

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, interpretation 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 interpretaciones 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 idea¹.

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 Sociológicas, 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 amplio 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” (*ibidem*: 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 prácticas 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 da 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 derivó 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 (*ibidem*: 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 Parsons⁵. 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 “idiotia 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 naci-

miento 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 consciencia 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 adquiriera 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 comulgan 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 comprensivos 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 critica 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 apren-

der 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 iberoamericana, 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 reinventones, 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.

BIBLIOGRAFÍA

- 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 siècle après*, Paris, PUF.
- BORLANDI, M. & CHERKAoui, M. (EDIT.), (2000): *Le suicide un siècle après Durkheim*, 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 siècle a l’autre. Lectures actuelles des “Règles 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 siècle 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 règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion.
- ELIAS, N. (1982): *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa.
- GARFINKEL, H. (2006): *Estudios en etnometodología*, Barcelona, 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 crativité 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*, n°. 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.
- TOURNAINE, 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 Iberoamericana.
- 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.