
EL CALENDARIO SAGRADO: EL PROBLEMA DEL TIEMPO EN LA SOCIOLOGIA DURKHEIMIANA (y III)*

Ramón Ramos Torre

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. En este trabajo se analiza la específica sociología del tiempo que los durkheimianos propusieron. Se parte de un estudio de las propuestas de Durkheim en *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, para completarlas tomando en consideración lo que, sobre el tema, ya habían propuesto anteriormente los seguidores de Durkheim y especialmente H. Hubert. El trabajo concluye analizando las insuficiencias y límites del paradigma durkheimiano tal como se muestran en la tradición que se deriva de él.

Elementos para una sociología del tiempo

El objetivo de una sociología interesada en el tiempo se puede entender de dos maneras diferentes. En unos casos el tiempo interesa como uno más de los objetos susceptibles de análisis sociológico y lo que se pretende es mostrar cómo las representaciones y prácticas asociadas con él son, total o parcialmente, representaciones y prácticas sociales que sólo la sociología puede aclarar. En otros casos, el interés por el tiempo se justifica argumentando que el objeto de la sociología —ya se defina como hecho, forma, acción o sistema social— se halla profundamente temporalizado, por lo que sólo una sociología que reconozca, aclare y explote esa carac-

* Este artículo es continuación de los publicados con el mismo título en los núms. 46 y 48 de la *REIS*.

terística puede dar cumplida cuenta de él. Aunque en ambos casos estemos ante lo que genéricamente se llama una sociología del tiempo, este rótulo se amolda más armónicamente al primer programa de investigación; en el caso del segundo estamos más bien ante lo que convendría llamar una sociología temporalizada. La diferencia entre ambos tipos de aproximación es relevante, pues si en la primera se trabaja fundamentalmente con la hipótesis de la socialización del tiempo, en la segunda se trata de explotar la de la temporalización de lo social.

Aunque diferentes, estos dos itinerarios no son incompatibles, lo que permite que, sin caer en círculos viciosos, ambos encuentren acogida en una misma línea de investigación. Con todo, el desarrollo histórico efectivo de la sociología muestra que constituyen momentos sucesivos, pues lo que empezó siendo un intento de reducir socialmente el tiempo acabó por convertirse en el esclarecimiento de la temporalidad inscrita en lo social. En la actualidad, desarrollado y, en gran parte, agotado el primer intento, parece que se asista a un desarrollo más sistemático del segundo¹.

Si dejamos a un lado sus ambiciones filosófico-epistemológicas, lo que Durkheim propuso fue indudablemente la puesta en marcha de una sociología del tiempo en el primer sentido. Es lógico que así fuera pues a una sociología naciente, que estaba definiendo su propio territorio competencial en términos polémico-exclusivistas, que afrontaba serios problemas de legitimación, que optaba, para resolverlos, por experimentos cruciales, el tiempo sólo podía interesarle como un objeto sobre que mostrar su viabilidad e interés como discurso innovador. Es cierto que, para un lector actual, los textos durkheimianos están llenos de interesantes apuntes a favor de una sociología temporalizada. ¿No es acaso Durkheim quien propone, como idea central, el carácter rítmico de la vida social? Con todo, se trata siempre de apuntes, ideas implícitas en el seno de un proyecto cuya lógica es la de una unilateral sociología del tiempo que se interesa por identificarlo como hecho o representación social y en definir sus causas y funciones sociales.

Son los resultados de ese proyecto los que aquí se van a analizar. Durkheim y sus colaboradores fijaron los elementos fundamentales o líneas paradigmáticas de una sociología del tiempo que, posteriormente, sociólogos y antropólogos explotaron en sus respectivos campos de especialización. En el primer párrafo se fijarán cuáles son esos elementos tal como aparecen en *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. En el segundo se mostrará cómo lo que ahí se propone resume y prolonga una línea de investigación que había sido desarrollada anteriormente por Durkheim y sus colaboradores del *Année Sociologique*. En el tercer y último párrafo se someterá a una evaluación crítica el legado durkheimiano.

¹ Ejemplos de esta nueva sensibilidad sociológica por el tiempo se encuentran en Martins (1974), Luhmann (1982, 1990) y Giddens (1984). Sobre estos últimos, véase Elchardus (1988).

1. Como se estableció en un artículo anterior (Ramos, 1989b), Durkheim funde en uno solo dos proyectos de conocimiento muy distintos, el general que persigue una epistemología sociológica del tiempo y el específico que propone una sociología del tiempo. Como el primero es dominante, el segundo se desarrolla explícitamente dentro de los límites que aquél impone y tiende a convertirse en un conocimiento auxiliar cuya función consiste en aportar argumentos y pruebas en su favor. A pesar de ello, y aun reconociendo su escasa autonomía, se puede reconstruir en sus rasgos distintivos.

Tal como aparece en las páginas de *Les Formes Élémentaires...*, las propuestas fundamentales a que se puede reducir son las siguientes: *a)* la identificación del tiempo y el calendario; *b)* la delimitación de un específico tiempo social, y *c)* la hipótesis explicativa del ritmo de la vida social. Si la primera acota la problemática del tiempo relevante para la sociología y la segunda la subsume bajo el concepto de tiempo social, la tercera enuncia la hipótesis explicativa crucial. Analizaré sucesivamente las tres propuestas, mostrando sus implicaciones, relaciones y límites.

Durkheim parece no tener muchos problemas a la hora de delimitar el objeto que va a abordar y definir su específica problemática. En efecto, en una argumentación densa y rápida, propone que no podríamos ni siquiera imaginar el tiempo si prescindieramos de «los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, medimos, expresamos por medio de signos objetivos»; si no lo concibiéramos como una «sucesión de años, meses, días, horas», y cierra la argumentación asegurando que un tiempo que no se identificara así «sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo si no es a condición de diferenciar en su interior momentos distintos» (Durkheim, 1912: 14). Unas líneas más tarde, acabado ya ese argumento que explota brillantemente la retórica de lo inconcebible, vuelve sobre el tema y fija positivamente su propuesta de delimitación: el tiempo es presentado como «un marco abstracto e impersonal que no sólo envuelve nuestra existencia individual, sino la de la humanidad (...); un cuadro ilimitado en el que se despliega (...) toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados» (Durkheim, 1912: 14). En definitiva, el tiempo que se propone analizar no es otro que el que se expresa en, y es organizado por, el calendario u otro sistema de cómputo temporal. Consecuentemente, el tiempo y calendario, su problemática se ciñe a la de los aspectos cronológico-duracionales.

En una primera aproximación, esta propuesta de delimitación parece plausible, pues conecta plenamente con la intuición colectiva del tiempo en sociedades, como la nuestra, cronificadas por el reloj. ¿Acaso no tendemos todos a identificar el tiempo como aquel *algo* que relojes y calendarios miden, dividen y diferencian? ¿No suponemos todos que el tiempo es algo así como un conjunto de instantes-fechas en los que podemos ubicar los

acontecimientos y medir las duraciones de los procesos? Y, sin embargo, por muy extendida que esté esta intuición, hay algo apresurado y erróneo en ella. No entro en los problemas que crea su implícita reificación del tiempo, ni en las dificultades que comporta toda definición operacional; el error proviene de que establece una injustificada restricción a la hora de delimitar el tiempo. Y es que, en efecto, aunque los aspectos cronológicos formen parte del tiempo, no son los únicos ni son, en todos los casos, los decisivos. En realidad, el concepto de tiempo y su problemática desbordan, aunque ciertamente contengan también, lo que se define y contiene en los calendarios o en los otros sistemas de cómputo del tiempo. Consecuentemente, identificar sin más tiempo y calendario, como hace Durkheim, es tanto como optar por una problemática restringida y sesgada sobre un objeto más amplio y complejo.

Apoyándose en esa delimitación restrictiva, Durkheim hace su segunda propuesta decisiva: el tiempo es un hecho social o una representación colectiva. Esta propuesta genérica se traduce ocasionalmente introduciendo un concepto nuevo, el del tiempo social. Este aparece al principio de forma tímida y cumpliendo funciones aclaratorias², pero queda afirmado —junto con los conceptos hermanos de espacio, casualidad, etc., sociales— en las páginas de las conclusiones (Durkheim, 1912: 633). La duplicidad de la propuesta y el carácter subordinado o marginal de la segunda es una muestra del doble proyecto de conocimiento a que antes se hizo referencia y de las tensiones que en él se inscriben.

En efecto, para la epistemología sociológica el tiempo ha de ser *sólo* un hecho social y se puede prescindir del concepto de tiempo social por ser redundante, ya que todo tiempo lo es categóricamente (genética, formal, expresiva y funcionalmente). Por el contrario, para una sociología del tiempo —entendida al modo durkheimiano— sólo es preciso que el tiempo sea *también* un hecho social, por lo que precisa de la delimitación de un tiempo social situado al lado de otros tiempos posibles (biológico, cósmico, psicológico, etc.) abordables y explicables a partir de disciplinas distintas de la sociología. En definitiva, aunque ambos proyectos necesitan subsumir —total o parcialmente— el tiempo bajo el concepto de hecho o representación social, el primero puede prescindir del concepto de tiempo social, mientras el segundo no.

El hecho de que las preocupaciones epistemológicas sean dominantes en los textos de *Les Formes Élémentaires...* explica la escasa presencia del concepto de tiempo social. Identificados tiempo y calendario, Durkheim se afana en demostrar que es un hecho social. «No es *mi tiempo* —sostiene— el que está así organizado; es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva por todos los hombres de una misma civilización» (Durkheim,

² En una nota a pie de página se apunta, en efecto, que «la categoría de tiempo expresa un tiempo común al grupo, *el tiempo social, por decirlo así*. Es, por sí misma, una institución social» (Durkheim, 1912: 15; cursiva mía).

1912: 14). Se trata de algo externo, previo y constrictivo en relación a cada individuo en particular; por lo tanto, de un hecho social. No se pretende, pues, delimitar un cierto tiempo social o identificar ciertos aspectos sociales del tiempo, sino asegurar que el tiempo en sí es social. Esto, como se vio en su momento, legitima la exclusiva competencia de la sociología para dar razón de él.

Pero, al lado de esta línea dominante de argumentación, hay atisbos de otra que conecta ya con la sociología del tiempo. Durkheim reconoce, en distintas ocasiones, la coexistencia de una multiplicidad de tiempos entre los que sitúa a un específico tiempo social. Ciertamente privilegia a éste sobre los otros, alegando que es, evolutivamente, el primero en constituirse plena y claramente y que los demás están subordinados a sus necesidades expresivo-funcionales³. Con todo, esta prioridad no niega la pluralidad de tiempos irreductibles, lo que es un obstáculo insalvable para una epistemología sociológica del tiempo que habría de afrontar la imposible misión de reducir sociológicamente tiempos no sociales.

Que Durkheim pueda sostener los dos proyectos a la vez y no sea consciente de sus diferencias y tensiones se puede explicar, al menos parcialmente, por la previa delimitación del objeto de estudio. En efecto, una vez identificados tiempo y calendario se crean las condiciones óptimas para establecer que, puesto que en el calendario se muestra *un* tiempo social, *el* tiempo en sí es un hecho social. Lo uno parece estar implicado en lo otro y se cancelan así las posibles tensiones.

En cualquier caso, a pesar de las tensiones que genera y del estatuto subordinado y marginal que se le asigna, el concepto de tiempo social es presentado en las páginas de *Les Formes Élémentaires...* Es la idea de ese tiempo, expresado en calendarios, común a un grupo, objetivo, constrictivo sobre los individuos, homogeneizador de sus prácticas y creencias, condición para sincronizar, secuencializar, periodificar y ritmar sus interacciones, lo que constituye la llave maestra para poner en marcha el proyecto de una sociología del tiempo. Como se verá más tarde, la sociología posterior, alejada de las preocupaciones filosóficas generales de Durkheim, se atenderá a retener, profundizar y explotar esta propuesta.

La hipótesis que Durkheim lanza para dar cuenta del tiempo social subraya la importancia del ritmo de la vida social. En una de sus variantes

³ La propuesta está implícita en los siguientes pasajes: «Si existe un ritmo de la vida colectiva se puede asegurar que hay otro propio de la vida individual y, más generalmente, otro de la vida del universo. El primero está sólo más acentuado y se hace más aparente que los otros» (Durkheim, 1912: 26). «El tiempo social, el espacio social (...) se hallan en la base de las categorías correspondientes, ya que estas relaciones han sido captadas, por primera vez y con cierta claridad, en sus formas sociales» (Durkheim, *ibid.*: 633). «Si los instantes críticos [del calendario] están vinculados lo más frecuentemente a algún fenómeno material, como la aparición de un determinado astro o el alternarse de las estaciones, es porque es necesaria la existencia de signos objetivos para que todos tomemos conciencia de este tipo de organización esencialmente social» (Durkheim, *ibid.*: 631).

se enuncia así: «las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad» (Durkheim, 1912: 15)⁴. Así pues, es ese ritmo social el que explica genética, formal, expresiva y funcionalmente el tiempo-calendario.

Como se verá en su momento, el concepto-metáfora de ritmo fue utilizado por Durkheim y sus colaboradores en múltiples ocasiones, aunque en ninguna de ellas se llegó a aclarar explícitamente su contenido semántico o los límites de la analogía. Tal como aparece en *Les Formes Élémentaires...* se puede definir como la sucesión periódica de diferencias. Como tal, sintetiza tres conceptos: el de sucesión, por el cual se proporciona al tiempo dirección o anisotropía; el de periodicidad, por el cual se le dota de recurrencia según intervalos regulares; el de diferencia, por el que se fijan los contrastes cualitativos que se dan en la sucesión y recurren de manera periódica.

Aunque Durkheim no lo aborda explícitamente, es fácil proyectar un concepto así sobre la estructura del calendario. Un calendario se puede definir como un sistema de fechas: ese sistema se caracteriza por definir fechas sucesivas, por establecer la recurrencia periódica de las mismas fechas y por asignar a las fechas que se suceden y recurren diferencias cualitativas según distintos principios de oposición (por ejemplo: fechas festivas *versus* fechas no-festivas). Los calendarios pueden diferir por la radicalidad de los contrastes entre las fechas, por la variable densidad de las diferencias, por los intervalos que las separan, por los períodos de las recurrencias, etc., pero todos mantienen esa estructura rítmica fundamental.

Por otro lado, todo proceso regularizado puede ser pensado en términos rítmicos. Tal como muestra la cronobiología⁵, la vida se caracteriza por la interconexión de múltiples ciclos (circadianos, ultradianos e infradianos) que definen ritmos particulares. También los procesos sociales —y tanto más si se utiliza la metáfora «vida social»— tienen estas características⁶. Su típica regularidad se desarrolla según múltiples ciclos de períodos variables que, en cada caso o en su conjunto, definen contrastes y diferencias entre acontecimientos cualitativamente distintos (descanso/actividad, trabajo/ocio, etc.). Vivir en sociedad es, en gran medida, estar sometido a esta regularidad del acontecer y al específico ritmo que la informa.

⁴ Esta propuesta general se proyecta, lógicamente, en el campo de la epistemología sociológica, lo que permite establecer la siguiente tesis general: «es el ritmo de la vida social lo que está en la base de la categoría de tiempo» (Durkheim, 1912: 628).

⁵ Sobre algunos de los resultados de la cronobiología, véase el interesante libro sobre los ciclos circadianos de M. C. Moore-Ede, F. M. Sulzmann y C. A. Fuller (1982).

⁶ Aproximaciones actuales al problema de los ciclos y el ritmo social se pueden encontrar en H. Lefebvre y C. Régulier (1985) y en M. Young (1988).

Durkheim tuvo la clarividencia de ser uno de los primeros en captar esto y proyectarlo sobre el específico problema del tiempo. En realidad, se limitó a poner en relación la homología rítmica existente entre calendario y vida social, especificándola y reduciéndola sociológicamente. Esa especificación es peculiar, pues consiste en destacar que ambos ritmos están dominados por una misma dinámica de contrastes: la que anima las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Y así, si el calendario está animado por el contraste periódico entre el tiempo sagrado y el tiempo profano, la vida social se estructura según la diferenciación recurrente entre los procesos de concentración y emergencia de lo sagrado y los procesos de dispersión y dominio de lo profano. El calendario es, pues, un calendario sagrado que asegura la sucesión periódica de las fiestas⁷; la vida social, un proceso cíclico de desgaste entrópico y de reconstitución de lo sagrado. La hología rítmica resulta así no sólo formal, sino sustantiva: en ambos casos es la contraposición dictada por la lógica social de lo sagrado la que domina los procesos rítmicos (ya sean las fechas de un calendario o los acontecimientos sociales).

Si sostengo que esa especificación es peculiar es porque, obviamente, es tan sólo una de las posibles y está fuertemente ligada a las preocupaciones y propuestas teóricas generales de Durkheim. Es una de las posibles porque la contraposición sagrado/profano no es la única susceptible de definir un ritmo, ya sea social o calendárico. Si se apuesta por ella de forma exclusiva, las otras posibles contraposiciones o quedan difuminadas o son subordinadas a aquélla, con lo que el concepto de ritmo sociotemporal resulta empobrecido. Por otro lado, que Durkheim delimitara el problema del ritmo en estos términos se explica suficientemente a partir de la evolución de su entera sociología, volcada en una investigación sobre la moderna patología de lo sagrado, problemática a la que acaba por reconducir y reducir todo objeto de análisis⁸. En razón de ello, también el ritmo de la vida social se convierte en un calco de la contraposición de lo sagrado y lo profano y el ritmo del tiempo-calendario en exponente del ciclo sagrado de las fiestas.

Tras una especificación de este tipo, la reducción sociológica del problema procede con total seguridad. Lo que está en la génesis de los calendarios, se expresa en ellos, les proporciona sus notas formales y define sus funciones son, propone Durkheim, «los movimientos de concentración o

⁷ Aunque sean laicas, las fiestas siempre mantienen su identidad sagrada. «Toda fiesta, aunque sea originariamente puramente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa, pues en todos los casos da lugar a que los individuos se aproximen entre sí, se pongan en movimiento las masas y así se produzca un estado de efervescencia colectiva, a veces incluso de delirio, que no deja de tener parentesco con el estado religioso» (Durkheim, 1912: 457).

⁸ Sobre el papel protagonista de la problemática religiosa en la obra del último Durkheim se puede consultar R. Ramos (1982).

dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de reconstrucción colectiva» (Durkheim, 1912: 631). Es porque las representaciones colectivas y los ideales que incorporan envejecen o mueren por lo que se precisa reavivarlos o reconstruirlos y por lo que a los movimientos de dispersión han de seguir los de concentración y a las fechas profanas las fiestas sagradas. La tesis es expuesta con gran claridad en otro texto de *Les Formes Élémentaires...*: «El ritmo a que obedece la vida religiosa no hace más que traducir el ritmo de la vida social, constituye su resultado. La sociedad sólo puede reavivar el sentimiento que tiene de sí misma agrupándose. Pero no puede estar perpetuamente reunida. Las exigencias de la vida no le permiten permanecer indefinidamente congregada; por eso se dispersa para volverse a reunir cuando lo crea de nuevo necesario. La alternancia regular del tiempo sagrado y el tiempo profano responde a esta alternancia necesaria» (Durkheim, 1912: 499).

La sociología del tiempo queda así abocetada en sus rasgos constitutivos. Parece más bien un esbozo, una esquemática presentación de la dirección que debería seguir si quisiera constituirse. En efecto, las formulaciones aparecen como al paso, de forma rápida e impresionista, enunciadas en términos genéricos y, además, subordinadas a preocupaciones extrañas a ellas —las que dictan la epistemología del tiempo y la sociología de lo sagrado—. Ahora bien, esta impresión no nos debe ocultar que en ese esbozo se contiene, más que un hallazgo casual o un proyecto propiamente dicho, un resumen. Me refiero con esto al hecho de que lo que presenta Durkheim en *Les Formes Élémentaires...* es, en gran parte, resumen de los logros de una línea de investigación sobre el tiempo que él mismo y sus colaboradores habían puesto en marcha con anterioridad. En *Les Formes Élémentaires...* sólo aparecen los resultados pertinentes o relevantes para el caso crucial que se está abordando, es decir, la reducción social del tiempo. Pero es obvio que no aparecen en toda su riqueza y matices. Para conocerlos hay que estudiar obras anteriores a *Les Formes Élémentaires...* y, sobre todo, tomar en consideración no ya la aportación de Durkheim, sino la de sus discípulos y colaboradores.

2. Con anterioridad a la publicación de *Les Formes Élémentaires...* fueron Hubert, Mauss y Hertz los que, junto con Durkheim, dieron los pasos decisivos cara a la definición de la problemática sociológica sobre el tiempo. Junto con Halbwachs⁹, eran los más brillantes colaboradores de Durkheim, justamente los que llevaban el peso de la crucial sección del *Année Sociologique* dedicada a la sociología religiosa. Sus aportaciones fueron fruto de un trabajo conjunto, muy coordinado, de lo que es muestra el hecho de que algunas de sus publicaciones fueran firmadas conjuntamente.

⁹ Como se comprobará más adelante, Halbwachs también se interesó activamente en el estudio del tiempo, pero sus aportaciones aparecieron con posterioridad a la publicación de *Les Formes Élémentaires...*

Nos encontramos, pues, ante una labor de equipo o una línea de investigación que lleva la impronta de una escuela.

No es que el tiempo les llamara la atención por sí mismo; en realidad, se toparon con él al hilo o como consecuencia de sus investigaciones sobre otro orden de temas, fundamentalmente los fenómenos religiosos. En efecto, las investigaciones de Hubert y Mauss sobre el sacrificio (1899) o sobre la magia (1904), las de Mauss y Beuchat sobre la morfología de las sociedades esquimales (1906) o las de Hertz sobre la representación colectiva de la muerte (1907), aunque centradas en temas distintos, todas venían a destacar la importancia de los aspectos temporales de los fenómenos estudiados, subrayando además sus características atípicas o contrainuitivas en relación a la noción común de tiempo. Esto llevó a que Hubert y Mauss, en la importante introducción a los *Mélanges d'histoire des religions*, llegaran a la conclusión de que «para el que se ocupa de la magia y la religión, las categorías que se imponen más a la atención son las de tiempo y espacio» (Hubert y Mauss, 1909: 29), poniendo así la justificación para el deslizamiento de la sociología de la religión hacia una sociología de las categorías que utilizara la hipótesis sociocentrista ya enunciada en el famoso artículo sobre las clasificaciones primitivas (Durkheim y Mauss, 1903: 459).

En lo que al tiempo se refiere, el hito fundamental en este camino lo proporciona la publicación de un importante trabajo de Henri Hubert, «Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie» (Hubert, 1905)¹⁰. En él se hace explícito y sistemático lo que hasta entonces había sido implícito e impresionista. Se trata del trabajo fundamental de los durkheimianos sobre el tiempo, que el mismo Durkheim tomó como punto de referencia fundamental en las páginas de *Les Formes Élémentaires...* En él voy a centrar la atención, completando sus propuestas con las que, de forma dispersa, aparecen en los escritos antes citados.

El artículo de Hubert está dedicado al análisis del tiempo religioso. Se trata de un concepto que se introduce en las páginas iniciales para poder pensar las complejas y contradictorias relaciones entre el tiempo y la religión. Pues la religión parece, a la vez, precisar del tiempo y negarlo. En efecto, un somero análisis de las prácticas (ritos) y representaciones (mitos) religiosas muestra que se tienen que realizar, ubicar o conmemorar en el tiempo; esto convierte al tiempo en «una condición necesaria de los actos y representaciones mágicos y religiosos» (Hubert, 1905: 191)¹¹.

¹⁰ El «Etude...» se reimprimió en *Mélanges d'histoire des religions*, bajo la firma conjunta de Hubert y Mauss (1909). Esto ha hecho que, a pesar de su inequívoca autoría individual, se haya considerado muchas veces como un trabajo conjunto de Mauss y Hubert. Sobre las aportaciones de Hubert, y más específicamente su estudio sobre el tiempo, se puede consultar Isambert (1979).

¹¹ Ya en el estudio sobre el sacrificio, Hubert y Mauss habían destacado que su celebración dependía de condiciones de tiempo y espacio muy precisas (Hubert y Mauss, 1899: 221). Lo mismo se había destacado al analizar las condiciones en que se celebran los ritos

Que sea una condición necesaria implica que se les ha de asignar un tiempo específico, ya sea fecha precisa o período delimitado, y explica el papel protagonista del calendario en todo universo mágico-religioso. Pero, a la vez, nada parece más reacio al tiempo que esa sacralidad que la religión activa, conmemora o relata. Lo sagrado, subraya Hubert, se caracteriza por su «infinitud e inmutabilidad» (Hubert, 1905: 189), por lo que se identifica a sí mismo como lo que está emancipado del tiempo, lo terno. El problema que surge es cómo conseguir que lo sagrado se afirme en el tiempo y en contra o fuera de él. Para resolverlo surge el tiempo religioso, cuya misión es mediar entre esos polos contradictorios y sintetizarlos ideando una temporalidad en la que, a la vez, lo sagrado se temporalice y el tiempo se sacralice. El tiempo religioso y su manifestación característica, el calendario sagrado, logran esa reconciliación entre tiempo y eternidad. Pero, al lograrla, definen un tiempo lleno de lo que Hubert llama «anomalías» (Hubert, 1905: 191), que no puede ser comprendido si lo intentamos subsumir bajo el concepto normal o newtoniano de tiempo.

Para investigar la estructura, función y génesis de ese tiempo, Hubert recurre al análisis de los calendarios. Supone, por un lado, como algo ya demostrado que los calendarios son el producto de la religión y que, por lo tanto, expresan de forma eminente su tiempo característico. Pero, más allá de este argumento, hay un supuesto más general —idéntico al que aparecía, según se vio, en *Les Formes Élémentaires...*— que, sin más, identifica tiempo y calendario¹². Establecida tal identidad, es lógico que la indagación sobre el tiempo se limite al estudio del calendario.

Hubert deja claro desde el principio que no se ha deslizado hacia una acrítica identificación del tiempo y los procesos, es decir, que existe propiamente un tiempo religioso diferenciado de los procesos que en él se dan. Ese tiempo no se limita a ser un simple orden de sucesión, que permite distinguir lo anterior, posterior y simultáneo, sino que se concibe como un algo con propias determinaciones y dotado de eficacia. Y así, lo define como un «tiempo-entorno (*temps-milieu*), relativamente abstracto y diferenciado de las cosas que duran» (Hubert, 1905: 194). En páginas posteriores ese tiempo-entorno se define como el «período-forma» en el que ocurren o se sitúan las «duraciones-materia», es decir, los procesos reales (Hubert, 1905: 200-201). En razón de ello, podemos suponerle una

mágicos (Hubert y Mauss, 1904: 38-39). En la introducción a los *Melanges...*, sintetizando esta línea de investigación, se llega a la conclusión siguiente: «Los tiempos y los espacios en que se realizan los ritos y los mitos están cualificados para recibirlos. Los espacios son siempre verdaderos templos. Los tiempos son fiestas» (Hubert y Mauss, 1909: 30).

¹² Esa identidad sustancial entre tiempo y calendario se fija en el siguiente texto en que Hubert define el tiempo: «Se representa comúnmente el tiempo como un sistema de fechas y de duraciones sucesivas, sistema que se reproduce periódicamente y cuyas diferentes magnitudes se supone que son iguales en las series y simétricas de período en período. La notación de puntos e intervalos, comprendidos en un período limitado y repetibles, constituye el calendario» (Hubert, 1905: 195).

estructura propia que domina o limita a las cosas que en él suceden. Pero, aunque diferenciado, no se trata de una abstracción pura que prescinda totalmente, como el tiempo newtoniano, de los procesos y duraciones reales. Hubert propone que se trata de «una representación semiconcreta [que] conserva el recuerdo de las duraciones reales» (Hubert, 1905: 194) y que tiende a establecer asociaciones rígidas «entre los diversos tipos de períodos y las cosas que duran, asociaciones en las que el período-forma es la unidad de tiempo de la duración-materia» (Hubert, 1905: 200). En cualquier caso, aunque no esté radicalmente diferenciado, aunque se tienda a establecer asociaciones muy rígidas entre el tiempo y los distintos acontecimientos, se trata de un tiempo con determinaciones propias que repercuten sobre las prácticas y representaciones religiosas, que han de acomodarse a él.

Dar cuenta de sus determinaciones es tanto como desvelar sus anomalías en relación al tiempo newtoniano, ese tiempo que Hubert define como «la idea de una magnitud continua, infinitamente dividible en partes sucesivas, homogéneas e impenetrables» (Hubert, 1905: 191). Esas anomalías se concretan en ciertas peculiaridades topológicas y métricas que Hubert, sin utilizar este lenguaje, enuncia en cinco proposiciones interrelacionadas¹³.

El lenguaje utilizado por Hubert no es muy preciso y, a veces, resulta algo oscuro. En cualquier caso, las ideas maestras son fácilmente reconstruibles. La primera de ellas es que el tiempo religioso no se adecúa al concepto de continuo¹⁴. Las razones que se apuntan son tres: está interiormente interrumpido por la sucesión de momentos/fechas críticas que conforman intervalos no agregables e inconmensurables; sus intervalos son indivisibles; no es homogéneo (Hubert, 1905: 199). Todo esto hace que aparezca como un orden discreto de sucesión que, al transcurrir, adopta lo que Hubert llama un «carácter espasmódico» (Hubert, 1905: 201)¹⁵.

¹³ Las cinco tesis son las siguientes: 1) «Las fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo»; 2) «Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno para sí mismo, continuos e indivisibles»; 3) «Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que las limitan»; 4) «Las partes semejantes son equivalentes»; 5) «Duraciones cuantitativamente desiguales son igualadas y duraciones iguales son desigualadas» (Hubert, 1905: 198-207).

¹⁴ Las «anomalías» del tiempo primitivo ya habían sido destacadas por Mauss y Durkheim en el artículo sobre las clasificaciones primitivas. Analizando ciertas particularidades del sistema chino de división del tiempo, se destacaba la aparición de «la noción, extraordinaria en relación a nuestras ideas corrientes, de un tiempo no homogéneo» (Durkheim y Mauss, 1903: 449).

¹⁵ Sobre este carácter espasmódico del acontecer que configura el devenir como el sucederse de estados heterogéneos, cualitativamente distintos, para transitar por los cuales son precisos ritos de iniciación, insiste también R. Hertz en su estudio sobre los rituales funerarios primitivos. Las sociedades primitivas, sostiene, «conciben la vida de un individuo como una sucesión de fases heterogéneas, con contornos delimitados (...); cada promoción del individuo implica un paso de un grupo a otro grupo, una exclusión, es decir, una muerte, y una nueva integración, es decir, un renacimiento» (Hertz, 1907: 75).

Por otro lado, su topología no es la de la recta, sino la del círculo¹⁶, pues, estableciendo un principio de equivalencia entre las fechas e intervalos semejantes, consigue que el tiempo mismo y las cosas que en él ocurren se repitan idénticos a sí mismos, negando su aparente novedad e irreversibilidad. Y, de este modo, «los actos religiosos y mágicos pueden cesar sin ser finitos, repetirse sin cambiar, multiplicarse en el tiempo permaneciendo únicos y por encima del tiempo, el cual, en realidad, no es sino una sucesión de eternidades» (Hubert, 1905: 207).

A estas peculiaridades topológicas se suman otras métricas. Es característico del tiempo religioso hacer equivalentes y, por lo tanto, intercambiables fechas y períodos de tiempo de duración distinta, como se muestra en el hecho de que «la fecha crítica y el período que la sigue sean asimilables. En otras palabras, son homogéneos y susceptibles de ser tenidos por equivalentes, abstracción hecha de sus dimensiones» (Hubert, 1905: 204). No importa que unos y otros duren mucho o poco; su equivalencia se mantiene por encima de las diferencias entre sus distintas duraciones. Lo mismo ocurre entre períodos de duración distinta que, desde el punto de vista del calendario religioso, pueden convertirse en equivalentes: «la semana, el mes, la estación, el año, el ciclo de años son dados, en ciertos casos, como semejantes entre sí» (Hubert, 1905: 205). Y así, los cristianos hacen equivalentes año y semana, Pascua y domingo. Resultado de todo ello es que no se supone que el tiempo corra o fluya de manera uniforme; en unos casos lo hace de forma rápida y en otros de forma lenta.

Se trata, pues, de un tiempo topológico y métricamente anómalo que, por ello, no puede ser concebido como una «cantidad pura» o un «lugar geométrico» (Hubert, 1905: 208-209) aséptico en el que ubicar los acontecimientos y medir las duraciones de los procesos. Si así se hiciera sólo se podrían destacar sus insalvables contradicciones internas. Estas desaparecen si, siguiendo la propuesta de Hubert, se concibe como un orden de cualidades cuya sucesión fija un ritmo de contrastes periódicos. Y, en efecto, por un lado, propone que «las partes del tiempo y el tiempo en general son concebidos como dotados o susceptibles de cualidades» (Hubert, 1905: 210). Este carácter cualitativo es el que exige o impide que ciertos acontecimientos ocurran y permite establecer equivalencias más allá de ecuaciones puramente cuantitativas. A esta consideración se agrega otra que descubre la lógica y función profundas del tiempo religioso: «Las unidades de tiempo no son unidades de medida, sino las unidades de un ritmo en el que la alternancia de las diversidades reconduce periódicamente a lo semejante» (Hubert, 1905: 208).

¹⁶ Hubert no utilizó esta terminología, pero lo que sostiene puede ser pensado bajo la hipótesis de un tiempo topológicamente circular en el que los momentos y los acontecimientos a ellos ligados se repiten periódicamente idénticos a sí mismos. De ahí esa fusión, sobre la que se insiste, entre el tiempo (sucesión, novedad) y la eternidad (el repetirse de lo inmutable).

Es lógico que una propuesta así, en la que se descubre el carácter cualitativo del tiempo, lleve a una confrontación con Bergson. Su crítica al tiempo espacializado y cuantitativo de la física también había desembocado en la reivindicación de una temporalidad más esencial de carácter cualitativo. Hubert reconoce su deuda y proximidad en relación a la teoría bergsoniana del tiempo (Hubert, 1905: 210), pero también quiere subrayar sus desacuerdos a la hora de tipificar y explicar la génesis del tiempo cualitativo. Si la tipificación bergsoniana insiste en los aspectos psicológicos o ligados a las conciencias individuales y, consecuentemente, acaba por explicarlo a partir de una tensión activa entre las conciencias y las duraciones concretas, Hubert insistirá en su carácter social y concluirá deduciéndolo de las prácticas e ideaciones colectivas. En el marco de esta estrategia, tres son los argumentos que propone: *a)* que los calendarios son producto de la ideación colectiva; *b)* que las cualidades que informan al tiempo religioso son las variadas manifestaciones de lo sagrado, y *c)* que el ritmo que lo estructura es una manifestación de la acción colectiva. Estos tres argumentos no niegan radicalmente una posible génesis individual de las nociones temporales, sino que pretenden demostrar que las condiciones de la vida social bastan, por sí mismas, para generarlas¹⁷. Es una hipótesis suficiente que no precisa el apoyo de argumentos extrasociológicos.

Los calendarios establecen divisiones del tiempo, para lo que tienden a apoyarse en los cambios periódicos de la naturaleza. Podría pensarse que no hacen otra cosa que sistematizar la experiencia del mundo exterior y adaptarse a ella. Pero, en realidad, no es así; en los calendarios, sostiene Hubert, «hay un máximo de convención y un mínimo de experiencia (...) Por regla general, no son los hechos los que fijan las fechas» (Hubert, 1905: 217, 219). Sus convenciones no resultan, por lo demás, de las determinaciones de un formalismo numérico, pues las operaciones aritméticas que se utilizan se justifican sólo por el valor cualitativo asignado a ciertos números y a ciertas operaciones de suma y división (Hubert, 1905: 214-217). Lo que, en realidad, opera en los calendarios es un convencionalismo que resulta de decisiones y asociaciones colectivas arbitrarias¹⁸, lo que le lleva a Hubert a proponer que son «síntesis subjetivas, operadas por sociedades enteras» (Hubert, 1905: 217).

Lo mismo ocurre con esas cualidades que se suceden en el transcurso del tiempo. Las fechas cualitativas de los calendarios hay que concebirlas como fiestas. En realidad, un calendario no es sino un sucederse periódico de fechas-fiestas¹⁹ que exigen, permiten o impiden que ciertos actos se

¹⁷ Hubert se muestra así más matizado que Durkheim a la hora de derivar las nociones temporales exclusivamente de la experiencia colectiva (Hubert, 1905: 226-227). Sobre este aspecto ha insistido Isambert (1979: 199-201).

¹⁸ Hubert propone que, a la hora de fijar el sistema de fechas y sus relaciones con los acontecimientos, «es la arbitrariedad la que decide y esa arbitrariedad no es la de un individuo que escoge por sí mismo, sino la de la entera sociedad» (Hubert, 1905: 219).

¹⁹ «En resumidas cuentas, los días cualificados son fiestas (...) Inversamente, las fiestas

realicen o ciertos acontecimientos ocurran. Pero las fiestas no son sino manifestaciones en el tiempo de lo sagrado, de sus distintas variedades y gradaciones²⁰. El tiempo que contiene a la fiesta se hace él mismo sagrado. Esto permite que el tiempo religioso cumpla esa labor de mediación y síntesis que permita disolver y reconciliar la contradicción entre tiempo y eternidad, convirtiendo el sucederse de las fechas-fiestas en «la cadena ininterrumpida de eternidades a lo largo de la cual sus ritos pueden dispersarse y reproducirse permaneciendo totalmente idénticos» (Hubert, 1905: 266). La sacralidad del tiempo permite, pues, la plena reconciliación del tiempo y la eternidad, consiguiendo que lo eterno se haga acontecimiento sin perder por ello permanencia y estabilidad²¹.

Ahora bien, para un durkheimiano basta con encontrar lo sagrado para asegurar la presencia de lo social. Si el tiempo-fiesta es manifestación y materialización de lo sagrado, entonces será también manifestación de las primordiales emociones colectivas, pues lo sagrado, asegura Hubert, es siempre producto de la «agitación colectiva» (Hubert, 1905: 234).

Pero hay todavía un tercer argumento en contra de la reducción psicológica del tiempo que propone Bergson. Si los calendarios no se caracterizan por medir, sino por definir e imponer un ritmo de contrastes en la sucesión del tiempo y el acontecer, la simple presencia de componentes rítmicos es prueba de su carácter social. Allí donde aparezca el ritmo — en el trabajo, la poesía o el canto— estamos ante una manifestación de lo social²². El ritmo no resulta de un mimetismo individual en relación a las periodicidades naturales, sino de profundas necesidades sociales.

Este rápido resumen de las principales propuestas del trabajo de Hubert muestra ya el grado de elaboración que la sociología del tiempo había alcanzado entre los miembros del *Année Sociologique*²³. No estamos ya

propriadamente dichas han sido o tienden a ser los pivotes del calendario» (Hubert, 1905: 222-223).

²⁰ «Las cualidades diferentes de los días cualificados son, al fin y al cabo, los grados y los modos de una misma cualidad (...) Detrás de las cualidades distintas de las partes del tiempo encontramos una cualidad común, lo sagrado, a la que se reducen con exactitud» (Hubert, 1905: 221).

²¹ Este argumento de la utilización del tiempo para afirmar la eternidad o inmutabilidad del mundo también fue utilizado por Hertz en su análisis del significado y funciones de los ritos funerarios. Desde su punto de vista, esos rituales suponen una utilización transicional del tiempo para que el muerto se desplace con seguridad desde la sociedad eterna de los vivos a la sociedad eterna de los ancestros (véase Hertz, 1907: 70-73). Ya Hubert y Mauss habían destacado este rasgo en su análisis del sacrificio, que concebían como un rito de mediación entre lo profano y lo sagrado (Hubert y Mauss, 1899: 302).

²² La propuesta de Hubert es la siguiente: «¿No se ha mostrado ya que, en el trabajo, la poesía y el canto, el ritmo era el signo de la actividad colectiva, tanto más marcado cuanto más extendida e intensa es la colaboración social? Si esto es verdad, podemos suponer que el ritmo del tiempo no tiene necesariamente como modelos las periodicidades naturales constituidas por la experiencia, sino que las sociedades tienen en sí mismas la necesidad y el medio de establecerlo» (Hubert, 1905: 219).

²³ Entre los miembros del *Année Sociologique* se había establecido un cierto reparto del

ante un esbozo, sino ante una síntesis bastante desarrollada y segura en sus indicaciones fundamentales. No quiere esto decir que lo que Hubert proponía fuera un simple producto de escuela y estuviera asumido, punto por punto, por sus miembros. Veremos que no fue así y que incluso alguien tan cercano a Hubert como Marcel Mauss puso algunas objeciones de peso a las propuestas del «Etude sommaire...». Con todo, las líneas generales de la sociología del tiempo quedaban ya fijadas y especificadas, lo que permitió que Durkheim pudiera utilizarlas en su intento de conseguir una radical reducción sociológica del tiempo.

Pero veamos esas objeciones²⁴. En una recensión aparecida en el *Année Sociologique*, Marcel Mauss elogiaba y mostraba un acuerdo sustancial con el trabajo de Hubert, pero cerraba su exposición manifestando ciertas objeciones o «sospechas». Como a pesar de su inicial oscuridad creo que las objeciones son importantes, reproduzco el texto *in extenso*, para proceder después a comentarlo:

«Sospechamos que el problema de las relaciones entre la noción de eternidad y la noción de tiempo no es fácil de solucionar si se parte tan sólo de estos hechos y, sin embargo, es el problema que, en opinión de Hubert, prima sobre los demás. También sospechamos que este análisis, por muy complicado que sea, deja precisamente de lado la oposición que parece reinar entre los momentos sagrados y las duraciones laicas, entre el tiempo común, las fiestas y esas fechas que parecen surgir de la santidad sustancial y eterna para seccionar en porciones diversas la vida corriente. Para Hubert liga ese problema al problema más estrecho de las fiestas. No sabemos si tiene o no razón al no situarlo aquí: en cualquier caso, ha hecho mal al no indicar por qué no lo planteaba» (Mauss, 1907: 51).

Aunque la crítica es algo sinuosa y oscura, su sentido se puede aclarar si se recuerda que quien la suscribe es el autor de la monografía sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales, publicada un poco antes (Mauss y Beuchat, 1906). En ese estudio, partiendo de un caso particular pero muy expresivo, Mauss enunciaba una ley general y fundamen-

trabajo. Si Durkheim y Mauss se habían centrado más en el análisis de las categorías espaciales, el de las temporales había quedado en manos de Hubert. Y, así, en la introducción a los *Melanges...* se dice: «Lo que uno de nosotros ha hecho explícitamente en relación al tiempo había sido indicado para el espacio a propósito de las clasificaciones de las cosas según las regiones. Véase Durkheim y Mauss, "Clasificaciones Primitivas"» (Hubert y Mauss, 1909: 31).

²⁴ El hecho de que Mauss hubiera colaborado estrechamente con Hubert en múltiples estudios y que, además, firgaran conjuntamente el trabajo sobre el tiempo al ser reimpreso en los *Melanges...* —asegurando que era el fruto de una «colaboración» (Hubert y Mauss, 1909: 3)— hace aún más significativas estas objeciones. Tal vez en ellas haya algo de auto-crítica de Mauss en relación a posturas anteriores que entonces ya consideraba erróneas.

tal de la vida social, la ley del ritmo colectivo. Esta establecía que toda vida social oscila entre dos polos inversos: en uno de ellos se asiste a una extrema intensificación, mientras que en el otro languidece y casi desaparece²⁵; si las actividades religiosas se sitúan en el primer polo, las profanas, y fundamentalmente las económicas, se ubican en el segundo. Creo que las objeciones de la recensión de 1907 tienen mucho que ver con la ley enunciada en 1906, ya que, en definitiva, lo que Mauss reprocha a Hubert es no haber tomado en consideración ese ritmo de oscilación y contraste entre lo sagrado y lo profano en la ideación primitiva del tiempo.

En efecto, Mauss presenta dos sospechas interrelacionadas. La primera es que el problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad no puede resolverse tomando sólo en consideración las características de las fiestas. La segunda y fundamental es que la problemática resulta irresoluble a no ser que se considere el contraste entre las fechas sagradas y laicas. Lo que implícitamente se sostiene es que Hubert ha planteado mal el tema al concebir unilateralmente el calendario como una sucesión recurrente de fechas-fiestas entre las que el único contraste es el que existe entre las distintas variedades y grados de lo sagrado. No se deja espacio alguno a las fechas laicas. Ahora bien, Mauss sabe que lo sagrado sólo se puede entender por sus diferencias con lo profano y, consecuentemente, el tiempo sagrado por sus diferencias con el tiempo profano. Sólo este orden de contrastes puede constituir la estructura profunda del tiempo y del calendario que lo expresa.

Si mi interpretación de Mauss es correcta, entonces el problema de las insuficiencias del análisis de Hubert tiene mucho que ver con el problema del estatuto de ese concepto más bien gaseoso de ritmo social que tanto gustaba a los durkheimianos. Si acabó siendo un concepto crucial en su sociología —como demuestra una lectura atenta de *Les Formes Élémentaires...*—, inicialmente tenía un estatuto menos sobresaliente y exhibía una semántica algo inestable. El error de Hubert consistió en no haber seguido su evolución hasta su final redefinición.

Como es sabido²⁶, el concepto de ritmo de la vida social aparece en las

²⁵ La propuesta general de Mauss es la siguiente. Nos encontramos, asegura, en presencia de «una ley que probablemente es muy general. La vida social no se mantiene al mismo nivel en todos los momentos del año, sino que transcurre en fases sucesivas y regulares de intensidad creciente y decreciente, de reposo y de actividad, de desgaste y reparación. Se diría, en verdad, que ejerce sobre los organismos y las conciencias una violencia tal que no la pueden soportar más que durante un tiempo y que llega un momento en que se ven obligados a ralentizarla y sustraerse parcialmente a ella. De ahí ese ritmo de dispersión y concentración, de vida individual y vida colectiva» (Mauss y Beuchat, 1906: 473). Es evidente que esta ley se armoniza plenamente con la idea del *homo duplex*, tan arraigada en el último Durkheim.

²⁶ Jesús de Miguel (1973: 63-74) ha analizado la evolución del concepto durkheimiano de ritmo de la vida social.

páginas de *Le Suicide* (Durkheim, 1897: 99-106). Pero lo hace en un contexto polémico y, desde luego, no adquiere un protagonismo importante en las tesis fundamentales del libro. Por medio de él, Durkheim se refiere a las variaciones en la intensidad de los contactos e intercambios sociales y es una especificación o variante del concepto más amplio, introducido en *De la Division du Travail Social*, de densidad moral (Durkheim, 1893: 238). Lo que en *Le Suicide* se pretende es mostrar que, al lado de los ritmos cósmicos y biológicos, existe un específico ritmo social a partir del cual se hacen inteligibles ciertas variaciones de la tasa de suicidio. Se trata entonces de detectar un nuevo hecho social, no de enunciar una ley fundamental o un principio estructural de las sociedades humanas.

En escritos posteriores de los colaboradores de Durkheim el concepto aparece coyunturalmente como un signo de lo social. La tesis es que todo aquello que está sometido a ritmo es, por ese simple hecho, social en sí mismo²⁷. Además, la semántica del concepto se redefine, al menos parcialmente, ya que se entiende por ritmo todo aquello que está conjuntado, que se hace al unísono, que unifica la acción de muchos en una acción única²⁸. De aquí que el mismo Mauss lo definiera entonces como la «facultad de conjunto» (Mauss, 1903: 254).

Sólo tras la publicación de la monografía sobre las sociedades esquimales se retoma su sentido y se redefine su estatuto. El ritmo se identifica ya no sólo con las variaciones en intensidad, sino con la oscilación o polarización de esa intensidad en los intercambios sociales. Su estatuto se redefine, pues no se trata de un hecho social más, sino de una ley o determinación estructural universal y decisiva. Así es ya como lo concibe Durkheim en *Les Formes Elémentaires...*, estableciendo sus relaciones con la ideación del tiempo.

En definitiva, si el análisis de Hubert es la monografía fundamental de los durkheimianos sobre el tema del tiempo, todavía contenía ciertas insuficiencias que la evolución posterior permitió superar. Mauss lo percibió desde el principio y Durkheim no hizo sino adoptar sus propuestas.

²⁷ Como se vio en la nota 22, ésta era ya la propuesta de Hubert, quien se apoya explícitamente en una reseña de Mauss aparecida en el *Année Sociologique* en la que se establecía la ecuación entre lo rítmico y lo social. Partiendo del análisis del ritmo en la poesía, se sostenía que «el lenguaje se hace rítmico porque el ritmo es el único medio de establecer un concierto ajustado de los diferentes esfuerzos vocales (...) [El ritmo] siempre es una regla, una cosa social» (Mauss, 1903: 254).

²⁸ Ya en su estudio sobre la magia, Hubert y Mauss habían sostenido que «el movimiento rítmico, uniforme y continuo es la expresión inmediata de un estado mental en el que la conciencia de cada cual está dominada por un solo sentimiento, una sola idea, alucinante, la del fin común» (Hubert y Mauss, 1904: 126). Siguiendo esta idea, se subrayaba entonces que el ritmo genera una experiencia de simultaneidad absoluta y compartida (Hubert y Mauss, *ibid.*: 127). En la reseña antes citada se insiste sobre este aspecto homogeneizador: «El ritmo, facultad de conjunto, proviene de una acción realizada conjuntamente» (Mauss, 1903: 252).

3. Han transcurrido muchos años desde la publicación del «Etude sommaire...» de Hubert y *Les Formes Élémentaires...* de Durkheim. No han servido para que la propuesta de una sociología del tiempo haya cobrado plena legitimidad, asentándose y desarrollándose de forma ampliada. Muy por el contrario, su historia es la de un proyecto de investigación que aflora intermitentemente, que sufre sucesivos «renacimientos», pero que nunca ha conseguido tener un número suficiente de seguidores y un reconocimiento generalizado de su relevancia que vaya más allá de un elogio ritual y genérico. Es más, si en alguna rama del saber ha tenido acogida el proyecto durkheimiano ha sido típicamente en la antropología, donde sí puede reconstruirse una tradición de estudios sobre el tiempo centrada, eso sí, en el estudio de los calendarios «primitivos».

¿Cuál es la razón de una situación así? ¿Por qué un proyecto de conocimiento que *ahora* parece del máximo interés ha tenido una vida intermitente, insegura y superficial? Tal vez la respuesta esté en que ha sido el paradigma durkheimiano el que ha prevalecido en este campo de estudios. Ese paradigma tenía la enorme virtud de descubrir y acotar un nuevo campo de análisis, aunque, como vimos, más que constituirlo ex profeso se topara con él. Pero, más allá de esa virtud inventiva, estaba sometido a ciertas limitaciones y servidumbres que tendían a problematizar su desarrollo.

No digo con esto que en el campo de los análisis sociológicos sobre el tiempo sea la durkheimiana la única tradición existente. Al lado suyo existen al menos otras dos, autónomas y relevantes. Una es la que surge de la obra de G. H. Mead²⁹; la otra de la fenomenología de A. Schutz³⁰. Pero en ambos casos se asiste a una especie de sobredeterminación filosófica de la sociología. Lo que Mead y Schutz propusieron no se mostraba, desde el principio de forma clara y rotunda, como un rescate sociológico de un objeto de estudio hasta entonces en manos de los filósofos, sino como una especie de proyección en la sociología de la filosofía. De ahí que antropólogos y sociólogos tendieran más bien a incorporar las propuestas de Durkheim que, desde el principio, se mostraron como una hazaña emancipatoria a favor de una sociología del tiempo alternativa y suficiente.

Tal como se ha podido entrever en las páginas anteriores, las principales limitaciones o servidumbres del paradigma durkheimiano se pueden reducir a la siguiente lista: *a)* Debido a su ambición de totalidad (explicar el tiempo en sí), el durkheimismo tendió a constituirse en términos hiperpolémicos. Este exceso de polémica y la obsesión por la demarcación excluyente del tiempo a favor de la sociología motivaron un cierto estan-

²⁹ Véase Mead (1980, 1989). Sobre el problema del tiempo en la sociología de Mead se puede consultar D. R. Maines y N. M. Sugrue (1983).

³⁰ Véase Schutz (1974*a* y 1974*b*), donde se hacen distintas aproximaciones al análisis de la temporalidad social.

amiento del proyecto. *b)* La prioridad asignada al ritmo social como variable explicativa fue de la mano de una restricción excesiva de ese concepto crucial. Por ritmo se acabó entendiendo tan sólo la oscilación social entre lo sagrado y lo profano. Lógicamente, en un mundo secularizado o desencantado, esa contraposición carece de sentido o lo pierde en gran parte, por lo que pierde relevancia la sociología del tiempo. *c)* Para legitimar su proyecto, los durkheimianos creyeron necesario introducir el concepto de tiempo social. Aunque inmediatamente muy plausible y evidente, es un concepto cargado de dificultades que aboca a un estrechamiento y esterilización de la problemática sociológica del tiempo. *d)* Por último, los durkheimianos tendieron también a identificar el tiempo con sus aspectos cronológico-duracionales, con los calendarios o sus equivalentes. Esto ha determinado que el esfuerzo de investigación se haya concentrado en ese campo delimitado y se haya tendido a dejar subdesarrollado el resto de los aspectos del tiempo. Voy a pasar revista a estas limitaciones del paradigma, centrándome en algunos casos significativos.

Durkheim fue un gran polemista. Puede resultar lógico que lo fuera, pues si se quiere construir un saber alternativo es imprescindible polemizar, rebatir las pretensiones de la teorías contrarias. Pero también es cierto que tendió en todos los campos a llevar las polémicas más allá de sus límites sensatos y productivos. Su empeño en rebatir al contrario, su tendencia a utilizar el *argumentum per eliminationem* le llevaron, en muchos casos, a descuidar el desarrollo autónomo y ampliado de sus propias propuestas. De este modo, su sociología se constituía en forma negativa (diciendo lo que no era), pero descuidando su propia identidad, sin superar su estadio inicial y genérico (la afirmación del hecho social).

Creo que esto es visible en la obra de los durkheimianos más ortodoxos; también ellos se dejaron arrastrar por excesos polémico-demarcatorios. Un caso es el de Maurice Halbwachs, el durkheimiano que, tras la muerte del maestro, más hizo por desarrollar los estudios sociológicos sobre la temporalidad.

Como es sabido, el gran tema de Halbwachs es la memoria³¹. En esto se mostró un espíritu original e independiente, pues supo ir más allá de esa estrecha identificación de tiempo y calendario que Hubert y Durkheim establecieron. Pero, aunque original y en algunos aspectos heterodoxa, su obra lleva la impronta visible del durkheimismo. En efecto, la lectura de su primera monografía sobre la memoria, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, muestra que la mayor parte de sus páginas están empeñadas en una labor polémico-demarcatoria que resulta excesiva y esterilizante. Lo que fundamentalmente pretende Halbwachs es rebatir la concepción de la memoria

³¹ Aparte de sus dos libros fundamentales (Halbwachs, 1925 y 1950), publicó un trabajo sobre la memoria colectiva cristiana (Halbwachs, 1941) y un interesante artículo sobre memoria social y música (Halbwachs, 1939).

de Bergson y los psicólogos, negándose tercamente a incorporar nada de lo que hayan propuesto y aferrándose unilateralmente a demostrar que la memoria es un hecho social o, dicho con sus palabras, que «no es posible la memoria fuera de los marcos de los que los hombres que viven en sociedad se sirven para fijar y reencontrar sus recuerdos» (Halbwachs, 1925: 79). Se trata de una propuesta ciertamente interesante e innovadora, pero también excesivamente genérica. En realidad, el argumento que anima todas esas páginas es básicamente clasificatorio: la memoria tiene que pertenecer a alguno de los órdenes del ser y ha de ubicarse en una determinada celda clasificatoria. Una vez conseguida la clasificación en la celdilla de lo social, no se hace mucho más; parece como si eso ya constituyera un esclarecimiento y explicación suficientes de la memoria.

No digo con esto que Halbwachs se limite a una tarea así, ni que su obra carezca de interés o actualidad. Lo que digo es que se dedica en exceso a una labor preparatoria o constituyente, a una polémica algo desorbitada. Afortunadamente, tanto en las páginas finales de *Les Cadres...* como, sobre todo, en su obra póstuma sobre *La Mémoire Collective* (Halbwachs, 1959) se presentan también conocimientos positivos y autónomos tendentes a desarrollar una sociología de la memoria. Esto es lo que nos invita a seguir leyendo esos libros y a reivindicar el interés actual de Halbwachs más allá de sus limitaciones polémico-demarcatorias³². Pero el caso es que éstas tuvieron el efecto de no propiciar un desarrollo rápido y seguro de la sociología del tiempo, que es lo que aquí interesa detectar.

Por otro lado, el estudio del tiempo ha tendido a encontrar mayor y más continuada atención entre los antropólogos que entre los sociólogos. En seguimiento de Durkheim, los grandes de la antropología incorporaron a sus investigaciones siempre alguna monografía dedicada al estudio de la concepción étnica o «primitiva» del tiempo. Hay aquí una línea de continuidad que llega hasta nuestros tiempos y que permite hablar de un saber, aunque plural, acumulativo³³. Que Durkheim tuviera más éxito entre los antropólogos puede deberse a que las indicaciones para una sociología del tiempo aparecieron en sus trabajos más marcadamente antropológicos. Pero, más allá de esto, tiene que ver con el hecho de que su hipótesis explicativa fundamental se centrara en la contraposición de lo sagrado y lo profano, lo ritual y lo no ritual.

Parecía así como si en el marco de un mundo secularizado eso careciera de aplicación y relevancia o las tuviera de forma marginal. Centrada la atención en el contraste entre lo sagrado y lo profano, los otros ritmos sociales quedaban difuminados. De aquí el relativo desinterés de los sociólogos, que no podían encontrar en las sociedades actuales más que retazos

³² He reivindicado el interés y actualidad de Halbwachs en Ramos (1989a).

³³ Una primera ordenación y síntesis de las primeras antropologías del tiempo se encuentra en Maltz (1968).

de ese calendario sagrado que había centrado la atención de los durkheimianos.

Pero sobre las limitaciones y el subdesarrollo de la sociología del tiempo intervienen, además, otros defectos del paradigma durkheimiano. Me refiero a la utilización del concepto de tiempo social y a la identificación del tiempo con sus aspectos cronológico-duracionales. Creo que es en estos dos argumentos en los que hay que centrar más la atención.

Se vio en páginas anteriores que, aunque de forma tímida y algo insegura, Durkheim introdujo el concepto de tiempo social. La idea de que un tiempo así existe y que es el objeto eminente del análisis sociológico se ha extendido posteriormente. Todos los renacimientos de la sociología del tiempo se autolegitiman reivindicando la existencia de ese tiempo especial que los sociólogos habrían de explicar. Propuestas de este tipo aparecen en obras tan decisivas como la pionera de Merton y Sorokin (1937), la más sistemática de Sorokin algunos años más tarde (1943), la de Lewis y Weigert (1981) o la de Zerubavel (1981). En todos estos casos parece como si el tiempo social fuera la condición necesaria y suficiente para una sociología del tiempo.

Lo que se entiende por tiempo social nunca se precisa mucho. Tal vez lo más claro es que, si se atiende estrictamente a la evidencia presentada a favor de la idea, sus sentidos son variados. Hay tres fundamentales. Algunos identifican el tiempo social con lo que genéricamente podemos llamar los relojes sociales, es decir, los sistemas de computación del tiempo —que permiten discriminar momentos-fechas y medir intervalos— en los que se utilizan tan sólo acontecimientos y procesos sociales³⁴. Otros denominan tiempo social a las variadas utilidades sociales del tiempo, es decir, al modo en que el formar parte de grupos sociales de distinto tipo determina el uso del tiempo de los humanos³⁵. Otros, por último, de una manera más genérica que puede englobar regionalmente a las dos anteriores, entienden por tiempo social la ordenación temporal de los procesos y acontecimientos sociales, es decir, la específica manera que tienen las sociedades humanas de ordenarse temporalmente³⁶.

³⁴ El caso es muy claro en el artículo de Merton y Sorokin, para los que en el tiempo social se expresa «el cambio o movimiento de los fenómenos sociales en relación a otros fenómenos tomados como puntos de referencia» (Merton y Sorokin, 1937: 37).

³⁵ Aunque Lewis y Weigert (1981) identifiquen también el tiempo social con los relojes sociales, su análisis se dirige a analizar de qué manera disponen los individuos del capital-tiempo y cómo el formar parte de redes de interacción o de organizaciones formales determina su crónica escasez. Tiempo social se identifica así con la determinación social que pesa sobre el uso individual del recurso tiempo.

³⁶ Y, así, Zerubavel define el campo de la sociología del tiempo de la manera siguiente: «Mientras los físicos y los biólogos, por ejemplo, han estado tradicionalmente interesados en los órdenes temporales que regulan los movimientos de los cuerpos o las vidas de los organismos, yo pretendo restringir mi interés a un orden temporal totalmente distinto, el *orden sociotemporal* que regula la vida de las entidades sociales» (Zerubavel, 1981: XII).

Lógicamente, en todos estos casos se supone que ése es un tiempo situado al lado de otros muchos, con los que no debe confundirse. Es la hipótesis de la pluralidad de tiempos³⁷. La lista de esos tiempos puede variar en función de las pretensiones de sistematicidad de cada autor. Pero se tiende siempre a identificar tantos tiempos como niveles integrados de la materia o como disciplinas científicas diferenciadas. Así aparecen los tiempos físico —pero también aristotélico, newtoniano, relativista, cuántico, etc.—, biológico, psicológico, etc. Tratándose de tiempos real y discursivamente diferenciados, se supone también que cada uno está informado por características peculiares que marcan netas fronteras. Y así —siguiendo lo que apuntara Hubert en su caracterización del tiempo religioso— se dice del tiempo social que se particulariza por ser cualitativo y discontinuo (Sorokin, 1943: 171-173) o por ser convencional y subjetivo (Zerubavel, 1981: XII)

Es evidente que todas estas especificaciones sobre el tiempo social superan la aproximación impresionista de los durkheimianos. Pero no menos evidente es que se trata de pasos que adelantan en el mismo camino, pues lo fundamental es que se acepta como principio la hipótesis de que, para constituirse, la sociología del tiempo ha de contar con un tiempo propio. El problema con esta vía argumentativa es que resulta tremendamente tortuosa y genera múltiples dificultades de las que, debido a la superficialidad de los análisis, o no se ha sido consciente o no se han querido afrontar y solucionar.

Tal como se define, el concepto de tiempo social fluctúa entre dos argumentos erróneos: uno reifica el tiempo; el otro lo confunde con los procesos temporales particulares. En el primer caso, se supone que el tiempo es un algo, un existente que puede ser apropiado, utilizado, invertido, gastado, etc. En realidad, lo que se hace es utilizar desmesuradamente una vieja metáfora (tiempo-dinero-capital) que reifica el tiempo y lo convierte en un hiperproceso en el que ocurren los otros procesos particulares. En el segundo caso, cuando se dice que el tiempo son los relojes sociales o el modo en que las sociedades ordenan temporalmente sus procesos, lo que se hace es identificar sin más el tiempo con algunos procesos particulares, desoyendo la vieja advertencia de Aristóteles de que, si bien no hay tiempo sin movimiento, el tiempo sólo es un algo del movimiento. De este modo, lo que en realidad se alega es que hay algunos procesos/acontecimientos que sirven como medidas de tiempo o que los procesos sociales exhiben una específica temporalidad —es decir, que para ellos es pertinente una parte del entero lenguaje temporal—, pero de ello se pasa sin más a sostener que esos relojes o esos procesos son un tipo de tiempo.

Hay, pues, torpeza en la definición del tiempo social. Torpeza que

³⁷ Como se señaló en un artículo anterior (Ramos, 1989b), esta hipótesis ha sido desarrollada de manera especialmente sistemática por Fraser (1987).

puede ser irredimible, pues la hipótesis de la pluralidad de tiempos siempre ha de arrastrarla consigo³⁸. Pero no menores dificultades se enfrentan a la hora de establecer cuáles son esos tiempos que están al lado del tiempo social. ¿Por qué una lista limitada y no una infinita? Si cada nivel de la materia comporta un tiempo, habrá tantos tiempos como niveles podamos diferenciar, lo que arrastra a una lista infinita. Además, si se instala uno en esa vía no existe razón alguna para no seguir diferenciando cada uno de los tiempos en subtiempos cada vez más específicos. Ya se siga la vía de la reificación (uso del capital tiempo), ya la vía de identificar el tiempo con las características de procesos particulares, también el tiempo social se puede descomponer en múltiples subtiempos, cuya lista sería infinita (tiempo de la mujer, de la fábrica, de la iglesia, revolucionario, evolutivo, etcétera)³⁹. Siguiendo esa vía, en vez de ampliar la problemática del tiempo se acabaría por disolverla, pues no se haría otra cosa que desembocar en una tipología destemporalizada de usos del tiempo o de procesos sociales.

Por otro lado, cuando se definen las notas características del tiempo social se introduce una restricción esterilizante. Decir que el tiempo que los sociólogos analizan se caracteriza por ser cualitativo y discontinuo o convencional y subjetivo es prejuzgar un caso que, en principio, debería estar abierto. Además, esas caracterizaciones son bastante problemáticas. ¿No son, en realidad, todos los tiempos convencionales? ¿Lo es más el tiempo social que el físico? ¿Por qué ha de ser siempre cualitativo el tiempo relevante para el análisis sociológico? Parece que la evidencia que se ha ido acumulando muestra que en ciertos contextos lo puede ser y en otros no. Por lo demás, sería contradictorio postular un tiempo social cualitativo en el seno de sociedades hipercronificadas por el reloj, caso característico de un tiempo cuantitativo relevante socialmente.

Esta acumulación de problemas indica que la idea de tiempo social genera más dificultades de las que resuelve. En realidad, sólo resuelve aparentemente la dificultad de constituir y legitimar la sociología del tiempo. Pero eso sólo lo consigue si se acepta la vieja epistemología positivista que requiere que cada ciencia tenga un dominio fenoménico propio que ha de «calcar» conceptualmente. Como esa epistemología ha hecho crisis, el desarrollo de una sociología del tiempo puede prescindir de la hipótesis del tiempo social, contentándose con la idea de un tiempo unitario que, en función de contextos y problemas, puede diferenciarse o especificarse. De este modo, lo que los sociólogos analizan es cómo aparecen los conceptos temporales en su objeto de análisis, sin pretender que eso sea una región segregada de la temporalidad. Sus notas, en principio, pueden ser idénticas

³⁸ Véanse Jaques (1984, cap. 3.º) y Eliás (1989: 129-135), para una crítica de la idea de los tiempos múltiples.

³⁹ Una tipología bastante barroca de tiempos sociales se encuentra en Gurvitch (1969).

a las que aparecen en otros campos de investigación (el físico, biológico, psicológico); el que sea o no así es una pura cuestión empírica.

Por último, el relativo subdesarrollo de la sociología del tiempo es también tributario de la tendencia de los durkheimianos —de la que se salva, según se vio, tan sólo Halbwachs— a identificar el problema social del tiempo con el de sus aspectos cronológico-duracionales. Todo viene de esa identificación oportunista de Durkheim del tiempo y el calendario. A partir de ella, sólo lo que tiene que ver con los calendarios sociales —entendidos en un sentido amplio— parece objeto legítimo de la sociología. Esta es la senda seguida en los sucesivos renacimientos del problema social del tiempo. Tal es el caso, por ejemplo, de la acotación genérica del problema realizada por investigadores tan relevantes como Zerubavel o Moore⁴⁰.

Para el primero, la sociología del tiempo ha de centrarse en el análisis de la regularidad temporal de la vida social. Implícitamente entiende por tiempo un conjunto ordenado y susceptible de medida cuya utilización social permite conseguir regularidad, certeza, previsibilidad y sentido. De ahí que los grandes temas de investigación sean cómo se secuencializan socialmente las actividades, cómo se fijan de modo innegociable precisas duraciones a los procesos, cómo se asignan momentos de tiempo determinados a los acontecimientos, cómo éstos se someten a un ritmo periódico de recurrencia (Zerubavel, 1981: 1-2). Moore, por su parte, propone una variante de la misma problemática. Para él, lo relevante es fijar la atención en el significado de la rarefacción y secuencialización temporal de las actividades (Moore, 1963: 5-8). El tiempo es, de nuevo, un orden de sucesión y medida de las actividades humanas. No se concibe que al lado de estos aspectos, que ciertamente son relevantes, haya otros no menos cruciales desde el punto de vista sociológico.

Se trata, por lo demás, de una limitación en la que también cae la antropología interesada en el tiempo. En efecto, también ella ha tendido perezosamente a limitarse al estudio de los calendarios «primitivos». Por poner un ejemplo, los análisis de Evans-Pritchard sobre el tiempo nuer pueden ser admirables por la precisión y riqueza de sus detalles, pero al cabo están ceñidos a responder a una inicial sorpresa («ellos» no conciben el tiempo como «nosotros») por medio de la descripción de la tupida malla de calendarios diversificados de que disponen (Evans-Pritchard, 1977: 111-125). Lo que no encontramos, o apenas está esbozado, es qué entienden los Nuer por pasado, cómo lo integran en el presente, cómo conciben el futuro, etc.

El resultado es que se ha llegado a un serio estancamiento de la

⁴⁰ A los que se podría agregar el caso de N. Elias (1989, *passim*), que, aunque rechaza la hipótesis de un tiempo social particular, centra toda su atención en los aspectos cronológico-duracionales del tiempo.

temática temporal a resultas de una unilateral opción a favor de lo que irónicamente llama Luhmann los aspectos burgueses del tiempo (Luhmann, 1982: 290). Lo que se deja fuera es aquello que, desde el punto de vista de los humanos, es más constitutivo del tiempo, eso que se llamaba en el anterior artículo de esta serie la otra cara del tiempo, es decir, el juego de esa tríada de conceptos que denominamos pasado, presente y futuro. Parece como si el análisis de este plano de la temporalidad fuera más competencia de filósofos o psicólogos que de sociólogos propiamente dichos. En contra de este prejuicio, ya algunos sociólogos como Luhmann (1982: 271-323) han mostrado que es un aspecto fundamental del tiempo sobre el que habría que centrar la atención.

En definitiva, después de este largo recorrido podemos diagnosticar las razones de la paralización o subdesarrollo de un programa de conocimiento que los durkheimianos pusieron en marcha a principios de siglo. En gran parte esas razones estaban inscritas en el paradigma que ellos brindaron. Demasiado obsesionados por rescatar de las manos de los filósofos el problema del tiempo, invirtieron más esfuerzos en mostrar de qué manera los marcos sociales podían dar razón del tiempo que en analizar la otra cara del problema, es decir, de qué manera una explícita atención por lo temporal puede aclarar aspectos fundamentales de la vida social. Una sociología reorientada en este último sentido sería la que tendría más valor e interés en la actualidad.

BIBLIOGRAFIA

- DURKHEIM, E. (1893): *De la division du travail social*, París, Alcan (citas por Ed. PUF, París, 1973).
- (1897): *Le suicide*, París, Alcan (citas por Ed. PUF, París, 1973).
- (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan (citas por Ed. PUF, París, 1968).
- (1969): *Journal Sociologique*, París, PUF.
- ELIAS, N. (1989): *Sobre el tiempo*, Madrid, FCE.
- ELCHARDUS, M. (1988): «The rediscovery of chronos: the new role of time in sociological theory», *International Sociology*, 3, 1: 35-59.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1977): *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- FRASER, J. T. (1987): «Saliendo de la caverna de Platón: la historia natural del tiempo», *Revista de Occidente*, 76: 5-34.
- GIDDENS, A. (1984): *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.
- GURVITCH, G. (1969): «La multiplicité des temps sociaux», en *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, París, PUF, II: 325-430.
- HALBWACHS, M. (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcan (citas por Ed. Mouton, La Haya, 1975).
- (1939): «La mémoire collective chez les musiciens», *Revue Philosophique*, III-IV: 136-165.
- (1941): *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, París, PUF.
- (1950): *La mémoire collective*, París, PUF.
- HERTZ, R. (1907): «La représentation collective de la mort», *Année Sociologique*, 10: 48-117

- (reimpreso en R. HERTZ, *Sociologie religieuse et Folklore*. París, PUF; citas por esta edición).
- HUBERT, H. (1905): «Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie», *Rapports Annuels de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, París: 1-39 (citas por Hubert y Mauss, 1909).
- HUBERT, H., y MAUSS, M. (1899): «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année Sociologique*, 2: 29-138 (citas por Mauss, 1968, I).
- (1904): «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année Sociologique*, 7: 1-146 (citas por Mauss, 1973).
- (1909): *Melanges d'histoire des religions*, París, Alcan (citas por Mauss, 1968, I).
- ISAMBERT, F. A. (1979): «Henri Hubert et la sociologie du temps», *Revue Française de Sociologie*, 20: 183-204.
- JAQUES, E. (1984): *La forma del tiempo*, Barcelona, Paidós.
- LEFEBVRE, H., y RÉGULIER, C. (1985): «Le projet rythmanalytique», *Communications*, 41: 191-199.
- LEWIS, J. D., y WEIGERT, A. J. (1981): «The structures and meanings of social time», *Social Forces*, 60, 2: 432-462.
- LUHMANN, N. (1982): *The differentiation of society*, Nueva York, Columbia Press.
- (1990): *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Barcelona, Paidós.
- MAINES, D. R., y SUGRUE, N. M. (1983): «The sociological import of G. H. Mead's theory of the past», *American Sociological Review*, 48: 161-173.
- MALTZ, D. (1968): «Primitive time-reckoning as a symbolic system», *Cornell Journal of Social Relations*, 3, 2: 85-112.
- MARTINS, H. (1974): «Time and theory in sociology», en J. Rex (ed.), *Approaches to sociology*, Londres, Routledge and Kegan, pp. 246-294.
- MAUSS, M. (1903): «Reseña de F. B. Gummere, *The beginnings of poetry*. N. Y. 1901», *Année Sociologique*, 6: 560-565 (citas por Mauss, 1969, II).
- (1907): «Reseña de Hubert, 1905», *Année Sociologique*, 10: 302-304 (citas por Mauss, 1969, I).
- (1968-69): *Oeuvres*, París, Minuit (3 vols.).
- (1973): *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.
- MAUSS, M., y BEUCHAT, H. (1906): «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos», *Année Sociologique*, 9: 39-132 (citas por Mauss, 1973).
- MEAD, G. H. (1980): *The philosophy of the present*, Chicago, Chicago Univ. Press (ed. original de 1932).
- (1989): «La naturaleza del pasado», *Revista de Occidente*, 100: 51-62 (primera publicación, 1929).
- MERTON, R. K., y SOROKIN, P. (1937): «Social time: a methodological and functional analysis», *American Journal of Sociology* (citas por la edición de Tabboni, ed., *Tempo e società*, Milán, Angeli, 1985: 35-46).
- MIGUEL, Jesús M. de (1973): *El ritmo de la vida social*, Madrid, Tecnos.
- MOORE, W. E. (1963): *Man, Time and Society*, Nueva York, Wiley.
- MOORE-EDE, D. R.; SULZMANN, F. M., y FULLER, C. A. (1982): *The clock that time us. Physiology of the circadian timing system*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press.
- RAMOS, R. (1982): «Estudio preliminar», en E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, pp. I-XXX.
- (1989a): «Maurice Halbwachs y la memoria colectiva», *Revista de Occidente*, 100: 63-81.
- (1989b): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana», *REIS*, 48.
- SCHUTZ, A. (1974a): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1974b): *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SOROKIN, P. (1943): *Sociocultural causality, space and time*, Durhan, Duke Univ. Press. (reeditado por Russell and Russell, Nueva York, 1964; citas por esta edición).
- YOUNG, M. (1988): *The metronomic society. Natural rhythms and human timetables*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press.
- ZERUBAVEL, E. (1981): *Hidden Rhythms*, Chicago, Chicago Univ. Press.