

# Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana

Uses of the concept of effervescence and the dynamics of collective representations in durkheimian sociology

Pablo Nocera

Universidad de Buenos Aires

hcs1\_nocera@yahoo.com.ar

**Palabras clave:** Efervescencia, Representaciones Colectivas, Comunicación, Conceptos, *Vie Sérieuse*.

**Keywords:** Effervescence, Collective Representations, Communication, Concepts, *Vie Sérieuse*.

## RESUMEN

El artículo considera la centralidad de la noción de efervescencia en la sociología de Émile Durkheim identificando sus usos y funcionamiento en relación con las representaciones colectivas. Para ello, el escrito se propone: 1) contextualizar el concepto en el campo de las psicologías de la multitud en Francia en el siglo XIX; 2) efectuar un seguimiento de la semántica del concepto en los distintos usos desplegados por el autor; 3) analizar la peculiaridad de la efervescencia en correspondencia con la primacía de representaciones colectivas no-conceptuales; 4) caracterizar el concepto a partir de su contraparte: la noción de *vie sérieuse*. Dicho abordaje permite: a) dar cuenta del funcionamiento de la efervescencia social sin centrar su comprensión sólo en los efectos que produce; b) identificar en su funcionamiento la dinámica con que operan las representaciones colectivas en la integración y regulación sociales; c) focalizar la comprensión de estas últimas en relación con los procesos de comunicación.

## ABSTRACT

The paper considers effervescence as a central category in Émile Durkheim's sociology, identifying its uses and functions in relation to collective representations. The aim of the paper is: 1) to contextualize the concept in the field of crowd psychology in 19<sup>th</sup> century France; 2) to trace the semantics of the concept in the different uses developed by the author; 3) to analyze the distinctive feature of effervescence in relation to non-conceptual collective representations; and 4) to characterize the opposite concept: *vie sérieuse*. This approach allows us: a) to consider the function of social effervescence without focusing its comprehension solely on the effects that it generates; b) to identify how collective representations work in integrating and regulating social processes, and c) to focus the understanding of collective representations in relation to communication processes.

**Pablo Nocera**

Licenciado en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad de Buenos Aires. En la actualidad es docente e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

B.A. in Sociology and Political Science, Universidad de Buenos Aires. He is currently a lecturer and researcher at the Faculty of Social Sciences, Universidad de Buenos Aires.

Marcelo T. de Alvear. 2230 Buenos Aires (República Argentina).

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de la vasta producción durkheimiana la noción de efervescencia es utilizada alternadamente, sin una aparente consistencia conceptual. Con una recurrencia mayor a partir de 1897 con la redacción de *El suicidio*, el término se refiere, no siempre de manera constante, a distintas realidades sociales cuya excepcionalidad e inestabilidad pueden acarrear situaciones de peligro para el tejido social, así como condiciones para el cambio. Esa recurrencia poco sistemática, sumada a cierta polisemia aparentemente constitutiva, han provocado que el concepto sea escasamente analizado en la tradición de los comentaristas y seguidores de la sociología durkheimiana<sup>1</sup>. Asimismo, esta peculiaridad hizo que el término fuera tomado en consideración de forma secundaria a partir de la especificidad del fenómeno religioso y de la distinción, en su interior, entre las esferas de lo sagrado y lo profano.

Estas características, no obstante, no nos impiden ensayar una relectura de la producción del sociólogo de los hechos sociales, que nos permita vislumbrar la operatividad del concepto en cuestión, a partir de deslindar sus campos semánticos. Éste es justamente uno de los objetivos de este escrito. Para ello, nos proponemos monitorear la aparición y uso del concepto a lo largo de sus obras para definir su extensión y ámbitos de aplicación. En segundo lugar y de forma íntimamente relacionada, analizamos la manera en que Durkheim describe los fenómenos de efervescencia social en relación con el funcionamiento de las representaciones colectivas. Esto nos permitirá reconstruir una cierta especificidad del fenómeno a la vez que entroncar su realidad con un punto central de la temática sociológica durkheimiana. Finalmente, el escrito se propone pensar el fenómeno de la efervescencia contraponiéndolo a una noción muy poco analizada en Durkheim y que constituye, a nuestro entender, su contraparte: la *vie sérieuse*. Frente al carácter momentáneo y excepcional de esos estados de efervescencia, la *vie sérieuse* refleja la estabilidad y continuidad de la sociedad durante períodos prolongados, los cuales exigen un compromiso y respeto de las normas sociales. A partir de la exploración de esta última oposición, daremos algunas conclusiones generales sobre el abordaje considerado.

---

<sup>1</sup> En la tradición de los comentaristas franceses el abordaje del fenómeno de la efervescencia ha tenido poca repercusión. Como ejemplos llamativos encontramos el trabajo de Boudon, quien dedica un solo párrafo a la temática (1999: 176). Asimismo, el texto de Tarot le concede sólo dos carillas en una investigación de grandes dimensiones (1999: 222-223). Aunque breve, el abordaje de Mariot (2001: 707-717) plantea una perspectiva sugerente. No sucede lo mismo entre los especialistas ingleses, quienes dedican un espacio mayor al análisis del fenómeno. Entre ellos se encuentran Lukes (1984: 456-469), Duncan (1960: 97-117), Ramp (1998: 136-148) y Allen (1998: 149-162).

## 1. ANTECEDENTES TEÓRICOS - EL PROBLEMA DE LAS MULTITUDES

La noción de efervescencia colectiva a la que echa mano nuestro autor tiene un parentesco epocal indiscutible. Más allá de los usos que Durkheim le diera al concepto, y que en breve analizaremos, la problemática se encierra en una esfera de preocupaciones más amplias que recorre inicialmente tanto la producción literaria como la historia, para luego desplazarse hasta la sociología y la psicología social de la segunda mitad del siglo XIX. Nos referimos, claro está, al fenómeno de las *multitudes*<sup>2</sup>.

En un haz de múltiples abordajes, la problemática de la masa o la muchedumbre circulará de forma constante por los discursos de los pensadores de época cuyas preocupaciones teóricas evidenciarán en simultáneo una clara motivación política: ¿cómo manejar desde el Estado el fenómeno de las multitudes? A esa respuesta se asiste con pretensiones científicas. El auge del positivismo y el éxito de su aplicación a diversos campos teóricos operaron como una matriz, desde la cual se presentaban las bondades correctivas del discurso científico a la hora de atacar problemas sociales.

La marca naturalista de estas aproximaciones teóricas en el campo social hicieron del fenómeno de las multitudes un espacio de análisis para el que se proponen soluciones medicalistas. Si se acordaba en identificar a la multitud como un hecho con ribetes mórbidos, por lógica, se reconocía implícitamente un estado de salud el cual era necesario restituir. Teniendo esta meta en ciernes, desde ángulos distintos, tres autores de origen francés dejaron su huella en el acercamiento a la comprensión científica del accionar de las multitudes: Alfred Espinas, Gabriel Tarde y Gustave Le Bon. Sin que con ellos se agote el espectro de investigaciones llevadas adelante durante el período que nos ocupa, son, a nuestro entender, un ejemplo sustantivo del campo de referencias coterráneas con que Durkheim contaba a la hora de pensar la acción particular de las multitudes encerrada en la noción de efervescencia<sup>3</sup>. Veamos a continuación, de manera sucinta, en qué consisten los aportes de cada uno.

<sup>2</sup> Las referencias obligadas de este primer acercamiento al fenómeno, desde la historia y la literatura francesas, son Hippolyte Taine y Émile Zola. El primero, acosado por el espectro de la Comuna de 1871, desarrolló en *Les origines de la France contemporaine* una visión de la multitud desde la cual delinea una psicología de las masas con pretensiones científicas. El segundo, declarado discípulo de aquél y más tarde rival, pone el foco, desde un abordaje literario, en la muchedumbre trabajadora, cuya impronta más depurada en el género naturalista alcanzará para 1885 la forma de una novela: *Germinal* (Barrows, 1990: 86-89).

<sup>3</sup> Las alusiones a estos autores no suponen un parentesco conceptual explícito. Su consideración se apoya en que uno de los usos durkheimianos de la noción de efervescencia guarda una relación de época con la noción de multitud que estos autores trabajan. Sin embargo, mientras que la palabra multitud (*foule*) aparece de forma recurrente en los textos de Durkheim, a la hora de pensar la efervescencia no la predica de ese mismo colectivo, sino de lo que él denomina *assemblée* o *rassemblement* (particularmente en 1990 [1912]). Mientras que la idea de multitud supone un carácter espontáneo, *assemblée* o *rassemblement* conlleva una dimensión voluntaria, es decir, el gesto de agruparse en una asamblea, congregarse. Esto nos per-

La preocupación por las muchedumbres se afincó originariamente en el epicentro de las reflexiones criminológicas. Frente al éxito del positivismo italiano (Lombroso - Ferri - Garófalo), el pensamiento francés se alejará de la posición naturalista-determinista de los referentes itálicos, en pos de una prioridad de lo social sobre lo individual como condicionante último<sup>4</sup>. Si bien las motivaciones de la reflexión son similares, el objeto será definido, desde el punto de vista sociológico, de manera diferente: la multitud no es una suma de individualidades afectadas. El primero en postularlo contundentemente será Espinas.

Alfred Espinas puede considerarse como un autor pionero en el desarrollo de la mirada sociológica. Consagrado al estudio del comportamiento humano al calor del trazo certero que propone la teoría de la evolución para comprender su naturaleza y sus formas sociales, Espinas se lanza a la indagación en torno al funcionamiento de la conciencia colectiva en el reino animal, como paso para sentar las bases de la sociología humana. Hacia 1876 defenderá su tesis, *Des sociétés animales*, en la cual rechazará el uso del método psicológico (de cuño spenceriano) para la comprensión de los fenómenos sociales. Su aporte más sustantivo se apoyaba en la necesidad de considerar a las sociedades como entidades con una naturaleza y realidad propias<sup>5</sup>. Desde su perspectiva, si los individuos orgánicos son un todo compuesto formado por la interacción de partes vivientes, entonces las sociedades, las cuales cuentan también con partes interactuantes y conscientes, pueden ser también consideradas individuos (Brooks III, 1998: 110). En tal sentido, el fundamento del comportamiento social descansará en el conjunto de emociones que desarrollan los individuos agrupados, cuya propagación por vía del contagio termina por otorgarle a los colectivos sociales cierta autonomía de las voluntades individuales.

Las emociones guardan una naturaleza contagiosa, la cual opera, metáfora mediante, como una propagación, ya sea por «electrificación», «agitación», «magnetismo» o «resonancia». Más allá de los tropos aludidos, todas las situaciones sociales evidencian una dimensión interindividual que parece resumirse bajo el nombre de *imitación*. Será este últi-

---

mite discrepar con afirmaciones que sostienen que Durkheim habría hecho un libre uso de la psicología de las multitudes de Le Bon (Douglas, 2007: 38). A título de mera referencia, podemos decir que Le Bon no utiliza la expresión efervescencia en ninguno de sus textos, mientras que Tarde la utiliza de modo ocasional con el solo fin de nominar esas circunstancias en las que se agitan los comportamientos humanos de conjunto. Algo similar sucede, de forma más esporádica, en Espinas. Mientras que el primero de ellos no evidencia influencias directas en Durkheim (Lukes, 1984: 456, nota 54), sí son manifiestas las referencias a Espinas (Lukes, 1984: 456, nota 54; Brooks III, 1998: 194). Con Tarde mantuvo una viva polémica que no podemos tratar aquí, y que ya ha sido ampliamente reseñada.

<sup>4</sup> En términos criminológicos, la postura de Alexandre Laccasagne fue de las primeras en Francia en denunciar contundentemente el límite del biologicismo de Lombroso. Su insistencia en el *milieu social* abrió las puertas para pensar una perspectiva sociológica en el estudio de la criminalidad (Renneville, 1994: 111).

<sup>5</sup> «La nation, d'un part, est un individu. Tout ce livre n'a point d'autre but que de démontrer indirectement cette proposition» (Espinas, 1878: 223-224).

mo concepto el que sostendrá como eje troncal la propuesta sociológica de Tarde, luego llamada *interpsicológica*. En 1890, este último publica *Les lois de l'imitation*, texto en el que condensa sus ideas con relación a la especificidad del fenómeno social. El vínculo interpersonal vendrá ahora de la mano de los aspectos imitativos (en sentido amplio suponen asimismo la oposición y la adaptación) que caracterizan el accionar de la mayor parte de los sujetos que reproducen las creaciones de ciertas individualidades geniales. Tarde asimila la idea de imitación a una suerte de *hipnosis* bajo la cual el imitador incurre una vez en contacto con el modelo imitado<sup>6</sup>. Si bien la idea de imitación supone un margen para la dimensión consciente, Tarde no se separa de la idea de sugestión que sostenía Espinas. A partir de esa dimensión interindividual se teje la constitución de los colectivos sociales.

En este contexto, la obra de Tarde tendrá una cercanía mayor con la psicología social que la propuesta más sociológica de Espinas, aunque ambos se hallan ante la misma preocupación pragmática por el trato con la muchedumbre. En este contexto, tal vez sea Gustave Le Bon quien adquirirá una resonancia mayor como analista del comportamiento de las muchedumbres. La *Psychologie des foules* data de 1895 y allí se detallan algunos ejes rectores que organizaron y difundieron cierta percepción del fenómeno de la multitud. La motivación política, que motorizó su preocupación teórica, fue una marca que lo separó, en parte, de sus contemporáneos e hizo que sus ideas fueran recuperadas en una gran variedad de autores y disciplinas (Van Ginneken, 1992: 130-131).

El carácter contundente de las afirmaciones de Le Bon puede sintetizarse en dos aspectos: 1) las multitudes suponen la fusión de un agregado de individuos que provoca una disolución de la individualidad en el colectivo (Marpeau, 2000: 97); 2) las multitudes son irracionales; en consecuencia, disminuyen las facultades mentales intelectuales de cada uno de sus miembros (Moscovici, 1985: 102). En esta perspectiva, Le Bon lima uno de los aspectos que había defendido la tradición italiana: el carácter criminal de la multitud. El comportamiento de la muchedumbre no es únicamente criminal<sup>7</sup>. En ciertas circunstancias puede revestir un carácter heroico, aunque ambas situaciones no niegan su irracionalidad y la nula voluntad individual de quienes la integran. A partir de esta doble caracterización podemos efectuar algunas consideraciones preliminares.

En primer lugar, para los tres autores (tal vez más tímidamente en Tarde), la multitud adquiere una autonomía de las voluntades que la conforman. En segundo lugar, esa auto-

<sup>6</sup> «L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve de commande et un rêve en action. N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées: telle est l'illusion propre au somnambule, et aussi bien à l'homme social» (Tarde, 1904: 83).

<sup>7</sup> Cf. Libro III, «Classification et description des diverses catégories de foules» (Le Bon, 1895: 142-191).

mía implica la toma de cursos de acción propios que pueden analizarse como comportamientos no siempre regulares. En tercer lugar, su condición de irracional priva a los individuos de su hacer (por medio de la sugestión, contagio, imitación o disolución de la conciencia) mientras forman parte de ella. Esta triple dimensión se halla presente en la semántica del concepto durkheimiano que estamos analizando. Sus usos, no siempre sistemáticos, son los que ahora es necesario examinar.

## 2. LOS DERROTEROS DEL CONCEPTO

En términos generales, el concepto de efervescencia, si bien Durkheim lo asocia habitualmente a procesos sociales cuya peculiaridad estriba en el grado de intensidad y actividad de la vida colectiva, en los diversos usos que ensaya podemos encontrar ciertas diferencias de matices que permiten efectuar distintas consideraciones.

En primer lugar, supone la identificación de procesos colectivos que entrañan un cierto peligro para la sociedad, tanto por los cuadros patológicos que pueden generar en ciertos comportamientos sociales (suicidios, divorcios, etc.) como por los niveles de anomia que proyectan en su desarrollo. En segundo lugar, el autor utiliza en ciertas ocasiones el concepto para referirse a circunstancias que, por su cariz excepcional, también pueden generar procesos de cambio y transformación social a gran escala sin acarrear necesariamente consecuencias nocivas. Finalmente, el concepto es utilizado en ocasión de reflexionar sobre el funcionamiento de las representaciones colectivas, su constitución y transformación. En lo que sigue, abordamos estas dimensiones en tres aproximaciones sucesivas.

### 2.1. *Primera aproximación*

La primera dimensión, ciertamente negativa, aparece asociada al estudio de fenómenos nocivos para el tejido social y, como tal, se acerca a la perspectiva habitual de los estudios sociales contemporáneos a Durkheim en Francia. Sus posturas comulgan, en parte, como dijimos, en que las acciones de la multitud o las muchedumbres encierran, en general, un peligro latente para el orden social. En aquellos momentos en que los marcos regulatorios del medio social están distendidos, el comportamiento colectivo no tiene dirección y como tal se puede volver inestable e impredecible: tal es el caso que absorbe a los suicidios en su tipo anómico. En este contexto en particular, Durkheim identifica la efervescencia con la falta de normas. Las primeras apariciones del concepto en *El suicidio* son ilustrativas de esta dimensión: «El mismo resultado produce simples crisis electorales a condición de que tenga alguna intensidad. Así, en Francia, el calendario de los suicidios

lleva la huella visible del golpe de Estado parlamentario del 16 de mayo de 1877 y de la efervescencia que produjo; así como de las elecciones que, en 1889, pusieron fin a la agitación boulangista» (Durkheim, 1990 [1897]: 217 / tr. 1995: 208)<sup>8</sup>.

Esta peculiaridad negativa que Durkheim expresa como característica de la efervescencia también se hace presente al analizar el funcionamiento de la dinámica escolar. En *La educación moral*, nuestro autor identifica situaciones en el aula frente a las cuales el docente debe proceder con cautela, sabiendo identificarlas para evitar su propagación: «Cuando los niños no se sienten contenidos caen en una especie de efervescencia que les hace impacientes ante todo freno y su conducta se resiente aun fuera de la vida escolar. [...] Pero en la escuela esta efervescencia malsana, producto de la indisciplina, constituye un peligro moral mucho más grave porque esta efervescencia es colectiva. No hay que perder nunca de vista que la clase es una pequeña sociedad» (Durkheim, 1925: 171 / tr. 1997: 169)<sup>9</sup>.

Volvemos a observar aquí el énfasis en la ausencia de un mapa normativo claro. Lo que tenemos en estas citas es la identificación de un proceso (estados de efervescencia) con las consecuencias que éste acarrea. En estas expresiones no hay demasiada claridad sobre cómo pensar el funcionamiento de estos estados excepcionales. No obstante, si volvemos a *El suicidio*, encontramos una referencia que, de forma introductoria, induce una aproximación explicativa sobre la dinámica del proceso; permítasenos citar *in extenso*: «De aquí es de donde viene la efervescencia que reina en esta parte de la sociedad, y que de allí se ha extendido al resto. Es que el estado de crisis y de anomalía es constante, y para decirlo así, normal. De arriba a abajo de la escala, las *concupiscencias* se han elevado sin saber dónde posarse definitivamente. Nada podrá calmarlas, porque el objetivo adonde se dirigen está infinitamente más allá de lo que pueden alcanzar. La realidad parece sin valor en comparación de lo que vislumbran como posible las *imágenes* calenturientas; se la aparta, pero para prescindir en seguida de lo posible, cuando a su vez se convierte en real. Se tiene sed de cosas nuevas, de *goces* ignorados, de *sensaciones sin nombre* [...] Toda esa fiebre cae, y se percibe cuán estéril era el tumulto, y cómo todas esas *sensaciones* nuevas, indefinidamente acumuladas, no han logrado constituir un sólido capital de dicha, sobre el que pueda vivir en los días de prueba» (Durkheim, 1990 [1897]: 284-285 / tr. 1995: 274, itálicas nuestras).

<sup>8</sup> En la cita se identifica primero la referencia en francés y luego su correspondiente en la versión española. En el caso en que la versión francesa no sea la original referimos la versión utilizada, manteniendo, no obstante, la fecha original de publicación para hacer explícitas ciertas diferencias y alternancias en el uso de los conceptos por parte del autor.

<sup>9</sup> De igual forma agrega: «Hasta parece aquí que los fenómenos de contagio sean más fáciles y que por tanto la importancia de la responsabilidad colectiva sea más considerable que en otras partes. [...] Hay a veces en una clase una efervescencia colectiva que lleva consigo una impaciencia colectiva de toda disciplina, y que muy a menudo se traduce de la manera más ostensible en aquellos mismos que menos han contribuido a producirla» (Durkheim, 1925: 279-280 / tr. 1997: 275).

La efervescencia supone aquí un escenario de baja regulación y de excepcionalidad constante. Sin embargo, lo más interesante es la aproximación que ofrece el autor para pensar el fenómeno como asociado a un estado de la conciencia colectiva que supone un registro de representaciones de tipo sensorial que aquí sólo anticipamos y que analizaremos más adelante. Si puntualizamos, Durkheim identifica el proceso con ciertas «imágenes», «concupiscencias», «sensaciones», «goces» y «fiebre». Los estados de efervescencia «no tienen nombre» debido a su carácter novedoso, impredecible. En este reconocimiento inicial, la idea de efervescencia, si bien vuelve a asociarse tanto a lo *novedoso* como a lo *no regulado*, es la primera vez en la que el autor otorga cierta precisión sobre qué implica y en qué se basa este proceso.

Ahora bien, esta perspectiva temerosa que Durkheim adopta para pensar la efervescencia tanto como un fenómeno asociable a ciertas condiciones del suicidio anómico como a cierto posible malestar en los procesos educativos alberga, no obstante, a partir de la idea de *creatividad y novedad*, una particularidad. La inestabilidad que este fenómeno produce puede asociarse a una dimensión positiva que, en paralelo a los efectos nocivos, produce también otros de índole saludables. Veamos cuáles y cómo son descritos.

## 2.2. Segunda aproximación

Pues bien, la dimensión negativa de los estados de efervescencia conlleva para nuestro autor una dimensión innovadora que no deja de recalcar. Cierta tensión se experimenta en la referencia que hace en *El suicidio*. Característica de la modalidad que predica la distinción entre lo normal y lo patológico, las afirmaciones del autor albergan esa tensión en la que incurre en más de una de sus obras, en las que la patología parece más cercana al estado de normalidad que el carácter excepcional o desviado que le prescribe en su definición<sup>10</sup>. En este texto encontramos una alusión a un tipo de efervescencia que, si bien puede ser vista como enfermiza, es en medio de la cual donde se gesta el desarrollo de la civilización: «Porque no hay que dejarse deslumbrar por el brillante desarrollo de las ciencias, de las artes y de la industria, de que somos testigos; es muy cierto que se lleva a cabo, en medio de una efervescencia enfermiza, de cuyas dolorosas resultas cada uno de nosotros se resiente. Es muy posible, y hasta verosímil, que el movimiento ascensional de los suicidios tenga por origen un estado patológico que acompañe *a posteriori* a la marcha de la civilización, pero sin ser su condición necesaria» (Durkheim, 1990 [1897]: 422 / tr. 1995: 412).

<sup>10</sup> Las alusiones del autor en el capítulo III de *Las reglas del método sociológico* y el Libro III de *La división social del trabajo* son ejemplos claros en los que Durkheim se ve obligado a definir, de forma ciertamente ideal, el estado de normalidad para evitar que el presente patológico de cierto hecho social pueda ser considerado como durable o aceptable y, por tanto, visto como normal.

El mismo campo semántico encontramos cuando vemos las referencias de los textos *Educación y sociología* y la *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*. A la vez que Durkheim considera factible pensar en la efervescencia como un fenómeno que puede tener ribetes saludables, también la considera históricamente como la responsable que explica el origen del movimiento intelectual que dio curso a la formación de las universidades: «Los niños en clase piensan, sienten y actúan de forma diferente a cuando están aislados. Se producen una clase de fenómenos de contagio, de desmoralización colectiva, de sobreexcitación mutua, de efervescencia sana, que se debe poder saber detectar con el fin de prevenir o de combatir unos y de utilizar los demás» (Durkheim, 1922: 103 / tr. 1996: 94)<sup>11</sup>.

El escenario de ausencia de regulación de la primera aproximación señalada se compensa, con esta segunda, a partir de la faz transformadora e innovadora, y por tanto aceptable, que produce la efervescencia en determinadas circunstancias. Como conclusión preliminar, podemos afirmar que la efervescencia colectiva se caracteriza por ser un estado de corta duración que puede producir alteraciones o desviaciones del mapa normativo en una sociedad. Asimismo, puede inducir cambios y transformaciones sociales. ¿En qué sentido podemos entender, frente a esta dimensión negativa inicialmente comentada, la semántica positiva a la que alude Durkheim? ¿Opera la efervescencia de forma benéfica sobre otro registro de lo social en paralelo a la dimensión normativa? ¿Qué relación guarda ello con los fenómenos religiosos?

### 2.3. Tercera aproximación

Si tomamos en cuenta las referencias que Durkheim hace al concepto de efervescencia a partir de 1900, encontramos una serie de consideraciones más precisas como para responder a los interrogantes enunciados. A partir de esos años, nuestro sociólogo desplazó su interés de manera cada vez más explícita hacia el campo de los estudios religiosos<sup>12</sup>. En este contexto, la noción de efervescencia adquiere una centralidad mucho mayor. El texto que lo condensa más claramente es *Las formas elementales de la vida religiosa*. En

<sup>11</sup> En los mismos términos puntualiza: «Estos grandes cambios se produjeron en el siglo XI. En ese momento, todos los historiadores observan una verdadera efervescencia mental en todos los pueblos europeos» (Durkheim, 1938 (I): 84 / tr. 1987: 101). «Ahora bien, comprendemos sin dificultad que esta efervescencia general tomase fácilmente forma intelectual. Porque las épocas creadoras en materia de civilización son precisamente aquellas en las que hay en los pueblos una vida acumulada que sólo pide fluir, gastarse, sin que la reclame ninguna necesidad vital» (Durkheim, 1938 (I): 86 / tr. 1987: 103). «Ahora bien, esta especie de nomadismo combinado con esta efervescencia, esta sobreexcitación general de todas las fuerzas intelectuales de Europa, no podía dejar de servir a los intereses de los estudios» (Durkheim, 1938 (I): 88 / tr. 1987: 104).

<sup>12</sup> Durkheim fecha en 1895 el momento en que comprendió cabalmente la importancia de los fenómenos religiosos para el estudio de la sociedad (Durkheim, 1907: 613-614). De todas formas y tomando en consideración sus trabajos publicados al respecto, la centralidad del tema religioso se comienza a observar con mayor claridad a partir de 1900 con los artículos publicados en *L'Année sociologique* (Ramos Torre, 1999: 177-178).

él se dieron cita varios desarrollos teóricos, entre los cuales destaca el intento por pensar cómo se puede dar respuesta al interrogante sobre el funcionamiento y constitución de las representaciones colectivas. Desde allí se fijarán nuevos contornos semánticos al concepto, sobre los cuales es importante ahora reflexionar.

La primera aparición en el texto vuelve a enfatizar, como dijéramos, el carácter excepcional y transformador que producen estos estados: «Hay períodos históricos en los que, por influencia de alguna gran sacudida colectiva, *las interacciones sociales se vuelven mucho más frecuentes y activas. Los individuos se buscan y se reúnen más.* Resulta de ello una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creadoras. Y esta mayor actividad tiene como efecto un estímulo general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de forma distinta que en tiempos normales. Los cambios no son sólo de matiz o de grado: el hombre se hace diferente. Las pasiones que lo agitan son de tal intensidad que sólo pueden satisfacerse mediante actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria» (Durkheim, 1990 [1912]: 301 / tr. 1993: 348-349, *itálicas nuestras*).

Esta dinámica que describe Durkheim, cuya base parece situarse en el aumento de la actividad e intercambio social por parte de los sujetos, se apoya en una lógica donde dominan las *pasiones*, cuya excepcionalidad y trascendencia revolucionan las condiciones del estado de normalidad. Aquí vemos que Durkheim destaca la dimensión irracional que alberga el estado de efervescencia, pero no lo condena sólo como productor de males sociales. Al igual que comentaba Le Bon, la efervescencia puede generar actos de inusitado heroísmo tanto como desmanes violentos. Lo singular es cómo continúa el párrafo citado arriba: «Estos procesos son del mismo tipo que los que están en la base de la religión, hasta el punto de que los propios individuos suelen representarse la presión a la que ceden en términos expresamente religiosos» (Durkheim, 1990 [1912]: 301 / tr. 1993: 349).

En esta presentación, el fenómeno de la efervescencia guarda un parentesco lógico con el fenómeno religioso, en el que priman ciertas características asociadas a la marcha de los rituales. Dado que la efervescencia sólo se sucede en la reunión de individuos, Durkheim plantea que en ciertos casos «su *acercamiento* genera una especie de electricidad que los conduce rápidamente a un grado extraordinario de exaltación» (Durkheim, 1990 [1912]: 308 / tr. 1993: 356). Asimismo, las repercusiones de este tipo de contacto producen un «eco *sin obstáculos* en todas las conciencias, *abiertas de par en par* a las impresiones externas [...]» (ídem, *itálicas nuestras*). En este mapa de exaltación, Durkheim observa que el nivel de intensidad de la vida colectiva se vuelve tan fuerte que las «pasiones desencadenadas son tan impetuosas que nada puede contenerlas» (Durkheim, 1990 [1912]: 309 / tr. 1993: 357).

La efervescencia característica de ciertas prácticas religiosas lleva adelante una transformación de la realidad cotidiana que, para Durkheim, genera un proceso fundamental para todo colectivo social: la creación de un mundo de características ideales. «[...] al mundo real en el que transcurre su vida profana, superpone otro que, en cierto sentido, existe sólo en su mente, pero al que le atribuye una especie de dignidad más alta con respecto al primero. Así que, por dos razones distintas, se trata de un mundo ideal» (Durkheim, 1990 [1912]: 603 / tr. 1993: 660).

Llegados a este punto, vemos con claridad cómo los estados de efervescencia colectiva que analiza el autor —al calor de su vínculo con la dinámica de la práctica religiosa— muestran una riqueza mayor que aquella que puntualizáramos en las dos primeras aproximaciones conceptuales. Las transformaciones que suscita están asociadas con su potencial integrador. La *integración* social es la que se refuerza a partir de estos estados de *sobreexcitación colectiva*. En cierto desmedro del aspecto regulativo, la dimensión integradora cobra una preponderancia que justifica la intensidad de la que habla Durkheim cuando se refiere a la actividad de los individuos, sus intercambios y todas las demás esferas de la vida social. Ésta es la peculiaridad del aspecto positivo que se halla larvado en la segunda aproximación que efectuamos, pero que no se vuelve suficientemente explícita hasta que vemos los desarrollos del autor analizando las formas en que se plasma la vida religiosa<sup>13</sup>.

El tenor de este análisis es similar al que adelantara en la comunicación que presentara en el Congreso de Filosofía de Bolonia en 1911 y que luego se conociera como *Juicios de valor y juicios de realidad*. El papel creativo de la efervescencia es asociado con la irrupción de valores que permiten mejorar los niveles de integración del tejido social<sup>14</sup>.

Asimismo, esta referencia a la mejora de la integración social va acompañada de ciertas proposiciones que permiten pensar la lógica de las representaciones colectivas. Estamos lejos aquí del modelo de corte morfológico con que Durkheim analizaba el comportamiento social y sus transformaciones en textos como *La división del trabajo social* o incluso, por momentos, *El suicidio*. La primacía analítica está colocada en este caso sobre el plano

<sup>13</sup> Una perspectiva similar, pero abocada a pensar especialmente el suicidio, desarrolla Steiner (2000: 70-76). La importancia de ambos ejes considerados también es recuperada en el ya clásico estudio de Ramos Torre (1999: 219-243).

<sup>14</sup> «En los momentos de efervescencia de este género, se han constituido en todo tiempo grandes ideales en los cuales descansan las civilizaciones. Los períodos creadores o innovadores son precisamente aquellos en que, bajo la influencia de circunstancias diversas, *los hombres son movidos a acercarse más íntimamente*, en que las *reuniones, las asambleas son más frecuentes, las relaciones más seguidas*, los cambios de ideas más activos: es la gran crisis cristiana, es el movimiento de entusiasmo colectivo que, en los siglos XII y XIII, arrastra hacia París la población estudiosa de Europa y da nacimiento a la escolástica; es la Reforma y el Renacimiento, es la época revolucionaria, son las grandes agitaciones socialistas del siglo XIX» (Durkheim, 1924: 134 / tr. 2000: 114, itálicas nuestras).

ideacional, desde el cual se pueden pensar los grandes cambios que marcaron el desarrollo de la tradición de Occidente.

La religión opera en este contexto como una institución que impone cierto mapa de representaciones a la colectividad que tiene un carácter fundante. Podemos pensarla, siguiendo a Poggi, en términos de una *proto-institución* y de una *meta-institución*. Es una proto-institución en tanto «forma el marco cognitivo con el cual opera la sociedad y así prepara los cimientos para el desarrollo de todo conocimiento teórico y práctico» (Poggi, 1971: 254). Funciona asimismo como una meta-institución porque opera como «el soporte último de todas las otras instituciones, desde el momento en que cultiva y moviliza actitudes de respeto, devoción y sumisión, buena voluntad para el sacrificio, aspectos que todas las otras instituciones presuponen si quieren operar exitosamente» (ídem). A partir de esta doble dimensión constituyente se organiza la dinámica de las representaciones colectivas, la cual opera por medio de los estados de efervescencia<sup>15</sup>.

En esta dirección el análisis obliga a pensar, en consecuencia, cómo se vincula la comprensión del fenómeno de la efervescencia con el funcionamiento de las representaciones colectivas. Sin embargo, antes de avanzar con el examen de este vínculo hagamos algunas conclusiones provisionales: a) en las tres aproximaciones encontramos en el campo semántico la alusión a procesos de mayor intensidad y cambio en el lazo social; b) las dos primeras aproximaciones localizan en dicho proceso una fuente de mutaciones de tipo intelectual, tanto por las alusiones a la producción de representaciones colectivas novedosas como así también la cristalización de dichas representaciones en instituciones encargadas de transmitir el conocimiento (universidad, escuela, etc.); c) mientras las dos primeras aproximaciones enfatizan el carácter disruptivo de los marcos de regulación social que comportan los estados de efervescencia, la tercera enfatiza el refuerzo integrador que produce; d) mientras las dos primeras aproximaciones sólo describen el fenómeno de excitación colectiva, la tercera contempla, con pretensiones explicativas, el estrecho vínculo que se teje entre estos estados excepcionales del lazo social y el carácter instituyente de las representaciones colectivas.

A pesar de las continuidades semánticas que podemos vislumbrar a lo largo de las tres aproximaciones efectuadas, a partir de la tercera se presentan algunos interrogantes que es necesario desgranar. ¿Qué entiende Durkheim por representaciones a la hora de anali-

<sup>15</sup> «La religión les abrió el camino. Pero sólo pudo desempeñar esa tarea, por su carácter de entidad social. Para imponer una ley a las impresiones de los sentidos, y sustituirlas por una nueva manera de representar lo real, era preciso elaborar un nuevo tipo de pensamiento: el pensamiento colectivo. Sólo éste podía ser eficaz, porque, para crear todo un mundo de ideales, a través del cual el mundo de las realidades sensibles apareciera transfigurado, era necesaria una sobreexcitación de las fuerzas intelectuales que sólo puede darse en y por la sociedad» (Durkheim, 1990 [1912]: 339 / tr. 1993: 389).

zar la efervescencia colectiva? ¿Qué peculiaridad del fenómeno religioso interviene en el funcionamiento de la efervescencia? ¿Permite el análisis conjunto de ambas dimensiones especificar lo característico del proceso para sistematizar su uso?

### 3. LA EFERVESCENCIA COLECTIVA Y LA DINÁMICA DE LAS REPRESENTACIONES

A lo largo de la producción durkheimiana la noción de representación aparece recurrentemente. Sin embargo, su utilización nunca produjo un enunciado específico que identificara con claridad cuál es el significado que Durkheim le otorgaba. Probablemente, el uso habitual y extendido del concepto en el campo de la filosofía y de las llamadas *sciences de l'homme* hiciera innecesario ese detalle.

Parte de la dificultad de la noción de representación estriba en la doble funcionalidad que nuestro autor le otorga. Por un lado, la representación aparece como una facultad con la que cuentan los seres humanos para vincularse con el mundo. Esta dimensión cognitiva está asociada a una disposición que permite, ni más ni menos, la posibilidad del conocimiento mismo. En ese registro ha sido abordado como problema en el texto que Durkheim escribiera en conjunción con su sobrino Marcel Mauss, «Sobre algunas formas primitivas de clasificación». En él, ambos autores se plantean el origen y la peculiaridad del funcionamiento de las representaciones colectivas, entendiendo que las distinciones clasificatorias son las que permiten que los individuos puedan representarse el mundo en el que viven. Esa misma característica es la que hace posible que los sujetos conformen distinto tipo de representaciones de acuerdo a la esfera de experiencia en que se mueven. Existen de este modo representaciones referidas a la ciencia, a la moral, a la religión, a la familia y a la sociedad política (Pickering, 2000: 14). Cada una de ellas es la expresión de un modelo de clasificación en el que surge un mapa de diferentes representaciones que se vuelven la expresión objetiva del uso de esa facultad.

Ahora bien, paralela a esta tipificación de representaciones que podemos encontrar esparcida en distintos textos, Durkheim carga las tintas sobre una fundamental: la distinción entre representaciones individuales y colectivas. El ensayo homónimo de 1898 está dedicado justamente a pensar esta distinción. Tomando como referencia el vínculo y autonomía entre la biología y la psicología, Durkheim desarrolla, por medio de la analogía, un argumento que salva la especificidad de la sociología frente a la psicología (Brooks III, 1991: 234-235). Discutiendo implícitamente con la postura de Gabriel Tarde, nuestro autor justifica que las representaciones colectivas adquieren autonomía de las individuales a partir de la combinación que aquéllas sufren en las interacciones particulares. El producto de la asociación o combinación de las representaciones de los individuos genera otras, de tipo social, que,

aunque vinculadas a las primeras, no son dependientes de ellas: se organizan con autonomía de forma propia. Paradójicamente, en este texto Durkheim no menciona en ningún momento la noción de *conciencia colectiva*, cuya referencia era constante desde los trabajos de fines de 1880. Esta peculiaridad también supone un punto de inflexión en su producción. Aunque este concepto no desaparece en las obras posteriores, su peso explicativo comienza a disminuir en paralelo al crecimiento de la noción de *representaciones colectivas*<sup>16</sup>.

Junto con esta distinción de tipos de representación (individuales-sociales), Durkheim presenta otra, no desarrollada sistemáticamente, y que nos permite reconstruir el funcionamiento de las representaciones colectivas en relación con los estados de efervescencia social. Nuestro autor plantea que existe una distinción entre representaciones *sensibles* y otro tipo de representaciones que son de índole *conceptual*. Aunque en algunas oportunidades las presenta como representaciones polares, en este texto establece una sucesión que identifica en estos términos: «Pues si las *sensaciones*, ese primer fondo de la conciencia individual, no pueden explicarse sino por el estado del cerebro y de los órganos —de otro modo, ¿de dónde procederían?—, una vez que ellas existen, se comportan entre sí según leyes que ni la morfología ni la fisiología cerebral bastan para explicar. De ahí vienen las *imágenes*, y éstas, agrupándose a su vez, se transforman en los *conceptos*, y a medida que nuevos estados se agregan así a los antiguos, como son separados por más instancias intermedias de esa base orgánica sobre la cual reposa no obstante toda la vida mental, los mismos son también menos inmediatamente dependientes de ella» (Durkheim, 1924: 44 / tr. 2000: 55, *itálicas nuestras*).

Durkheim presenta en este enunciado un nivel triple de constitución de las representaciones: las *sensaciones*, las *imágenes* y los *conceptos*. La combinación sucesiva de cada una de ellas permite pensar los saltos continuos de unas a otras. Si la vida psíquica es un «continuo curso de representaciones, que jamás se puede decir dónde comienza una y dónde termina otra» (Durkheim, 1924: 17 / tr. 2000: 37), parece imposible que se pueda lograr un uso e intercambio de esas representaciones si no existe a su vez una facultad que permita distinguir las. A continuación, Durkheim plantea, apenas como un esbozo, que «estas dis-

<sup>16</sup> El paulatino decrecimiento del potencial explicativo de la noción de *conciencia colectiva* (Nemedi, 2000: 88) corre paralelo al cambio que Durkheim introduce en 1898 a la hora de pensar la noción de *substrato* del cual aquélla emergería con caracteres propios. En los primeros textos, Durkheim entiende por *substrato* «las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados» (Durkheim, 1991 [1893]: 46 / tr. 1993: 104), o «las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto» (Durkheim, 1990 [1895]: 105 / tr. 1969: 86), o «la masa de individuos que compone la sociedad, el modo como están distribuidos sobre el terreno y la naturaleza y la configuración de las cosas de todo tipo que afecta a las relaciones colectivas» (Durkheim, 1969 [1897-1898]: 181). En *El suicidio* el autor plantea que el *substrato* supone la combinación de las conciencias individuales (Durkheim, 1990 [1897]: 361 / tr. 1995: 351). A partir de 1898 la noción se apoya más directamente en el plano de las representaciones individuales (Durkheim, 1924: 43 / tr. 2000: 55), cuya combinación, nuevamente, daría paso a la diferencia específica que caracteriza a las colectivas. Con estas últimas, Durkheim comenzaría a explicar la especificidad del funcionamiento de la *conciencia colectiva*, más allá de las condiciones que imperen en el nivel morfológico de la sociedad.

tinciones son obra nuestra; nosotros somos los que las introducimos en el *continuum* psíquico, muy lejos de encontrarlos en ellas. Es la abstracción la que permite analizar así lo que no es dado en un estado de complejidad indivisa» (idem, itálica original). Esas distinciones son reconocidas por Durkheim como el resultado de un proceso por el que «logramos dar a los productos de la abstracción una especie de fijeza y de individualidad siempre muy precarias, gracias al artificio de la palabra» (idem).

La primacía del registro conceptual de las representaciones es la que vuelve posible la operatividad y funcionalidad social de las mismas. Sin la dimensión del concepto sería imposible que exista una comunicación entre los hombres, por el solo hecho de que no podría fijarse ningún tipo de condición objetiva para el acuerdo. En el texto con Mauss, Durkheim termina enfatizando la dimensión conceptual de todo tipo de clasificación lógica. Si las representaciones colectivas funcionan a partir de la clasificación del mundo que representan, se vuelve difícil pensar que esa representación pueda tener estatus social si no adquiere la forma de un concepto<sup>17</sup>.

La dimensión conceptual de las representaciones colectivas es reforzada en el abordaje de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Es allí donde Durkheim plantea la posibilidad de la sociedad a partir de ciertos procesos comunicativos que la organizan. «El concepto es una representación esencialmente impersonal, y gracias a él se comunican las inteligencias humanas» (Durkheim, 1990 [1912]: 619 / tr. 1993: 677). Las conciencias individuales están «de por sí, cerradas a las otras; sólo pueden comunicarse por medio de signos que traduzcan sus estados interiores» (Durkheim, 1990 [1912]: 329 / tr. 1993: 378). La impersonalidad y estabilidad del sistema de conceptos que instaura el lenguaje es lo que justifica, en opinión de Durkheim, la perdurabilidad y el origen social de las representaciones que nutren una sociedad<sup>18</sup>.

Antes de continuar, puede ser útil recalcar brevemente en lo que implican estas referencias durkheimianas a las representaciones colectivas de base conceptual. Sin deshacerse del modelo explicativo que presentara en *Las reglas del método*, cuya sustentación más fuerte se basa en la novedad específica que introduce la noción de asociación/combinación<sup>19</sup>,

<sup>17</sup> «Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. Ahora bien, el concepto es la noción de un grupo de seres netamente determinado, cuyos límites pueden ser señalados con precisión. Al contrario, las emociones son cosa esencialmente fluida e inconsciente. Su *contagiosa influencia* irradia mucho más allá de su punto de origen, extendiéndose a todo cuanto le bordea, sin que sea posible establecer dónde se detiene su poder de propagación» (Durkheim y Mauss, 1969 [1903]: 460 / tr. 1996: 102, itálica nuestra).

<sup>18</sup> Confrontar asimismo Durkheim (1914: 316-317; 1913: 31, y 1955 [1913]: 200-205 / tr. s/f: 151-157).

<sup>19</sup> Para referirse a la especificidad de todo fenómeno social, Durkheim apoya en la combinación de elementos el emergente de la novedad que identifica el objeto propio de la sociología. «[...] la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que

nuestro autor comienza a trasladar ese modelo al plano de las representaciones a partir de 1898, y con ello introduce una peculiaridad que no se encontraba presente en sus formulaciones anteriores. Nos referimos particularmente a la discontinuidad que introduce el registro conceptual en el flujo continuo de las imágenes y las sensaciones. Estas últimas representaciones se acumulan y sedimentan de forma en cierta medida caótica. Solamente a través del pensamiento colectivo se logra imponer una ley que organiza las representaciones sensibles (Durkheim, 1990 [1912]: 339 / tr. 1993: 389). Esa imposición alcanza un cierto nivel de ordenación que es el que sostiene los patrones clasificatorios que conforman las representaciones conceptuales. De no darse esa estructuración, la comunicación se vuelve imposible y frente a ello sólo contamos con las emociones cuya dinámica implica la propagación por la imitación y el contagio. La gradual pérdida de la «afectividad social» fue la condición para el desarrollo de un pensamiento reflexivo (Durkheim y Mauss, 1969 [1903]: 460 / tr. 1996: 103). Frente a la multiplicidad e indeterminación de las posibles combinaciones que pueden producir las representaciones individuales, la identificación del concepto introduce una cierta reducción de la complejidad. La posición de Durkheim se ha desplazado en pos de reconocer un código, el cual opera en la base de todas las representaciones colectivas y que oficia como posibilidad misma de su constitución (Nocera, 2005: 69). Aquello que él llamara «leyes de la ideación colectiva», y que reclamara como parte del programa teórico futuro de la sociología (Durkheim, 1990 [1895]: XVIII / tr. 1969: 16 - 1924: 45n / tr. 2000: 56, nota 16), encuentra en estos enunciados un indicio claro que confirma esa intención<sup>20</sup>.

En este contexto podemos plantear cuál es el funcionamiento de las representaciones en los estados de efervescencia. Tomemos como referencia inicial aquello que Durkheim entiende como característico de los fenómenos religiosos: «Los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensar del movimiento» (Durkheim, 1990 [1912]: 50 / tr. 1993: 82).

Esta dualidad del fenómeno religioso es la base sobre la cual trabajan los estados de efervescencia. Podemos afirmar con Durkheim que la efervescencia se caracteriza por un tipo

---

el sistema formado por su asociación representa una realidad específica, con caracteres propios. Sin duda, no puede producirse nada colectivo si no están dadas las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Falta todavía que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera, es de esa combinación de donde resulta la vida social y, por lo tanto, es esta combinación la que la explica» (Durkheim, 1990 [1895]: 103 / tr. 1969: 85). La misma expresión utiliza en *El suicidio*. Cfr. Durkheim (1990 [1897]: 350 y 361 / tr. 1995: 340 y 351). Hemos analizado en detalle este modelo en Nocera (2005).

<sup>20</sup> Con estas formulaciones, Durkheim advierte la necesidad de ir más allá de la mera identificación de la *conciencia colectiva* como emergente de un proceso de combinación o asociación de conciencias individuales, para pasar a analizar su peculiaridad. Como veremos, el lenguaje y pensamiento conceptual juegan en ello un papel fundamental.

de estado social donde priman registros no-conceptuales que guían tanto la acción como las representaciones<sup>21</sup>.

La dimensión del sentimiento y la falta de comportamiento previsible introducen esta dimensión no-regulada de la acción de los individuos, que alcanza grados máximos de intensidad. «El estado de efervescencia de los fieles reunidos se trasluce al exterior a través de unos movimientos exuberantes, que no se pueden poner fácilmente al servicio de unos fines definidos muy restringidamente. Algunos escapan sin objetivo alguno, se despliegan por el mero placer de desplegarse y se complacen en una especie de juego» (Durkheim, 1990 [1912]: 545 / tr. 1993: 600).

La excepcionalidad del estado de efervescencia desencadena momentáneamente una primacía de representaciones no-conceptuales que se asemeja mucho al registro de índole sensorial (sensaciones e imágenes) que antes comentábamos. En estos términos, es lógico pensar que la acción y el sentimiento primen sobre la dimensión intelectual. Si bien Durkheim reconoce que la efervescencia supone una mayor intensidad de intercambio tanto intelectual como sentimental (Durkheim, 1924: 134 / tr. 2000: 114), también es cierto que la lógica de ese intercambio no está vehiculizada fundamentalmente por conceptos. Cuando el autor compara el funcionamiento de las fiestas y los ritos religiosos detalla: «El hombre es arrastrado fuera de sí, sustraído a sus ocupaciones y preocupaciones ordinarias. También se observan en ambas las mismas manifestaciones: gritos, cánticos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que eleven el nivel vital, etc. A menudo se ha señalado que las fiestas populares conducen a excesos y hacen perder de vista el límite que separa lo lícito de lo ilícito» (Durkheim, 1990 [1912]: 547 / tr. 1993: 602).

¿Cómo se explican desde el mapa de las representaciones estos comportamientos? Los registros afectivo, pasional y activo que enfatiza Durkheim para describir los estados de exaltación colectiva son los que nos permiten pensar la especificidad del fenómeno efervescente. La primacía de lenguajes no-verbales, de acciones sin un sentido claro, la no disociación entre la palabra y la cosa, constituyen, justamente, el carácter fundante y renovador de estos procesos. A partir de esta incierta combinación de representaciones sensoriales e intelectuales-no-conceptuales, y por tanto no fácilmente comunicables, se crean, se imaginan realidades que hasta entonces no tenían existencia. Los seres imaginarios de los que Durkheim habla refiriéndose al rito religioso iluminan el carácter incodificable que tienen muchas de las acciones y gestos que alimentan esas prácticas<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> «La efervescencia llega, a veces, a tal extremo, que conduce a acciones inauditas. [...] Hasta tal punto se está fuera de las condiciones ordinarias de la vida, y se es tan consciente de ello, que se experimenta una especie de necesidad de colocarse fuera y por encima de la moral cotidiana» (Durkheim, 1990 [1912]: 309 / tr. 1993: 357).

<sup>22</sup> «Nos exponemos a errores de apreciación si, para explicar los ritos, nos creemos en el deber de asignar a cada gesto un objeto preciso y una determinada razón de ser. Hay algunos que no sirven para nada; simplemente responden a la necesidad

La efervescencia introduce así una suspensión de la primacía conceptual, y por tanto lógica, en las interacciones cotidianas. No significa con ello que las representaciones se diluyan. Por el contrario, las formas no-conceptuales de su expresión alcanzan una centralidad tal que justifican, incluso, por qué Durkheim recalca tanto el carácter contagioso de las prácticas y lógicas religiosas. Es probable que no utilizara el concepto de imitación por las reminiscencias a la polémica con Gabriel Tarde que sostuvo durante varios años. Si la dimensión afectiva y sensorial tiene primacía sobre la conceptual, el carácter mimético de las interacciones explica la lógica de propagación de los fenómenos religiosos. Los niveles de comunicación no están orientados al acuerdo necesariamente, sino que se viabilizan por medio de la imitación o de la copia. La propagación por contagio que plasma el primado de las pasiones y las representaciones sensibles pone en entredicho cualquier límite que implique un código de restricciones a la conducta. Lo fundamental es que los individuos «estén reunidos, que se experimenten en común los sentimientos y que esos sentimientos encuentren expresión en actos comunes; pero los detalles de esos sentimientos y esos actos son relativamente secundarios y contingentes» (Durkheim, 1990 [1912]: 553 / tr. 1993: 608). De allí que no quede espacio para pensar la obediencia a la norma y parezca, continuamente, que durante la exaltación reinante existe una inclinación constante a violentarla.

La síntesis más paradigmática la ofrece el propio autor cuando afirma que «lo ideal tiende entonces a no formar más que una sola cosa con lo real; por eso los hombres tienen la misma impresión de que están muy próximos los tiempos en que el ideal llegará a ser la realidad misma [...]» (Durkheim, 1924: 134 / tr. 2000: 114). Esta no-separación entre la palabra y la cosa es lo que identifica la primacía de las representaciones, donde el concepto no está deslindado, todavía, de las imágenes y sensaciones que se construyen a partir del mundo circundante, en el cual entra en contacto el hombre a través del rito. No es casual que sea la efervescencia colectiva la responsable de la creación de ciertos mitos y leyendas fundantes que permiten organizar el mapa de representaciones de la colectividad.

Si volvemos, desde allí, a pensar el funcionamiento de las representaciones colectivas podemos ver la importancia de estos procesos. Son esos mitos y leyendas los que conforman ese primer fondo de representaciones desde las cuales se dan procesos de asociación que forman nuevas representaciones. Esa dimensión autónoma que Durkheim presentara en 1898 y que llamó *productos sociales de segundo grado* (Durkheim, 1924: 45n / tr. 2000: 56, nota 16) se apoya en ese basamento de representaciones original que se crea y recrea en los procesos de efervescencia colectiva.

---

de actuar, moverse y de gesticular que experimentan los fieles. Vemos a éstos saltando, girando, bailando, gritando y cantando, sin que podamos dotar siempre de un sentido a semejante agitación» (Durkheim, 1990 [1912]: 545 / tr.1993: 600-601).

La pauta de la dinámica de las representaciones quedaba presentada por nuestro autor en el segundo prefacio de *Las reglas de método sociológico*, que data de 1901. «Los mitos, las leyendas populares, las concepciones religiosas de todo tipo, las creencias morales, etc., expresan otra realidad que la individual, pero podría suceder que la manera en que se atraen o rechazan, se agregan o disgregan, fuera independiente de su contenido y dependiera únicamente de su cualidad general de representaciones. Aunque constituidas de materia distinta, se comportarían en sus relaciones mutuas como las sensaciones, las imágenes o las ideas del individuo» (Durkheim, 1990 [1895]: XVIII / tr. 1969: 16)<sup>23</sup>.

Si la vida social sólo es posible por un *vasto proceso de simbolización*, tal como nuestro autor lo manifiesta (Durkheim, 1990 [1912]: 331 / tr. 1993: 380), la efervescencia funciona como esos momentos excepcionales donde los significantes quedan suspendidos en su funcionamiento de forma momentánea y no existe acuerdo total sobre los códigos que estructuran los procesos cognitivos. En estos estados de excitación colectiva se truncan (de-sechan o se crean nuevos) patrones de clasificación social. La discontinuidad que introduce la abstracción conceptual, y que permite que las representaciones alcancen un cierto grado de codificación, queda suspendida en pos de un flujo permanente de representaciones sensibles de fácil transmisión por contagio o imitación. La imposibilidad de acordar sobre los patrones clasificatorios es lo que justifica la suspensión correlativa de todo marco normativo y le otorga al estado ese carácter extravagante.

#### 4. LA EFERVESCENCIA Y LA *VIE SÉRIEUSE*<sup>24</sup>

La noción de *vie sérieuse* ocupa un lugar lateral dentro del cuerpo de sus formulaciones teóricas, pero es sumamente pertinente a la hora de pensar el análisis que efectúa el autor sobre el comportamiento de las representaciones colectivas en los fenómenos de efervescencia. En *La educación moral* el concepto aparece en varias oportunidades a lo largo de las lecciones, pero en la última de ellas —dedicada a la enseñanza de la cultura estética y la historia— Durkheim caracteriza el fenómeno contraponiéndolo al análisis de la peculiaridad de las manifestaciones artísticas. Veamos sus consideraciones sobre el hecho artístico para entender la pertinencia de este último acercamiento.

La obra de arte es un espacio que se aleja de la realidad. «[...] los estados que traduce y que comunica no son ni sensaciones, ni concepciones, sino imágenes. La impresión artística procede de la manera en que el artista afecta, no nuestros sentidos, no nuestro entendi-

<sup>23</sup> Nótese que el autor vuelve a caracterizar las representaciones en el triple registro que antes comentamos.

<sup>24</sup> Retomamos para este apartado algunas perspectivas planteadas por Pickering (2000: 114-116).

miento, sino nuestra imaginación» (Durkheim, 1925: 309 / tr. 1997: 304). El arte para Durkheim introduce un hiato entre lo real y lo imaginado, donde lo que priman son las imágenes cuyo grado de correlación con la realidad (empírica o lógica) es ínfimo. El arte es el terreno de la libertad, «depende ante todo de nuestro humor, de nuestras disposiciones interiores», y, sobre todo, dado que «las imágenes no están obligadas a expresar las relaciones verdaderas de las cosas, pueden combinarse de la manera más caprichosa al gusto de nuestros deseos conscientes o inconscientes» (Durkheim, 1925: 310 / tr. 1997: 305). El arte es el mundo «de la ficción, de las libres *combinaciones mentales*» (ídem, *itálica nuestra*), muy cercano al espacio de lo lúdico.

El hincapié que hace el autor en esta caracterización estriba en la importancia que le asigna a la transmisión de la moral que debe alimentar la práctica docente en las escuelas. La cautela que demuestra en el análisis del arte como objeto de aprendizaje se afina en el temor de que se pueda extender su alcance debilitando la formación moral del niño. «[...] si el arte desempeña un papel en la educación moral, este papel es negativo. El arte no sirve para formar el carácter moral; no une la actividad a un ideal que sea moral por sí mismo» (Durkheim, 1925: 314 / tr. 1997: 308-309).

La *vie sérieuse* es la contraparte del arte. Allí donde se expande la moral, la vida pierde su dimensión estética y pasa a tener por objeto lo real (Durkheim, 1925: 314 / tr. 1997: 309). Pues bien, en tanto lo real es cognoscible de acuerdo con un método que se apoya en la razón, sólo la ciencia nos permite conocer lo real. El arte nos permite sólo una cierta relación, un cierto desinterés, un cierto desapego frente a lo cotidiano, mientras que la vida sería «está sostenida por la obligación del trabajo contra las malas seducciones» (Durkheim, 1925: 314 / tr. 1997: 308).

Ahora bien, si el arte se refiere a lo imaginario y la *vie sérieuse* hace estricta referencia a la realidad: ¿en qué consiste dicha realidad? La noción de realidad (social) a la que Durkheim aludiera de forma frecuente se despliega en dos registros fundamentales: el de la morfología social y el de las representaciones colectivas<sup>25</sup>. Dado que esas representaciones (tal como viéramos) adquieren cierta autonomía relativa del substrato, la sociología necesita plantearse como meta la comprensión del funcionamiento de las «leyes de la ideación colectiva». En pocas palabras, si las representaciones colectivas se combinan de forma rela-

<sup>25</sup> Aunque en las primeras obras se podía notar una cierta preeminencia analítica del substrato (véanse los matices que sufre el concepto, nota 16), a partir de los trabajos de la década de los noventa las representaciones ocupan un lugar central como realidad específica. Obsérvese, a título de ejemplo, la contundencia de estas afirmaciones: «Hay así una parte de la naturaleza en la que se aplica casi al pie de la letra la fórmula del idealismo: el reino de lo social. La idea constituye allí la realidad mucho más que en cualquier otro terreno» (Durkheim, 1990 [1912]: 326 / tr. 1993: 375). «En definitiva, es el pensamiento quien crea lo real, y el papel eminente de las representaciones colectivas, es “hacer” esta realidad superior que es la *sociedad* misma» (Durkheim, 1955 [1913]: 174 / tr. s/f: 134, *itálica original*).

tivamente autónoma y esa combinación no guarda cierta estabilidad, ni cierta adecuación con un estado de cosas (aquello que justamente el arte favorece y que Durkheim ataca), no sólo lo social sería incognoscible para el hombre, sino que su propia vida sería inmanejable. La *vie sérieuse* se refiere a ese nivel de fijeza que permite la existencia de la sociedad y que, de una u otra forma, supone certidumbre.

La idea de *certitude* fue objeto de preocupación por parte de Durkheim, en un abordaje singular que realizó en el curso sobre *Pragmatismo y sociología* (1913) y que apareció publicado como su Apéndice<sup>26</sup>. En el contexto de una discusión con la tradición filosófica norteamericana (Williams James, fundamentalmente) y sus parentescos teóricos galos de corte vitalista (Bergson), Durkheim pretendía enfrentar el desborde irracionalista que esas posiciones podían alentar, a caballo de una visión que justificaba una heterogeneidad constitutiva entre el pensamiento y la realidad (Durkheim, 1955 [1913]: 188-197 / tr. s/f: 146-150). Para ello, volvió a recuperar allí la noción de representación en la triple referencia que ya analizamos: sensación, imagen y concepto. A nuestros fines es importante reseñar cómo Durkheim enfatiza que mientras las dos primeras no permiten establecer ninguna certidumbre (debido a su carácter puramente individual, fugaz, fluido y no limitado), los conceptos, por el contrario, la garantizan<sup>27</sup>. Los conceptos son la base de la comunicación social y, en consecuencia, de los acuerdos que garantizan la persistencia y la certidumbre. Mientras las imágenes y las sensaciones recalcan en un plano individual, los conceptos lo hacen en el plano impersonal. La *certitude* que requiere toda realidad social sólo puede darse a partir de la permanencia de un sistema de clasificación (pensamiento lógico) y un patrón normativo que paut moralmente el comportamiento colectivo, aspectos definitorios de la *vie sérieuse*.

Por todo ello, la reflexión durkheimiana en torno al arte es importante por el grado de contacto que guarda con los fenómenos de la efervescencia social. El arte es el terreno en el cual se suspende la lógica y cobran preponderancia las imágenes. Las representaciones se asocian de forma libre y, por tanto, ya no hay espacio para las normas<sup>28</sup>. No es casual

<sup>26</sup> Apareció publicado como un breve capítulo («La certitude») en el Apéndice del curso (de acuerdo a la notas de un asistente: Marcel Tardy) junto a otro titulado «Les concepts» (Durkheim, 1955 [1913]: 200-205 / tr. s/f: 151-157).

<sup>27</sup> «En cuanto a las *imágenes*, se mezclan constantemente con la sensación. Si sólo se consideran las imágenes libres, en el mundo propio de la imaginación se ve de inmediato que no hay sitio en este campo para la certidumbre. El mundo del arte no es sentido como completamente real. [...] Quedan los *conceptos*. Sólo en el mundo de los conceptos hay certidumbre. Hay certidumbre cuando estamos seguros de que el concepto se aplica a la realidad» (Durkheim, 1955 [1913]: 200 / tr. s/f: 152, itálica original). Nótese que la misma distinción la presentaba en *Las formas elementales de la vida religiosa*, aunque sin referir-la al vínculo con la certidumbre (Durkheim, 1990 [1912]: 618-619 / tr. 1993: 676-677).

<sup>28</sup> Las mismas consideraciones peyorativas hacia el arte aparecen en otros textos: «Todo el arte es cosa de lujo; la actividad estética no se subordina a ningún fin útil; se despliega por el solo placer de desplegarse» (Durkheim, 1924: 125 / tr. 2000: 108). «[...] Si esta educación es una educación de lujo, se debe a que sólo cultiva cualidades literarias, es decir, estéticas.

que Durkheim lo censure como práctica de enseñanza en la escuela, aunque pueda rescatarlo (en tanto juego) como un momentáneo espacio de distensión. Al igual que en los momentos de efervescencia, aquí la regulación social se distiende en pos de un nivel mayor de libertad. Es singular que Durkheim apoye la comprensión de este proceso en la posibilidad de ejercitar la libre combinación de representaciones. El arte orada todo tipo de códigos y patrones clasificatorios; de ahí que Durkheim tema que otorgarle cierta centralidad en la vida escolar pueda minar los fundamentos normativos centrales que deben moldear la personalidad del niño<sup>29</sup>. La vida seria es la dimensión opuesta al arte y a la efervescencia porque sobre ella se aceitan cotidianamente los patrones normativos que organizan la sociedad y que sostienen los niveles de certidumbre de la realidad. Las expresiones artísticas sólo pueden contar como formas momentáneas de compensación del esfuerzo que demanda la vida moral, a pesar de la creatividad que encierran.

## 5. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los análisis aquí vertidos nos permiten decir que la efervescencia tiene un estatus conceptual central dentro de las formulaciones durkheimianas. El monitoreo efectuado sobre sus campos semánticos nos habilita algunas conclusiones. En primer lugar, podemos decir que la efervescencia tiene un efecto negativo (si se prolonga en demasía) sobre los niveles de *regulación* social. En segundo lugar, por el contrario, produce un efecto positivo en los niveles de *integración* social debido a la intensidad y comunión que produce en las prácticas colectivas. En tercer lugar, es fundamental para pensar los procesos de cambio social a partir de la constitución de las representaciones colectivas. En los estados de efervescencia se (re)elaboran un conjunto de representaciones fundamentales para el funcionamiento de la sociedad. Por su cariz de tipo religioso, la efervescencia desarrolla, inventa o renueva procesos de simbolización a través de los cuales la sociedad mantiene su existencia.

Las circunstancias efervescentes evidencian una primacía de las representaciones sensoriales y pictóricas sobre las conceptuales, circunstancia que debilita los patrones de clasificación (de base lógica y verbal) que estabilizan las combinaciones de las representacio-

---

Ahora bien, una cultura exclusivamente o esencialmente estética contiene en sí misma un germen de inmoralidad o, al menos, de menor moralidad. En efecto, el arte, por definición, se mueve en el ámbito de lo irreal, de lo imaginario. [...] En una palabra, sólo podemos experimentar plenamente la impresión estética, cuando perdemos de vista la realidad» (Durkheim, 1938 (II): 44-45 / tr. 1987: 263).

<sup>29</sup> «Por eso, una cultura estética intemperante, al desviarnos del mundo real, reduciría el dinamismo de la actividad moral. No se enseña a cumplir con el deber enseñando a combinar ideas, o a disponer de forma armoniosa frases, sonidos o colores. Y el arte puede hacer tanto mal, bajo esta perspectiva, cuanto más hábil sea para ocultarse a sí mismo sus insuficiencias» (Durkheim, 1938 (II): 45 / tr. 1987: 263-264).

nes, permitiendo la comunicación y, con ello, el acuerdo. Por esta razón, la merma de la centralidad del mapa normativo que impera cotidianamente justifica la excepcionalidad y el potencial disruptivo de esos procesos.

Sin embargo, estas mismas características son las responsables de que disminuyan los niveles de regulación social, y las que permiten un incremento en los niveles de integración. Debido a la suspensión momentánea que sufren las formas de clasificación, las jerarquías y diferencias sociales tienden a disolverse en el colectivo, condición que facilita una mayor intensidad, afectividad y densidad de estos fenómenos, mucho más caracterizados por su mediación práctica que intelectual<sup>30</sup>. Esa condición de igualdad originaria que recrean los momentos de efervescencia colectiva es la clave que permite entender por qué fortalece los niveles de integración social. Por ello, lo social puede percibirse más como una acción colectiva o común (Durkheim, 1990 [1912]: 598 / tr. 1993: 655) que como una imposición. El protagonismo de las acciones y las emociones justifica por qué prima el carácter mimético y contagioso del vínculo interpersonal, cuya homogeneidad se vuelve evidente a partir del contacto físico en la inmediatez de las prácticas.

Desde el momento en que los procesos de efervescencia colectiva cuestionan la estabilidad e impersonalidad de las normas sociales que sostienen la *vie sérieuse* basada en patrones de clasificación, es que en ellos se pueden gestar nuevas representaciones e ideales que justifican por qué Durkheim advierte una dimensión creativa en este proceso (Durkheim, 1990 [1912]: 611 / tr. 1993: 668). Asimismo, de éstos no sólo pueden emerger nuevas formas de ordenar y clasificar el mundo; también recrean los momentos originarios de comunión e indistinción social que la vida seria tiende a debilitar en los procesos de diferenciación creciente.

De una u otra forma, la temática de la efervescencia vuelve a traer al centro de la escena el funcionamiento de la *conciencia colectiva* y, con ello, una problemática que desvelaba Durkheim desde 1893 en *La división del trabajo social*. Si bien, como viéramos, a lo largo de su obra ese concepto perdió cierta especificidad explicativa (aunque mantiene su aparición) a partir de la gradual comprensión de determinados mecanismos de funcionamiento de las representaciones colectivas (clasificación - comunicación), no por ello quedó relegado un interrogante asociado a su funcionamiento: ¿cómo puede mantenerse la integración de la sociedad cuando su marcha tiende a mostrar, irreversiblemente, procesos de diferen-

---

<sup>30</sup> Para Durkheim, las sensaciones son representaciones que mueven directamente al acto, mientras que los conceptos cifran una distancia con la acción. «La sensación es viviente, ardiente; el concepto es abstracto, frío; no tiene en sí mismo las cualidades necesarias para arrastrar al acto. La sensación da inmediatamente la impresión de la realidad y posee su fuerza de acción propia; el concepto es, al contrario, una expresión indirecta de la realidad y no tiene en sí mismo su fuerza de acción» (Durkheim, 1955 [1913]: 200 / tr. s/f: 152).

ciación creciente? La efervescencia parece recrear, aunque de forma momentánea, situaciones muy similares a aquellas que Durkheim describiera, al principio de su obra, como gobernadas por un tipo de solidaridad mecánica. En pocas palabras, la efervescencia colectiva estimula formas de interacción social apoyadas en las semejanzas, las cuales recrean la especificidad de los vínculos comunitarios (vecindad - afectividad - afinidad). Aunque necesariamente esporádicos, esos procesos compensan la tendencia disgregadora que la diferenciación social promueve (individualismo - mercado) y que ni la división del trabajo ni los marcos regulatorios logran sofrenar exitosamente.

La actualidad de estos aportes durkheimianos es manifiesta. No sólo como un abordaje que permite interpelar procesos históricos como las revoluciones modernas<sup>31</sup>, sino aquellos espacios de nuestra vida cotidiana que, frente a la actual pérdida de protagonismo de los procesos políticos asociados al espacio público, han asumido una centralidad como lugares donde la efervescencia se despliega de forma muy cercana a las descripciones hechas por Durkheim. Nos referimos a la dimensión espectacular que caracteriza ciertos acontecimientos de masas como los eventos deportivos, los conciertos de música popular y las prácticas de ciertas minorías religiosas. Todos ellos, aunque sea de forma calculada, programada y controlada, recrean espacios donde prima una cierta semejanza (movida por la finalidad del encuentro: lúdica, confesional o artística) que no sólo integra de manera envidiable a sus asistentes, sino que distiende el peso y las exigencias del resto de la vida cotidiana, cuya regulación y especificidad requieren una *seriedad* y dedicación constantes.

Finalmente, resta afirmar que, si bien el análisis aquí planteado revaloriza el espesor del concepto de efervescencia dentro de la sociología durkheimiana, reconocemos, no obstante, la ausencia de consideraciones que el autor francés evidencia en torno al análisis de sus causas originarias. Pareciera que el postular su carácter fundacional o de mero acontecimiento le bastara para integrarlo como una realidad complementaria a los procesos de estabilidad social, desde el momento en que ofrece un cierto repliegue integrador frente a la creciente diferenciación y disgregación que esa misma estabilidad propicia. De pensarse en estos términos, la efervescencia no sólo cuestiona los supuestos de aquellos que hoy postulan la muerte de lo social, sino que brinda, por el contrario, valiosas sugerencias para pensar sus mecanismos de incesante recreación. Todavía, todas ellas nos interpelan.

---

<sup>31</sup> No olvidemos que para pensar estas temáticas el propio Durkheim recuperó los aportes del historiador Albert Mathiez, cuyos análisis de la dimensión religiosa y festiva de la Revolución Francesa cuentan hoy entre los acervos fundamentales de la historiografía gala. Los textos por él referidos son *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)* y *La Théophilanthropie et le culte décadaire* (Durkheim, 1990 [1912]: 306 / tr. 1993: 353-354).

## BIBLIOGRAFÍA

- Allen, N. J. (1998): «Effervescence and the origins of human society», en N. J. Allen, W. S. F. Pickering y W. Watts Miller, *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres: Routledge.
- Barrows, S. (1990): *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Aubier.
- Boudon, R. (1999): «Les Formes élémentaires. Une théorie toujours vivante», *L'Année sociologique*, 49 (1): 149-198.
- Brooks, J. III (1991): «Analogy and Argumentation in an Interdisciplinary Context: Durkheim's Individual and Collective Representations», *History of the Human Sciences*, 4 (2): 223-259.
- (1998): *The eclectic legacy. Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*, Newark: Delaware UP.
- Douglas, M. (2007): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Duncan, H. (1960): «The development of Durkheim's concept of ritual and the problem of social disrelationships», en Kurt Wolff (ed.), *Émile Durkheim, 1858-1917*, Ohio: Ohio State UP, pp. 97-117.
- Durkheim, E. (1907): «Lettres au Directeur de la Revue Néo-scholastique», *Revue Néo-scholastique*, 14: 606-607, 612-614.
- (1913): «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», en Émile Durkheim (1970), *La science sociale et l'action*, ed. J. C. Filloux, Paris: PUF.
- (1914): «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine», en Émile Durkheim (1975), *Textes. Vol. II: Religion, morale, anomie*, ed. Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1922): *Éducation et sociologie*, Paris: Félix Alcan. [Tr. (1996) *Educación y sociología*, Barcelona: Península.]
- (1924): *Sociologie et philosophie*, Paris: Félix Alcan. [Tr. (2000) *Sociología y filosofía*, Buenos Aires: Miño y Dávila.]
- (1925): *L'éducation morale*, Paris: Félix Alcan. [Tr. (1997) *La educación moral*, Buenos Aires: Losada.]
- (1938): *L'évolution pédagogique en France*, Paris: Félix Alcan, vols. I y II. [Tr. (1987) *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*, Madrid, La Piqueta.]
- (1955) [1913]: *Pragmatisme et sociologie*, Paris: Vrin. [Tr. (s/f) *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires: Schapire.]
- (1969) [1897-1898]: «Note sur la morphologie sociale», en Émile Durkheim (1969), *Journal Sociologique*, Paris: PUF.
- (1990) [1895]: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF. [Tr. (1969) *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Schapire.]
- (1990) [1897]: *Le suicide*, Paris: PUF. [Tr. (1995) *El suicidio*, Barcelona: Akal.]
- (1990) [1912]: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF. [Tr. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.]
- (1991) [1893]: *De la division du travail social*, Paris: PUF. [Tr. (1993) *La división del trabajo social*, Planeta Agostini, vols. I-II.]
- Durkheim, E., y Mauss, M. (1969) [1903]: «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», en Émile Durkheim (1969), *Journal Sociologique*, Paris: PUF. [Tr. (1996) «Sobre algunas

formas primitivas de clasificación», en Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*, Barcelona: Ariel.]

Espinas, A. (1878): *Des sociétés animales*, Paris: Félix Alcan.

Le Bon, G. (1895): *Psychologie des foules*, Paris: Félix Alcan.

Lukes, S. (1984): *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI.

Mariot, N. (2001): «Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état prêté aux foules», *Revue française de science politique*, 51 (5): 707-738.

Marpeau, B. (2000): *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel. 1841-1931*, Paris: CNRS Éditions.

Moscovici, S. (1985): *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, México: Fondo de Cultura Económica.

Nemedi, D. (2000): «A Change in ideas. Collective consciousness, morphology and collective representations», en W. S. F. Pickering, *Durkheim and representations*, Londres: Routledge.

Nocera, P. (2005): «Analogía, retórica y combinación. Exploraciones en torno al modelo argumental de la sociología durkheimiana», *Lenguaje, Sujeto, Discurso* [On Line], 1: 55-72. Disponible en <http://lsdrevista.net/articulos/LSD1/sueltos/LSD1-Nocera.pdf>.

Pickering, W. S. F. (2000): «What do representations represent? The issue of reality», en W. S. F. Pickering, *Durkheim and representations*, Londres: Routledge.

Poggi, G. (1971): «The place of religion in Durkheim's theory of institutions», *Archives européennes de sociologie*, 12 (2): 229-260.

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

Ramp, W. (1998): «Effervescence and the origins of human society», en N. J. Allen, W. S. F. Pickering y W. Watts Miller, *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres: Routledge.

Renneville, M. (1994): «La réception de Lombroso en France», en Laurent Mucchielli (ed.), *Histoire de la criminologie française*, Paris: L'Harmattan.

Steiner, Ph. (2000): «Crise, effervescence sociale et socialisation», en Massimo Borlandi y Mohamed Cherkaoui, *Le Suicide un siècle après Durkheim*, Paris: PUF.

Tarde, G. (1904): *Les lois de l'imitation*, Paris: Félix Alcan.

Tarot, C. (1999): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris: Éditions La Découverte.

Van Ginneken, J. (1992): *Crowds, Psychology & Politics, 1871-1899*, Cambridge: Cambridge UP.