de la modernidad, tendríamos unas sociedades formadas por individuos que participan en numerosos grupos al mismo tiempo que participan en lo social como un todo (sea éste regional, nacional o global). La diferencia entre *Durkheim 2* y *Durkheim 3* reside esencialmente en el alcance de los grupos sociales: de los intermedios a los nacionales, y de ahí a lo global. Por lo que *Durkheim 2* y *Durkheim 3* pueden ser utilizados como indicadores de las diversas capas asociativas capaces de generar creencias colectivas que pueblan lo social[12]12. De este modo, los individuos encuentran numerosas definiciones de lo moral y lo social disponibles a su alcance. El juego de pertenencias e inclusiones (desde la lógica conectados/desconectados) abre así la posibilidad de manejar varias creencias parcialmente colectivas, mientras que hace inalcanzables otras. En cualquier caso, como recordaba Robertson Smith, lo individuos

[11] El énfasis en la revinculación mediante las asociaciones profesionales o las corporaciones que presenta Durkheim en el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social* y en las últimas páginas de *El suicidio* es abandonado en otras obras. Así, en *La educación moral*, Durkheim (2002: 180) plantea la necesidad de revitalizar elasociacionismo a través de la enseñanza.

[12] Algo parecido propone Outhwaite en su defensa de la idea de sociedad. Y, merece la pena insistir, es esencialmente este modelo el que propuso Fustel en *La ciudad antigua*.

guardan para sí la real penetración de las creencias colectivas disponibles, así como la elección de aquellas a las que prefieran orientar sus rituales y escenificaciones.

5. *Durkheim 4* versus *Durkheim 1*

Si *Durkheim 2* y *Durkheim3* problematizan el diagnóstico de la modernidad de *Durkheim 1*, lo que me interesa explorar ahora es cómo *Durkheim 4* acaba por negar la posibilidad de *Durkheim 1*. Si bien en *La división del trabajo social*, Durkheim parecía suponer que es la estructura socioeconómica la que genera, impide o posibilita que existan creencias compartidas, en *Las formas elementales de la vida religiosa* el esquema cambia sustancialmente[13]. El cambio se sustancia en la sustitución de la división del trabajo como factor esencial a la hora de que existan o no creencias colectivas, por la interpretación de la inevitabilidad de las creencias compartidas en el contexto de un grupo social concreto[14]. Es bien cierto, por un lado, que ya en la *División del trabajo social* Durkheim analiza a las sociedades primitivas como lugares homogéneos que gracias a la inexistencia de la división del trabajo y gracias a la semejanza albergan creencias colectivas. Pero, por otro lado, la propuesta que encontramos en *Las formas elementales de la vida religiosa* va mucho más allá de esta afirmación inicial. Así, en las sociedades primitivas las creencias colectivas aparecen como sistemas de representaciones que son integrales y que, por decirlo así, colonizan moral y culturalmente lo social. La clave aquí radica en la inevitabilidad de algún mecanismo cultural - que en las sociedades primitivas era eminentemente religioso - capaz de dotar de contenido a lo social, por un lado, y, por otro, capaz de garantizar el bienestar social y la continuidad del grupo en tanto que tal. No estamos ya, por tanto, hablando de una lógica de las semejanzas que permite la aparición de determinadas creencias colectivas, sino de una lógica de la producción ritual de las creencias colectivas que se transforma, en última instancia, en la producción cultural de lo social. De este modo la cultura y la moral son producto del orden social, tal y como escribe Durkheim apoyándose en Fustel[15]. Lo social, por tanto, es visto

[13] Sobre este cambio véanse, por ejemplo: Merton (2002 [1934]: 202), Alexander (1988b), Rodríguez Ibáñez (1998), Ramos (1999: 169-9); Sidicaro (2000); Inglis y Hughson (2003: 31-4).

[14] Ya en 1898, en su célebre artículo "Representaciones individuales y representaciones colectivas" escribía Durkheim lo siguiente: "La sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. (...) Las representaciones que son su trama se desprenden de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados o entre los grupos secundarios que se intercalan entre el individuo y la sociedad total" (Durkheim, 2000: 49).

[15] "Nuestra moral para nosotros está ligada a nuestra organización social, como la moral romana estaba ligada a la organización de la ciudad romana, y como la moral griega era un *producto* de la sociedad griega. Relean el admirable y siempre joven libro de Fustel de Coulanges: *La Cité Antique* y se convencerán" (Durkheim, 2002: 214; el subrayado es mío). Cabe, no obstante, discutir a Durkheim su interpretación de Fustel. En mi opinión, para Fustel es el progreso y el desarrollo de las inteligencias lo que genera sistemas de creencias (la religión antigua) que finalmente producen prácticas concretas (por ejemplo, la vinculación con los antepasados a través del fuego del hogar) que, a su vez, producen instituciones sociales (la propiedad privada) que dan forma a lo social. Parece que Durkheim quiere ver su propio modelo en Fustel, más allá de las diferencias de fondo.

© EMUI Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid | ISSN 1578-6730
Publicación asociada a la Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives* | ISSN 1889-7231

en Durkheim como sometido a un incesante proceso autogenerativo de ritualización / simbolización / reritualización / re-simbolización (Rodríguez Ibáñez, 1998: 103). Durkheim (2003: 77), siguiendo tanto a Robertson Smith como a Fustel de Coulanges, sostiene que las religiones se caracterizan por estar compuestas fundamentalmente de rituales y creencias colectivas, o "determinados modos de acción" y "representaciones". Habría, probablemente, que tratar de aclarar conceptualmente la exposición de Durkheim, mediante un análisis más pormenorizado de los significados de los conceptos claves de este esquema: los rituales y las creencias colectivas. De hecho, a mi juicio, Durkheim habla de ritos y creencias refiriéndose a cosas diversas e introduciendo variados matices a lo largo de *Las formas elementales de la vida religiosa.* Básicamente, podemos encontrar que las creencias colectivas son, en ocasiones, explicaciones de los rituales - o del presente, o, mejor dicho, explicaciones de los rituales del presente-, y, en otros momentos, mundos sociales cargados moral y emocionalmente. De igual modo, los ritos aparecen descritos en el texto como: 1/ acciones sociales, orientadas a y motivadas por lo sagrado; 2/ acciones sociales que generan y constituyen lo social, es decir, acciones preformativas; y, 3/, acciones individuales no orientadas a lo social. Veamos esto con más detalle.

6. Rituales y creencias colectivas:

Como señaló Jones (1998: 39) para Durkheim la religión primitiva era más una cuestión de cosas hechas que de cosas creídas. De ahí la importancia clave que tienen los rituales en su obra. Es mediante las interacciones rituales como Durkheim explica la emergencia y el mantenimiento de lo social. Desde este punto de vista, lo que Durkheim propone en *Las formas elementales de la vida religiosa* es básicamente que las creencias colectivas son generadas por rituales, y, de algún modo, las creencias colectivas generan lo social[16]. Sin embargo, el modelo debe complejizarse si atendemos a las distintas dimensiones de los conceptos de ritual y de creencias colectivas que en la práctica maneja Durkheim. Así, tendríamos, por un lado, que existen *rituales performativos* que junto con los símbolos y los momentos de efervescencia colectiva generan creencias colectivas que o bien generan explicaciones sobre el presente o bien generan lo social. Y, por otro lado, que existen *rituales sociales* que junto con los símbolos y los momentos de efervescencia colectiva mantienen vivas a las creencias colectivas que o bien son explicaciones sobre el presente o bien son lo social. Mientras que los *rituales individuales* o privados no están orientados hacia lo social. Veamos con más detenimiento los pormenores de estas dimensiones de los conceptos de creencias y ritual.

---

[16] S. S. Jones (1998) considera, siguiendo a Pickering, que de las tres posibles interpretaciones de las relaciones entre rituales y creencias – el ritual precede a las creencias, ambas suceden a la vez, las creencias tienen primacía sobre los rituales - si bien Durkheim quería mantener la segunda posición, finalmente se entregó a la tercera. Esta es, evidentemente, una interpretación contraria a la aquí ofrecida. No obstante, ejemplifica de alguna manera el esfuerzo sintético de Durkheim (digamos de unir a Robertson Smith con Fustel) y las consecuencias poco claras de este empeño. Así, pese a que considero que para Durkheim realmente el ritual es la clave, parece también claro que las creencias colectivas juegan un papel sin duda esencial en su teoría social.

6.1. Creencias colectivas: explicaciones sobre el presente y los mundos sociales habitados

1/ *Explicaciones del presente*. Las creencias colectivas en tanto que mitos, son en Durkheim, igual que para Robertson Smith (2005), simplemente explicaciones de los rituales: "En cuanto a los mitos, atribuirles tan fácilmente un valor de documentos históricos es proceder según un método crítico bastante sumario. Generalmente, su objeto es interpretar ritos existentes, más que conmemorar acontecimientos pasados; más que una historia, constituyen una explicación del presente" (Durkheim, 2003: 212). De hecho, en este sentido, las creencias y los símbolos no son más que ritos petrificados, igual que los dioses son "ritos personificados" (2003: 442)[17]. De este modo, a juicio de Durkheim (2003: 630) "es la acción la que domina la vida religiosa, y ello gracias a que su fuente es la sociedad". Es decir, las interacciones rituales son la clave de la vida religiosa, puesto que las creencias entendidas como mitos son solamente explicaciones más o menos improvisadas sobre las cosas que hacemos en la práctica de la vida cotidiana. No llevamos a cabo acciones porque las creencias colectivas nos lo exijan, sino que hacemos las cosas y luego ofrecemos interpretaciones sobre aquello que hemos hecho. Esto abre la puerta a la distancia así como a la convivencia de diversas creencias colectivas en cualquier espacio social.

2/ *Mundos sociales habitados o "lo sutil común"*[18]. Por otro lado, las creencias colectivas en tanto que cultura son formas de organización y clasificación del mundo (Durkheim, 2003: 230-42; Durkheim y Mauss, 1996), y también son modos de ordenación y reordenación simbólica del yo, de las relaciones sociales, del grupo y del mundo. Además los mundos sociales habitados solamente existen gracias a lo colectivo, al grupo que es siempre una unidad moral. La gran primera clasificación, que tiene tanto una dimensión moral como una cognitiva, es aquella entre lo sagrado y lo profano, entendiendo, por supuesto, que "cualquier cosa puede ser sagrada" (Durkheim, 2003: 77), y que lo sagrado absoluto es la sociedad, puesto que "la potencia divina es la sociedad personificada, hipostasiada" (Durkheim, 2002: 217). Así, las creencias religiosas, en cuanto al contenido, son un mapa moral del mundo que se ordena principalmente gracias a las relaciones establecidas entre las cosas

[17] Según explica Durkheim (2003: 442): "No se podía colocar a estos ancestros especiales en el mismo rango que los otros. Los sentimientos de veneración que inspiraban no se limitaban a un clan, sino que eran comunes a toda la tribu. Además a ellos, se les debía lo más estimado de toda la civilización tribal. Por este doble motivo, se convirtieron en el objeto de una consideración muy particular. Por ejemplo, se dice que Atnatu nació del cielo, en una época anterior incluso al tiempo del Alcheringa, que se hizo a sí mismo y que se autodenominó con el nombre que aún lleva. Las estrellas son sus mujeres o sus hijas. Más allá del cielo en que vive hay otro cielo y otro sol. Su nombre es sagrado y nunca debe pronunciarse ante las mujeres o los no iniciados. Sin embargo, por grande que sea el prestigio de que gozan estos personajes, no es cuestión de fundar ritos especiales en su honor, pues ellos mismos no son sino ritos personificados. No tienen más razón de ser que explicar las prácticas existentes: son un aspecto más de ellas".

[18] Tomo prestada esta expresión de Sloterdijk (2006: 52), que la usa, por cierto, en un sentido muy similar al propuesto por Durkheim.

sagradas y las profanas. De hecho, las creencias, en este sentido amplio, son mundos sociales habitables. Aquí las religiones son creencias colectivas que, a su vez, son sistemas de ideas que abarcan la totalidad de las cosas. De hecho, la cultura, entendida como la suma compleja de representaciones colectivas, trasforma el mundo tal y como es percibido por los sentidos humanos y lo convierte en un reino simbólico. Los individuos no tienen acceso directo a la realidad, sino que su realidad – la realidad que habitan - es socialmente moldeada por la cultura (Lukes, 1984; Inglis y Hughson, 2003: 33)[19]. La distinción entre lo sagrado y lo profano es arbitraria y contingente, puesto que en origen todo lo que es social ha sido religioso. Es decir, que para Durkheim todo lo que es cultural – todo lo que los individuos han hecho - ha sido social – lo han hecho los individuos colectivamente a través de interacciones. Esto se podría expresar de manera casi tautológica como sigue: todo lo que es social en el presente ha sido social en su origen. Aquí Durkheim deja entreabierta la puerta a los procesos sociales de construcción de lo cultural y a los procesos sociales de construcción dinámica de las clasificaciones. La distancia, el conflicto junto con el dinamismo de las luchas por la clasificación nos presentan un panorama mucho más complejo que escapa ya definitivamente de la lógica secuencial totalidad/fragmentación.

6.2. Rituales sociales, rituales performativos y rituales individuales

1/ *Interacciones rituales sociales*. Los ritos en la definición de Durkheim (2003: 83) son “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas”. Si entendemos que las cosas sagradas a las que se refiere son, en realidad, las cosas sociales y las cosas públicas, puesto que, como vimos más arriba, lo social es lo sagrado y lo social es lo público, los ritos son, entonces, reglas de conducta que prescriben cómo deben comportarse los individuos en lo social. Los ritos, en tanto que interacciones sociales, están orientados hacia lo sagrado. Aunque la orientación hacia lo sagrado, es, en realidad, en un primer momento una orientación cultural y, en un segundo momento, social. Esto es así puesto que lo social es lo sagrado, y lo sagrado es la cultura del grupo social, o, lo que es lo mismo, las creencias colectivas inevitables que aparecen como consecuencia de los rituales y de las prácticas y de la sociabilidad del hombre: “El tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa. Pero ¿de qué? Del propio análisis que hemos realizado resulta que expresa y simboliza dos clases de cosas diferentes. Por un lado, es la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el dios totémico. Pero, por otro lado, también es el símbolo de esa sociedad concreta que se llama clan (…) Así que, si es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será que el dios y la sociedad son uno solo? ¿Cómo el emblema de un grupo se habría podido convertir en la imagen de esa cuasi divinidad, si el grupo y la divinidad fuesen dos realidades distintas? Por lo tanto,

[19] Según lo expresa el propio Durkheim (2003: 371): “son las creencias religiosas las que han sustituido el mundo tal y como lo perciben los sentidos por otro mundo diferente”.

el dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo, pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve de tótem" (Durkheim, 2003: 328-329). Así, podemos decir que los rituales sociales son la clave de lo social, puesto que mantienen las creencias colectivas. De hecho, los momentos de "efervescencia colectiva" son la clave del mantenimiento de una concreta realidad social, entendida como una síntesis entre cultura colectiva y mundos sociales habitables. Si los individuos cesan de poner en práctica determinadas acciones sociales, las creencias que éstas sostienen se desvanecen: "Para que los seres sagrados, una vez imaginados, no necesitaran de los hombres para perdurar, sería preciso que las representaciones que los expresan permanecieran siempre inalterables. Pero tal estabilidad es imposible. Se forman en la vida del grupo, y la vida del grupo es esencialmente intermitente, así que ellas también participan necesariamente de esa intermitencia. Alcanzan su máximo de intensidad cuando los individuos están reunidos y en recíprocas relaciones inmediatas, comulgando todos en una misma idea o un mismo sentimiento. Pero, cuando la asamblea se ha disuelto y cada cual ha vuelto a su vida propia, aquellas representaciones van perdiendo paulatinamente su primitiva energía (…) Si los pensamos con menos intensidad, cuentan menos para nosotros y contamos menos con ellos; existen en menor grado. Así que también desde esta perspectiva necesitan los servicios del hombre (…) La única forma de reavivar las representaciones colectivas referentes a los seres sagrados es sumergirlas en la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos" (Durkheim, 2003: 526-7).

Por supuesto, para Durkheim el mantenimiento de los mundos sociales, a través de los rituales y los momentos de "efervescencia colectiva" exige la implicación de las emociones colectivas que se suscitan en tales interacciones rituales de carácter excepcional, algo que Collins (2004) ha querido capturar con su concepto de "energía emocional". Los grupos y los individuos reciben cargas de energía emocional cuando se reúnen o practican determinados rituales, y esto sucede también con las creencias colectivas. Una creencia colectiva que no reciba periódicamente cargas de energía emocional se desvanecerá. Sin embargo, este colapso de una tal creencia no implica ni supone, por supuesto, que sea posible la desaparición simultánea de todas las creencias colectivas; más bien hacia lo que apunta es a la sucesiva desaparición y aparición de diversas creencias en los mismos espacios sociales. Por tanto, los rituales en tanto que acciones sociales sirven esencialmente para reafirmar, según Durkheim (2003: 585-587), la existencia moral del grupo, así como para garantizar y generar el bienestar del mismo[20]20. Pero dado que todos los grupos son esencialmente, como vimos, unidades morales al mismo tiempo que sistemas de clasificación y mundos sociales habitados, la emergencia de creencias colectivas a través de interacciones rituales es algo inevitable. Siempre que exista un grupo social, o, mejor aún, siempre que haya interacciones rituales, encontraremos creencias colectivas, definiciones morales y sistemas de clasificación.

[20] Y aquí de nuevo Durkheim sigue a Robertson Smith (2005).

Siguiendo este argumento podemos entender que la desaparición de todas las creencias colectivas conduciría inevitablemente a la muerte de lo social. Y es así porque el colapso de las creencias, que tendría lugar a través de la pérdida de energía emocional de las creencias colectivas, debería también implicar inexorablemente la interrupción de los rituales de interacción. De este modo, la desaparición de lo social es, de alguna manera, el triunfo de lo profano, del individuo y del individualismo. De hecho, la propuesta inicial que podemos encontrar en la *División del trabajo social*, apunta hacia una crisis integral de la modernidad una vez que las creencias colectivas se desvanecen (*Durkheim 1*). Sin embargo, no parece clara la manera en que, siguiendo su modelo posterior, sería posible que esto sucediera. Lo social, que es el resultado de la suma compleja de creencias colectivas y rituales, no se puede plantear sin sus elementos constitutivos y generadores, es decir, sin las creencias colectivas y los rituales. Por otra parte, tampoco parece nada evidente la asociación rituales-creencias colectivas y bienestar del grupo, dado que ni la existencia de prácticas definitivamente obligatorias, ni la existencia de sistemas de creencias – que son (re)generadas mediante conflicto y que permiten la distancia de los individuos – implican este supuesto bienestar ni para el grupo como un todo ni para los individuos que forman parte del mismo.

2/ *Interacciones rituales performativas*. El concepto contemporáneo de *performance* alberga en su formulación tanto elementos que provienen de la noción clásica de ritual como elementos que provienen de la noción de "performatividad", junto con las aportaciones de Goffman, Víctor Turner y otros[21]. De hecho, en ocasiones, lo que encontramos es una confusa mezcla de ambos[22]. Así, Robertson Smith (2005) y Durkheim (2003), por un lado, y Austin y Searle, por otro, se presentan como precursores más o menos reconocidos de una compleja y a veces no bien delimitada noción de *performance*. Encontramos, en todo caso, dicha síntesis contemporánea en obras ya clásicas[23]. Como trataré de mostrar, una de las dimensiones del concepto de ritual de Durkheim apunta hacia esa misma dirección.

Encontramos en *Las formas elementales de la vida religiosa* un segundo tipo de interacción ritual. Se trata de las acciones rituales que generan lo cultural y, en último término, lo social. Así, lo que podemos denominar – por coherencia

[21] De acuerdo con Giesen (2006: 325) el actual "giro performativo" hunde sus raíces en el debate antropológico clásico sobre la primacía de los mitos sobre los rituales, toma prestados elementos de la teoría dramatúrgica y de la teoría de los actos de habla, de la etnometodología, y fue introducido en la literatura sociológica en las obras de Victor Turner (1989, 1995) y Erving Goffman (2001). Sobre las aportaciones de Foucault, Deleuze y Butler al concepto de conocimiento performativo, puede verse Bell (2006).

[22] Como demuestra la confusión generada por el uso de un concepto ambiguo de "performance" o bien la recepción de dicho concepto por parte de los lectores en la obra de J. Butler. Pilgrim (2001: 88) destaca que la afirmación de Butler "el género demuestra ser performativo (*performative*)" se leyó como "el género demuestra ser representado (*performed*)".

[23] Así, como ha señalado Segal (1998), Harrison y Hooke bordean un concepto de performatividad. Y no otro es, a mi juicio, el sentido de la atención fundamental a los rituales presente en la obra de Robertson Smith (2005).

teórica, incurriendo, sin embargo, en un claro anacronismo - como *rituales performativos* durkheimianos adquieren un papel diferente con respecto a los rituales sociales. De modo que si los últimos tienen como consecuencia fundamental las cargas de energía emocional que infunden a las creencias colectivas y a los individuos que, en último término, colonizan culturalmente la realidad, los *rituales performativos* son los encargados de generar nuevos contenidos, nuevas explicaciones de los rituales, nuevas creencias colectivas, nuevos mundos socio-culturales. Durkheim perfila este concepto de *rituales preformativos* en oposición básicamente a su interpretación de las teorías de Frazer (2003). Así, si Frazer había establecido como los dos principios fundamentales de la magia la idea de proximidad y la idea de que lo semejante engendra lo semejante, Durkheim insiste en que en determinados rituales hay una creación *ex novo* de contenidos culturales. Así, señala Durkheim (2003: 542): "Lo que diferencia verdaderamente los dos principios de la llamada magia simpática y las prácticas correspondientes no es que en unos actúe la contigüidad y en otros la similitud, sino que en unos se trata de simple comunicación contagiosa y en los otros de producción y creación".

En el segundo sentido, los ritos no son, por ejemplo, expresión del parentesco, sino que son al mismo tiempo lo que lo "constituye" y lo "reconstituye" (Durkheim, 2003: 544)[24]. Evidentemente Durkheim toma aquí una de las aportaciones de Robertson Smith (2005) a este debate, mostrando la génesis de lo social en las interacciones rituales que tienen un carácter performativo. Así, si los *rituales sociales* sirven fundamentalmente para mantener al grupo unido y para activar la energía emocional de las creencias colectivas, entendidas como mundos sociales habitables, los *rituales performativos* son el origen de las creencias colectivas. De este modo, el rito genera lo cultural. Y, en último extremo, los rituales generan lo social.

3/ Acciones *rituales individuales*. Los ritos individuales serían algo así como las acciones que los individuos no orientan hacia lo social. Es decir, la acciones orientadas hacia lo profano. Dentro de la presentación de la tesis de la doble conciencia, los individuos son presentados como seres sociales e individuales, al mismo tiempo (Durkheim, 2002). Durkheim incluye la posibilidad, en su modelo teórico, de que los individuos no estén todo el tiempo orientados hacia lo sagrado, que es lo colectivo y cultural y, a fin de cuentas, lo social. Habría, pues, un tipo de acciones orientadas a lo individual y lo profano. En esas

[24] Veamos la explicación de Durkheim (2003: 544): "Los hombres que se reúnen con motivo de estos ritos creen realmente que son animales o plantas de la especie cuyo nombre llevan. Sienten en ellos una naturaleza vegetal o animal y ésta es la que, a su modo de ver, constituye la parte más esencial y preciada de su ser. Una vez reunidos, su primer impulso debe ser confirmarse unos a otros en esa cualidad que se atribuyen y por la que se definen. El tótem es el signo que los une y por eso lo pintan sobre su cuerpo, como hemos visto; pero también es natural que intenten parecerse a él valiéndose de sus gestos, sus gritos y sus actitudes. Como son emús o canguros, se comportan como los animales del mismo nombre. Así, se dan testimonio mutuamente de que son miembros de una misma comunidad moral y toman conciencia del parentesco que los une. Y el rito no se limita a ser expresión de ese parentesco, sino que lo constituye o lo reconstituye, pues no existe más que en cuanto se cree en él, y todas esas demostraciones colectivas tienen como efecto mantener vivas las creencias en las que se apoya".

acciones, cuyo ejemplo típico sería la magia, no se crea sociedad, ni se renueva su fuerza moral. De hecho, las acciones privadas o individuales, las acciones orientadas hacia lo profano, caen del lado del individuo y no tienen como fin garantizar la estabilidad ni la unidad del grupo, tal y como sucede con los ritos mágicos[25]. En esas acciones no se participa en rituales que generan y/o sostienen creencias colectivas y que de ese modo dan forma a lo social. El espacio reservado, por tanto, a los individuos es el espacio privado de sujetos que actúan sin orientar sus acciones hacia el grupo del que forman parte y que forma parte de ellos. La distinción entre lo sagrado y lo profano, unida a estos dos tipos de rituales, orientados hacia lo sagrado/orientados hacia lo profano, permite a Durkheim reservar un espacio al individuo que es en el fondo el peligroso espacio de la individualización. Al contrario que Robertson Smith, que pese a su clásica distinción entre lo sagrado y lo común consideraba lo social como algo esencialmente religioso (o cultural, si lo entendemos de una manera más amplia), Durkheim plantea la posibilidad de que los individuos al orientarse hacia sí mismos habiten, al mismo tiempo, en espacios profanos. Habría que recordar aquí que es precisamente el triunfo de este tipo de acciones individuales lo que caracteriza el diagnóstico fundamental de la modernidad disponible en *Durkheim 1*. De este modo, la modernidad aparece como el lugar de la individualización extrema, de la disolución de las creencias colectivas, como el triunfo de lo profano con el consiguiente riesgo que supondría la desaparición de lo moral[26]26.

7. Para concluir: la inevitabilidad de las creencias colectivas

"*Sin embargo, el progreso social no consiste en*
una disolución continua; todo lo contrario, cuanto más se avanza más profundo es el propio sentimiento, y el de su unidad, en las sociedades. Necesariamente, pues, tiene que existir otro lazo social que produzca ese resultado; ahora bien, no puede haber otro que el que deriva de la división del trabajo".
Durkheim (1985: 206).

Durkheim 2 y Durkheim 3 (modificados ambos, entendidos como diagnósticos, no como soluciones) complementan a *Durkheim 4*. Así, si por un lado tenemos que entre el individuo y el Estado (o bien entre el individuo y lo social globalizado) hay numerosos grupos intermedios, asociaciones de diversa índole que pueblan lo social y que proporcionan a los individuos creencias colectivas y definiciones morales (*Durkheim 2*, modificado), y admitimos también la posibilidad de que haya en lo social contemporáneo uno o varios límites por arriba (en el Estado, en formaciones supranacionales o bien en lo social globalizado) que proveen también a los individuos de diversas creencias

[25] Así, los ritos mágicos no tienen por objeto "vincular entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en unmismo grupo, viviendo una misma vida" (Durkheim, 2003: 88).

[26] Según Durkheim (1985: 468): "Es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos con arreglo a algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos son sus lazos y más fuertes".

colectivas y definiciones morales (*Durkheim 3*, modificado)[27], tenemos, por el otro lado, el mecanismo que explica cómo se generan las creencias colectivas y qué son dichas creencias (*Durkheim 4*). Dicho mecanismo, puede ser sintetizado como sigue: los rituales, los momentos de efervescencia colectiva y los símbolos generan performativamente y mantienen vivos sistemas de creencias colectivas, que son explicaciones sobre los rituales y también mundos sociales habitables. Sin embargo, como sostengo, en líneas generales *Durkheim 1* ha sido el elegido para dar cuenta del cambio social en las teorías contemporáneas. Curiosamente, y pese a las evidentes consecuencias del modelo para la comprensión del cambio social, la síntesis *Durkheim 2/Durkheim 3/Durkheim 4* parece haber causado una profunda influencia en los estudios más centrados en lo micro, o bien en estudios más estáticos sobre fenómenos sociales concretos. Sin embargo, como digo, cuando se aborda el cambio uno se deja llevar por la poderosa *lógica secuencial totalidadfragmentación*. Habría, así una doble vía de acceso a lo social que pasaría por 1/ la constatación de la disolución de las creencias colectivas como parte de un proceso de cambio social y 2/ por el análisis de situaciones concretas, espacios sociales específicos que trataría de entender la construcción de creencias colectivas, la aparición de sistemas de clasificación, de dramas sociales y los rituales que las generan performativamente y las mantienen vivas. Scott Lash da buenas muestras de un complejo e insatisfactorio intento de síntesis de ambas cuestiones en su *Informationcritique*. Así, junto al fin de los metarrelatos modernos aparecerías formas comunitarias, tipo *Gemeinshaft*, como características de la era informacional. Dichas formas comunitarias consienten ser abordadas en términos de *Durkheim 2/Durkheim 4*. Algo similar es aplicable a otras muchas teorías y descripciones sobre lo social contemporáneo, como las de Reinghold o Castells.

Las potencialidades explicativas de *Durkheim 2/Durkheim 3/Durkheim 4* nos llevan a entender que este modelo puede ser más valioso para analizar lo que es colectivo y lo que trasciende la lógica de la fragmentación y la individualización moderna/posmoderna. De este modo, podríamos alejarnos de la lógica secuencial totalidad/fragmentación que se muestra, en ocasiones, como la lógica de la fragmentación relativa al cambio junto con la lógica de la totalidad relativa a lo estático y micro-social. Sin duda, este modelo durkheimiano modificado - que incluye las nociones de conflicto y distancia, que incluye niveles posibles de análisis de grupos y asociaciones sociales – remite a una sociología cultural que tiene como objetivo la comprensión de las cosas que hacemos, pensamos y sentimos de manera colectiva, al tiempo que

[27] Por un lado, tras las acusaciones de "nacionalismo metodológico", parece que el proyecto de Durkheim (en su totalidad) debe ser abandonado, puesto que aparentemente no da cuenta de la realidad globalizada de nuestros días. La cuestión esencial, más allá del debate cosmopolitismo *versus* nacionalismo metodológico en Durkheim, radica, a mi entender, en el ámbito que sirve como límite. De este modo, si sustituimos al Estado-nación de la modernidad clásica por lo social globalizado de la modernidad líquida podemos completar el cuadro de la persistencia de creencias colectivas en distintos niveles, desde el de las asociaciones a lo social globalizado, añadiendo cuantas paradas intermedias queramos (Estado-nación, por ejemplo).

no pierde de vista cuáles son los procesos que nos llevan a clasificar las acciones, objetos y personas y cuál es la relación de los individuos con los sistemas de creencias disponibles en entornos sociales concretos.

Bibliografía

-ALEXANDER, J. C. (1988): "Culture and political crisis: 'Watergate' and Durkheimian sociology", en J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALEXANDER, J. C. (2003): *The meanings of social life: a cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- ALEXANDER, J. C. (2004): "Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy", *Sociological Theory*, Vol. 22, 4, Dec.
- BAUMAN, Z. (1998): *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.
- BAUMAN, Z. (2003): *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid.
BAUMAN, Z. (2003b): *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BELL, V. (2006): "Performative knowledge", *Theory, Culture & Society*, 23.
- BERMAN, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire.* Madrid: Siglo XXI.
- COLLINS, R. (1988): "The Durkheimian tradition in conflict sociology", en J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLINS, R. (2004) : *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press.
- DOUGLAS, M. (1991): *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- DUBET, F. y MARTUCELLI, D. (2000): *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.
- DURKHEIM, É. (1972): "A review of Ferdinand Tönnies's Gemeinschaft und Gesellschaft", en *The American journal of sociology*, Vol. 77, 6, mayo.
- DURKHEIM, É. (1985): *La división del trabajo social*, 2 vols., Planeta-Agostini, Barcelona.
- DURKHEIM, É. (1996): "Sobre la definición de los fenómenos religiosos", en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona: Ariel.
- DURKHEIM, É. (2000): "Representaciones colectivas y representaciones individuales", en Durkheim, É. *Sociología y filosofía*. Madrid: Miño y Dávila.
- DURKHEIM, É. (2000b): "Determinación del hecho moral" en Durkheim, E. *Sociología y filosofía*. Madrid: Miño y Dávila.
- DURKHEIM, É. (2002): *La educación moral*. Madrid: Ediciones Morata.
- DURKHEIM, É. (2003): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, É. (2003b): *El suicidio*. Madrid: Akal.
- DURKHEIM, É. y MAUSS, M. (1996): "Sobre algunas formas primitivas de

clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Barcelona: Ariel.
- FISHER, H. A. L. (1890): "Fustel de Coulanges", *The English Historical Review*, Vol. 5, 17, Jan.
- FRAZER, J. G. (2003): *La rama dorada: magia y religión.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1901): "Introduction", en N. D. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. Paris: Hachette. Tomo 1.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1971): *La ciudad antigua*. Barcelona: Iberia.
- GIDDENS, A. (1997): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- GIDDENS, A. (1999): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, A. (2002): *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- GIESEN, B. (2006): "Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences", in Alexander, J. C., Giesen, B. and Mast, J. L. (eds.) (2006b) *Social performance: symbolic action, cultural pragmatics and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOFFMAN, E. (2001): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires:Amorrortu.
- GUIRAUD, P. (1896): *Fustel de Coulanges*. París: Hachette.
- INGLIS, D. y J. HUGHSON (2003): *Confronting culture: sociological vistas*. Cambridge: Polity Press / Blackwell Publishing.
- INGLIS, D. y R. ROBERTSON (2005): 'The Ecumenical Analytic: Globalization, Reflexivity andt he Revolution in Greek Historiography', *European Journal of Social Theory* 8(2): 99–122.
- INGLIS, D. y R. ROBERTSON (2008): "The elementary forms of globality: Durkheim and the emergence and nature of globality", *Jounal of Classical Sociology*, Vol 8 (1).
- LASH, S., (2002): *Critique of information*. London: Sage Publications.
- LYOTARD, J. F., (1999): *La condición posmoderna*. Madrid: Altaya.
- JONES, R. A. (1986): "Durkheim, Frazer and Smith: the role of analogies and exemplars in the development of Durkheim's sociology of religion", *The American Journal of Sociology*, Vol. 92, Nº3.
- JONES, R. A. (1993): "Durkheim and *La cité antique*: an essay on Durkheim's sociology of religion", in Turner, B. T. (ed.) *Emile Durkheim: sociologist and moralist*. London: Routledge.
- (1998): "Religion and science in *The elementary forms*", en Allen, N. J. (ed), *On Durkheim's Elementary life of religious forms*. London: Routledge.
- JONES, S. S. (1998): "The concept of belief in *The elementary forms*", en Allen, N. J. (ed), *On Durkheim's elementary forms of religious life*. London: Routledge.
- LIVINGSTONE, D. N. (2004): "Public spectacle and scientific theory: William Robertson Smith and the reading of evolution in Victorian Scotland", en *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Nº35.
- LUKES, S., (1984): *Emile Durkheim: su vida y su obra*. Madrid: Siglo XXI /

CIS.
- MAFFESOLI, M., (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MEAD, G. H. (1992): *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviourist*. Chicago: University of Chicago Press.
- MERTON, R. K., *Ciencia y tecnología en la Inglaterra del Siglo XVI*. Madrid: Alianza.
- MERTON, R. K. (2002 [1934]): "La división del trabajo social de Durkheim", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº 99.
- MESTROVIC, S.T. (1985): "Anomy and sin in Durkheim's thought", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 24, Nº 2, June.
- MOUZELIS, N. (1995): *Sociological theory: what went wrong? Diagnosis and remedies*. Nueva York: Routledge.
- NISBET, R. (1981): *Historia de la idea de progreso.* Barcelona: Gedisa.
- (1990): *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- OUTHWAITE, W., (2004): *El futuro de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RAMOS TORRE, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*. Madrid: CIS.
- RIBES LEIVA, A. J. (2006): "Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada", en *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*. Nº 6.
- RIBES LEIVA, A. J. (2010): "Lo social tras la disolución de lo social: metarrelatos de alcance medio y micrometarrelatos", en J. Beriain e I. Sánchez, *¿Sagrado y/o profano?* Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RIBES LEIVA, A. J., C. DE CASTRO PERICACHO Y J. J. MORALES MARTÍN (en prensa): "Atrapados en el círculo perverso de las interacciones sociales" en C. de Castro, E. Gadea, N. Moraes, y A. Pedreño (eds.), *Mediterráneo Migrante. Tres décadas de flujos migratorios.* Murcia: Editorial de la Universidad de Murcia.
- ROBERTSON SMITH, W. (2005): *Religion of the Semites*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (1998): *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método*. Madrid: Taurus.
- SEGAL, R. A. (2005): "Introduction", en Robertson Smith, W., *Religion of the Semites*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- (2008): "William Robertson Smith: sociologist or theologian?", en *Religion*, Nº38.
- SIDICARO, R. (2000): "*Sociología y filosofía* y la actualidad", en Durkheim, E. *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
– SIMON, J. (1892): *Notices et portraits*. París: C. Levy.
– SLOTERDIJK, P. (2006): *Esferas I*, Madrid: Siruela.
- SOROKIN, P., (1964): *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*, Aguilar, Madrid.
- STEDMAN JONES, S. (2001): *Durkheim reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- TÖNNIES, F.(1972): "A review of Émile Durkheim's De la division du travail social", en *The American journal of sociology*, Vol. 77, 6, mayo.
- TÖNNIES, F. (1979): *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Península.
- TURNER, B. S. (1987): "A note on nostalgia", *Theory, Culture and Society*, 4, 147.

- TURNER, B. S. (1988): “Individualism, capitalism, and the dominant culture: a note on the debate”, *Journal of Sociology*, 24; 47.
- TURNER, V. A. (1989): *The anthropology of performance*. Performing Art Journals.
- TURNER, V. A. (1995): *The ritual process: Structure and Anti-structure.* Aldine Transaction.
- WEBER, M. (1984): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: RBA editores.
- WEBER, M. (1993): *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

© EMUI Euro-Mediterranean University Institute | Universidad Complutense de Madrid | ISSN 1578-6730
Publicación asociada a la Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives* | ISSN 1889-7231