

Recibido: 04 de junio de 2021

Aprobado: 23 de sept. de 2021

**estudios
sociológicos**
de El Colegio de México

Primero en línea: 21 de marzo de 2023

2023, 41(122), mayo-ago., 471-500

Artículo

Historia intelectual de la primera recepción de Durkheim en México: 1939-1959

Intellectual History of Durkheim's First Reception in Mexico: 1939-1959

Rafael Farfán Hernández

Departamento de Sociología.

UAM Azcapotzalco

Ciudad de México, México

 <https://orcid.org/0000-0002-5430-315X>

rsfh@azc.uam.mx

Yared Neyli Morales Sosa

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Ciudad de México, México

 <https://orcid.org/0000-0002-1479-6914>

yaredneyli.m@gmail.com

Resumen: En este artículo nos proponemos hacer una evaluación histórico-intelectual del significado de las conmemoraciones, como “invenciones de tradiciones” y tomar como objeto de estudio la primera recepción de la sociología durkheimiana en México. En la primera parte se expone un concepto de “historia intelectual” de raíz social en la que actúa una



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.

Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

dialéctica entre la memoria y el olvido, en el contexto de la “invención de una tradición”. En la segunda parte se aplica tal concepto a la historia intelectual de la primera recepción de Durkheim en México.

Palabras clave: historia intelectual; invención de tradiciones; Durkheim; México.

Abstract: *In this article, we seek to undertake a historical-intellectual evaluation of the meaning of commemorations as “inventions of traditions,” by studying the first reception of Durkheimian sociology in Mexico. The first part explains the concept of “intellectual history,” with its social roots, in which dialectic acts between memory and forgetfulness in the context of the “invention of a tradition.” The second part applies this concept to the intellectual history of Durkheim’s first reception in Mexico.*

Keywords: *intellectual history; invention of traditions; Durkheim; Mexico.*

El significado de las conmemoraciones en el contexto de la sistemática y la historia de la teoría sociológica

Al citar a Alfred Whitehead, Robert Merton (1992) afirmaba que la sociología no podía fundarse en el precepto del olvido de sus fundadores. Para las ciencias exactas quizás es posible asumirlo, pero no para la sociología, pues en ésta la teoría actual es una con su historia, por tal razón, ambas son inseparables. Sin embargo, también advertía, dicha fusión tiene como condición que la historia sea una sociología histórica de la teoría sociológica (Merton, 1992, p.18). Al asumir y proponer tales preceptos, Merton establecía un precedente fundamental para pensar el significado de los actos conmemorativos en el contexto más amplio de la historia y la sistemática de la teoría sociológica.

Conmemorar es el acto o conjunto de actos enmarcados en condiciones formales que transforman los recuerdos en situaciones ceremoniales de naturaleza ritual, en los que se pone en escena una representación.

Las conmemoraciones en la historia de la teoría sociológica ocupan un lugar especial; tienen en común, con los actos rituales tradicionales, traer el pasado al presente con el fin de mantener viva la memoria de los que nos han precedido y que aparecen como figuras tutelares. Su función es unir a los miembros del grupo que rinden culto a esas figuras y las convierten en símbolos de identidad del colectivo social. Sin embargo, tales actos son diferentes porque en ellos se invierten grandes energías sociales, primero, para su programación, y luego para su realización como representaciones rituales. Así, nace el concepto de “invención de la tradición” que aquí proponemos.

El primer objetivo del presente artículo es hacer una evaluación histórica de la clase de rituales conmemorativos inventados, aplicados al caso de una figura tutelar, que al mismo tiempo es un clásico de la teoría sociológica: Émile Durkheim. Tomando como pretexto la conmemoración de los cien años de su muerte, que tuvo lugar el 15 de noviembre de 2017, nos proponemos realizar esta evaluación a través de un examen intelectual del lugar que ocupa su memoria en lo que llamamos la primera recepción teórica de su sociología, de 1939 a 1959.

Un segundo objetivo es realizar la sociología histórica de la sociología a través del marco conceptual de una historia intelectual de raíz social. Al tratar tal concepto se crea el objeto que aquí examinamos, su método, los criterios de selección de tiempo y espacio y de contrastación entre condiciones sociales similares y, a la vez, diferentes entre dos naciones (Francia y México), en las que tiene lugar una “circulación internacional de las ideas” (Bourdieu, 2002). Finalmente, nos proponemos con este doble objetivo, hacer un breve ejercicio de sociología de la sociología en México.

Primera parte. Método y objeto de una historia intelectual de raíz social

Reconoce Roger Chartier (2005, p.13) que el vocablo “historia intelectual” recubre una variedad de significados difícil de limitar debido a las raíces nacionales de las que nacen las designaciones utilizadas y que son intraducibles de una lengua a otra y, sobre todo, de un contexto intelectual a otro. Tres designaciones resumen las dificultades que bordean culturas

académicas nacionales. La designación estadounidense, la alemana y la francesa, coexisten de un modo incómodo al utilizar conceptos diferentes para referirse a objetos aparentemente distintos, que confluyen en un mismo tema: “historia de las ideas”. Roger Chartier no consigna en su cartografía de la historia intelectual lo que propuso Robert K. Merton con el concepto de “sociología histórica de la teoría sociológica”. No obstante, lo que aquí proponemos con tal concepto nace en gran parte de este programa sociológico de historia de la teoría sociológica. Un programa que se abre a una teoría y a un método para practicar dicha historia, que discípulos de Merton, como Lewis A. Coser, se tomaron el trabajo de realizar.

Primero, la disputa por un concepto. Es usual reconocer a Merton como el fundador de la “sociología de la ciencia” (Echeverría, 2004). Esto en parte es correcto, en parte no. Es correcto en tanto el mismo Merton usa el nombre y el concepto en su primer gran estudio histórico sobre los orígenes sociales de la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII (Merton, 1984). Es parcialmente incorrecto porque, para él, hay notables diferencias en el estilo de practicar la sociología del conocimiento en ambos lados del Atlántico. Aquí, Merton hace un notable ejercicio de teoría sociológica comparada, que funda un precedente a recuperar y continuar. Al hacer tal comparación de “estilos” o prácticas de hacer sociología, Merton no asume que la disciplina que se propone fundar es la “sociología de la ciencia”, sino un ámbito más amplio al que nombra con el concepto de “investigación sobre opinión pública y comunicación de masas” (Merton, 1992, p. 524), en el que las ciencias sólo ocupan un lugar entre otros objetos, que son los de “opinión pública”, “recepción”, “información”, “cultura popular” y “medios de comunicación masiva”. En suma, pensamos que esta ampliación del concepto permite, a la vez, una expansión del objeto y de sus métodos de investigación, que pueden ser complementarios a los que hoy sigue la sociología de la ciencia en sus diferentes versiones.

Segundo, son tres los postulados metodológicos en los que proponemos fundar nuestro concepto de “historia intelectual”: *determinación existencial, simetría y reflexividad*. El primer postulado se refiere a la determinación social del conocimiento, como lo concibió Karl Mannheim (1987), y que Merton (1992, p. 523) traduce con el concepto de la “estructura social” que rodea y en la que nace el pensamiento. Merton

y Mannheim se unen y funden en dicho precepto sólo para después oponerse. Sin embargo, pensamos que ambas caras se pueden unir de un modo que surja una nueva unidad de teoría y metodología sociológica. La práctica europea, en ese momento restringida a Karl Mannheim, se distingue por limitar el ámbito social al de las élites intelectuales, sus campos académicos de formación, sus disputas internas y, en última instancia, las posibles repercusiones que pueden tener más allá de las regiones sociales en las que se desenvuelven. Merton propone ir más allá, hacia estudios que “midan” el impacto de las ideas –como creencias fundadas– en las “masas”, es decir, en colectivos sociales que superan las fronteras académicas a partir de una teoría de la “recepción social” de esas ideas, que viajan y se transmiten al utilizar los nuevos medios de comunicación: la prensa, la televisión, la radio y el cine. Hoy incluiría las llamadas “redes sociales”.

Un segundo precepto metodológico es el de *simetría*. Merton propone que el conocimiento no es sólo el científico –incluido el del sociólogo– sino también todo lo que circula en una sociedad como creencias y opiniones bajo la forma de información, con el fin de establecer cuán informada –y formada– puede estar la opinión pública de una sociedad y cómo puede actuar en las decisiones que marcan sus rumbos políticos. Concluye, y enfatiza el estilo “artesanal” de practicar la sociología en Europa, con el estilo “empresarial” que distingue a su similar estadounidense. Lo que incluye una autocritica a este último estilo (Merton, 1992, pp. 523-536).

El tercer precepto metodológico, es la *acción reflexiva*, que conlleva a una sociología de la sociología. En tal acción se involucra el sujeto que elabora el conocimiento, sus valores y la elección de sus objetos de estudio. La reflexividad culmina, en Merton, con un “programa de investigación” por el que debe caminar la sociología de la ciencia, como “investigaciones de opinión pública y comunicación de masas”. Propone que se debe iniciar por investigar los orígenes sociales del personal que hace los “estudios de opinión” en diferentes campos y, se pregunta, cuál es el lugar –no sólo social sino sobre todo académico– de los que hacen tales estudios. Finalmente, la más importante: ¿cuáles son los auditorios para los que escribe, y es leído, esta clase de sociólogo del conocimiento, como sociólogo de la opinión pública? (Merton, 1992, pp. 538-539).

El Programa de Investigación que propone Merton fue realizado por uno de sus discípulos, Lewis A. Coser, en dos libros. En *Hombres de ideas* (1968) y en *Maestros del pensamiento sociológico. Las ideas en su contexto histórico y social* (2019). El primero se puede leer como una historia de la formación de la esfera pública de las ideas, de acuerdo con el concepto que elabora Merton. El segundo es una historia sociológica de la teoría sociológica, que inicia con Comte y culmina con las últimas tendencias en la teoría sociológica, que Coser alcanzó a conocer en la década de los años de 1970 (Coser, 2019, pp. 617-639). Su historia extendida abarca diferentes círculos de objetivación social del conocimiento sociológico: desde el más inmediato, biográfico-familiar, al más amplio, la posición del actor en el complejo de la estructura social. Une así el principio de la determinación social del conocimiento social a partir de causas internas y externas.

Una sociología histórica de la sociología también tiene, en México, un nacimiento y desarrollo, y sigue una metodología propia que describe un patrón de formación de la disciplina, tal como lo explicaremos a continuación. Tal paradigma de explicación de la historia interna de la sociología fue primero sugerido por Francisco Galván (1985), luego, retomado y profundizado por Lidia Girola y Margarita Olvera (1994, 1995) y Fernando Castañeda (2004). Éste describe una clara secuencia histórica interna: institucionalización y profesionalización de la disciplina, que se identifica y enriquece por los sociólogos Jackson y Blanco (2021), quienes incorporan una nueva dimensión a dicha historia (y dan el giro de la dimensión interna a la externa): el patrón social de formación de una generación de sociólogos mexicanos. Al pasar a la recepción de Durkheim, también identificamos un patrón histórico de corte generacional, concebido por Luis Aguilar (1995) y por Karl Mannheim (1993), tal como justificamos más adelante.

Una primera fase de recepción y asimilación del autor se remonta a la generación de los fundadores de la sociología en el país, catalogada como “pobre” (Girola, 1995), debido a su carácter oral. Sin embargo, coexiste con la labor de investigación y difusión del conocimiento especializado, que empieza a realizar una nueva generación de sociólogos y no de abogados; como mostramos a través del caso de Pablo González Casanova. Una “segunda recepción” llega en los años de 1980, con una generación de sociólogos caracterizada por incorporar “nuevos estilos”

(Aguilar, 1995). Tal generación se distingue de la anterior por el poco interés que presenta en la sociología del autor francés y en su posible utilización, lo que da lugar a tópicos más ligados a la situación política y social del país. En ese marco, la atención dedicada a Durkheim fue considerablemente menor que la suscitada por la obra de Max Weber. Finalmente, una “tercera recepción”, de corte actual, retorna a los caminos andados por la primera generación de sociólogos (asimilación, traducción, nuevas interpretaciones) y reconoce la importancia de celebrar las conmemoraciones que traen al presente a Durkheim y su sociología en México.

Tal como se advierte en la creciente producción de artículos especializados en torno a su obra: Girola (2005); Farfán (2012); Vázquez (2014); Vera, (2018); Galindo; Vázquez, & Vera (2017), y en las nuevas ediciones de *Las formas elementales de la vida religiosa* (2012) y *Las reglas del método sociológico* (2019), editadas por el FCE, en colaboración con Héctor Vera, Jorge Galindo y Juan Pablo Vázquez, por citar algunos ejemplos, nos parece –a riesgo de equivocarnos– que el balance histórico de las diversas fases por las que ha pasado la recepción de Durkheim en México es, evocando a Luis Aguilar (1995, p. 15), “promisorio y frustrante” por razones ligadas a la historia de la sociología en el país. *Promisorio* debido al creciente interés en la sociología durkheimiana, reflejado en la proliferación de artículos especializados en torno a su obra. *Frustrante* porque el trabajo sociológico de las generaciones actuales muestra un incipiente grado de consolidación de tradiciones y comunidades de especialistas estables que, aún hoy, parecen ir en contra de un destino anterior que las condenaba a morir antes de nacer (Aguilar, 1995; Farfán, 1995).

La segunda parte de este trabajo aplica los preceptos de la historia intelectual que antes desarrollamos a: un tiempo (1939-1959), un órgano de circulación (la Revista Mexicana de Sociología –RMS–), y una generación de hombres. Siguiendo el paradigma de explicación de formación de la disciplina en México, añadimos una contribución que consiste en mostrar cómo actúa la determinación existencial en las categorías de interpretación de la primera recepción de la sociología durkheimiana en su doble dimensión: interna y externa. En esa generación también subyace la creación de una “nueva tradición”, la de las conmemoraciones de figuras tutelares de la historia del pensamiento sociológico. Por la centralidad de ese concepto, como acto de conmemoración ritual, lo

explicaremos a partir de la oposición entre rituales “naturales” y rituales “inventados o creados”.

Formal-natural: una falsa disyunción para explicar la acción ritual o la “invención de la tradición”

La oposición-diferenciación “formal-natural” para concebir el ritual como renovación de la vida social dio lugar a una polémica entre Eric Hobsbawm, como historiador, y Anthony Giddens, como sociólogo. El primero creó el concepto de “invención de la tradición” para referirse a todos los rituales “formales” que en las sociedades presentes no tienen otro fin que la representación dramatúrgica del poder (Hobsbawm, 2015, p. 12). Aquí, “invención de tradiciones” alude a la creación de procesos altamente ritualizados en los que se impone la repetición de una acción con el fin de recrear un pasado mítico al servicio del poder. Para el historiador, la “tradición” se pierde cuando “los modos de vida antiguos (...) no [tienen] por qué ser revividos o reinventados” (Hobsbawm, 2015, p. 13). Giddens le objeta que para él, el concepto del historiador es una tautología, pues toda tradición es el resultado de una invención. Y lo que, por ende, resulta distintivo es un elemento fundante de toda tradición: la reinención de un pasado mítico escenificado de modo diferente a través de ritos y mitos. “La tradición es el propio medio de la ‘realidad’ del pasado [y] el historiador puede diseccionarla con ojo crítico. Sin embargo es problemático hasta el punto de que tal continuidad es ‘genuina’ en el sentido de Hobsbawm” (Giddens, 1997, p. 120). Sólo cabe, para el sociólogo, distinguir entre “tradición y compulsión” para romper con la concepción funcionalista de “tradición” (sinónimo de “integración”) y de mostrar una nueva cara de ésta en las sociedades actuales, en las que la repetición lleva a la compulsión, no a la memoria de la tradición.

Por otro lado, el historiador tiene una parte de razón al destacar que “invención de la tradición” se refiere al acto por el que se crea una representación o escenificación que, para fines del acto, el objeto representado se toma como algo “natural”, fuera del tiempo, pero con una historia. Por ejemplo, los festivales o conmemoraciones en los que se come, brinda, saluda y grita son representaciones previamente planeadas en las que

se invierten grandes cuotas de energía social, sujetas a un guión en el que cada actor sabe qué papel debe desempeñar y lo cumple. Aquí la repetición de la acción puede devenir en compulsión y, como tal, es un acto formal, no “natural”, en tanto ha sido inducido. Goffman (1989) es el teórico de tales situaciones cotidianas, teatralizadas, que obedecen más a la compulsión de Giddens y que tienen como objeto una defensa o exaltación del “yo”. Las acciones rituales oscilan, por lo tanto, entre su contingencia histórica y su formalización natural, las fronteras que pueden separar a cada una son porosas, difíciles de identificar como barreras claras de clasificación, pues lo que una vez nació como “natural” tiene una historia que, para los fines de la acción ritual, se puede transformar en una compulsión natural. O, lo inverso, lo que una vez fue “inventado” se convierte o representa como algo “natural”, no planeado y después puede utilizarse con fines de poder, como Víctor Turner lo muestra en sus estudios etnográficos de rituales en sociedades tribales (Turner, 1980). En cualquiera de sus dos versiones, los actos rituales “naturales” o “formales” son actos sociales que invocan situaciones extraordinarias, “críticas”, que rompen el flujo de la vida ordinaria, ya sea por ser actos espontáneos o previamente planeados o una mezcla de ambos.

Las conmemoraciones como tradiciones inventadas en la memoria sociológica de las generaciones

Cuando nos confrontamos con el hecho del festejo de un centenario para conmemorarlo, ¿a qué clase de ritos nos vemos expuestos? Es decir, ¿a qué nuevo tipo de “tradicionalismo” responde la invocación para festejar una conmemoración en el panteón formado por ese clan *sui generis* que forma el de los sociólogos muertos? O, de acuerdo con lo que antes propusimos, ¿qué clase de “tradiciones” son las inventadas, por las generaciones pasadas y presentes, en el plano del pensamiento racional? ¿Cómo es que una generación recuerda y mantiene viva, o no, una tradición?

La memoria de una generación no depende de su extensión biológico natural. Una generación tiene un fundamento biológico y se extiende a través de los límites de la vida y la muerte, pero no se determina por tal condición. Tampoco depende de cómo se ingresa a un grupo concreto al que se pertenece por filiación a una comunidad de origen, cuya célula

es la familia, o a una asociación identificada con una profesión o un oficio. Se pertenece a una generación, cuando se es “contemporáneo de todos los contemporáneos” y, con ello, se funda una homología estructural de posición que da acceso y abre posibilidades en todos los ámbitos sociales (Mannheim, 1993, p. 32). La posición abre, extiende o cierra posibilidades de libre desarrollo para sus miembros y, sobre todo, sus experiencias crean tradiciones de las que nacen conexiones y unidades generacionales. Las tradiciones inventadas que así se crean sólo se conservan si la posición del estrato social generacional que las cultiva se mantiene, y si las generaciones están dispuestas a transmitir-las a quienes les sucederán. Declinan o mueren cuando se extingue la generación que las “inventó” o bien cuando no se transmiten más por decisión o muerte existencial.

La sucesión generacional es, entonces, una sucesión de tradiciones que se continúan o mueren, además de ser la expresión del cambio y la irrupción de la innovación a costa de los que mueren o son desplazados por los que se abren paso. Lo más importante: la memoria se amplía de acuerdo con la extensión de una generación y, con ella, también irrumpe el olvido. “El morir de las generaciones anteriores, proporciona el olvido que se hace necesario en el acontecer social” (Mannheim, 1993, p. 38).

Segunda parte. Ensayo histórico intelectual de la primera recepción de Durkheim en México: entre la memoria y el olvido

Como parte de una memoria preservada a través de las generaciones hay dos fechas de las que es vital partir para comprender los inicios de una historia inversa en los destinos del pensamiento social de Francia y México. La primera es la de la muerte de uno de los últimos durkheimianos: Maurice Halbwachs, el 16 de marzo de 1945 en el campo de concentración de Buchenwald, a donde fue deportado por su insurrección contra el nazismo al defender la causa judía representada por sus suegros. La otra fecha es la que lleva el número de la *RMS* para conmemorar los cien años del nacimiento de Durkheim en 1959, organizado por Lucio Mendieta y Núñez. Ambas fechas marcan trayectorias distintas en la evolución histórica interna del pensamiento social francés y mexicano. Examinemos la primera.

Francia o el olvido intencional de Durkheim y su sociología

La lucha que Maurice Halbwachs llevó a cabo contra el nazismo fue más allá de un motivo personal al representar una de esas tendencias en el pensamiento que se oponía a otra y que ya aparecía entonces como la dominante: la lucha de la razón contra el irracionalismo. Su muerte dejó un vacío en términos de un legado teórico y pedagógico inacabado, que, a toda costa, se debió preservar, como constató Bourdieu (2008, p. 45). Pese a esa advertencia, el manto del olvido recayó sobre un pasado intelectual y académico en el que la sociología en Francia había logrado alcanzar reconocimiento social, aunque no de un modo completamente firme y seguro. Su olvido es el resultado de la extinción de una generación durante las dos guerras mundiales.

A la muerte de Halbwachs la sociología en Francia se mantiene todavía en donde la retomaran los que asumieron la labor de su refundación. Como bien lo recuerda uno de sus actores: dependiente de la filosofía, la única manera de acceder a la sociología era a través de un Certificado de “Moral y Sociología” que se lograba previa obtención de un Diploma de Estudios Superiores en Filosofía (Farrugia, 2000). Su enseñanza se mantiene donde la dejó Durkheim, en cátedras particulares albergadas en el seno de la Facultad de Letras, como la que impartió en Burdeos y de la que más tarde se hizo cargo Georges Gurvitch. Quien no seguía esa trayectoria tenía dos caminos institucionales colaterales, concentrados en centros como la Escuela Práctica de Altos Estudios, en donde investigaban y enseñaban los que sobrevivieron al exterminio nazi. Nombres que hoy, para nosotros, situados del otro lado del Atlántico, tal vez no digan mucho, pero que allá en Francia representaron la preservación y el recomienzo del pensamiento y la investigación social: Gabriel Le Bras, Georges Friedman, Jean Stoetzel, George Gurvitch y Raymond Aron, a los que se sumaría más tarde Claude Lévi-Strauss.

Los dos últimos durkheimianos que sobrevivían fueron George Davy y Marcel Mauss. El primero mantuvo una vinculación abierta y directa a las invitaciones que venían de México por parte de Lucio Mendieta y Núñez, de ahí su interés por colaborar en la elaboración del número de la *RMS* para la celebración de los cien años del nacimiento de Durkheim. En tales condiciones cabe preguntar ¿qué significaba aspirar a convertirse en

sociólogo?, es decir, ¿qué significado tenía la sociología como “profesión” y “vocación”? En la Francia de ese momento, como heredera de la Tercera República, la sociología tenía las connotaciones con las que Durkheim la había impregnado y rodeado. Una “profesión” con vocación científica y social, con un prestigio por ganar a través de sus logros y, por ende, con un estatus sujeto a escrutinio desde varios ángulos sociales. Por un lado, abogados y economistas, por otro, filósofos y escritores, ambos polos formaban los extremos en los que se educaban las élites intelectuales y las profesiones liberales.

La nueva generación que sobrevivió al nazismo se propuso borrar todo ese pasado y comenzar de nuevo, y así suprimir toda huella del legado dejado por la obra y la enseñanza de Durkheim. Dos son los claros indicios que apuntan en esa dirección. El primero lo representa la publicación del libro del filósofo existencialista Jules Monnerot, que lleva por título una abierta declaración de crítica y rechazo al sociólogo identificado como el ideólogo de la Tercera República, *Los hechos sociales no son cosas*. Para ese momento se ataca y devalúa el pensamiento de Durkheim a partir de etiquetas, hoy usuales, como la de “positivista”, oponiéndole lo que la filosofía francesa ha descubierto a través del existencialismo alemán, a partir de Heidegger: la comprensión y la interpretación.

Durkheim, su enseñanza y sus libros pasaron así a convertirse en reliquias de un pasado que, a toda costa, la generación que asumió un recambio en el terreno del pensamiento social se propuso olvidar. Lo que también puso como objeto de disputa el significado del concepto de “sociólogo” y la definición de su vocación. Nunca entonces fue más claro, como advierte el sociólogo norteamericano Everett C. Hughes, que “profesión” no es un concepto descriptivo sino valorativo que involucra una asignación social de estatus y prestigio (Hughes, 1963). En el momento en que la sociología en la Francia de la posguerra se refundaba, se ponían en juego nuevas valoraciones y asignaciones de estatus aprendidas por los sobrevivientes en sus lugares de exilio, principalmente en EUA. Así fue como Durkheim y su sociología pasaron a la “clandestinidad” en su país natal y durante mucho tiempo sus libros sólo se podían consultar en bibliotecas (Farrugia, 2000, p. 45). No fue sino hasta mayo del 68 que fue redescubierto; lo que dio lugar a la reedición de sus libros en un contexto sociopolítico completamente distinto al de la posguerra en el que la sociología adquiere un nuevo estatus como profesión y vocación.

La primera recepción de Durkheim en México

En México se desarrolló una tendencia inversa a la que tuvo lugar en Francia después de la Segunda Guerra Mundial. Como explicamos anteriormente, esa historia ha sido objeto de estudio intenso entre nosotros bajo el amplio rubro del proceso histórico de institucionalización de la sociología en México. En tal proceso han destacado “caudillos culturales” (Krauze, 1985), cuya obra y legado se traducen en términos de lo que fundaron y dejaron a las generaciones que les siguieron. A partir de esta percepción, el concepto de “generación” que hemos introducido adquiere otras connotaciones teóricas. Se le concibe como un método histórico fundado en la concepción de las oligarquías de José Ortega y Gasset (1985), que enfatiza los componentes evolutivos cronológicos que forman a una generación, y delimitan de esta forma las fronteras entre una generación y otra (Bueno, 2007). Frente a Mannheim, el filósofo español no incluye la posición social que mantienen las generaciones en las condiciones históricas en las que nacen, crecen y mueren. En cambio, para Mannheim, la “contemporaneidad de los contemporáneos” o el advenimiento de una generación como movimiento y actor histórico depende de los recursos sociales a su alcance para realizar de modo pleno sus capacidades e ideales, lo que determina su relación con otras generaciones distinguidas por no ser “contemporáneos de su presente”. La sucesión de las generaciones como creadoras de tradiciones es lo que, para Mannheim, actúa como causa y fin de la dialéctica entre la memoria y el olvido.

Lucio Mendieta y Núñez y Pablo González Casanova, distantes en el tiempo, son, a la vez, contemporáneos de una generación, en el doble sentido del concepto que hemos expuesto. Nuestra hipótesis es que ambos son miembros de la generación de 1915 o de los “siete sabios”, estudiada por Enrique Krauze (1985) y a la que pertenecieron otros sabios ilustres, forjadores también de instituciones. Su simultaneidad generacional surge de la posición social privilegiada en la que nacen y que les otorga las condiciones para realizar una carrera intelectual y política que los convierte, también, en “caudillos culturales” de la Revolución. Esa carrera es la que, en sus inicios, les hace sensibles a la recepción de la sociología francesa en México y, con ella, a la sociología durkheimiana. De asumir ese reconocimiento histórico temprano cabe la pregunta: ¿cómo introdujeron a Durkheim en México?

México-París-México

Mendieta y Núñez y González Casanova comparten un “patrón de carrera común” (Blanco, & Jackson, 2021). Ambos proceden de familias pertenecientes a la oligarquía porfiriana, propietaria de haciendas y “almas” que las trabajaban. Ambos fueron educados en dos instituciones de formación de las élites intelectuales de la República: la Escuela Nacional Preparatoria y la Escuela Nacional de Jurisprudencia, luego Facultad de Derecho. Y ambos lograron alcanzar grandes títulos universitarios al asumir la tarea de utilizar su formación académica en beneficio de la nación en proceso de reconstrucción, al otro día de la Revolución. Si partimos de 1939 –año en que Mendieta y Núñez toma la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) y funda la *RMS*– es posible estudiar cómo se funda una “circulación internacional” de las ideas en condiciones históricas doblemente conflictivas, que él debe vencer para lograr fundar y consolidar la institución y la revista que dirige. Los dos planos históricos que forman el contexto internacional y nacional (el inicio de una guerra mundial y la consolidación de un nuevo Estado-Nación) convergen en una situación social e institucional que examinamos por separado e inicia por las condiciones locales: México.

México-París: 1939-1959

Existe un desencuentro histórico entre las élites de la República con el Estado, que ilustra la historia de lo que ha sido –y es– la vida pública de las élites intelectuales en México. La “ronda de las generaciones” por la que han circulado esas élites no ha sido ajena a su deseo y vocación de poder y, ante todo, del poder del Estado. Lucio Mendieta y Núñez no fue ajeno a esa “vocación de poder”. Creador de instituciones y de un gran trabajo editorial, marcado por un claro sesgo internacional, la *RMS* se dirige no sólo a las élites académicas e intelectuales de América Latina, sino primero a las de Europa y, en particular, a las de Francia. El producto más notable de esa orientación teórica, es el número de la *RMS* organizado para recordar el nacimiento de Durkheim, en 1959. Ese año marca la clausura de la primera recepción de Durkheim y su sociología en México, que nos proponemos analizar de un modo cuantitativo y cualita-

tivo, a través de una pequeña muestra representativa, que consideramos significativa para la evaluación interna de esta recepción.

Breve examen cuantitativo de la Primera Recepción de Durkheim en México

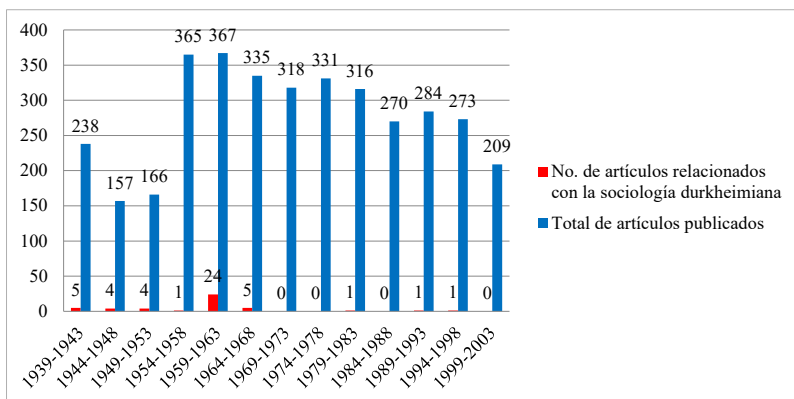
Este examen toma como punto de partida el periodo de 1939 a 1959, pues con ello nos proponemos mostrar, a través de la *RMS*, cuál fue la recepción de Durkheim en la sociología mexicana. No obstante, ampliamos el periodo hasta el año 2003, considerando intervalos temporales de cinco años con el fin de contrastar esa “primera recepción” con el destino ulterior que tuvo la presencia del autor en la *RMS*. Es decir, nos proponemos ofrecer una perspectiva comparada, que llega a los límites del nuevo siglo, donde tuvo lugar un renovado y “explícito” interés en la sociología durkheimiana (Girola, 1995), con el fin de contemplar si éste se vio reflejado en la *RMS*, o, al contrario, se vio relegado al olvido. Para ello representamos –de manera abreviada y gráfica– las siguientes variables cuantitativas: 1) la periodicidad de publicación de la revista; 2) el total de artículos publicados, y 3) el total de artículos relacionados directamente con la sociología durkheimiana.

Para el ejercicio de análisis comparado también retomamos el caso del sociólogo colombiano Blas Zubiría Mutis (2012), quien analiza la recepción y enseñanza de Talcott Parsons en América Latina, a través de la *RMS*, en el periodo que va de 1939 a 2005. Hay elementos que nos acercan y/o distancian. En primer lugar, analizamos periodos similares (1939-2003 y 1939-2005), sin embargo, el criterio metodológico de tal elección es muy distinto. El autor recurre a la base de datos *JSTOR* como fuente primaria para consultar la revista, pero ésta sólo abarca hasta 2005, por tanto, su análisis se detiene en ese año, pese a que la página oficial de la *RMS* contiene los números sucesivos. En contraste, nuestro criterio se explica en el párrafo anterior. Por otro lado, el motor de búsqueda que brinda la plataforma *JSTOR* permite recuperar el total de referencias a Parsons en el periodo señalado, no obstante los resultados se ven constantemente atravesados por datos ajenos a la búsqueda. Por ejemplo, el motor arroja resultados en los que incorpora, de manera indiscriminada, el apellido “Parsons”, independientemente si la referencia es al sociólogo

norteamericano o a cualquier otro autor; lo que Blas Zubiría identifica y destaca como un problema. En cambio, nuestra revisión, más de tipo “artesanal” – evocando a Merton (1992)–, explora número a número los contenidos de la revista con el fin de rescatar el total de artículos que tratan directamente la obra durkheimiana.

Así, consultamos los 65 volúmenes publicados hasta 2003 de manera directa para depurar con mayor precisión las referencias no relevantes. Es decir, aquellas que nombran al autor, pero no establecen una discusión seria o crítica en torno a su obra. Por último, el criterio metodológico del que partimos permite destacar algunos aspectos endógenos y exógenos de la *RMS*. Endógenos al dar cuenta de la regularidad de la publicación o de la calidad interna de los números, teniendo como referencia el número 3 de 1959 en el que se celebra el centenario del nacimiento de Durkheim (tipo de acto conmemorativo que no se vuelve a repetir). Exógenos al evidenciar el impacto intelectual y académico que tuvo en ese momento, tanto a nivel nacional como internacional, la revista. Reflejado, principalmente en la amplia colaboración de autores extranjeros, tal como mostramos en la gráfica 1.

Gráfica 1. Artículos en los que se utiliza o discute directamente la sociología de Émile Durkheim en la *RMS*, 1939-2003



Fuente: Elaboración propia.

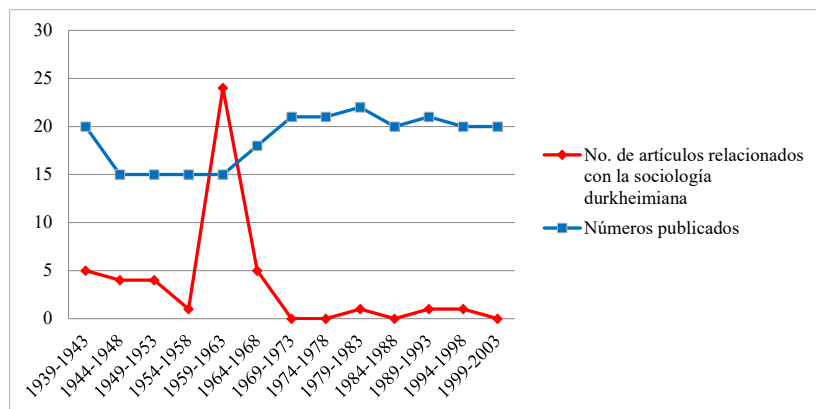
La presencia de la sociología durkheimiana en la *RMS* es heterogénea y, podría decirse, tendió al descenso hasta llegar a la ausencia. Lo que mostramos en la gráfica 1 es que, del total de artículos publicados desde la fundación de la *RMS* y hasta entrado el nuevo siglo (3,629 artículos), tan sólo 1.2 % utiliza o discute directamente el trabajo del sociólogo francés. Porcentaje llamativo si se considera que, de 1939 a 2003, fueron publicados 243 números de la revista y sólo 1 (0.4 %) concentra la mayor cantidad de referencias al autor: el número 3 de 1959. Dicho número reúne 24 títulos en torno al autor (0.6 % del total de artículos publicados hasta 2003) bajo la dirección de Lucio Mendieta y Núñez (1939-1965). En éste colaboraron 16 autores: 14 extranjeros y dos mexicanos (Óscar Uribe Villegas –editor, colaborador y principal traductor del número– y el mismo Mendieta y Núñez); posible evidencia del escaso interés en la sociología durkheimiana por parte de la élite intelectual mexicana (que en ese periodo se dedicaba a la sociología y/o se asumía como sociólogo), pese a la pregonada influencia del positivismo y el funcionalismo en el desarrollo de la sociología en México. Así, Cuvillier, Lenoir, Sicard, Davy, Birou (Francia); N. Bellah, Alpert, Dohrenwend (EEUU); Mac-Lean (Perú); Recaséns (hispano-guatemalteco); Pinto (Brasil), y Carmona (España) figuran a lado de Durkheim y Mauss, mientras las contribuciones mexicanas brillaron por su ausencia. La pretendida influencia del funcionalismo en el desarrollo de la sociología mexicana (Sefchovich, 1989, p. 16) se vuelve mítica (por lo menos de manera parcial) al considerar su escasa presencia en revistas de alto impacto nacional e internacional. Tal es el caso de la *RMS*.

La dirección de Mendieta y Núñez en la *RMS* supuso cierta inestabilidad en la historia de la revista en cuanto a la periodicidad de su publicación (gráfica 2), al mantenerse constantemente a la baja (-2.1 % números publicados de 1944 a 1963 en relación con los primeros cinco años de publicación donde se mantuvo una constante de cuatro números por año). Sin embargo, también supuso el periodo de mayor recepción de artículos relacionados con la sociología durkheimiana (91.3 % del total de textos vinculados con la obra del autor) durante el periodo analizado. El restante se encuentra distribuido entre la dirección de Julio Labastida (1976-1985), con un artículo (2.1 %); y de Ricardo Pozas Horcasitas (1989-1997), con dos artículos (4.3 %). Sin duda ese breve acercamiento cuantitativo a la *RMS* permite cuestionar generalizaciones múltiplemente

citadas, por ejemplo, las que suponen una continuidad trimestral e ininterrumpida de la publicación desde su fundación (Sefchovich, 1989, p. 89), sin considerar los factores endógenos y exógenos (ocurridos en la institución, la nación, la región latinoamericana y en el mundo), que impidieron esa posibilidad. Hasta la suposición de una posible influencia de la sociología durkheimiana en México, refutada –al menos con lo que nos proponemos mostrar en las gráficas y la interpretación que las acompaña– por la escasa presencia de la sociología de Durkheim en la *RMS*.

El número 3 de 1959 concentra, hasta ahora, la mayor cantidad de lo publicado en la revista de y sobre Durkheim. Aunque, como lo mencionamos, del grueso de colaboraciones que lo forman, sólo dos corresponden a autores mexicanos: Lucio Mendieta y Núñez y Óscar Uribe Villegas (1928-2016), quien fue el primer editor de la *RMS* y en quien recayó la responsabilidad de hacer posible su publicación material, al igual que la organización de los números monográficos, y actuó también como traductor y difusor. Hacemos ahora un examen cualitativo de ese número especial y analizamos solamente tres contribuciones como muestra de su aportación teórica a la primera recepción de la sociología de Durkheim

Gráfica 2. Frecuencia de publicación de la RMS, 1939-2003



Fuente: Elaboración propia.

en México. Nos concentramos en la de ambos mexicanos y en la de Luis Recaséns Siches (1903-1977), jurista y filósofo hispano-guatemalteco, miembro de los exiliados españoles republicanos. La evaluación teórica está limitada a sus contribuciones a ese número de la *RMS*, no es, por lo tanto, un estudio exhaustivo de su obra ni de sus aportaciones generales a la sociología mexicana en formación.

Análisis cualitativo de la Primera Recepción de Durkheim en México

El artículo de Mendieta y Núñez que abre este número de la *RMS* representa un acto de memoria cuya intención es fijar un precedente y, como tal, “inventar una tradición” conmemorativa legada a las generaciones por venir, que se reconozcan en la sociología como profesión. Consciente de esta labor de introducción de un pensador de la talla del sociólogo francés en México, el número se abre con un conjunto variado de fotos en las que el protagonista es, por supuesto, el celebrado; por desgracia, no preservadas en nuestra memoria hemerográfica. Los tres artículos, evaluados teóricamente desde el presente, son ambivalentes. Primero, por las partes en las que es innegable que han envejecido y fueron rebasados por el tiempo; desde ahí parecen anacrónicos y más como piezas de un museo teórico de la memoria sociológica. Por ejemplo, la principal fuente de la que abreva Mendieta y Núñez para dar información biográfica del pensador francés, es el libro de Harry Alpert (1945); anacrónica cuando se coteja con la magna biografía de Marcel Fournier (2019).

La parte teórica que abordan los tres artículos de la sociología de Durkheim representa la segunda dimensión que contiene elementos rescatables para el presente, aunque –como proponemos mostrarlo– se encuentran filtradas por las categorías cognitivas de sus autores. Lo primero que atrae nuestra atención de esas tres contribuciones al home-najeado es su manifiesto distanciamiento teórico de lo que para entonces se había instituido en la sociología norteamericana: la interpretación funcionalista que impuso Talcott Parsons de Durkheim, que opone un Durkheim “idealista” a uno “positivista”. Un segundo rasgo es la lectura de la fuente directa, en francés, aun cuando ya existían traducciones al español. Los tres se inclinan por su lado “idealista”. Desde ahí, sus

contribuciones son próximas de interpretaciones contemporáneas en la investigación social actual. Ello aparece cuando Lucio Mendieta y Núñez, Uribe Villegas y Recaséns Siches identifican como objeto de la sociología durkheimiana la realidad objetiva de las emociones y las percepciones, que forman cuadros de *representaciones colectivas*. Para llegar a tal concepto, los tres inician con un recorrido que hoy es parte del camino académico de un estudiante de sociología: comienzan por un examen del método durkheimiano que concluye en un objeto, el “hecho social”, en sus cualidades distintivas que, como enfatiza el primero, otorgan identidad a la sociología. Asumir tal principio implica hacerse cargo de una distinción objetiva inherente al objeto: no el individuo sino lo social, entendido como síntesis de elementos que dan lugar a una realidad emergente, completamente nueva y diferente. Aquí es donde los tres destacan como nuevo rasgo del objeto que surge de esta síntesis social, una nueva clase de psiquismo colectivo (Mendieta, 1959, p. 800; Uribe, 1959, p. 1105; Recaséns, 1959, p. 879), lo que no siempre se destaca en su enseñanza actual. Es decir, una realidad mental de tipo social, que oscila entre la psicología y la antropología histórica.

La objetivación de esa “mentalidad colectiva” da lugar a la formación de “instituciones”, lo que justifica definir a la sociología como una ciencia de las instituciones sociales (Mendieta, 1959, p. 801), en el sentido que antes le dieron Durkheim y Mauss, hoy olvidado (Mauss, 1969). Su lectura abre la opción de una interpretación de la sociología de Durkheim, como una teoría orientada a la producción de las instituciones e imágenes del mundo en los procesos de acción colectiva, camino que siguen hoy la psicología social de Sergei Moscovici (1985) y la actual historia cultural (Chartier, 2005).

Al tratar el estudio clásico del suicidio de Durkheim, aparece una contribución que se aproxima a su concepción “idealista”, en ruptura con la versión estándar positivista de ese libro. Uribe Villegas establece el nexo entre ese estudio y el libro obligado de *Las reglas* y reconoce –como hoy ya se ha hecho– la existencia de un desajuste teórico entre ambos libros (Isambert, 1997; Cuin, 1997), aunque no identifica el mismo tipo de contradicciones. Lo más notable es la oposición que establece entre el libro de Durkheim y el de su discípulo, Maurice Halbwachs (Uribe, 1959, p. 1105); que es, desde hace tiempo, objeto de una productiva compara-

ción teórico-metodológica en Francia (Marcel, 1997), desconocida hoy en la sociología mexicana.

Uribe Villegas no profundiza en esa confrontación, sin embargo, apunta a un aspecto central: la dimensión psicológico-social del suicidio como hecho social colectivo, en el que aparece la vinculación entre “estados de efervescencia colectiva” y tipos de “integración social que aumentan o disminuyen los vínculos sociales y, por ende, la integración y la regulación de nuestras emociones, según sean los tipos de “crisis” que confrontan las sociedades modernas. De tal modo concluye con una crítica a Durkheim como un eco de la que hace Recaséns Siches: el olvido de lo individual y, con él, de lo “humano” como una dimensión vital del hecho social. Es decir, al final, esta primera lectura de Durkheim se funda en las categorías del historicismo que los transterrados españoles llevaron consigo y dejaron como un legado al pensamiento social mexicano; este aspecto lo retomamos en el caso de Pablo González Casanova. Lamentablemente, después de la organización de ese número de la *RMS*, ninguno de los tres sociólogos en ciernes retomó las sendas abiertas en sus contribuciones. Cada uno sigue un camino propio. El caso de Mendieta y Núñez es ejemplar. Al dejar la doble dirección que tenía – la del IIS y de la *RMS*– pierde rumbo y su trayectoria sociológica se vuelve errática. Según hipótesis de Raúl Benítez (2008, p. 48), al sentirse desplazado por la llegada de una generación formada académicamente en la sociología –que no procedía del derecho– se acentuó el formalismo lógico-filosófico que hizo de Mendieta y Núñez, más que un sociólogo, un “Humanista Sociólogo”, muy lejos del “sociólogo naturalista” de los inicios de la *RMS*.

París-México: 1947-1959

La historia de la primera recepción de Durkheim en México concluye como inicio y con un actor que hoy es reconocido como el primer sociólogo formado como tal en París. “Pablo González Casanova es el primer mexicano que obtuvo un doctorado en ciencias sociales y fue él quien reestructuró el modelo nacional de las carreras profesionales en dicho campo” (Kahl, 1986, p. 133). Esta representación, como presentación de un hombre que –como Lucio Mendieta y Núñez– contiene tanto al creador de instituciones como al autor de una “obra teórica” al servicio de

México, tiene una gran parte de verdad. Se funda en la primera elección de Pablo González Casanova para continuar su formación académica fuera de México, París, donde obtuvo un doctorado, pero no en “ciencias sociales”, sino en historia o en “letras”, pues la sociología como carrera universitaria no existía en esos momentos, como antes explicamos. Aquí cabe una doble interrogación: ¿por qué Francia y no EUA u otra nación del primer mundo desarrollado?, y ¿por qué el doctorado en historia y no en “sociología”?

París siempre ha despertado un cúmulo de sueños e ilusiones en las élites intelectuales de las naciones subdesarrolladas, colonizadas por Occidente. Para ellas representa la encarnación urbana de conceptos inmateriales como “Ilustración”, “bohemia artística y cultural”, “revolución”, “civilización frente a barbarie” y un largo etcétera que reúne el complejo de prejuicios y estereotipos etnocéntricos. A esta capital del pensamiento occidental encaminó sus pasos el joven González Casanova, no sin antes pasar por el aprendizaje de la historia, lo que fue determinante en su formación académica. Después del rito de paso que han hecho las élites de nuestra República: de la Escuela Nacional Preparatoria a la Escuela o Facultad de Derecho (en la que sólo cursó un año), transitó a la historia. En 1943 llegó al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México para integrarse a la segunda promoción de la maestría (Lira, 2013, p. 13). El mismo González Casanova reconoce esos años de su formación y la impronta que dejó en él la enseñanza que recibió de los profesores españoles transterrados (González, 1995, p. 11). Dos de ellos fueron decisivos: José Miranda (Gijón, 1903-Sevilla, 1967) y José Gaos (Lira, 2013, p. 10). La amplia producción historiográfica de ese periodo, que bien se puede enmarcar en el cuadro de una “historia de las mentalidades”, desconocida por él –no obstante sus años de estudio en París y el tutor que lo recibió, Fernand Braudel (1902-1985)– se puede sintetizar del siguiente modo: “Un mismo horizonte teórico (el de la Independencia americana a principios del [siglo XIX](#)) y una misma interrogación (acerca de la gestación y las formas culturales del movimiento independentista) que confieren unidad a las primeras investigaciones de González Casanova” (Perus, 1995, p. 26).

Lo que subtiende y funda ese horizonte teórico es una unidad de pensamiento, unas categorías con las que viajó de México a París y que se resumen en un concepto: “historicismo del que se nutrió cuando estudió

la maestría en El Colegio de México” (Lira, 2013, p. 16). Llega a París con una triple beca, en el último trimestre de 1947, para estudiar un doctorado del tercer ciclo en historia, supervisado por Fernand Braudel y obligado a reportarse con Daniel Cosío Villegas, entonces secretario general de El Colegio de México. La correspondencia que mantienen durante esos años, archivada en dicho centro de estudios, contiene un periodo de la historia intelectual de ambas figuras, que aún espera ser investigado e incorporado en una historia más amplia de la historia intelectual y de la cultura del México actual (Lira, 2013, p. 13).

El París al que arriba el joven González Casanova está lejos de ser ese “París de las fiestas y la bohemia interminable” que idealizó Ernest Hemingway. Es una nación en reconstrucción que se recupera del trauma de una invasión y del precio que debió pagar para recuperar su soberanía nacional, atravesada por un conflicto que los franceses y sus élites intelectuales no siempre quieren recordar: la Francia de Vichy (Conan, & Rouso, 1994). Lo que permanece de sus instituciones republicanas se encuentra también en reconstrucción, entre ellas las que forman la enseñanza universitaria. En medio de esa historia, la sociología –tal y como sobrevivía a través de la “escuela” que fundó Durkheim– se extinguió, y de su legado poco sobrevivió o casi nada, como antes explicamos.

La formación sociológica del joven González Casanova se fundó en una orientación principalmente autodidacta, que él confiesa (González, 1995, p. 20), al seguir libremente cursos y lecturas de autores, entre los que destaca uno: Georges Gurvitch (1895-1965). Es hacia la sociología del conocimiento, con un sesgo durkheimiano, que inicia su formación sociológica. De ello, dan cuenta los dos artículos que escribió para la *RMS*, desde París, en los que se manifiesta –de modo ambiguo– la presencia de la sociología de Durkheim y su legado en la sociología francesa en reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial. Su primer artículo, de 1947, muestra una receptiva capacidad para asimilar lo que sobrevive de Durkheim y su sociología de la religión, a través de uno de los últimos sociólogos franceses dispuesto a reconocerla y recuperarla: Gabriel Le Bras (1891-1970). Agregado y doctor en derecho inicia como profesor de derecho en la Universidad de Estrasburgo en 1945. Luego se incorpora a la VI sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios, en el año de 1962. Ahí se convierte en director de investigación de sociología de la religión. Sin embargo, no es en esa institución donde González Casanova entra

en contacto con él. Es en La Sorbona donde lo encuentra y, con él, a Durkheim. Su artículo se abre con un reconocimiento a su herencia y su “escuela”, a través de Mauss y Lévy-Bruhl. Es Gabriel Le Bras el que reconoció la necesidad de orientar la sociología de la religión hacia el cristianismo, lo que ninguno de sus discípulos llevó a cabo. Realizó ese proyecto en el contexto de un estudio del culto cristiano en Francia, donde diferenció regiones, grupos y clases sociales. Su estudio enfatiza que una religión descubre su dimensión social a través del modo en que la practican sus fieles y de las inflexiones que le dan con sus acciones, y no mediante un registro de cómo respetan el dogma (González, 1947, p. 355).

Después hace un reconocimiento a la contribución de la escuela de Durkheim a la sociología de la religión, que Gabriel Le Bras recupera como punto de partida de investigación. Ahí incorpora una amplia sección en la que resume la contribución de dicho sociólogo francés al estudio de las prácticas del catolicismo en Francia, que divide por regiones, luego entre campo y ciudad, y concluye con una diferenciación en clases sociales (González, 1947, pp. 347-348). Lo que se resume en su contribución metodológica: por extensión del dominio, por extensión temporal, por diferenciación social y, finalmente, por difusión geo-cultural (González, 1947, p. 360). De ahí arranca el joven González Casanova para proponer un ambicioso programa de estudio de sociología empírico-social que estudie las prácticas del catolicismo en México, con la intención de ampliarlo al resto de América Latina (González, 1947, pp. 360-367). Encabeza ese proyecto con un título muy durkheimiano: *Geografía humana y Morfología social*, en el que retoma y amplía la metodología de Gabriel Le Bras al aplicarla a un contexto histórico social y geo-cultural distinto al francés. De ese modo, el artículo cierra con un nuevo reconocimiento y una crítica: la recepción de ese enfoque científico-social para estudiar el catolicismo en nuestra nación encierra una promesa de conocimiento y de distanciamiento frente “a meros formalismos, a despliegues sentimentales y a desahogos dogmáticos” (González, 1947, p. 370).

El presente artículo encierra una gran condensación teórica e imaginación sociológica, pues da muestra del proceso de transformación intelectual del historiador en sociólogo, guiado por lo que aprende de uno de los últimos franceses que rinde tributo, sin conflicto, a Durkheim, su sociología y su herencia teórico-metodológica. Lo que, por desgracia,

el sociólogo en formación ya no siguió. En su siguiente colaboración desde París, para la *RMS*, González Casanova se distancia de lo que antes reconocía y asumía. Tomando como objeto la autocrítica que Lévy-Bruhl (1998) hizo al final de su vida en sus *Carnets*. Desde ahí se remonta a lo que él califica de “error”, que es su fuente original de partida: Durkheim y Mauss y su concepción del origen social del pensamiento lógico (González, 1949, p. 270). La crítica que el sociólogo mexicano, en formación, le hace a Lévy-Bruhl resulta notable por lo que exhibe y no tanto por su actualidad, pues muestra claros signos de haber envejecido. Así, se manifiesta lo que Andrés Lira destaca como el “historicismo” del que se nutrió: “El reclamo de González Casanova apunta a la visión metafísica occidental de la humanidad, que concibe al hombre –así en singular– como el mismo ente en los diversos y sucesivos momentos y complejos históricos” (Lira, 2013, p. 16). El sociólogo en formación piensa en términos de categorías existenciales historicistas aprendidas de sus maestros españoles en México (como José Gaos), para las que el hombre, en su ser y esencia es uno, sin importar sus variaciones históricas y culturales locales. Se cierra así un capítulo prometedor en la primera recepción de Durkheim y su sociología en México y, con él, la posible “invención de una tradición”.

Referencias

- Aguilar, Luis (1995). El estado actual de la investigación sociológica en México. En Camero, Verónica (ed.), *Estudios de teoría e historia de la sociología en México* (pp. 86-90). México: UNAM.
- Alpert, Harry (1945). *Durkheim*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benítez, Raúl (2008). Lucio Mendieta y Núñez. Sociólogo y fundador de Instituciones. En Camero, Verónica, & Andrade, Alfredo (eds.), *Precursores de la sociología moderna* (pp. 13-29). México: Siglo XXI.
- Blanco, Alejandro, & Jackson, Luiz (2021). Patrones de carrera de los sociólogos mexicanos, 1951-1970. *Estudios Sociológicos*, 39(115), 139-176.
- Bourdieu, Pierre (2008). El asesinato de Halbwachs. *Anthropos*, 218, 43-47.
- Bourdieu, Pierre (2002). Las condiciones sociales de la circulación internacional de las ideas. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 145, 40.

- Bueno, Noelia (2007). Ortega y Gasset: razón y vida. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 3(14), 69-95.
- Castañeda, Fernando (2004). *La crisis de la sociología académica en México*. México: Porrúa.
- Chartier, Roger (2005). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Conan, Éric, & Rousso, Henry (1994). *Vichy. Un pasado que no pasa*. París: Gallimard.
- Coser, Lewis (2019). *Maestros del pensamiento sociológico. Las ideas en su contexto histórico y social*. Madrid: CIS.
- Coser, Lewis (1968). *Hombres detrás de las ideas. El punto de vista de un sociólogo*. México: FCE.
- Durkheim, Émile (2019). *Las reglas del método sociológico y otros ensayos de metodología* (Galindo, Jorge; Vázquez, Juan, & Vera, Héctor, eds.). México: FCE.
- Durkheim, Émile (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* (Galindo, Jorge; Vázquez Juan, & Vera, Héctor, eds.) México: FCE.
- Cuin, Charles (1997). Crisis, efervescencia social y socialización. En Borlandi, Massimo, & Cherkaoui, Mohamed (eds.), *Le suicide. Une siècle après Durkheim* (pp.125-146). París: PUF.
- Echeverría, Javier (2004). El *ethos* de la ciencia, a partir de Merton. En Valero, J. (ed.), *Sociología de la ciencia* (pp. 31-56). Madrid: EDAF.
- Farfán, Rafael (2012). *Durkheim y el pragmatismo*. Madrid: CIS.
- Farfán, Rafael (1995). La sociología en México. Dos diagnósticos de su estado actual. En Camero, Verónica (ed.), *Estudios de teoría e historia de la sociología en México* (pp. 90-94). México: UNAM.
- Farrugia, Francis (2000). *La reconstruction de la sociologie française (1945-1965)*. París: Editions L'Harmattan.
- Fournier, Marcel (2019). *Émile Durkheim (1858-1917)*. México: FCE.
- Galindo, Jorge ; Vázquez, Juan, & Vera, Héctor (eds.) (2017). *Creencias, prácticas y comunidad moral. Ensayos en torno a Las formas elementales de la vida religiosa de Émile Durkheim*. México: UAM-Cuajimalpa.
- Galván, Francisco (1985). El aporte de Weber en la fundación de una sociología alemana. En Galván, Francisco (ed.), *Max Weber: Elementos de sociología* (pp.11-146). México: UAM-Azacapotzalco.

- Giddens, Anthony (1997). Vivir en una sociedad postradicional. En Ulrich, Beck, Anthony Giddens, & Scott Lasch (eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp.75-136). Madrid: Alianza.
- Girola, Lidia (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- Girola, Lidia (1995). La recepción de la obra de Durkheim en la sociología mexicana. En Camero, Verónica (ed.), *Estudios de teoría e historia de la sociología en México* (pp. 31-34). México: UNAM.
- Girola, Lidia, & Olvera, Margarita (1995). La sociología en México en los años cuarenta y cincuenta. En Camero, Verónica (ed.), *Estudios de teoría e historia de la sociología en México* (pp. 40-52). México: UNAM.
- Girola, Lidia, & Olvera, Margarita (1994). Cambios temático-conceptuales en la sociología mexicana de los últimos veinte años. *Sociológica*, 9(24), 1-24.
- Goffman, Erving (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, Pablo (1995). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Mexicana de Sociología*, (168), 7-14.
- González, Pablo (1949). Sociología de un error. Notas sobre la mentalidad primitiva. *Revista Mexicana de Sociología*, 11(2), 229-245.
- González, Pablo (1947). Un estudio de sociología religiosa. *Revista Mexicana de Sociología*, 9(3), 353-365.
- Hobsbawm, Eric (2015). I. Introducción. La invención de la tradición. En Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Barcelona: Crítica.
- Hughes, Everett (1963). Les professions établies. En Hughes, Everett (ed.), *Le regard sociologique. Essais choisis* (p. s/n). Paris: EHESC.
- Isambert, François-André (1997). Corrientes sociales y ley de los grandes números. En Borlandi, Massimo, & Cherkaoui, Mohamed (eds.), *Le Suicide. Une siècle après Durkheim* (pp. 87-108). Paris: PUF.
- Kahl, Joseph (1986). Pablo González Casanova. Explotación. En *Tres sociólogos latinoamericanos. Germani, González Casanova, Cardoso* (pp. 131-214). México: UNAM.
- Krauze, Enrique (1985). *Caudillos culturales de la revolución mexicana*. México: Siglo XXI.

- Lira, Andrés (2013). Prólogo. En *Obras históricas, 1948-1958* (pp. 9-24). México: El Colegio de México.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1998). *Carnets*. Paris: PUF.
- Mannheim, Karl (1993). El problema de las generaciones. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (62), 198-242.
- Mannheim, Karl (1987). *Ideología y utopía*. México: FCE.
- Marcel, Jean-Christophe (1997). Halbwachs y el suicidio. Recepción, difusión y posteridad. En Borlandi, Massimo, & Cherkaoui, Mohamed (eds.), *Le suicide. Un siècle après Durkheim* (pp. 147-184). Paris: PUF.
- Mauss, Marcel (1969). *Essais de sociologie*. Paris: Minuit.
- Mendieta, Lucio (1959). Breve ensayo en elogio y homenaje a Émile Durkheim. *Revista Mexicana de Sociología*, 21(3), 791-817.
- Merton, Robert (1992). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Merton, Robert (1984). *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Madrid: Alianza.
- Moscovici, Serge (1985). *Psicología social*. Barcelona: Paidós.
- Ortega y Gasset, José (1985). *En torno a Galileo*. México: Porrúa.
- Perus, François (1995). La obra primera de Pablo González Casanova. *Anthropos*, (168), 29-42.
- Recaséns, Luis (1959). Balance sobre Durkheim. *Revista Mexicana de Sociología*, 21(3), 875-891.
- Sefchovich, Sara (1989). Los caminos de la sociología en el laberinto de la *Revista Mexicana de Sociología*. *Revista Mexicana de Sociología*, 51(1), 5-101.
- Turner, Víctor (1980). *La selva de símbolos*. México: Siglo XXI.
- Uribe, Óscar (1959). Repaso de la metodología durkheimiana a través de su aplicación al estudio del suicidio. *Revista Mexicana de Sociología*, 21(3), 1093-1111.
- Vázquez, Juan (2014). *Autoridad moral y autonomía. Una relectura del pensamiento sociológico de Émile Durkheim*. México: Universidad Iberoamericana.
- Vera, Héctor (2018). Émile Durkheim: una explicación sociológica de la religión. En Solares, Blanca (ed.), *Homo religiosus. Sociología y antropología de las religiones* (p. 48). México: Itaca.
- Zubiría, Blas (2012). La recepción del pensamiento de Parsons en América Latina. Una mirada desde la *Revista Mexicana de Sociología*. En

Tejeiro, Clemencia (ed.), *Talcott Parsons: ¿el último clásico?* (pp. 527-572). Bogotá: UNAL.

Acerca de los autores

Rafael Farfán Hernández es doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor-investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco desde 1981, y titular C de tiempo completo, desde 1985. Miembro del Grupo de Sociología de la Cultura del mismo Departamento. Sus principales áreas de investigación, comprenden la sociología cultural de la experiencia y la sociología histórica de la sociología en México. Dos de sus obras **más recientes** son:

1. Farfán Hernández, Rafael (2021). *La formación social de la mirada. Una historia comparada de la mirada entre Oriente y Occidente*. México: UAM-A. En proceso de publicación.
2. Farfán Hernández, Rafael (2021). Del riesgo a la incertidumbre. Metanarrativas de una historia actual/Ramos Torre, Ramón, & García Selgas, Fernando J. (coords.); CIS: Madrid, 2020. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. En proceso de publicación.

Yared Neyli Morales Sosa es alumna de la maestría en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Licenciada en sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Diplomada en Enfoque Feminista de la Teología Cristiana por la Universidad Iberoamericana. Principales intereses investigativos: sociología de la religión, religión y género. Dos de sus publicaciones más recientes son:

1. Morales Sosa, Yared Neyli (2021) Feminicidio, santería y pánicos morales. *Revista Religiones Latinoamericanas*, 2(61) p. s/n.
2. Morales Sosa, Yared Neyli (2020) *A Martha. Crónica de un México laico*. México: IIJ-UNAM. En proceso de publicación.

