

# Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura

*The Elementary Forms of the Religious Life,*  
One Hundred Years Later: Reading Guides

**Ramón Ramos Torre\***

Instituto Complutense de Sociología para el Estudio de las Transformaciones  
Sociales Contemporáneas, Universidad Complutense de Madrid, España

Umberto Eco (1987) llamó la atención, hace años, sobre la eventual presencia de tres perspectivas o principios de lectura cuando se emprende la interpretación de un texto. Los nombraba, recogiendo sus denominaciones latinas, *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris*. En términos muy sintéticos —y dejando de lado las sutilezas del análisis de Eco— esos tres principios suponen lo siguiente.

El primero, *intentio auctoris*, toma en consideración al autor del texto leído y, con él, considera también el mundo en el que viviera y desarrollara su obra. Lo que importa en este caso es atender a sus intenciones o propósitos, su mundo de vida, las influencias que recibiera, la posición del texto en el conjunto de su obra, así como sus precedentes y proyecciones ulteriores en ella —y mil cosas por el estilo, singularizadas por su referencia a un autor que quiso comunicarse por medio del texto en cuestión—.

El segundo principio de lectura, *intentio operis*, renuncia al énfasis en la autoría, para centrarse en el texto en sí mismo. Lo importante es adentrarse en su propio universo de sentido —con independencia del contexto y de la intencionalidad del autor—, atendiendo a su literalidad, su estructura, el rigor que alcanza, su calidad literaria o de otro tipo, no desdeñando sus relaciones con otros textos tomados también en consideración en sí mismos, como piezas de un universo semiótico de textualidad autónoma.

Por último, el tercer principio, *intentio lectoris*, incorpora un punto de vista obvio, el del lector, pues es evidente que toda lectura implica la presencia de un lector que lo recibe y no es pasivo. Desde esta perspectiva, cada obra, con independencia de la permanencia de su literalidad

---

**Artículo de revisión.**

Recibido: 5 de marzo del 2013. Aceptado: 3 de mayo del 2013.

\* Catedrático de Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM. Campos de especialización: Teoría sociológica clásica y contemporánea, Sociología Histórica, Sociología del Tiempo y Sociología del Riesgo.

Correo electrónico: rrt@cps.ucm.es

y de lo que su autor tuviera en mente, está abierta a múltiples lecturas que dependen estratégicamente de las características o propuestas de sus lectores. Así como los textos cambian a lo largo del tiempo y del espacio, también cambian las lecturas que recibe y se contrastan en el espacio público.

Estas sensatas distinciones propuestas por Eco me parecen especialmente pertinentes al abordar mi tema. Estamos en el año de celebración del primer centenario de la publicación de las *Formas Elementales de la vida religiosa* (1968), de Émile Durkheim, y lo celebramos porque seguimos siendo sus lectores fieles. Como tales, acordamos que se trata de un texto clásico —o que, por lo menos, podemos pretender con fundamentos que lo es, aunque no todo el mundo esté de acuerdo en ello, ya que conocemos la existencia de disidentes—. Y si se trata de un texto clásico, o que tiene tal pretensión, es que se trata de un texto que hay que leer —o más bien: que hay que seguir leyendo, porque se supone que no se ha dejado de leer desde su aparición—. La celebración se convierte, pues, en una exaltación del texto y una reivindicación de la pertinencia actual de su lectura. Y esto nos pone ante la necesidad de pronunciarnos ante las tres vías de lectura propuestas por Eco. Leerlo, sí, ¿pero cómo hacerlo cuando han pasado cien años desde su aparición y es evidente que nuestro mundo no es el de Durkheim y sus contemporáneos?

Para esta aproximación a *Las formas elementales* voy a intentar transitar por todas las perspectivas fijadas por Eco. Confieso que hay una que me parece más relevante o atractiva: la que toma en consideración al lector actual, separado temporalmente del texto, pero que apuesta por un diálogo valiente, sin temor a posibles anacronismos. Pero esto no me lleva a creer que las otras dos sean desdeñables, que estén agotadas o que sean menores. Todas merecen transitarse —de hecho son transitadas en la actualidad—, como muestra el estado actual de la “durkheimiología”, el voluminoso corpus de los estudios sobre la obra de Durkheim y sus discípulos, donde se pueden encontrar exponentes de todas las variantes o combinaciones de ellas.

Resulta además que, tratándose de abordar la lectura de un clásico, la misma “clasicidad” induce a no desdeñar ninguna perspectiva. Una obra clásica pretende ser fundacional. Es el punto de arranque de algo que se ha mantenido a lo largo del tiempo. En consecuencia, para hacerla inteligible, no podemos dejar de considerar la coyuntura de la fundación, los agentes decisivos, el “padre” o la “madre” responsables. Solo así asistimos al cumplimiento de lo que se puede considerar como un destino manifiesto, como un avatar cíclico o como el producto de una coyuntura contingente. La consideración de la *intentio auctoris* —con todo lo que apareja— parece, pues, inexcusable. Pero lo clásico supone también ejemplaridad, paradigma del buen razonar, modelo de lo que debe hacerse. De ahí que la lectura del texto por sí mismo sea inexcusable. Hemos de leerlo con cuidado, con honestidad y con rigor para pagar así la deuda que, según Gadamer (1977) y Ricoeur (1985), hemos contraído con los textos

que tienen ese estatuto. Y hemos de hacérselo leer a quienes quieren alcanzar el nivel de excelencia que nos parece exigible en una rama del saber. La aproximación a la obra clásica, según el principio de la *intentio operis*, parece, en consecuencia, también inexcusable. Y lo mismo resulta el tercer tipo de aproximación, pues clásico es lo que es capaz de mantenerse frente a la usura del tiempo, lo que se resiste a objeciones y críticas sólidas, lo que sigue mostrándose vivo para abordar lo que nos preocupa hoy. Lo clásico tiene, pues, pretensiones de actualidad y, por lo tanto, está siempre abierto a nuevas lecturas que lo interrogan según una perspectiva que es, en sentido estricto, anacrónica. En definitiva, la *intentio lectoris* ha de ser incorporada de forma consciente y expresa a la lectura de una obra clásica —y esto, no a pesar, sino en razón de su misma “clasicidad”—.

### **Intentio auctoris**

Comenzaré atendiendo al autor. ¿Qué papel asignamos en la actualidad a *Las formas* en el conjunto de la obra de Durkheim? ¿Qué sabemos sobre sus intenciones al escribir el libro? ¿Cómo se conecta con la coyuntura sociohistórica en la que apareció?

Hay que reconocer que sabemos mucho sobre estos extremos en la actualidad. Conocemos bien la trayectoria intelectual de Durkheim en su conjunto, gracias sobre todo a la impresionante biografía intelectual que publicara Stephen Lukes (1973), a principios de los setenta y a la no menos impresionante y aun más erudita publicada por Marcel Fournier (2007) en la primera década este siglo —que, por lo demás, había sido precedida por un sólido estudio sobre la obra del más brillante discípulo de Durkheim, su sobrino Marcel Mauss (Fournier, 1994). A esto se suma una gran variedad de estudios (Allen et al., 1998; Idinopulos y Wilson, 2002; Hamilton, 1990; J. A. Jones, 1986, 1990, 2002 y 2005; Pickering, 2009; Riley, 2012; Segal, 2002; Strenski, 1997 y 1998; Testart 1998) sobre *Las formas* en los que se analiza su génesis, sus conexiones con los trabajos de *L'Année Sociologique* y su gente, las influencias recibidas, el papel de las etnografías utilizadas, etc. El juego de esas dos fuentes de “durkheimiología” nos proporciona una información muy rica, bien trabajada y contrastada sobre la escritura de la obra y su papel en el proyecto de sociología con el que estaba comprometido Durkheim.

No voy a dar aquí la lista de los descubrimientos o aportaciones de esos trabajos —algunos eruditos, otros más imaginativos, otros simplemente correctos—. Me voy a limitar a lo que considero su legado sustantivo. En concreto, centraré la atención en tres aspectos: por un lado, en la llamada monomanía religiosa del último Durkheim; por otro, en la conexión del problema de la religión elemental que se aborda en *Las formas* con el problema contemporáneo de la secularización; y por último, en el papel que juega la etnografía australiana en la tarea de elucidación de la comunidad sagrada.

Se sabe que *Las formas* fue un libro que tuvo una génesis lenta. Según Durkheim, ya en 1895 había llegado a la conclusión del papel primordial

de la religión como institución social, y desde entonces había orientado en este sentido la mayor parte de sus investigaciones y publicaciones —y parte de sus prácticas docentes y editoriales, piénsese en la publicación del *Année Sociologique* a partir de 1898. En un texto autobiográfico tardío (Durkheim, 1907), confesaba esa *svolta* o giro radical a lo religioso como una especie de revelación, producto de su lectura de Robertson Smith. Se atiende o no a esta autointerpretación —y las cosas apuntan más bien a su problematización—, queda claro que Durkheim se centra en el estudio de la religión desde finales de siglo, que sus ideas se van perfilando poco a poco en cursos, escritos y conferencias, y que sus muchos años de trabajo solo se materializan en 1912, al publicar, por fin, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Se trata de la época de la monomanía religiosa de la que le acusaba incluso alguno de sus colaboradores, como Lapie (1979) en la carta a Celestin Bouglé. Una época en la que parece que la sociología (como ciencia social de nuestra actualidad y sus patologías) es desplazada por la antropología (como ciencia social centrada en el otro o en el pasado primigenio y su plenitud); una época en la que la religión, como institución tradicional o premoderna, desplaza del foco de atención e interés a otras instituciones más propias o características de la modernidad. ¿Habría que interpretar esto como una huida del mundo contemporáneo, como el testimonio de un Durkheim que, habiendo estado inicialmente interesado por la cuestión social y la patología de las sociedades contemporáneas, deja de estarlo y reorienta su atención hacia algo muy diferente que se sitúa en un espacio-tiempo absolutamente otro? ¿Qué pretendía Durkheim al abandonar el presente a favor del tiempo primigenio y la experiencia elemental? ¿Es, en definitiva, la monomanía religiosa una huida de la modernidad y sus problemas?

Una respuesta bien fundamentada en la ingente literatura disponible pone en cuestión la conjetura de la discontinuidad y la huida del presente. Indica, por el contrario, que por detrás de las discontinuidades que, en algún sentido, puedan representar *Las formas* —y en su conjunto, esa fase biográfica final de monomanía religiosa— hay líneas de continuidad que no se pueden dejar de lado y que, además, son sustanciales. *Las formas* no es, desde luego, el final de un viaje de huida de la modernidad y sus problemas; es, por el contrario, un libro de culminación y continuidad, más que uno de desviación y reorientación. Sus continuidades con las investigaciones durkheimianas precedentes son sólidas. Y así, se puede asegurar que hay continuidad en lo que se refiere a la problemática inicial de la cuestión social, que se había ido desplazando cada vez más hacia el problema de los límites y variantes de la secularización. También hay continuidad en lo referido a la concepción del hecho social como hecho moral, que será puesta a prueba en sus análisis de la producción y reproducción de lo que podemos llamar la comunidad sagrada.

En mis trabajos de hace años sobre el primer Durkheim (Ramos, 1999, p. 3 y ss.) pude comprobar cómo reconvertía o traducía en términos

sociológicos lo que presentaba como el problema central de la sociedad en que vivía, problema que la sociología naciente tenía por misión abordar y resolver. Era la cuestión social que, al pasar por el tamiz de la sociología, recibía una doble traducción. La primera la reconvertía en el problema de la contraposición del individualismo y el socialismo; la segunda, en la tónica que esa primera traducción marcaba, convertía a la cuestión social en la cuestión moral. La conexión con el problema de la secularización aparece en este contexto. Queda claro que en la época del *Affaire Dreyfus* Durkheim redefinió la cuestión moral que abordaba la sociología como la del equivalente laico de las viejas religiones que habían hecho que los seres humanos adorasen a los dioses (Ramos, 2011). De ahí el protagonismo de primera fila acordado al problema de la secularización. *Las formas* no hace sino profundizar en esta problemática, como el mismo Durkheim se encargó de subrayar en las famosas reflexiones de las “conclusiones” referidas a la muerte y resurrección de los dioses en el mundo contemporáneo (Durkheim, 1968, pp. 609 y ss.).

También su atención por la comunidad sagrada, producida y re- producida en las efervescencias colectivas, es fruto y exponente de una continuidad sustancial con su obra anterior. Hay que subrayar que la excursión etnográfica por los rituales del Intichiuma y la serpiente Wolunqua —sobre los que volveré más adelante— no es una huida hacia la noche ancestral, o hacia un mundo-otro de perfección sociocomunitaria a contrastar con la fría atonía de los medios sociales contemporáneos. La búsqueda que el analista realiza a la luz de las hogueras y al calor de las danzas está en pos de lo que se rastreaba desde sus primeros textos, incluso los anteriores a su tesis doctoral sobre la división del trabajo.

Para entonces ya se buscaba cómo operaba y cómo se generaba el marco normativo de la acción. La solución hallada fue, en esos momentos, más bien tosca: se suponía que el modelo de orden normativo lo proporcionaba el derecho; se consideraba la constricción como el rasgo más propio de las normas, y se apostaba por la hipótesis de un sistema social que, abandonado a su propia dinámica evolutiva y libre de interferencias perversas, acabaría generando las normas adecuadas para encuadrar la acción. Las obras posteriores matizan, enriquecen o desequilibran parcialmente este esquema, pero no persiguen otro tema o pregunta. Con todo, es ciertamente a la luz de los aquelarres australianos que se describen en *Las formas* cuando se dispone de una respuesta más completa y convincente. La estructura normativa de la acción (sus reglas y eventualmente sus valores) aparecen más bien como los ladrillos de los que está hecho el edificio social. Pero el cemento es distinto: lo proporcionan las prácticas emocionales comunitarias que se desarrollan en forma de rituales y de la mano de efervescencias colectivas. He aquí el verdadero cemento social, es decir, lo que permite generar el sentimiento de la unidad por encima y en contra de la diversidad de los individuos. Que eso sea especialmente visible en las ceremonias tribales que describen los etnógrafos que Durkheim lee y transcribe no impide que esas efervescencias y el cemento

social correspondiente surjan en otros medios sociales, específicamente en los modernos. La comunidad sagrada emergente no es, pues, cosa de otros tiempos o un tipo ideal de sociedad nunca alcanzado, sino el núcleo de lo social en el que se produce el cemento que lo mantiene unido. Lo fue en los tiempos primordiales; lo sigue siendo ahora.

Para comprender cabalmente *Las formas* es necesario, pues, situarse en la perspectiva de su autor y su tiempo. Puestos en esta perspectiva, debemos situar el gran texto en el seno de la obra de Durkheim. Pero lo que se encontrará entonces no es un trabajo que rompe y redefine la sociología hasta entonces producida, sino uno que la alarga, renueva y, eventualmente, resuelve algunas de sus dificultades. Con todo, por mucho que buceemos en el conjunto de la obra de Durkheim, por mucho que reconozcamos la cara de Dreyfus por detrás de los danzantes australianos, no habremos dado cuenta cabal de la obra si no procedemos a leerla directamente, con una atención religiosa, atenta al matiz y deseosa de preservar su verdad, más allá de las intenciones de su autor y de su época. Hay, pues, que proceder en el sentido de la *intentio operis*, por recoger una vez más la expresión de Umberto Eco.

### ***Intentio operis***

No entro ahora en si se ha leído bien o mal *Las formas* o si ha sido más pretexto que texto —cosa que habrá ocasión de comentar más adelante—. Tampoco me parece sensato proponer un acercamiento al texto sin precedentes y definitivamente auténtico. Todo texto que cumpla un papel de referente clásico es lo suficientemente complejo como para no poder ser agotado en la más pulcra y honesta de las lecturas —por lo demás, ¿dónde hallarla?—. Respetando esa complejidad, propongo aquí una estrategia de lectura de la obra en sí misma, que atienda a tres aspectos que no siempre han sido atendidos de forma suficiente. Un primer aspecto es su poética o, en los términos de Hans Blumenberg (2003), sus metáforas de fondo que permiten que se constituya como discurso y texto. Un segundo aspecto es su núcleo, aquello a lo que el libro atiende especialmente, dedicándole páginas y páginas por las que muchos lectores se han deslizado sin la atención suficiente o entre aburridos y desganados. Y por último, creo que la lectura que se atenga en especial al texto ha de atender a sus detalles menores, a sus digresiones —si es que se pueden considerar como tales—.

Atendamos a la poética del texto. Rastreado la historia del pensamiento (preferentemente filosófico), Hans Blumenberg ha mostrado la presencia de metáforas poderosas que se reiteran o renuevan a lo largo del tiempo hasta llegar a la actualidad. No se trata de elementos secundarios o de adorno, ni tampoco de tropos del lenguaje que cumplan una función relevante en los momentos inaugurales de una visión del mundo para desvanecerse posteriormente, sustituidos por conceptos abstractos bien contruidos y desnudos de expresividad. Las metáforas están al principio y en el fin; nunca desaparecen porque no son sustituibles o prescindibles.

Por decirlo de forma rotunda: no es que los conceptos sean, al modo de lo que proponía Ortega y Gasset, metáforas dormidas, sino algo más radical: son metáforas (o se asientan en metáforas) despiertas, vivas, agentes.

Estas ideas deben ser trasladadas a la lectura de *Las formas* porque permiten una lectura que juega con lo que se muestra en la superficie, pero no se queda sesteando en ella. En efecto, a un lector atento del libro le ha de llamar la atención la proliferación de expresiones que hacen referencia a fuerzas constituidas o desatadas que atraen, o procesos de degradación entrópica y regeneración neguentrópica del orden. El papel de los rituales se sitúa en este espacio metafórico, y solo en él es cabalmente comprensible.

Propongo, pues, que hay que realizar una lectura *Las formas* que se mantenga atenta a sus metáforas constitutivas. Y lo hago porque, a mi entender, proporciona serias claves para la inteligibilidad del texto.

Quiero apuntar otro principio de lectura. Las páginas centrales de *Las formas* son básicamente la transcripción de la etnografía de los principales rituales australianos. Digo ‘transcripción’ pues, como es notorio, Durkheim fue un antropólogo de despacho que nunca hizo trabajo de campo: su Australia no estaba lejana y en el hemisferio sur, sino en las estanterías de su despacho de la Sorbona. Por lo tanto, lo que en esas páginas relata es copia o transcripción del relato que otros produjeron y que ya habían sido objeto de atención en *L'Année Sociologique* (Testart, 1998). Una lectura apresurada nos podría llevar a despreciarlas como nada originales y, desde luego, escasamente durkheimianas, o rebautizarlas como un caso extremo de intertextualidad. Esa lectura nos llevaría también a atender tan solo a lo que de vez en cuando, interrumpiendo el relato etnográfico del ritual, Durkheim comenta para interpretar los acontecimientos, actos y actitudes que se han ido describiendo. Su aportación propia se limitaría al conjunto de esos comentarios.

Considero que la lectura más extendida de *Las formas* ha seguido esa dinámica, lo que ha llevado a que la descripción etnográfica de los rituales sea marginada o despreciada a costa de una atención preferente a la intervención analítica del maestro —aunque estuviera, como se acaba de mostrar, muy cargada metafóricamente—. Pues bien, por muy extendida que esté, es una lectura errónea y pobre. Aunque Durkheim no se haya desplazado a Australia para observar y contar lo observado, y aunque su relato no haga sino recoger retazos de los relatos de otros que sí estuvieron allí, la descripción etnográfica de los rituales que contienen las páginas centrales del *Las formas* es de primera importancia en el desarrollo de la obra y, desde luego, en la estrategia de hacer inteligibles los rituales como andamio de la vida grupal —ese andamio desde el que se acarrea el cemento que une sus ladrillos, por seguir las metáforas arquitectónicas que he utilizado anteriormente—. Como lectores debemos, pues, atender a lo que allí se cuenta, pues esos textos proporcionan concreción y sustancia a las afirmaciones muy generales de Durkheim que, sin ellos, tendrían el estatuto de iluminaciones arbitrarias. Lecturas de este tipo se

han realizado en los últimos tiempos. Las de Anne Rawls (2001; 2004), Rappaport (2000), Bellah (2005; 2011) o Collins (2009) son ejemplos brillantes. Se realizan desde perspectivas y con intereses muy distintos, pero todas coinciden en atender al relato etnográfico de lo que hacen los que intervienen en los rituales. La ventaja que nos proporciona este tipo de aproximación es que nos permite alcanzar un retrato cuidadoso de lo que es propio de la práctica ritual, retrato en el que se atiende a aspectos que la *durkheimiología* empieza a destacar últimamente: la relevancia del cuerpo y sus sentidos (ver, oír, oler, tocar), la importancia del contacto físico en las prácticas rituales, el papel primero que desempeñan las emociones, la primacía de la práctica sobre lo cognitivo, la relevancia de la confianza y la entrega, etc.

De esta manera, se le da contenido a lo que Durkheim entendía por efervescencias colectivas. Ciertamente, estamos ante un concepto que se sustenta en la metáfora antes mentada del campo de fuerzas y que ha tendido a ser interpretada en el marco de la problemática de las representaciones colectivas y el simbolismo (Nocera, 2009). Pero yendo más allá, lo que Durkheim entiende por efervescencias colectivas se encuentra en los relatos de los rituales australianos. En esos relatos se cuenta de qué modo el simple *estar-con* se convierte en un *ser-con*, que desemboca en el *ser-uno*<sup>1</sup>. En el proceso cuentan los cuerpos, los sentidos, el ritmo de las interacciones, las emociones suscitadas, la sensación de mutua confianza, la experiencia de un poder-más al ser poder-con-el-otro, etc. (Metcalfé y Game, 2008; Ruel, 1998; Shilling, 2005; Shilling y Mellor, 1998; Terenzi, 2006). La comunidad ritual no es pues una idea sino un sentimiento; no entra por la cabeza, sino por la piel. Y esto solo lo podemos captar cabalmente si atendemos, como lectores, a la literalidad de las descripciones etnográficas que iluminan las páginas centrales de *Las formas*.

Quisiera hacer una última consideración antes de entrar a reflexionar sobre el tercer tipo de lectura, la que subraya la presencia del lector. En efecto, me parece importante atender, en la lectura de *Las formas*, a los detalles, las digresiones puntuales, los puros apuntes de ideas que no son desarrolladas en profundidad o sistemáticamente. No es que piense que una obra se constituye por sus pequeños gestos o detalles, pero sí me parece que la potencia de muchos textos no viene de lo que desarrollan y acaban de forma metódica, sino de lo que apuntan y dejan, a la espera de que alguien atienda al detalle, lo recoja y eventualmente lo desarrolle. *Las formas* es un libro que atesora una buena cantidad de apuntes o detalles que van en este sentido. Algunos son interesantes, pero de poco recorrido, como las consideraciones sobre las inscripciones y los tatuajes (*Las formas*). Otros son fogonazos que apuntan al aforismo, como el que dice que la diferencia entre el hombre y el resto de las criaturas radica en su capacidad para soportar el dolor —y auto provocárselo (Durkheim, 1968,

1. He analizado la relación entre esas tres figuras del ser comunitario en Ramos (2010) al hilo de la reconstrucción del concepto de comunidad en *Las formas*.

p. 451)—. Pero otros son de muy amplio recorrido. Dos me han llamado la atención a lo largo de estos últimos años: por un lado, el boceto de una sociología del tiempo (y del espacio); por el otro, el apunte de una sociología del mal que ha empezado a recibir un cierto desarrollo últimamente.

Los apuntes sobre una posible sociología del tiempo aparecen en las páginas de la introducción y las conclusiones de *Las formas* —aunque hay algún mínimo apunte en otros lugares—. Ha sido más que notada su presencia y se ha convertido en un objeto tópico de comentario (Ramos 1999, pp. 85 y ss.). Es evidente que las ideas que aparecen en el libro habían sido ya apuntadas e incluso ensayadas en publicaciones anteriores de Durkheim, pero sobre todo de sus colaboradores Hubert (1992), Hertz (1907) y Mauss<sup>2</sup>. Fueron sus colaboradores también los que las expandieron y desarrollaron posteriormente, destacando especialmente en este sentido Maurice Halbwachs (1950 y 1976). Todo esto es conocido. Lo reitero porque esos apuntes —aparte de su interés intrínseco y de la riqueza de ideas que acumulan en unas pocas líneas— muestran que *Las formas* es un texto que apunta fuera de sí, que está conectado en red a otros textos que sobrepasan al mismo Durkheim y al tiempo limitado que le tocó vivir. En gran parte, *Las formas* es una pieza en una estrategia de escuela, lo que hace que algunas de sus ideas no puedan ser calibradas en aislamiento, sino que haya que conectarlas a las de otros textos y otros autores (Mucchielli, 2004). Es como si en efecto el detalle fuera especialmente significativo e hiciera que el texto se rebosara a sí mismo y el autor individual precisara de la consideración de un autor colectivo más amplio.

Esta idea del detalle lleno de significación es corroborada en otro de los desarrollos menores de *Las formas*. Me refiero a las ideas que Durkheim adelanta como esbozo de una sociología del mal en las páginas dedicadas al análisis de los ritos piaculares. Jeffrey Alexander (2003) propuso hace años la conveniencia de construir una sociología del mal —sobre la que faltaba, según decía, casi todo—. Es claro que algunos de sus elementos están en *Las formas*. Allí no solo se propone la trivialidad de que el mal siempre es definido socialmente, sino algunas ideas de mucho más interés. Enumero algunas: la idea de que los males que un grupo teme son tan relevantes para su propio mantenimiento, como los bienes que apetece; la idea de que la fuente o causa del mal siempre se exterioriza o se pone por fuera del grupo, lo que hace que el fenómeno del chivo expiatorio no sea rareza o peculiaridad, sino norma; la idea de que las prácticas colectivas y específicamente sus rituales de duelo y expiación son los que nos permiten liberarnos de los daños que el mal provoca; la idea de que, consecuentemente, el mal solo se puede enfrentar y domeñar

2. Los trabajos de Mauss sobre el tema están dispersos. Hay que considerar, por un lado, su texto en colaboración con Durkheim sobre las clasificaciones primitivas (Durkheim y Mauss, 1903), por otro, su trabajo con Beuchat sobre las sociedades esquimales (Mauss y Beuchat, 1905), además de su trabajo con Hubert sobre el sacrificio (Hubert y Mauss, 1899).

por medios rituales. Estas son algunas de las ideas que Durkheim lanza aquí y allá en *Las formas*. Cada una de ellas merece la atención del lector y han recibido atención por los estudiosos de Durkheim (Arppe, 1995; Pickering y Rosati, 2008; Ramos, 2012; Riley, 1999 y 2012).

Es más, el lector debería apostar aquí por algunos esbozos mínimos que, como en los procedimientos de abducción de los expertos en arte, son capaces de apuntar la autoría de una obra a partir de un detalle mínimo (el modo en que se dibujan las uñas, la forma de las cejas, etc.). Los pocos apuntes que Durkheim introduce en el marco de la esbozada sociología del mal sobre el problema de la teodicea (Pickering, 2004) pueden ser considerados de esa manera. Esos apuntes indican que el mal absorbido por la sociedad no es engendrado por ella misma, sino que viene de fuera. La sociedad de Durkheim, como el dios de Leibniz, queda absuelta de responsabilidad en el mal. Y esos apuntes dicen también que, en contra de lo que suponía Weber, el problema de la teodicea no es un problema intelectual con repercusiones prácticas, sino exactamente lo contrario, uno práctico con repercusiones intelectuales (Ramos, 2012). Soy muy sintético en la presentación de estas ideas, pero su simple indicación es un indicio más que suficiente de cómo las señas de identidad intelectual de Durkheim, el núcleo profundo de *Las formas* y lo propio de la sociología que ahí se construye se captan especialmente bien al atender los pequeños detalles.

### **Intentio lectoris**

Quiero, por último, hacer algunas consideraciones sobre la tercera estrategia de lectura de *Las formas*, la que Umberto Eco denominaba *intentio lectoris*. Es la que más llama la atención en los tiempos actuales, en los que domina la tendencia crítica que pone en cuestión la intencionalidad o la autoridad del autor, apuesta por concebir como absolutamente abierta e indefinida la obra misma y centra toda la atención en lo que el receptor, es decir, el lector en este caso, hace con ella.

¿Qué ha ocurrido, pues, con los lectores de *Las formas* a lo largo de estos cien años? ¿De qué manera autor y obra han sido desplazados o hechos significar por el lector? En definitiva, ¿qué hemos hecho los lectores con ella? El tema es de enorme interés. Merecería ser atendido de forma sistemática, no para retratar algo que, en última instancia, está fuera de la obra y de la que esta no se puede responsabilizar, sino para atender a algo central y decisivo. En realidad, una obra es el conjunto de sus interpretaciones. Como las interpretaciones son inagotables —o por lo menos es impredecible hasta dónde pueden llegar—, habrá que concluir que el sentido de una obra es potencialmente infinito, siempre abierto a la eventualidad de una resignificación. La diferencia de los textos clásicos radicaría justamente en que actualizan esa potencialidad y se muestran, de facto y a lo largo del tiempo, abiertos y siempre susceptibles de nuevas interpretaciones. *Las formas* ha alcanzado este estatuto, y es de esperar que lo seguirá disfrutando en el futuro.

Que esto sea así, puede deberse en buena medida al papel que los textos clásicos tienen en las ciencias sociales. Hay ciencias (las llamadas ciencias duras o naturales) que quieren olvidar y solo se pueden edificar sobre el olvido de sus orígenes, concebidos ya como precedentes carentes de actualidad. Hay otras que, por el contrario, se edifican sobre el recuerdo que proporciona la memoria. La sociología es una de ellas, y para poder constituirse y crecer, ha de volver a la lectura de sus textos fundacionales. Esa lectura no es un viaje hacia lo exótico, sino un intento de reafirmar los fundamentos. En razón de esto y a resultas de que la memoria no es posible sin olvido, lo que el paso del tiempo tiende a hacer olvidar es el conjunto de las interpretaciones que se habían acumulado en el pasado. Sin un arte del olvido no es posible pensar el mundo; en el caso de los clásicos de la sociología, lo que se olvida no es el texto fundacional, sino la caterva de interpretaciones que ha producido. De ahí una aparente paradoja: seguimos leyendo un clásico porque consideramos que debemos recordar lo que entonces se propuso; pero para recordar, hemos de olvidar las lecturas que se acumulan sobre él y lo recubren hasta hacerlo invisible. Con todo, una recuperación de esas lecturas, es decir, un trabajo que las rescatara del olvido, sería fundamental para llegar a conocer la verdadera pluralidad que se esconde detrás de la aparente unicidad de un texto o, por decirlo de forma más concreta y en relación con lo que nos ocupa, las múltiples “formas elementales” que se suman y suceden en ese libro publicado en 1912, que seguimos leyendo en la actualidad.

Para abreviar mis consideraciones al hilo de estas reflexiones de partida, me voy a limitar a presentar algunos apuntes muy sucintos que indican más lo que habría que hacer (es decir apuntan más hacia un programa a realizar), que a lo ya hecho —o por lo menos lo hecho por mí—.

El primero de esos apuntes propone como tarea la reconstrucción de las lecturas realizadas y, por lo tanto, la fijación de las múltiples *Formas elementales de la vida religiosa* que han coexistido o se han sucedido en el tiempo. Si emprendiéramos esta línea de investigación, encontraríamos que el libro se ha observado e interpretado desde perspectivas disciplinares variadas. En efecto, lo han considerado antropólogos, sociólogos, politólogos, historiadores, filósofos y teólogos desde su aparición, dando lugar a interpretaciones y juicios muy distintos. No significa esto que haya unas *Formas elementales* distintas para antropólogos, sociólogos o filósofos —por limitarnos a algunos casos—. Ciertamente, según el campo disciplinar del lector se atiende de forma preferente a algún aspecto del texto, pero aceptado esto, no es menos cierto que las interpretaciones que surgen en un mismo campo disciplinar son muchas y están muy enfrentadas. Por limitarnos a la antropología, Radcliffe-Brown, Malinowski, Marcel Mauss, Goldenweiser, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Mary Douglas o Bruno Latour, a lo largo de sus cien años de vida, han recibido la obra con mayor o menor entusiasmo; han resaltado, en cualquier caso, su relevancia, pero han propuesto interpretaciones y juicios críticos muy distintos. No hay unas *Formas elementales* de los antropólogos, otra de

los sociólogos, otra de los filósofos, etc., sino múltiples variantes interpretativas en cada espacio disciplinar que, además, tienen la virtud de saltar las barreras académicas que supuestamente los separan.

Un segundo apunte permite concretar aun más. *Las formas* han sido leídas persiguiendo objetivos muy distintos. En unos casos, el libro se convierte en un objeto de exploración, en búsqueda de los indicios que apuntan a una teoría de orden muy general y abstracto. La lectura de Parsons (1968) es paradigmática en este sentido. Su interés se centra en reconstruir las distintas soluciones que en la tradición sociológica se han dado al problema de Hobbes (o problema del orden); la de Durkheim y, en concreto, la de *Las formas elementales* es una más; de ahí que se lea el libro desde esa perspectiva. Lo que resulta, al final, es la reconstrucción de una teoría general de la acción, de la estructura normativa de la praxis, del sistema social o, incluso, del conocimiento. Evidentemente, no es solo Parsons quien apuesta por este tipo de aproximación: sociólogos tan variados como Nisbet (1969), Tiriakian (1969), Aron (1970), Habermas (1987), Alexander (1982) o Joas (1999), por limitarnos a unos cuantos, leen e interpretan el texto persiguiendo ese objetivo.

Otra lectura recurrente es la que se centra en la reconstrucción de alguna de sus sociologías especiales. Piénsese en la más obvia, la sociología de la religión o de la sacralidad, que ha engendrado interpretaciones poderosas (Pickering, 2009; Prades, 1998), pero es obvio que no es la única sociología especial susceptible de reconstrucción. Algunos pueden leer *Las formas elementales* a la busca de una antropología del totemismo; otros, buscando una antropología o sociología del ritual; otros, para fijar una sociología del conocimiento, una sociología de la moral, una sociología del tiempo o del espacio-tiempo, de las categorías o una sociología de la comunidad, etc. Lo relevante en cualquier caso es delimitar la versión durkheimiana de esa sociología especial, tal como se muestra en *Las formas*. Lo que después se haga es otro cantar: celebrarla, criticarla, compararla, situarla en el seno de una tradición, convertirla en precedente, mostrarla para superarla, etc.

Una tercera lectura muestra unas señas de identidad más inciertas. Una forma extrema de retratarla sería decir que, en este caso, el libro es más pretexto que texto. Pienso en Lévi-Strauss (1971; 1972). Su pretensión, al atender a la lectura de las tesis de Durkheim sobre el totemismo, no es tanto entrar en su retrato cabal, sino mostrar su contraste radical con lo que, a su entender, es la forma adecuada de abordarlo. Si para Durkheim el tótem es bueno para sentir, para Lévi-Strauss es bueno para pensar; el primero ve efervescencias emocionales que se proyectan simbólicamente, mientras el segundo ve el espíritu que piensa por medio de diferencias (Tarot, 2008, p. 369 y ss.). La lectura de *Las formas* interesa como un experimento que permite captar otra forma de pensar distinta a la propia, pero es efectivamente la presentación de la propia forma de pensar lo que se persigue al utilizar el libro. Así, el libro se erige como un pretexto para pensar lo propio, como algo cuyo valor es instrumental,

un pretexto legítimo considerando el estatuto paradigmático del libro. Centro o tótem de la tradición sociológica o antropológica, es bueno para presentar por contraste las propias propuestas. El libro-pretexto se convierte así en espejo en el cual mirarse y conformar adecuadamente el propio perfil.

Presento un tercer y último apunte sobre las lecturas y los lectores. Creo relevante que se tome en consideración la diferencia entre dos principios opuestos de lectura. Ninguna lectura se atiende exclusivamente a uno de ellos, pero se suele aproximar más a uno que a otro. Uno de esos principios enfatiza la coherencia interna, el buen ensamblaje, la sistematicidad del discurso, su orden interno. El otro, opta por lo inverso: las tensiones internas, las contradicciones, las inconsecuencias, los arrepentimientos. *Las formas* ha sido leída de las dos maneras, ambas relevantes a pesar de ser contradictorias. Son relevantes si atendemos a los argumentos de fondo que fundamentan la “claridad” del texto. Reitero que un texto clásico es paradigmático en el sentido más propio de la expresión: es ejemplo a seguir de forma de investigar, pensar, argumentar, etc. Desde este punto de vista, y dado que *Las formas* no es un texto clásico de poesía o de literatura, sino de ciencia social, suponemos que está estructurado por una lógica exigente que le proporciona coherencia, rigor y orden. Ahora bien, un texto es clásico también porque resulta desbordante, inquieto, lleno de significación, dinámico. Desde este punto de vista, no se deja atrapar definitivamente por nadie, sino que se abre a perspectivas nuevas o elude todo corsé interpretativo. Rastreando la tradición y yendo más allá de los textos para alcanzar las obras y sus autores, siempre me ha parecido reseñable que las obras de los autores clásicos —y los clásicos mismos como pensadores— están vivas porque están llenas de tensiones, de conflictos internos, incluso de contradicciones. Tal es el caso de la obra de Tocqueville, de Marx, de Weber, de Simmel y, desde luego, de la obra de Durkheim. *Las formas* se sitúa en esa dinámica, acorde, a no dudar, con el dualismo de corte cuasi trágico que imprime Durkheim a su pensamiento en la última parte de su vida intelectual.

### Bibliografía

- Alexander, J. C. (1982). *Theoretical Logic in Sociology. Volume 2: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*. London: Routledge.
- Alexander, J. C. (2003) “Verso una sociologia del male. Al di là del senso comune della modernità sull’alternativa al ‘bene’”. En M. P. Lara (ed.), *Ripensare il male: prospettive contemporanee* (pp. 267-306). Roma: Moltemi.
- [Traducción de Alexander, J. C. (2001). “Toward a Sociology of Evil”, In M. P. Lara (ed.), *Rethinking Evil*, Berkeley: University of California Press.]
- Allen, N. J., Pickering W. S. F. y Miller, W. (eds.) (1998). *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.
- Aron, R. (1970). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Arppe, T. (1995). Émile Durkheim et la *part maudite* du sacré. *Sociétés* 48, 209-218.

- Bellah, R. (2005). Durkheim and ritual. En J. C. Alexander, y Smith, P. (eds.), *Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 183-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, R. (2011). *Religion in human evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*. Boston (MA) & London: Harvard University Press.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de interacción ritual*. Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, E. (1907). "Lettres au directeur" *Revue Néo-Scholastique*, 606-7 y 612-4. [En Durkheim, E. (1975). [1, 401-405] (1912) *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Alcan. [Citas por la edición Presses Universitaires de France. Paris: 1968].
- Durkheim, E. (1969). *Journal Sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1975). *Textes*. Volumes I, II et III. Paris: Minuit.
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1903). De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations religieuses. *Année Sociologique*, 6, 1-72.
- Eco, U. (1987). El extraño caso de la *intentio lectoris*. *Revista de Occidente*, 69, 5-28.
- Fournier, M. (1994). *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- Fournier, M. (2007). *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris: Fayard.
- Gadamer, G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (1976). *Les cadres sociaux de la mémoire* [1925]. Paris: Mouton.
- Hamilton, P. (ed.). (1990). *Emile Durkheim: Critical Assessments*. Vol. 4. London: Routledge.
- Hertz, R. (1907). Contribution a une étude sur la representation collective de la mort. *Année Sociologique* x. [Hertz, R. (1990) *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.]
- Hubert, H. (1992). Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia [1909]. En R. Ramos (comp.). *Tiempo y sociedad* (pp. 1-33). Madrid: CIS.
- Hubert, H. y Marcel, M. (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. En M. Mauss (1968), *œuvres* I (pp. 193-307). Paris: Les éditions de minuit.
- Idinopulos, T. I. y Wilson, B. C. (eds.) (2002). *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.
- Joas, H. (1999). *La créativité de l'agir*. Paris: CERF.
- Jones, R. A. (1986). Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion. *American Journal of Sociology*, 92(3), 596-627.
- Jones, R. A. (1990). Durkheim and *La Cité Antique*: an essay on the origins of Durkheim's sociology of religion. En S. P. Turner (ed.), *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist* (pp. 25-51). London & New York: Routledge.
- Jones, R. A. (2002). Pragmatism and protestantism in the development of Durkheim's sociology of religion. En T. I. Idinopoulos y C. Brian Wilson (eds.), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today* (pp. 45-58). Leiden: Brill.

- Jones, R. A. (2005). Practices and presuppositions: some questions about Durkheim and *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. En J.C. Alexander y P. Smith (eds.), *Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 80-100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lapie, P. (1979). Lettres de Paul Lapie à Celestin Bouglér. *Revue Française de Sociologie*, 20(1), 2-42.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo Cultura Económica.
- Lukes, S. (1973). *Emile Durkheim. His life and work. A historical and critical study*. London: Penguin.
- Mauss, M. (1968-9). *Oeuvres*. 3 vols. Paris: Minuit.
- Mauss, M. (1973). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. y Beuchat, H. (1905). Essai sur les variations saisonnières des sociétés esquimos. Étude de morphologie sociale. En M. Mauss. (1973), *Sociologie et anthropologie* (pp. 390-475). Paris: Presses universitaires de France.
- Metcalfe, A. y Game, A. (2008). Meetings: Gifts without exchange. *European Journal of Cultural Studies*, 11(1), 101-117.
- Mucchielli, L. (2004). La "revelation" d'Émile Durkheim. *Mythes et histoire des sciences humaines* (pp. 297-329). Paris: La Découverte.
- Nisbert, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Nocera, P. (2009). Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 127, 93-119.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Prades, J. A. (1998). *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*. Barcelona: Península.
- Pickering, W. S. F. (2004). Theodicy and Social Theory: an exploration of the limits of collaboration between sociologist and theologian. En W. S. F. Pickering y O. Mills. (eds.), *Sociology and Theology. Alliance and Conflict* (pp. 59-79). Leiden: Brill.
- Pickering, W. S. F. (2009). *Durkheim's Sociology of Religion*. Cambridge: James Clark and Co.
- Pickering, W. S. F. y Rosati, M. (eds.) (2008). *Suffering and Evil: The Durkheimian Legacy*. New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.
- Ramos, R. (1999). *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*. Madrid: CIS.
- Ramos, R. (2010). La comunidad moral en la obra de Émile Durkheim. En P. de Marinis, G. Gatti e I. Irazuzta (eds.), *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias* (pp. 383-412). Barcelona: Anthropos.
- Ramos, R. (2011). La sociología de Durkheim y la política. En E. Durkheim, *Escritos Políticos* (pp. 9-43). Barcelona: Gedisa.
- Ramos, R. (2012). Sociología del mal y teodicea en *Las formas elementales de la vida religiosa* de E. Durkheim. *Política y Sociedad* 49(2), 223-240.

- Ramp, W. (1998). Effervescence, differentiation and representation in *The Elementary Forms*. En N.J. Allen, W.S.F. Pickering y W. W. Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (pp. 136-148). London: Routledge.
- Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge.
- Rawls, A. W. (2001). Durkheim's treatment of practice: Concrete practice vs. representations as the foundation of reason. *Journal of Classical Sociology* 1(1), 33-68.
- Rawls, A. W. (2004). *Epistemology and practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- Riley, A. T. (1999). Whence Durkheim's Nietzschean Granchildren? A closer look at Robert Hertz's place in durkheimian genealogy. *European Archives of Sociology* 40(2), 304-330.
- Riley, A. T. (2012). *Godless intellectual? The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented*. New York: Berghahn Books.
- Rosati, M. (2008). Suffering and Evil in the Elementary Forms. En W.S.F. Pickering y M. Rosati (eds.), *Suffering and Evil: the Durkheimian Legacy* (pp. 49-62). New York & Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.
- Ruel, M. (1998). Rescuing Durkheim's 'rites' from the Symbolizing Anthropologists. En N.J. Allen, W.S.F. Pickering y W.W. Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (pp. 105-115). London: Routledge.
- Segal, R. A. (2002). Robertson Smith's Influence on Durkheim's Theory of Myth and Ritual. En T. Idinopulos y C. Brian Wilson (eds.), *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today* (pp. 59-72). Leiden: Brill.
- Shilling, C. (2005). Embodiment, emotions and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution. En J. C. Alexander y P. Smith (eds.), *Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 211-238). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shilling, C.; Mellor, P. A. (1998). Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action. *The British Journal of Sociology*, 49(2), 193-209.
- Strenski, I. (1997). *Durkheim and the Jews of France*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strenski, I. (1998). Durkheim's bourgeois theory of sacrifice. En N.J. Allen, W.S.F. Pickering y W.W. Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life* (pp. 116-126). London: Routledge.
- Tarot, C. (2008). *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: Découverte.
- Terenzi, P. (2006). Il corpo nella sociologia di Durkheim. *Sociologia e Politiche Sociali*, 9(3), 7-21.
- Testart, A. (1998). L'Australie dans *L'Année Sociologique* (1898-1913). *L'Année Sociologique*, 48(1), 163-191.
- Tiriakian, E. (1969). *Sociologismo y existencialismo*. Buenos Aires: Amorrortu.