

DURKHEIM

Conhecido como o maior sociólogo francês, Durkheim é também um dos maiores sociólogos modernos. Criou a famosa "Escola Sociológica Francesa" e participou ativamente do debate intelectual dos grandes problemas de nossa época. Autor de vários livros clássicos — *A Divisão do Trabalho Social*, *O Suicídio*, *As Regras do Método Sociológico* — foi o pioneiro de uso rigoroso da indução na Sociologia e o verdadeiro fundador da Sociologia Comparada, demonstrando que se podem estudar as variações contínuas (dentro de um mesmo "tipo social") e as variações descontinuas (através de "tipos sociais" diversos) por meio da classificação. Abriu um campo inédito na utilização dos dados estatísticos (ao estudar o suicídio) e lançou as bases de uma nova interpretação sociológica da educação. Além disso, congregou em torno de si uma plêiade de seguidores e de discípulos, que deram à França uma importância singular como centro sociológico.

Émile Durkheim.

GRANDES CIENTISTAS SOCIAIS

Textos básicos de Ciências Sociais, selecionados com a supervisão geral do Prof. Florestan Fernandes. Abrangendo seis disciplinas fundamentais da ciência social — Sociologia, História, Economia, Psicologia, Política e Antropologia, a coleção apresenta os autores modernos e contemporâneos de maior destaque mundial, focalizados através de introdução crítica e bibliográfica, assinada por especialistas da universidade brasileira. A essa introdução crítica segue-se uma coletânea dos textos mais representativos de cada autor.



002000204100

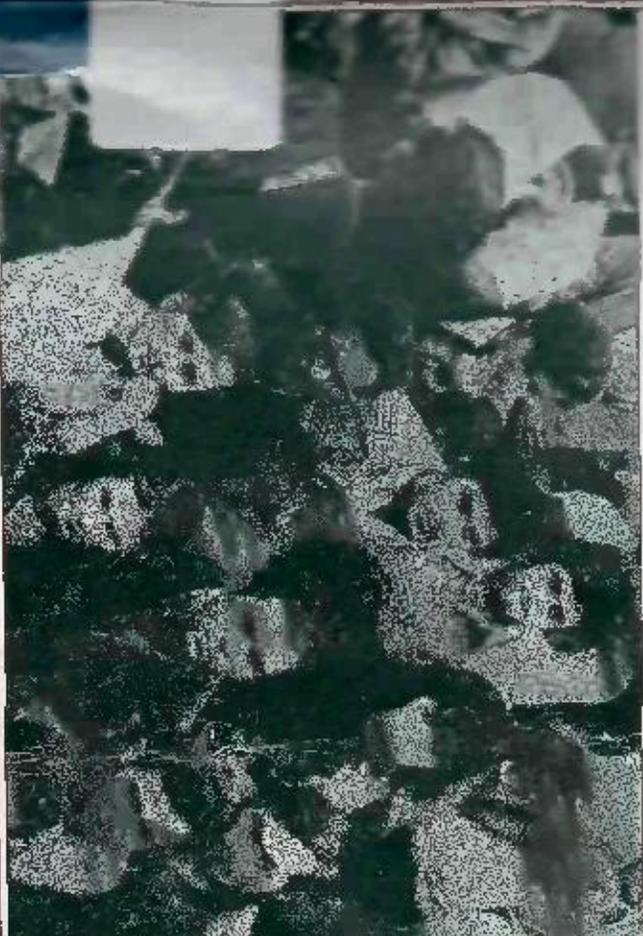
EMILE DURKHEIM

1

Durkheim

Organizador José Alberino Rodrigues
Tradutor Florestan Fernandes

SOCIOLOGIA



ISBN 85 02



9 788508 02767

316

D9633e

R\$ 24,00

9 ed.

Ex.: 2

**GRANDES
CIENTISTAS SOCIAIS**
Coleção coordenada por
Florestan Fernandes

- 1 **DURKHEIM**
José Albertino Rodrigues
- 2 **FEBVRE**
Carlos Guilherme Mota
- 3 **RADCLIFFE-BROWN**
Julio Cesar Melatti
- 4 **KOHLER**
Arno Engelmann
- 5 **LENIN**
Florestan Fernandes
- 6 **KEYNES**
Tamás Szmercsányi
- 7 **COMTE**
Evaristo de Moraes Filho
- 8 **RANKE**
Sérgio B. de Holanda
- 9 **VARNHAGEN**
Nilo Odília
- 10 **MARX (Sociologia)**
Octávio Ianni
- 11 **MAUSS**
Roberto C. de Oliveira
- 12 **PAVLOV**
Isaias Pessotti
- 13 **WEBER**
Gabriel Cohn
- 14 **DELLA VOLPE**
Wilson J. Pereira
- 15 **HABERMAS**
Barbara Freitag e
Sérgio Paulo Rouanet
- 16 **KALECKI**
Jorge Miglioni
- 17 **ENGELS**
José Paulo Netto
- 18 **OSKAR LANGE**
Lenina Pomerantz
- 19 **CHE GUEVARA**
Eder Sader
- 20 **LUKACS**
José Paulo Netto
- 21 **GOEHLER**
Edgard de Assis Carvalho
- 22 **TROTSKI**
Orlando Miranda
- 23 **JOAQUIM NABUCCO**
Paula Beiguelman
- 24 **MALTHUS**
Tamás Szmercsányi
- 25 **MANNHEIM**
Marilice M. Foracchi
- 26 **CAIO PRADO JR.**
Francisco Iglesias
- 27 **MARIATEGUI**
Manoel L. Belloito e
Anna Maria M. Corrêa
- 28 **DEUTSCHER**
Juarez Brandão Lopes
- 29 **STALIN**
José Paulo Netto
- 30 **MAO TSE-TUNG**
Eder Sader
- 31 **MARX (Econômica)**
Paul Singer
- 32 **MELANIE KLEIN**
Ibbo A. Hartmann e
Amazônia A. Lima
- 33 **CILSO FURTADO**
Francisco de Oliveira

SOCIEDADE ALTERNATIVA

O objetivo será não ser repetitivo. Colocar livros e autores que ainda não estão disponibilizados. Deixemos a preguiça de lado. Como diria o filósofo, "escaneio e publico no 4shared; logo existo". Como dizem, alguns autores pesquisam anos, e merecem uma gratificação por tal zelo para com o conhecimento. Aqui vai minha gratificação: **MUITO OBRIGADO!** Vou ler seu exemplar como forma de gratidão por seu incrível trabalho. "Não tenho ouro nem prata, mas tudo que tenho te dou". Muito obrigado!!! A gratificação pecuniária deixa pra depois, visto que os homens para pensar sua existência devem estar com as necessidades materiais satisfeitas, vocês não precisam do dinheiro. Isso é um elemento acessório à existencial. Ao comprar um livro, o autor recebe da editora uma micarria que não daria nem para sobreviver. Ou seja, baixem, leiam e não paguem nada! Essa será sua forma de gratificação!

ESCANEAR É PRECISO!

"Faz o que tu queres, pois é tudo da lei!"

Émile
Durkheim

Organizador: José Albertino Rodrigues

SOCIOLOGIA

9ª edição
2ª impressão



TEXTO

Consultoria geral

Florestan Fernandes

Coordenação editorial

Maria Carolina de A. Boschi

Tradução

Laura Natal Rodrigues

ARTE

Layout de capa

Elifas Andreato



IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Barfla Gráfica e Editora Ltda.

ISBN 85 08 02767 2

2000

Todos os direitos reservados pela Editora Ática
Rua Barão de Iguaçu, 110 – CEP 01507-900
Caixa Postal 2937 – CEP 01065-970

São Paulo – SP

Tel.: 0XX 11 3346-3000 – Fax: 0XX 11 3277-4146

Internet: <http://www.atica.com.br>

e-mail: editora@atica.com.br



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A Sociologia de Durkheim

(por José Albertino Rodrigues), 7

I. OBJETO E MÉTODO

1. Divisões da Sociologia: as ciências sociais particulares, 41
2. O que é fato social?, 46
3. Julgamentos de valor e julgamentos de realidade, 53
4. Método para determinar a função da divisão do trabalho, 63

II. DIVISÃO DO TRABALHO E SUICÍDIO

5. Solidariedade mecânica, 73
6. Solidariedade orgânica, 80
7. Preponderância progressiva da solidariedade orgânica, 85
8. Divisão do trabalho anômica, 97
9. Suicídio: definição do problema, 103
10. Suicídio egoísta, 108
11. Suicídio altruísta, 113
12. Suicídio anômico, 117
13. Relações entre o suicídio e outros fenômenos sociais, 123

INTRODUÇÃO

III. RELIGIÃO E CONHECIMENTO

- | | | |
|-----|--|-----|
| 14. | Sociologia da religião e teoria do conhecimento, | 147 |
| 15. | Sistema cosmológico do totemismo, | 161 |
| 16. | Sociedade como fonte do pensamento lógico, | 166 |
| 17. | Algumas formas primitivas de classificação, | 183 |

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO 204

Textos para esta edição extraídos de:

- DURKHEIM, E. *La science sociale et l'action*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- DURKHEIM, E. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972.
- DURKHEIM, E. *Sociologia e Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Forense, 1970.
- DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- DURKHEIM, E. *Le suicide*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- DURKHEIM, E. e MAUSS, M. *Journal Sociologique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

José Albertino Rodrigues

Professor Adjunto de Sociologia
da Universidade Federal de São Carlos.

A SOCIOLOGIA DE DURKHEIM

1. Situação do Autor

1.1. Marcos sociais¹



Na adolescência, o jovem David Émile presenciou uma série de acontecimentos que marcaram decisivamente todos os franceses em geral e a ele próprio em particular: a 1.º de setembro de 1870, a derrota de Sedan; a 28 de janeiro de 1871, a capitulação diante das tropas alemãs; de 18 de março a 28 de maio, a insurreição da Comuna de Paris; a 4 de setembro, a proclamação da que ficou conhecida como II República, com a formação do governo provisório de Thiers até a votação da Constituição de 1875 e a eleição do seu primeiro presidente (Mac-Mahon). Thiers fora encarregado tanto de assinar o tratado de Francfort como de reprimir os *communards*, até à liquidação dos últimos remanescentes no “muro dos federados”. Por outro lado, a vida de David Émile foi marcada pela disputa franco-alemã: em 1871, com a perda de uma parte da Lorena, sua terra natal tornou-se uma cidade fronteiriça; com o advento da Primeira

O conceito de *marcos sociais* é emprestado de GURWITCH (1959a) e já aplicado, no caso de Durkheim, por NISBERG (1965) e SICARD (1959).

A mais recente e valiosa contribuição, na linha da Sociologia do conhecimento, é devida a CLARK, 1973. Trata-se também da mais original e profícua abordagem da Escola Sociológica Francesa.

Guerra Mundial, ele viu partir para o *front* numerosos discípulos seus, alguns dos quais não regressaram, inclusive seu filho André, que parecia destinado a seguir a carreira paterna.

Nesse entretanto, Durkheim assistiu e participou de acontecimentos marcantes e que se refletem diretamente nas suas obras, ou pelo menos nas suas aulas. O ambiente é por vezes assinalado como sendo o “vazio moral da III República”,² marcado seja pelas conseqüências diretas da derrota francesa e das dívidas humilhantes da guerra, seja por uma série de medidas de ordem política, dentre as quais duas merecem destaque especial, pelo rompimento com as tradições que elas representam. A primeira é a chamada lei Naquet, que instituiu o divórcio na França após acirrados debates parlamentares, que se prolongaram de 1882 a 84. A segunda é representada pela instrução laica, questão levantada na Assembléia em 1879, por Jules Ferry, encarregado de implantar o novo sistema, como Ministro da Instrução Pública, em 1882. Foi quando a escola se tornou gratuita para todos, obrigatória dos 6 aos 13 anos, além de ficar proibido formalmente o ensino da religião.³ O vazío correspondente à ausência do ensino de religião na escola pública tenta-se preencher com uma pregação patriótica representada pela que ficou conhecida como “instrução moral e cívica”.

Ao mesmo tempo que essas questões políticas e sociais balizavam o seu tempo, uma outra questão de natureza econômica e social não deixava de apresentar continuadas repercussões políticas: é o que se denominava *questão social*, ou seja, as disputas e con-

² Comentando nos *Annales* (v. IV, 1899-1900) um livro que Alfred Fouillée acabara de publicar (*La France au point de vue moral*, Paris, Alcan, 1900), Durkheim mostra-se convencido pela argumentação relativa “à une dissolution de nos croyances morales” e, apesar de discordar das soluções apontadas para os problemas de criminalidade, concorda com a argumentação do A. e afirma: “Il en résulte un véritable vide dans notre conscience morale” (DURKHEIM, 1969: p. 303). Já em 1888 (“Cours de Science Sociale”) reconhecia uma crise moral de seu tempo (DURKHEIM, 1970: p. 107).

³ Em sua obra póstuma *Education et Sociologie*, Durkheim reconhece: “Estamos divididos por concepções divergentes e, às vezes, mesmo contraditórias”. Sua posição nessa polémica é clara: “Admitido que a educação seja função essencialmente social, não pode o Estado desinteressar-se dela. Ao contrário, tudo o que seja educação deve estar até certo ponto submetido à sua influência”. Mas adverte: “Isto não quer dizer que o Estado deva, necessariamente, monopolizar o ensino” (cf. a trad. port., p. 48 e 47

flitos decorrentes da oposição entre o capital e o trabalho, vale dizer, entre patrão e empregado, entre burguesia e proletariado. Um marco dessa questão foi a criação, em 1895, da *Confédération Générale du Travail* (CGT). A bipolarização social preocupava profundamente tanto a políticos como a intelectuais da época, e sua intervenção no quadro político e social do chamado *tourrant du siècle* não deixava de ser perturbadora.

Com efeito, apesar dos traumas políticos e sociais que assinalam o início da III República, o final do século XIX e começo do século XX correspondem a uma certa sensação de euforia, de progresso e de esperança no futuro. Se bem que os êxitos econômicos não fossem de tal ordem que pudessem fazer esquecer a sucessão de crises (1900-01, 1907, 1912-13) e os problemas colocados pela concentração, registrava-se uma série de inovações tecnológicas que provocavam repercussões imediatas no campo econômico. É a era do aço e da eletricidade que se inaugura, junto com o início do aproveitamento do petróleo como fonte de energia — ao lado da eletricidade que se notabiliza por ser uma energia “limpa”, em contraste com a negritude do carvão, cuja era declinava — e que, ao lado da telegrafia, marcam o início do que se convencionou chamar de “segunda revolução industrial”, qual seja, a do motor de combustão interna e do dínamo.

Além dessas invenções, outras se sucediam. Embora menos importantes, eram sem dúvida mais espetaculares, como o avião, o submarino, o cinema, o automóvel, além das rotativas e do linotipo que tornaram as indústrias do jornal e do livro capazes de produções baratas e de atingir um público cada vez maior. Tudo isso refletia um avanço da ciência, marcada pelo advento da teoria

(respectivamente). Por outro lado, a preocupação de Durkheim com a moral não pode ser confinada de uma maneira simplista, como preocupação moralista de sua parte. Pode-se dizer mesmo que a análise sociológica da moral que empreende (ver por ex. *L'éducation morale*) é uma análise laica, no sentido de não ser informada por uma posição confessional, que aliás ele não tinha. Sua posição, em última análise, não é a de um moralista — de quem fala com respeito mas guardando a devida distância — e sim a de um racionalista (ver p. 3-5 e 47, onde diz: “Porque nós vivemos precisamente numa dessas épocas revolucionárias e críticas, onde a autoridade normalmente enfraquecida da disciplina tradicional pode fazer aparecer facilmente o espírito da anarquia”). Seu comprometimento com o sistema político-social da III República será visto mais adiante.

dos *quanta*, da relatividade, da radioatividade, da teoria atômica, além do progresso em outros setores mais diretamente voltados à aplicação, como a das ondas hertizianas, das vitaminas, do bacilo de Koch, das vacinas de Pasteur etc.

Não é pois de se admirar que vigorasse um estilo de vida *belle époque*, com a Exposição Universal comemorativa do centenário da revolução, seguida da exposição de Paris, simultânea com a inauguração do *métro* em 1900. O último quartel do século fora marcado, além da renovação da literatura, do teatro e da música, pelo advento do impressionismo, que tirou a arte pictórica dos ambientes fechados, dos grandes acontecimentos e das grandes personalidades — da monumentalidade, enfim — para se voltar aos grandes espaços abertos, para as cenas e os homens comuns — para o quotidiano.

Porque este homem comum é que se vê diante dos grandes problemas representados pelo pauperismo, pelo desemprego, pelos grandes fluxos migratórios. Ele é objeto de preocupação do movimento operário, que inaugura, com a fundação da CGT no Congresso de Limoges, uma nova era do sindicalismo, que usa a greve como instrumento de reivindicação econômica e não mais exclusivamente política. É certo que algumas conquistas se sucedem, com os primeiros passos do seguro social e da legislação trabalhista, sobretudo na Alemanha de Bismarck.

Mas se objetivavam também medidas tendentes a aumentar a produtividade do trabalho, como o “*tylorigismo*” (1912). Também a Igreja se volta para o problema, com a encíclica *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, que difunde a idéia de que o proletariado poderia deixar de ser revolucionário na medida em que se tornasse proprietário. É a chamada “*desproletarização*” que se objetiva, tentada através de algumas “*soluções milagrosas*”, tais como o cooperativismo, corporativismo, participação nos lucros etc. Pretende-se, por várias maneiras, contornar a questão social e eliminar a luta de classes, espantinhos do industrialismo.

Enfim, estamos diante do “*espírito moderno*”. Na *École Normale Supérieure*, o jovem David Emile tivera oportunidade de assistir às aulas de Boutroux, que assinala os principais traços característicos dessa época: progresso da ciência (não mais contemplativa, mas agora transformadora da realidade), progresso da democracia (resultante do voto secreto e da crescente participação popular

nos negócios públicos), além da generalização e extraordinário progresso da instrução e do bem-estar. Como corolário desses traços, o mestre neokantiano ressaltava as correntes de idéias derivadas, cuja difusão viria encontrar eco na obra de Durkheim: aspira-se à constituição de uma moral realmente científica (o progresso moral equiparando-se ao progresso científico); a moral viria a ser considerada como um setor da ciência das condições das sociedades humanas (a moral é ela própria um fato social); a moral se confunde enfim com civilização — o povo mais civilizado é o que tem mais direitos e o progresso moral consiste no domínio crescente dos povos cuja cultura seja a mais avançada.⁴

Não é pois de se admirar que essa época viesse também a assistir a uma nova vaga de colonialismo, não mais o colonialismo da caravela ou do barco a vapor, mas agora o colonialismo do navio a *diesel*, da locomotiva, do aeroplano, do automóvel e de toda a tecnologia implícita e eficiente, além das novas manifestações morais e culturais. Enfim, Durkheim foi um homem que assistiu ao advento e à expansão do neocapitalismo, ou do capitalismo monopolista. Ele não resistiu aos novos e marcantes acontecimentos políticos representados pela Primeira Guerra Mundial, com o aparcimento simultâneo tanto do socialismo na Rússia como da nova roupagem do neocapitalismo, representada pelo *Welfare State*.

1.2. Durkheim e os homens de seu tempo

Durkheim nasceu em Épinal, Departamento de Vosges, que fica exatamente entre a Alsácia e a Lorena, a 15 de abril de 1858. Morreu em 1917. De família judia, seu pai era rabino e ele próprio teve seu período de misticismo, tornando-se porém agnóstico após a ida para Paris. Aqui, no *Lycée Louis-le-Grand* (em pleno coração do *Quartier Latin*, entre a *Sorbonne*, o *Collège de France* e a *Faculté de Droit*), preparou-se para o *baccalauréat*, que lhe permitiu entrar para a *École Normale Supérieure*. Bastou-lhe, pois, atravessar a praça do *Panthéon* para atingir a famosa *rue d'Ulm*, sem sair portanto do mesmo *quartier*, para completar sua formação.

Na *Normale* vai se encontrar com alguns homens que marcam sua época. Entra em 1879 e sai em 1882, portando o título

⁴ V. BOUTROUX, Emile. *La philosophie de Kant*. Paris, J. Vrin, 1926. p. 367-69.

de *Agrégé de Philosophie*. Ali se tornara amigo íntimo de Jaurès, que obtivera o 1.º lugar na classificação de 1876 e saíra em 3.º na *agrégation* de 1881; foi colega de Bergson, que entrou igualmente em 1876 em 3.º lugar e saiu em 1881 em 2.º. Dois colegas que se notabilizaram: o primeiro como filósofo, mas sobretudo como tribuno, líder socialista, que se popularizou como defensor de Dreyfus e acabou por ser assassinado em meio ao clima de tensão política às vésperas da deflagração da guerra em 1914; o segundo, filósofo de maior expressão, adotou uma linha menos participante e muito mística, apesar de permanecer no *index* do Vaticano, e alcançou os píncaros da glória, nas Academias, no *Collège de France*, na Sociedade das Nações e como Prêmio Nobel de Literatura em 1928.

Entre esses dois homens — tão amigos mas tão diversos — Durkheim permaneceu no meio-termo e num plano mais discreto. O Diretor da *Normale* era Betsot, crítico literário preocupado com a velha França e que chama a atenção do jovem Émile para a obra de Montesquieu. Sucede-o na direção Fusiel de Coulanges, historiador de renome que influencia o jovem Émile no estudo das instituições da Grécia e Roma. Ainda como mestres sobressaem os neokantianos Renouvier e sobretudo o citado Boutroux.

Durante os anos em que ensinou Filosofia em vários liceus da província (Sens, St. Quentin, Troyes), volta seu interesse para a Sociologia. A França, apesar de ser, num certo sentido, a pátria da Sociologia, não oferecia ainda um ensino regular dessa disciplina, que sofreu tanto a reação antipositivista do fim do século como uma certa confusão com socialismo — havia uma certa concepção de que a Sociologia constituía uma forma científica de socialismo.

Para compensar essa deficiência específica de formação, Durkheim tirou um ano de licença (1885-86) e se dirigiu à Alemanha, onde assistiu aulas de Wundt e teve sua atenção despertada para as “ciências do espírito” de Dilthey, para o formalismo de Simmel, além de tomar conhecimento direto da obra de Tönnies, que lançara sua tipologia da *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Mas é surpreendente verificar-se que, apesar de certa familiaridade com a literatura filosófica e sociológica alemã, Durkheim não chegou a tomar conhecimento da obra de Weber — e foi por este desconhecido

também.⁵ Isto não impede a Nisbet de dizer que Durkheim, em companhia de Weber e Simmel, tenha sido responsável pela reorientação das ciências sociais no século XX.⁶

Achava-se, portanto, plenamente habilitado para iniciar sua carreira brilhante de professor universitário, ao ser indicado por Liard e Espinas para ministrar as aulas de Pedagogia e Ciência Social na *Faculté de Lettres de Bordeaux*, de 1887 a 1902. Foi este o primeiro curso de Sociologia que se ofereceu numa universidade francesa, tendo sido, pelo prestígio que lhe emprestou Durkheim, transformado em *chaire magistrale* em 1896. Nessa cidade, tão voltada para o comércio do Novo Mundo, florescera um espírito burguês e republicano, simultâneo com a manutenção do racionalismo cartesiano.

Aí o jovem mestre encontrou condições adequadas para produzir o grosso de sua obra, a começar por suas teses de doutoramento. A tese principal foi *De la division du travail social*, que alcançou grande repercussão: publicada em 1893, foi reeditada no ano em que deixou Bordeaux (1902). A tese complementar, escrita em latim, foi publicada em 1892 mas editada em francês só em 1953, sob o título de: *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*. Logo após, em 1895, publicou *Les règles de la méthode sociologique* e, apenas dois anos depois, *Le suicide*. Assim, num período de somente seis anos, foram editados praticamente três quartos da obra sociológica de Durkheim, que demonstra uma extraordinária fecundidade teórica.

⁵ Este problema é levantado de forma quase detetivesca por Tiryakian, no artigo intitulado “A Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber”, originalmente publicado em *European Journal of Sociology*. 1966. p. 330-36 (TIRYAKIAN, 1971: p. 428-34). O A. ressalta as similitudes da obra (sobre religião, que os dois tratam sem serem religiosos) e da preocupação metodológica, além das iniciativas editoriais paralelas (*L'Année Sociologique* e o *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) e do “namoro” à distância com o socialismo, por parte de ambos. Mas uma coisa é certa: “The published works of Weber and Durkheim have no reference to each other” (*id.*, *ibid.*, p. 430). Tiryakian levanta a hipótese explicativa da “antipatia nacionalista”, além do fato de Weber se identificar mais como historiador da economia do que como sociólogo. Mas isto não impediu Durkheim de publicar uma resenha de um livro da mulher de Weber (ver p. 15).

⁶ “The three minds are, in a very real sense, the essence of contemporary sociology” (NISBET, 1965: p. 3).

Talvez o curto lapso de tempo entre suas principais obras tenha propiciado uma notável coerência na elaboração e na aplicação de uma metodologia com sólidos fundamentos teóricos. Além disso, escreveu uma série de importantes artigos para publicação imediata e outros editados mais tarde, sobretudo seus cursos, que eram sempre escritos previamente.

O que surpreende ainda em sua trajetória intelectual não é só a referida fecundidade, mas sobretudo a relativa mocidade com que produziu a maior parte de sua obra. Fora para Bordaue aos 30 anos incompletos e, no decorrer de uma década, já havia feito o suficiente para se tornar o mais notável sociólogo francês, depois que Comte criara esta disciplina. É preciso não se perder de vista o fato de que o prestígio intelectual era, no seu tempo, exclusividade dos velhos, mas nenhum dos retratos ou fotos de Durkheim conhecidos fixa os momentos bordelenses de sua vida, os quais, como se viu, foram decisivos.

Sua primeira aula na universidade versou sobre a solidariedade social, refletindo uma preocupação muito em voga na época. Além disso, a solidariedade constitui o ponto de partida não apenas de sua teoria sociológica, mas também da primeira obra estritamente sociológica que publicou. O esquema durkheimiano apresentado mais adiante procura fixar de maneira bem nítida essa característica.

Sua intensa atividade intelectual pode ser comprovada também pela iniciativa, tomada em 1896, de fundar uma grande revista, qual seja, *L'Année Sociologique*, que se converteu num verdadeiro trabalho de laboratório, na expressão de Duvignaud.⁷ Os propósitos enunciados no prefácio do volume I não são apenas "apresentar um quadro anual do estado em que se encontra a literatura *propriamente sociológica*", o que constituiria uma tarefa restrita e medíocre. Para ele, o que os sociólogos necessitam

"é de ser regularmente informados das pesquisas que se fazem nas ciências especiais, história do direito, dos costumes, das religiões, estatística moral, ciências econômicas etc.", porque é aí que se encontram os materiais com os quais se deve construir a Sociologia" (cf. *Journal Sociologique*, p. 31).

⁷ Rebatendo as críticas de Крювер (1935) sobre a ausência de pesquisas de campo nos trabalhos de Durkheim, seu atual sucessor na *Sorbonne* escreve: "Il s'agit, à proprement parler, d'une tâche de laboratoire, en fin de compte aussi concrète que celle de l'observation sur le terrain" (Duvignaud, *Année Durkheim*, 1969: p. 16. Grifos do original).

Uma peculiaridade curiosa, relacionada com o referido descolhimento mútuo de Durkheim e Weber, reside no fato de aquele ter publicado em *L'Année* (v. XI, 1906/1909) uma resenha de um livro de Marianne Weber, nada menos que a mulher de Max Weber; trata-se de *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, publicado em 1907, que parece ter interessado a Durkheim por suas preocupações com os problemas da família e matrimônio. Ele critica o simplismo da argumentação de M.^{me} Weber, ao desenvolver sua tese de que a família patriarcal determinou uma completa subserviência da mulher (cf. *ibid.* p. 644-49).

Em Bordaue teve como colegas os filósofos Hamelin e Roder, este comentarista de Aristóteles e aquele, discípulo de Renouvier, tendendo, porém, mais para o idealismo hegeliano do que para o criticismo kantiano. Ao deixar essa cidade, sucedeu-o Gaston Richard, seu antigo colega na *Normale*, mas que, dissidente mais tarde de *L'Année*, veio a se tornar um dos maiores críticos de Durkheim. Este, por sua vez, empreende sua segunda migração da província para a capital, como todo intelectual francês que se projeta.

Em Paris é nomeado assistente de Buisson na cadeira de Ciência da Educação na *Sorbonne*, em 1902. Quatro anos após, com a morte do titular, assume esse cargo. Mantém a orientação laica imprimida por seu antecessor, mas em 1910 consegue transformá-la em cátedra de Sociologia que, pelas suas mãos, penetra assim no recinto tradicional da maior instituição universitária francesa, consolidando pois o *status* acadêmico dessa disciplina. Suas aulas na *Sorbonne* transformaram-se em verdadeiros acontecimentos, exigindo um grande anfiteatro para comportar o elevado número de ouvintes, que afluíam por vezes com uma hora de antecedência para obter um lugar de onde se pudesse ver e ouvir o mestre, já então definitivamente consagrado.

O ambiente intelectual foi para Durkheim o mesmo que a água para o peixe, o que ele herdou de seu pai e transmitiu aos seus filhos. Seu filho, morto na guerra, preparava um ensaio sobre Leibniz. Sua filha casou-se com o historiador Halphen. Seu sobrinho Marcel Mauss tornou-se um dos grandes antropólogos, colaborador e co-autor de "De quelques formes primitives de classification" (p. 183 desta coletânea). A família praticamente se estende aos seus discípulos, que se notabilizaram nos estudos sobre

a Grécia (Glotz), os celas (Hubert), a China (Granet), o Norte da África (Maunier), o direito romano (Declareuil). Os mais numerosos tornam-se membros da que ficou conhecida como *Escola Sociológica Francesa*: além de Mauss, Fauconnet, Davy, Halbwachs, Simiand, Bouglé, Lalo, Duguit, Darbon, Milhan etc. etc. Trata-se na verdade de uma escola que não cerrou as portas.

2. A obra

2.1. Sua posição no desenvolvimento da Sociologia

Em artigo publicado em 1900 na *Revue Bleue* ("La Sociologie en France au XIX^e siècle"), defende a tese de que a Sociologia é "uma ciência essencialmente francesa" (DURKHEIM, 1970: p. 111), dado seu nascimento com Augusto Comte. Mas, morto o mestre, a atividade intelectual sociológica de seus discípulos foi sobrepujada pelas preocupações políticas. E a Sociologia imobilizou-se durante toda uma geração na França. Mas prosseguiu, enquanto isso, seu caminho na Inglaterra, com Spencer e o organicismo. A França pós-napoléonica viveu num *engourdissement mental*, que só se interromperia momentaneamente com a Revolução de 1848 e, posteriormente, com a Comuna de Paris.

Durkheim é severo no julgamento do período que o antecedeu de imediato: fala mesmo de uma "acalmia intelectual que desonrou o meado do século e que seria um desastre para a nação" (*id.*, *ibid.* p. 136).

O revigoreamento da Sociologia se teria iniciado com Espinas, que introduziu o organicismo na França, ao mostrar que as sociedades são organismos, distintos dos puramente físicos — são organizações de idéias. Mas para Durkheim tais formulações são próprias de uma fase heróica, em que os sociólogos procuram abrangê-la na Sociologia todas as ciências.

"É tempo de entrar mais diretamente em relação com os fatos, de adquirir com seu contato o sentimento de sua diversidade e de sua especificidade, a fim de diversificar os próprios problemas, de os determinar e aplicar-lhes um método que seja imediatamente apropriado à natureza especial das coisas coletivas" (*id.*, *ibid.* p. 125-26).

Nada disso podia fazer o organicismo, que não nos dera uma lei sequer.

A tarefa a que se propôs Durkheim foi:

"em lugar de tratar a Sociologia *in genere*, nós nos fechamos metodicamente numa ordem de fatos nitidamente delimitados: salvo as excursões necessárias nos domínios limítrofes daquele que exploramos, ocupamo-nos apenas das regras jurídicas e morais, estudadas seja no seu devir e sua gênese [cf. *Division du travail*] por meio da História e da Etnografia comparadas, seja no seu funcionamento por meio da Estatística [cf. *Le suicide*]. Nesse mesmo círculo circunscrito nos apegamos aos problemas mais e mais restritos. Em uma palavra, esforçamo-nos em abrir, no que se refere à Sociologia na França, aquilo que Comte havia chamado a era da especialidade" (DURKHEIM, 1970: p. 126).

Eis, em suas próprias palavras, as linhas mestras de sua obra.

Sua preocupação foi orientada pelo fato de que a noção de lei estava sempre ausente dos trabalhos que visavam mais à literatura e à erudição do que à ciência:

"A reforma mais urgente era pois fazer descer a idéia sociológica nestas técnicas especiais e, por isso mesmo, transformá-las, tornando realidade as ciências sociais" (*id.*, *ibid.* p. 127).

A superação dessa "metafísica abstrata" exigia um método, tal como o fez em *Les règles de la méthode sociologique*. Mas estas não surgiram de elaborações abstratas

"desses filósofos que legiferam diariamente sobre o método sociológico, sem ter jamais entrado em contato com os fatos sociais. Assim, somente depois que ensaiamos um certo número de estudos suficientemente variados, é que ousamos trazer em preceitos a técnica que havíamos elaborado. O método que expusemos não é senão o resumo da nossa prática" (*id.*, *ibid.* p. 128).

A tarefa a que se propôs era, pois, conscientemente da maior envergadura. Ela se tornou possível no final do século XIX devido à "reação científica" que estava ocorrendo. Nesse sentido, a França voltava a desempenhar o papel predestinado no desenvolvimento da Sociologia. Dois fatores favoreciam isso: primeiro, o acentuado entranqueamento do tradicionalismo e, segundo, o estado de espí-

rito racionalista. A França é o país de Descartes e, apesar de sua concepção ultrapassada de racionalismo, para superá-lo era mais importante ainda conservar os seus princípios: "Devemos empreender maneiras de pensar mais complexas, mas conservar esse culto das idéias distintas, que está na própria raiz do espírito francês, como na base de toda ciência" (*id.*, *ibid.* p. 135). Eis-nos portanto diante de um renascimento do iluminismo, na figura desse Descartes moderno que foi Emile Durkheim.

2.2. Concepção de Ciência e de Sociologia

Dentro da tradição positivista de delimitar claramente os objetos das ciências para melhor situá-las no campo do conhecimento, Durkheim aponta um *reino social*, com individualidade distintos dos reinos animal e mineral. Trata-se de um campo com caracteres próprios e que deve por isso ser explorado através de métodos apropriados. Mas esse reino não se situa à parte dos demais, possuindo um caráter abrangente:

"porque não existe fenômeno que não se desenvolva na sociedade, desde os fatos físico-químicos até os fatos verdadeiramente sociais" ("La Sociologie et son domaine scientifique." *Apud* CUVILLIER, 1953: p. 179).

Nesse mesmo artigo (datado também de 1900), em que contrapõe suas concepções àquelas formalistas de Simmel, e onde antecipa várias colocações posteriores (como sua divisão da Sociologia, *cf.* p. 41), Durkheim fala também de um *reino moral*, ao concluir que:

"a vida social não é outra coisa que o meio moral, ou melhor, o conjunto dos diversos meios morais que cercam o indivíduo" (*id.*, *ibid.* p. 198).

Aproveita para esclarecer o que entende por fenômenos morais:

"Qualificando-os de morais, queremos dizer que se trata de meios constituídos pelas idéias: eles são, portanto, face às consciências individuais, como os meios físicos com relação aos organismos vivos" (*id.*, *ibid.*).

No início de sua carreira Durkheim empregava o termo "ciências sociais", paulatinamente substituído pelo de "sociologia", mas reservando aquele ainda para designar as "ciências sociais parti-

culares" (i. é, Morfologia Social, Sociologia Religiosa etc.), que são divisões da Sociologia.

Ao iniciar suas funções em Bordeaux, foi convidado a pro-nunciar a aula inaugural do ano letivo de 1887-88, publicada neste último ano sob o título de "Cours de Science Sociale" (DURKHEIM, 1953: p. 77-110). Ele corresponde na verdade a um programa de trabalho e serve para expressar suas concepções básicas e sua preocupação dominante de limitar e circunscrever ao máximo a extensão de suas investigações. Nesse sentido, a Sociologia constitui "uma ciência no meio de outras ciências positivas" (*id.*, *ibid.* p. 78). E por ciência positiva entende um "estudo metódico" que conduza ao estabelecimento das leis, mais bem feito pela experimentação:

"Se existe um ponto fora de dúvida atualmente é que todos os seres da natureza, desde o mineral até o homem, dizem respeito à ciência positiva, isto é, que tudo se passa segundo as leis necessárias" (*id.*, *ibid.* p. 82).

Desde Comte a Sociologia tem um objeto, que permanece entretanto indeterminado: ela deve estudar *a Sociedade*, mas *a Sociedade* não existe: "Il y a des sociétés" (*id.*, *ibid.* p. 88) — que se classificam em gêneros e espécies, como os vegetais e os animais. Após repassar os principais autores que lidaram com essa disciplina, conclui:

"Ela [a Sociologia] tem um objeto claramente definido e um método para estudá-lo. O objeto são os fatos sociais; o método é a observação e a experimentação indireta, em outros termos, o método comparativo. O que falta atualmente é traçar os quadros gerais da ciência e assinalar suas divisões essenciais. (...) Uma ciência não se constitui verdadeiramente senão quando é dividida e subdividida, quando compreende um certo número de problemas diferentes e solidários entre si" (*id.*, *ibid.* p. 100).

O domínio da ciência, por sua vez, corresponde ao universo empírico e não se preocupa senão com essa realidade. No mencionado artigo publicado na *Revue Bleue*, e antes de tratar do tema a que se propusera, faz algumas considerações de grande interesse, para mostrar como a Sociologia é uma ciência que se constitui num momento de crise — "O que é certo é que, no dia em que passou a temperade revolucionária, a noção da ciência so-

cial se constituir como por encantamento" (*id.*, *ibid.* p. 115) — e quando domina um vivo sentimento de unidade do saber humano.

Parte de uma distinção entre ciência e arte. Aquela estuda os fatos unicamente para os conhecer e se desinteressa pelas aplicações que possam prestar às noções que elabora. A arte, ao contrário, só os considera para saber o que é possível fazer com eles, em que fins úteis eles podem ser empregados, que efeitos indesejáveis podem impedir que ocorram e por que meio um ou outro resultado pode ser obtido. "Mas não há arte que não contenha em si teorias em estado imamente" (*id.*, *ibid.* p. 112).⁸

"A ciência só aparece quando o espírito, fazendo abstração de toda preocupação prática, aborda as coisas com o único fim de representá-las" (*id.*, *ibid.* p. 113). Porque estudar os fatos unicamente para saber o que eles são implica uma dissociação entre teoria e prática, o que supõe uma mentalidade relativamente avançada, como no caso de se chegar a estabelecer leis — relações necessárias, segundo a concepção de Montesquieu. Ora, com respeito à Sociologia, Durkheim concebe que as leis não podem penetrar senão a duras penas no mundo dos fatos sociais: "e isto foi o que fez com que a Sociologia não pudesse aparecer senão num momento tardio da evolução científica" (*id.*, *ibid.*). Esta é uma idéia repetidas vezes encontrada nos vários artigos que Durkheim publicou na virada do século, como, por exemplo, na mencionada aula inaugural de Bordeaux.

Fica evidente que, apesar do seu desenvolvimento tardio, a Sociologia é fruto de uma evolução da ciência. Ela nasce à sombra das ciências naturais; eis a idéia final do mencionado artigo a propósito de Simmel: a Sociologia não corresponde a uma simples adição ao vocabulário, a esperança é a de que "ela seja e permaneça o sinal de uma renovação profunda de todas as ciências que tenham por objeto o reino humano" (*apud* CUVILLIER, 1953: p. 207).

⁸ Observe-se que Durkheim está usando arte não no sentido estético, mas no sentido técnico, tal como se fazia na distinção que nos vem desde a antiguidade, entre: artes mecânicas (carpintaria, por ex.), belas-artistas (pintura, por ex.) e artes liberais (*cf.* o *trivium* e o *quadrivium* que formavam as sete artes do programa pedagógico greco-romano), sendo estas destinadas a liberar o espírito. V. LALANDE. "Art." *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.

3. O método

Les règles de la méthode sociologique (1895) constitui a primeira obra exclusivamente metodológica escrita por um sociólogo e voltada para a investigação e explicação sociológica. É importante ressaltar sua própria posição cronológica: publicada depois de *Division du travail social* (tese de doutoramento em 1893), seus princípios metodológicos são inferidos dessa investigação (ainda que não fosse trabalho de campo); tais princípios por sua vez são postos à prova e aplicados numa monografia exemplar que é *Le suicide* (1897), em que a manipulação de variáveis e dados empíricos é feita pela primeira vez num trabalho sociológico sistemático e devidamente delimitado.

Simultaneamente com a elaboração dessa monografia em que utiliza o método estatístico, Durkheim organiza uma outra de menor porte em 1896 ("La prohibition de l'inceste et ses origines." DURKHEIM, 1969: p. 37-101), e onde o método de análise de dados etnográficos é aplicado numa perspectiva sociológica. Esta linha de investigação tem prosseguimento na sua não menos importante monografia publicada em 1901-02 — "De quelques formes primitives de classification" (*id.*, *ibid.* p. 395-460), elaborada de parceria com Mauss. Estas duas monografias antecipam a última fase metodológica de Durkheim, que culmina com a publicação relativamente tardia de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Essa fase é de grande originalidade do ponto de vista metodológico, na medida em que a manipulação de dados etnográficos permite a análise de representações coletivas, que são encaradas, num sentido estrito, como representações mentais ou, melhor dito, representações simbólicas que, por sua vez, são imagens da realidade empírica. Em outros termos, Durkheim empreende os primeiros delineamentos da sociologia do conhecimento. Sua originalidade consiste em que, através da análise das religiões primitivas — o totemismo como sua forma primeira e mais simples —, pode-se perceber como os homens encaram a realidade e constroem uma certa concepção do mundo e, mais ainda, como eles próprios se organizam hierarquicamente, informados por tal concepção. Como se viu, a sucessiva introdução de elementos enriquecedores da análise adquire um significado metodológico especial, pois cons-

titui — ao lado de conhecimentos positivos que proporciona — clara demonstração do processo de indução científica.

Em “De quelques formes primitives de classification”, Durkheim e Mauss escrevem:

“Todos os membros da tribo se encontram assim classificados em quadros definidos e que se encaixam uns nos outros. Ora, a *classificação das coisas reproduz essa classificação dos homens*” (DURKHEIM, 1969: p. 402. Grifos do original).

Essa é, em última análise, a tese de *Les formes élémentaires* e que, naquele mesmo texto, é igualmente enunciada como segue:

“Em resumo, se não estamos bem certos de dizer que essa maneira de classificar as coisas está necessariamente implicada no totemismo, é, em todo caso, certo que ela se encontra muito freqüentemente nas sociedades que são organizadas sobre uma base totêmica. *Existe pois uma ligação estreita, e não apenas uma relação accidental, entre esse sistema social e esse sistema lógico*” (*id. ibid.* p. 425. Grifos nossos).

A questão epistemológica que se levanta é da maior relevância científica e do maior interesse sociológico. Em síntese, não é apenas através das verbalizações que o homem procura representar a realidade: ele o faz até mesmo pela maneira como se dispõe territorialmente, face a essa realidade. E suas formas organizacionais da vida social, além de mediações empíricas, são portadoras de uma ideologia implícita, que forma um arcabouço interno — quase disfarçado se não fora a agudeza de penetração do espírito científico do investigador — sustentador virtual do sistema social. É necessário um método apurado, tal como desenvolveu Durkheim, para que se possa ver, descrever e, o que é mais importante do ponto de vista científico, *classificar* a(s) realidade(s). Essa nos parece uma das mais notáveis contribuições científicas da Sociologia, cujos méritos devem ser prioritariamente creditados a Durkheim.

Na “Introdução” de *Les règles* Durkheim chama a atenção para o fato de que os sociólogos se mostram pouco preocupados em caracterizar e definir o método que aplicam: está ausente na obra de Spencer; a lógica de Stuart Mill se preocupou sobretudo em passar sob o crivo da dialética as afirmativas de Comte; enquanto este lhe dedica um só capítulo de seu *Cours de philosophie positive* (v. VI, 58.^a lição) — “o único estudo original e importante que temos sobre o assunto” (DURKHEIM, 1895: p. 1).

Se nesse capítulo Comte se mostra largamente influenciado por Bacon e parcialmente por Descartes, pode-se perceber como este também influenciou Durkheim. Mas talvez se deva a Montesquieu a maior dose de influência sobre o autor das *Règles*. Embora este não se mostre preocupado simplesmente em estabelecer leis explicativas dos fenômenos sociais, acha-se implícita a ideia das “relações necessárias” que se estabelecem no âmbito dos fenômenos da sociedade. Já na sua tese complementar sobre Montesquieu ele evidenciara sua preocupação com duas instâncias encadeadas de descrever e interpretar a realidade social.⁹

Com respeito a Descartes, a vinculação é menos evidente, mas não se pode deixar de assinalar certa semelhança na formulação de *Les règles de la méthode sociologique* com as *Règles pour la direction de l'esprit*, uma espécie de manual inacabado de metafísica e publicado *post-mortem*.¹⁰ A primeira regra cartesiana poderia servir perfeitamente como epígrafe das *Règles* de Durkheim:

“Os estudos devem ter por finalidade dar ao espírito [ingenium no original latino] uma direção que lhe permita conduzir a julgamentos sólidos e verdadeiros sobre tudo que se lhe apresenta” (DESCARTES, *Règles*. 1970: p. 1).

Apesar de Descartes utilizar a aritmética e a geometria nas suas exemplificações e demonstrações, fica claro que suas regras não se limitam às matemáticas ali tomadas como protótipo das ciências. O tratamento dos fenômenos como coisa é uma constante nesse trabalho de Descartes, tal como no de Durkheim. Assim, a Regra XV (de Descartes) recomenda que, ao se tomar a figura

⁹ DURKHEIM, 1953: cap. 1.^o, itens II e III, p. 35 *et seqs.* “Montesquieu compreendeu não somente que as coisas sociais são objeto de ciência, mas contribuiu para estabelecer as noções-chave indispensáveis para a construção dessa ciência. Essas noções são em número de dois: a noção de *tipo* e a noção de *lei*” (p. 110).

¹⁰ Há uma vinculação direta com a *Logique de Port-Royal* de Antoine Arnauld, que constitui um dos primeiros estudos metodológicos da filosofia moderna, publicado em 1662. As *Règles* de Descartes, apesar de publicadas em 1701, foram escritas antes de 1629 em latim. A *Logique de Port-Royal* contém duas regras (XVII e XVIII) que são copiadas do manuscrito cartesiano que circulou por muito tempo antes de ser publicado, o que era hábito do grupo de Port-Royal a que Descartes estava ligado. V. JOURDAN, Charles (org.). *Logique de Port-Royal, préface d'une notice sur les travaux philosophiques d'Antoine Arnauld*. Nova ed. Paris, Hachette, 1877. 396 p.

de um corpo, deve-se traçá-la e apresentá-la ordinariamente aos sentidos externos.

Na Regra V, Descartes define o método:

“Todo método consiste na ordem e arranjo dos objetos sobre os quais se deve conduzir a penetração da inteligência para descobrir qualquer verdade” (*Id.*, *ibid.*, p. 29).

E na Regra VI faz uma recomendação que é largamente desenvolvida em *Logique de Port-Royal*: distinguir as coisas mais simples daquelas mais complexas e que, como todas as coisas podem ser distribuídas em séries, é preciso discernir nestas o que é mais simples. Na Regra XII essa colocação é retomada, para mostrar todos os recursos necessários para se ter uma intuição distinta das posições simples, seja para fins classificatórios, seja para fins comparativos. Tais colocações não deixam de estar presentes na recomendação básica de Durkheim, no que se refere à constituição dos tipos sociais (cap. IV):

“Começa-se por classificar as sociedades segundo o grau de composição que estas apresentam, tomando por base a sociedade perfeitamente simples ou de segmento único; no interior dessas classes se distinguirão as diferentes variedades, conforme se produza ou não uma coalescência completa dos segmentos iniciais” (DURKHEIM, 1895: p. 86).¹¹

3.1. Le suicide: uma monografia exemplar

Quase 70 anos após sua publicação, um sociólogo americano, Selvin, fez inserir um artigo no *American Journal of Sociology* em que o estudo de Durkheim é considerado “ainda um modelo de pesquisa social”, onde o método central utilizado é o da análise multivariada (a introdução de progressivas variáveis adicionais permite aprofundar o tratamento do problema até garantir generalizações seguras).¹²

¹¹ Durkheim anunciara em seu artigo “Sociologie et Sciences Sociales” (DURKHEIM, 1970: p. 147) uma “classificação metódica dos fatos sociais” considerada então prematura. Mas nunca concretizou esse projeto senão para fatos particulares. (tipos de solidariedade social, tipos de direito, tipos de suicídio). Observe-se ainda que o conceito de fato social é restrito, ou seja, meramente operacional (*cf.* *Les Règles*) e nunca chegou a ser um conceito sistêmico (tal como fizera Weber com seu conceito de ação social).
¹² O artigo foi reeditado em NISBET, 1965: p. 113-36, sob o título “Durkheim’s *Suicide*: Further Thoughts on a Methodological Classic”.

A utilização da estatística como instrumento de análise é feita aí por Durkheim, ao mesmo tempo que, na Inglaterra, Booth, Rowntree e Bowley usam métodos estatísticos refinados no estudo de problemas ligados ao pauperismo.¹³ Mas foi a descoberta americana de *Le suicide* que veio colocar definitivamente esta obra no rol dos clássicos imprecívveis e sempre modernos, após a tradução inglesa feita em 1951 por John A. Spaulding e George Simpson, com introdução assinada pelo último. Algumas valorações específicas devem ser citadas:

- Merton apresenta-a como um dos melhores exemplos do que ele veio a chamar “teoria de médio alcance” — uma generalização segura à base de dados empíricos tratados com precisão e segurança — ao lado de *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista* de Weber (MERTON, 1968: cap. II, esp. p. 59 e 63).
- Rosenberg mostra como Durkheim pôs em prática a generalização descritiva do tipo replicação, que envolve diferentes populações para a análise comparativa de um fenômeno (ROSENBERG, 1968: p. 224).¹⁴
- Sinchcombe, ao estudar as formas fundamentais da inferência científica, recorre a *Le suicide* para mostrar como a prova múltipla de uma teoria é mais convincente do que a prova simples e para ilustrar um “experimento crucial” (no sentido baconiano): Durkheim pôs à prova a noção vulgar de seu tempo de que o suicídio resultaria de uma enfermidade mental, e comparou populações diferentes para mostrar que, se fosse o caso, as populações com altas taxas de enfermidade mental teriam altas taxas de suicídio:

“Assim Durkheim pôde, descrever um conjunto de observações (as relações entre taxas de enfermidade mental e taxas de suicídio para várias regiões) que dariam um resultado (correlação positiva) se a enfermidade mental causasse o suicídio, e outro resultado diferente (correlação insignificante), se operassem as causas sociais. Durkheim realizou depois estas observações e a correlação entre taxas de enfermidade mental e taxas de suicídio resultou insignificante. Isto refutou a teoria

¹³ *Cf.* HAGENBUCH, W. *Economia Social*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1961. cap. IV, esp. p. 165 *et seqs.*

¹⁴ Segundo o citado artigo de Selvin (*apud* NISBET, 1965: p. 121), replicação “é o restudo sistemático de uma dada relação em diferentes contextos”.

alternativa (tal como estava formulada) e fez com que a teoria fosse muito mais veraz" (STINCHCOMBE, 1970: cap. esp. p. 36).

- Madge, enfim (*last but not least*), mostra como Durkheim escolheu esse tema por três razões: 1) o termo "suicídio" poderia ser facilmente definido; 2) existe muita estatística a respeito; 3) é uma questão de considerável importância.

"Durkheim estava absolutamente seguro de sua tarefa, que era demonstrar que as ciências sociais podem examinar uma questão social importante, sobre a qual outras pessoas haviam filosofado por muito tempo, e pôde mostrar, mediante a apresentação sistemática de fatos existentes, que é possível chegar a conclusões úteis que podem ajudar com proposições práticas as ações futuras" (MADGE, 1967: cap. 2, esp. p. 16).

3. 2. Posição metodológica

Les Règles constituem um esforço sistemático com vistas elaboração de uma "teoria da investigação sociológica" (FERNANDES, 1959: p. 78), voltada para a busca de regularidades que são próprias do "reino social" e que permitem explicar os fenômenos que ocorrem nesse meio sem precisar tomar explicações emprestadas de outros reinos. A posição metodológica de Durkheim é, por conseguinte, estritamente sociológica, a tal ponto que se torna difícil enquadrá-lo numa determinada corrente sociológica sem correr o risco de tomar a parte pelo todo.

Assim, por exemplo, sua tipologia social evolutiva estabelecida a partir da solidariedade social mecânica e orgânica poderia sugerir, tal como as primeiras páginas de *La division du travail* poderiam confirmar, que se trata meramente de um organicista. Mas o problema não se coloca de maneira tão simplista. Para compreendê-lo é preciso levar em conta o ambiente intelectual do século XIX, quando surgiu, principalmente na Inglaterra mergulhada no industrialismo, uma reação contra a concepção mecânica da sociedade, fruto desse mesmo industrialismo e na qual divisão do trabalho se apresentava como uma grande conquista do espírito inventivo do homem.

Essa reação visava antes de tudo a uma valorização do homem para superar a excessiva valorização da máquina. Daí uma série de esforços no sentido de uma concepção orgânica da sociedade

que instruiu tanto concepções conservadoras — tal como a de Spencer — quanto socialistas — tal como a de John Ruskin.¹⁵ Na verdade, qualquer tentativa de simplesmente explicar o social pelo orgânico esbarraria com os preceitos metodológicos explicitados nas *Règles*.

Ao concluir *Les règles*, Durkheim sintetiza seu método em três pontos básicos: a) independe de toda filosofia; b) é objetivo; c) é exclusivamente sociológico — e os fatos sociais são antes de tudo *coisas sociais*. Buscando uma "emancipação da Sociologia" (DURKHEIM, 1895: p. 140) e procurando dar-lhe "uma personalidade independente" (*id.*, *ibid.* p. 143) diz claramente nas páginas finais:

"Fizemos ver que um fato social não pode ser explicado senão por um outro fato social e, ao mesmo tempo, mostramos como esse tipo de explicação é possível ao assinalar no meio social interno o motor principal da evolução coletiva. A Sociologia não é, pois, o anexo de qualquer outra ciência; é, ela mesma, uma ciência distinta e autônoma, e o sentimento do que tem de especial a realidade social é de tal maneira necessário ao sociólogo, que apenas uma cultura especialmente sociológica pode prepará-lo para a compreensão dos fatos sociais" (*id.*, *ibid.*).

Assim, o enquadramento que se pode fazer de Durkheim numa ou noutra corrente sociológica só é válido para aspectos parciais de sua obra. Florestan Fernandes ressalta que "a primeira formulação adequada dos fenômenos de função e da utilização da explicação funcionalista na Sociologia surge com *A Divisão do Trabalho Social e As Regras do Método Sociológico* de Durkheim" (FERNANDES, 1959: p. 204-05). Em sua obra metodológica Dur-

¹⁵ O termo *orgânico* ocupa uma importante posição entre os saint-simoniannos. Para eles o desenvolvimento da humanidade se alternou em "épocas críticas" (períodos de crise, de negação, de dissolução) e "épocas orgânicas" (períodos em que reina um pensamento unificado e uma concepção coletiva da vida). Tal emprego é feito pelo carbonário Buchez (*cf.* ISAMBERT, Fr.-André, "Époques critiques et époques organiques. Une contribution de Buchez à l'élaboration de la théorie sociale des saint-simoniens." *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1959, v. XXVII (nova série), p. 131-52, esp. p. 140) e pelas exposições gerais dessa escola (*cf.* BOUCLÉ e HALÉVY (org.), *Doctrine de Saint-Simon. Exposition, première annéé, 1829*, Nova ed. Paris, Marcel Rivière, 1924, Segunda sessão, p. 157-78, esp. p. 161). As concepções são diferentes, mas é certo que se tratava de um termo em voga, antes do advento do organicismo. *Cf.* também WILLIAMS, Raymond, *Cultura e Sociedade*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1969, cap. VII, esp. p. 152-55.

kheim coloca a explicação, posteriormente chamada funcionalista (embora não revestida de preocupações teleológicas que, segundo ele, levariam a confusões com a filosofia), entre outras explicações que não se enquadram nessa corrente e mesmo a contradizem. Assim ocorre com a explicação genética, que tanto repudiam os funcionalistas modernos.¹⁵ Em suas obras posteriores, a abordagem funcionalista está ausente (*Le suicide*) ou aparece esporádica e secundariamente (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*).

Outras caracterizações comumente feitas de Durkheim enquadram-no como sociologista e/ou positivista. Sua caracterização como sociologista, tal como faz Sorokin, por exemplo, coloca-o ao lado de Comte e serve sobretudo para marcar uma linha divisória entre Durkheim e Tarde, este caracterizado como psicologista (SOROKIN, 1938: cap. VIII, esp. p. 329 *et seqs.*). A divergência básica consiste na precedência ou proeminência do indivíduo e da sociedade. Durkheim, na medida em que desenvolve sua teoria mediante a adoção de conceitos básicos de *coerção*, *solidariedade*, *autoridade*, *representações coletivas* etc., está na realidade fundamentalmente preocupado com a manutenção da ordem social. Nesse sentido, sua posição é antitatomista e se antepõe à abordagem de Spencer e Tarde sobretudo, essencialmente individualistas e em linha com a tradição liberal do século XIX com que, na medida em que o indivíduo busca sua realização pessoal (sobretudo sua riqueza), estará contribuindo para o bem-estar social. A posição durkheimiana a propósito das relações indivíduo-sociedade talvez seja uma das mais universais e coerentes em toda a sua obra.

Apesar de uma interpretação muito pessoal — que não vem ao caso discutir aqui — das formulações durkheimianas, Parsons ressaltava que a metodologia de Durkheim é a do “positivismo sociologista” (PARSONS, 1968: v. I, cap. IX, p. 460 *et seqs.*; para as citações a seguir, ver p. 307, 61 e 343 respectivamente).¹⁶ Identifi-

¹⁵ Coser, 1971: p. 141, reconhece o conceito de função como desempenhando um papel crucial na obra de Durkheim, mas assinala igualmente a ocorrência de outros procedimentos analíticos.

¹⁶ O enquadramento feito por Parsons de Durkheim como um positivista foi formalmente contestado por POPE (1973: p. 400) em artigo recente. Aquela interpretação estaria baseada numa acumulação de erros cometidos por Parsons. Na opinião de Pope, sempre Durkheim permaneceu um realista social, que jamais buscou outras explicações para os fenômenos sociais senão nos fatores sociais.

cando-o como “herdeiro espiritual de Comte”, seu positivismo aplica “o ponto de vista de que a ciência positiva constitui a única posição cognitiva possível” do homem face à realidade externa. Parsons ressaltava que a originalidade de Durkheim está em diferenciar-se de seus antecessores, para quem a tradição positivista tinha sido predominantemente individualista. Ele elevou o “fator social” o *status* de elemento básico e decisivo para explicar os fenômenos que tinham lugar no “reino social”, e que o social só se explica pelo social e que a sociedade é um fenômeno *sui generis*, independente das manifestações individuais de seus membros componentes. Parsons chama a atenção para o fato de que na obra metodológica mais antiga de Durkheim (*Division du travail*) se encontram duas linhas principais de pensamento:

“Uma, polêmica, é uma crítica do nível metodológico das concepções subiacentes do individualismo utilitarista. Outra, sua própria doutrina, é um desenvolvimento da tradição positivista geral, a que a maior parte do argumento deste estudo se refere”.

Com efeito, a clareza das posições conceituais de Durkheim obedece a uma constante metodológica: discute primeiramente as concepções correntes (vulgares ou não) a respeito de um fenômeno, para, em seguida, apresentar a sua própria, solidamente construída em termos coerentes com uma interpretação estritamente sociológica.

Após a análise e interpretação dos dados empíricos, a discussão teórica do problema é retomada, com vistas a chegar a conclusões que não só caracterizem em definitivo o fenômeno estudado, mas constituam também acréscimo valorativo das teorias anteriormente elaboradas. Nesse sentido, *Le suicide* e *Les formes* constituem modelos de trabalho científico no campo das ciências sociais e a demonstração de como fazer um estudo, seja de um fenômeno isolado, seja de um fenômeno de delimitação mais difícil. Este é o caso da vida religiosa, em que o ponto de partida da análise foi localizado no estudo das manifestações religiosas mais antigas e, por conseguinte, mais simples — o totemismo — para se atingir em seguida os aspectos mais complexos do fenômeno. Concretiza-se, assim, a já mencionada influência cartesiana sobre a metodologia durkheimiana.

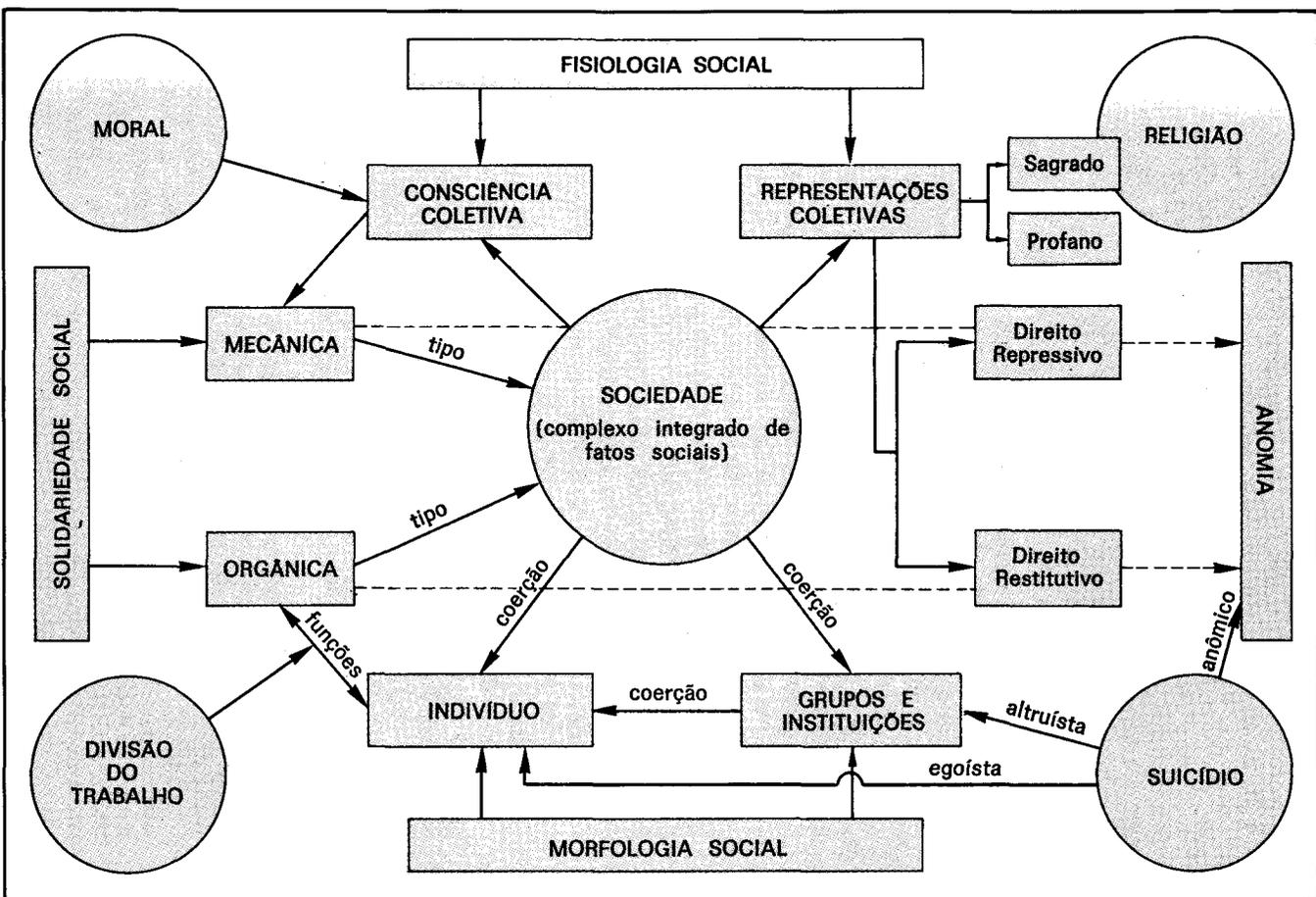
4. O esquema teórico

O esquema aqui apresentado para sintetizar a teoria sociológica durkheimiana constitui antes uma leitura dessa teoria que uma criação original propriamente dita do chefe da Escola Sociológica Francesa. Nesse sentido, corresponde a uma certa violência, justificada porém numa coleção para fins didáticos. Assim, o esquema funciona como um guia para o leitor, visando à integração dos textos adiante selecionados.

O leitor pode encontrar no esquema os principais elementos contidos na teoria durkheimiana, mas, evidentemente, não encontra ali suas formulações. Estas podem ser encontradas nos textos selecionados, os quais podem ser melhor situados no conjunto da obra de Durkheim e no esquema em foco, onde as vinculações entre as partes selecionadas da obra podem ser vistas, ainda que esquematizadas; o que é, a um só tempo, defeito e qualidade do esquema. Assim sendo, o esquema não explica propriamente a teoria, mas é explicado por ela — ou pretende sê-lo, na forma em que foi graficamente construído.

O esquema pretende ser tanto diacrônico como sincrônico, por se supor que ambas as direções podem ser encontradas na teoria sociológica de Durkheim. A diacronia é representada horizontalmente, tendo a solidariedade social — ponto de partida da teoria durkheimiana ao iniciar seus cursos em Bordeaux — como ponto de partida também da organização social; e a anomia como fim desta, melhor dito, quando ela afrouxa seus laços e permite a desorganização individual, ou ausência dos liames e normas da solidariedade. A sincronia é simultaneamente representada na vertical — tal como uma estrutura ¹⁷ — a partir de um fundamento

¹⁷ "Sem dúvida, os fenômenos que concernem à estrutura têm qualquer coisa de mais estável que os fenômenos funcionais, mas entre as duas ordens de fatos não existem senão diferenças de grau. A própria estrutura se reencontra no vir a ser [à *devenir*] e não se pode esclarecê-la senão com a condição de não perder de vista esse processo de vir a ser. Ela se forma e se decompõe sem cessar; ela é a vida que atinge um certo grau de consolidação; e distingue-la da vida de onde ela deriva ou da vida que ela determina, equivale a dissociar coisas inseparáveis" (*apud* CUVILLIER, 1953: p. 190). Cuvillier, em nota a essa página, diz: "Vê-se aqui o quanto é falso se acusar Durkheim, tal como ainda se faz comumente [por Gurvitch], de não ter percebido senão o lado cristalizado, estereotipado [fig. 4] da vida social".



concreto e objetivo, que é a morfologia social, até atingir a fisiologia social, assim definida pelo próprio:

“Essas normas impessoais do pensamento e da ação são aquelas que constituem o fenômeno sociológico por excelência e se encontram com relação à sociedade da mesma forma que as funções vitais com respeito ao organismo: elas exprimem a maneira como se manifestam a inteligência e a vontade coletivas” (*apud* CUVILLER, 1953: p. 200-01).

No cruzamento das linhas de sincronia e diacronia se situa a sociedade como organização central, que pode ser apreendida pelos fatos sociais e de onde emanam tanto efeitos coercitivos sobre indivíduos e grupos como fenômenos abstratos de consciência coletiva e suas manifestações concretas que são as representações coletivas — a própria matéria da Sociologia, tal como declara no seu estudo “La prohibition de linceste et ses origines” (DURKHEIM, 1969: p. 100). Daqui surgem manifestações polares, como os fenômenos culturais sagrados ou profanos, e os dois tipos de direito (repressivo e restitutivo) vinculados diretamente aos tipos de solidariedade social (mecânica e orgânica), as quais determinam por sua vez dois tipos diferentes e evolutivos de organização social.

Nos quatro cantos do esquema são colocados núcleos primordiais da produção durkheimiana, a que correspondem quatro obras importantes. No canto superior direito, a religião, vinculada às representações coletivas, constitui a via através da qual veio a elaborar os primeiros delineamentos da sociologia do conhecimento — a religião é uma forma de representação do mundo, ou mesmo uma forma de concepção do mundo. No canto superior esquerdo, a moral representa uma preocupação constante do autor, que só a desenvolveu em cursos publicados postumamente; ela está estreitamente vinculada à educação como forma de socialização dos homens, ou de internalização de traços constitutivos da consciência coletiva.¹⁸ No canto inferior esquerdo situou-se a divisão do

¹⁸ Na falta de um texto especial nesta seleção, convém remeter o leitor à 2.ª lição de *L'éducation morale*, onde a moral é definida como “um sistema de regras de ação que predeterminam a conduta”, as quais nos dizem como devemos agir — “e bem agir é obedecer bem” (DURKHEIM, 1925: p. 21). É clara a vinculação com a autoridade. Daí esta colocação complementar: “A moral não é pois apenas um sistema de hábitos, é um sistema de comando” (*id.*, *ibid.*, p. 27). Não se pode perder de vista a lição básica das *Règles* de que a moral é um fato social e que se impõe aos indivíduos por intermédio da coerção social.

trabalho, perspectiva básica — quase morfológica — e estreitamente vinculada aos tipos de solidariedade social, os quais são simbolizados no esquema pelas funções, que refletem a influência organicista revelada especialmente nesta parte, que é a primeira da obra de Durkheim. No canto inferior direito, situou-se o suicídio, cuja monografia propiciou a elaboração de uma outra tipologia: a que permite mostrar o comportamento individualista, o grupal e o que reflete a frouxidão das normas sociais que conduzem à anomia.

5. Síntese

Em síntese, a obra sociológica de Durkheim é um exemplo de obra impercível, aberta não a reformulações, mas a continuidades — e que marca a etapa mais decisiva na consolidação acadêmica da Sociologia. Sua maior qualidade talvez seja a prioridade do social na explicação da realidade natural, física e mental em que vive o homem. Essas qualidades que se exigem de um clássico estão presentes por toda sua obra, e da qual se procura dar uma idéia — por fragmentária que seja — nos textos adiante selecionados.¹⁹ Apesar de suas raízes no tempo em que viveu, a obra de Durkheim — respondendo a preocupações da sociedade e da Sociologia de sua época — constitui um modelo do produto sociológico, cujo consumo não se esgota na leitura, mas continua a fruir nos produtos de seus discípulos e leitores.

Se ela apresenta lacunas — a ausência das classes sociais é um exemplo —, isto não diminui o seu valor específico. Essa “falha”, bem como a ausência da pesquisa de campo notada por Kroeber, não seriam antes fruto de indagações e preocupações posteriores a ele e não propriamente de seu tempo?

Lévi-Strauss vê em Mauss, sobrinho e discípulo dileto de Durkheim, um marco involuntário do *tourrant durkheimienne*, ao mesmo tempo que assinala um declínio intelectual da Escola Sociológica Francesa, só compensado pelo renascimento americano de

¹⁹ Na organização dos textos foram suprimidas algumas notas de rodapé consideradas dispensáveis numa coletânea deste tipo. Foram porém mantidas todas as que continham referências bibliográficas.

Durkheim nos anos 50. É curioso que dois dos críticos²¹ mais severos de Durkheim achavam-se nos Estados Unidos no fim da Segunda Guerra Mundial, justamente quando e onde a Sociologia moderna deslancha suas grandes contribuições renovadoras que não deixam de reconhecer uma posição proeminente de Durkheim.

O fato importante a ressaltar é que a Sociologia só se desenvolve e se completa na medida em que assimila as contribuições de seus grandes mestres. O mérito creditado a estes está sobretudo em proporcionar a todos nós, seus discípulos, uma série daquilo que Merton repete de Salvemini — os *libri fecundatori* capazes de aguçar as faculdades dos leitores exigentes.

Bibliografia de Durkheim *

DURKHEIM, David Émile.

- 1893 — *De la division du travail social*. Paris, F. Alcan. (7.ª ed. PUF, 1960)
- 1895 — *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, F. Alcan. (Trad. port. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972)
- 1897 — *Le suicide. Étude sociologique*. Paris, F. Alcan. (11.ª ed. PUF, 1969) (Trad. port. de Nathanael C. Calxero e revisão técnica de Antônio Monteiro Guimarães. Filho. Rio de Janeiro, Zahar, 1982)
- 1912 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, F. Alcan. (5.ª ed. PUF, 1968)

²¹ O outro é Gurvitch, que, não obstante, reconhece ser a obra sociológica de Durkheim "o esforço mais bem sucedido, até o presente, de junção entre teoria sociológica e pesquisa empírica" (ГУРВИТЧ, 1959b: p. 3).

* A bibliografia completa de Durkheim é apresentada por Lukes, 1972, completada por uma "Comprehensive Bibliography of Writings on or Directly Relevant to Durkheim", além de apêndices do maior interesse (títulos dos cursos, participação em bancas de doutoramento com trechos das artigos e colaboradores do *Année Sociologique* no período de vida de Durkheim). Ela foi posteriormente complementada por Karady (DURKHEIM, 1975).

- 1922 — *Education et Sociologie*. Paris, F. Alcan. (Trad. de Lourenço Filho. São Paulo, Melhoramentos [s.d.])
- 1924 — *Sociologie et Philosophie*. Prefácio de C. Bouglé. Paris, F. Alcan. (Trad. port. de J. M. de Toledo Camargo. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1970)
- 1925 — *L'éducation morale*. Paris, F. Alcan. (Nova ed. PUF, 1963)
- 1928 — *Le socialisme. Sa définition. Ses débuts. La doctrine saint-simoniëne*. Introdução de Marcel Mauss. Paris, F. Alcan. (Nova ed. PUF, 1971)
- 1938 — *L'évolution pédagogique en France*. Introdução de M. Halbwachs. Paris, PUF. (2.ª ed. 1969)
- 1950 — *Leçons de Sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Apresentação de Hüseyin Nail Kubali. Introdução de G. Davy. Paris/Istambul, PUF/Faculté de Droit.
- 1953 — *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*. Nota introdutória de G. Davy. Paris, Marcel Rivière.
- 1955 — *Pragmatisme et Sociologie*. Prefácio de A. Cuivillier. Paris, J. Vrin.
- 1969 — *Journal Sociologique*. Introdução e apresentação de J. Duvignaud. Paris, PUF.
- 1970 — *La science sociale et l'action*. Introdução e apresentação de Jean-Claude Filloux. Paris, PUF.
- 1975 — *Textes*. Apresentação de Victor Karady. Paris, Minuit, 3 v.

Bibliografia sobre Durkheim

- ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, Gallimard, 1967.
- AZEVEDO, Thales de; SOUZA SAMPAIO, Nelson; MACHADO NETO, A. L. *Atualidade de Durkheim*. Salvador, Vitória, 1959.
- BESNARD, Philippe (ed.). *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
- BOUASSE, H. et al. *De la méthode dans les sciences*. Paris, Félix Alcan, 1909.

- CLARK, Terry Nichols. *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973.
- COSEK, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*. New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971.
- COVILLIER, Armand. *Où va la sociologie française? Avec un étude d'Émile Durkheim sur la sociologie formaliste*. Paris, Marcel Rivière, 1953.
- DAVY, Georges. *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. 2.ª ed., revista e aumentada. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- DUVIGNAUD, Jean. *Durkheim. Sa vie, son œuvre*. Avec un exposé de sa philosophie par —. Paris, PUF, 1965.
- FERNANDES, Florestan. *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*. (1.ª ed. 1959) São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972.
- FILLOUX, Jean-Claude. *Durkheim et le socialisme*. Genève, Droz, 1977.
- GIANNOTTI, José Arthur. "A Sociedade como Técnica da Razão: Um Ensaio sobre Durkheim." In: *Seleções CEBRAP*, Exercícios de Filosofia. n.º 2, p. 43-84 (São Paulo, 1975).
- GURVITCH, Georges. "Les cadres sociaux de la connaissance sociologique." *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 1959 [aj. v. XXVI, nova série, p. 165-72.
- . "Pour le centenaire de la naissance de Durkheim." *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 1959 [bl. v. XXVII, nova série, p. 3-10.
- KROEBER, A. L. "History and Science in Anthropology." *American Anthropologist*. 1935.
- LACARRA, D. *Émile Durkheim*. Ithaca, Cornell University Press, 1972.
- LACROIX, Bernard. *Durkheim et la politique*. Paris Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1981.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. "La Sociologie française." In: GURVITCH, G. e MOORE, W. E. (org.). *La Sociologie au XX^e siècle*. Paris, PUF, 1947. 2 v., p. 513-45.
- LUKES, Steven. *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. New York, Harper & Row, 1972.
- MADGE, John. *The Origins of Scientific Sociology*. New York, Free Press, 1967.
- MERTON, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. Ed. aumentada. New York, Free Press, 1968.

- NISBET, Robert A. *Émile Durkheim. With Selected Essays*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1965.
- PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York, Free Press, 1968. 2 v.
- POPE, Whiney. "Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim." *American Sociological Review*. 1973. v. 38, n.º 4, p. 399-415.
- REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA. 1959. v. XXI, n.º 3.
- REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE, ano XX, n.º 1, 1979. Número especial sobre "Les Durkheimiens", organizado por Philippe Bernard.
- RODRIGUES, José Albertino. "Por que ler Durkheim, hoje." In: *Cultura*, suplemento de *O Estado de S. Paulo*, n.º 54, p. 6-7 (São Paulo, 21/6/81).
- ROSENBERG, Morris. *The Logic of Survey Analysis*. New York, Basic Books, 1968.
- SICARD, Émile. "Breve ensayo sobre los marcos sociales de la obra de Émile Durkheim." *Revista Mexicana de Sociología*. 1959. v. XXI, n.º 3, p. 893-956.
- SOROKIN, Pitirim. *Les théories sociologiques contemporaines*. Paris, Payot, 1938.
- STINCHOMBE, Arthur L. *La Construcción de Teorías Sociales*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.
- TIKYAKIAN, Edward A. *The Phenomenon of Sociology*. New York, Appleton-Century-Crofts, 1971.

Notas complementares

Em 1978 constituiu-se, junto à Maison des Sciences de l'Homme (54 bd Raspail, 75270, Paris) o *Groupe d'études durkheimienne*, animado por Philippe Bernard e que publica um Boletim de Informação intitulado *Études Durkheimiennes*. Trata-se da principal fonte de informações atualizadas sobre a vida e a obra de Émile Durkheim, bem como sobre a chamada Escola Sociológica Francesa. Nesse Boletim colaboram especialistas em Durkheim de todo o mundo, e isto constitui o grande tributo pago pelos estudiosos contemporâneos ao grande sociólogo francês. O referido Boletim registra regularmente todas as recentes publicações sobre Durkheim, completando assim as bibliografias de Lukes

e de Karady. Esse registro contém ainda informações sobre traduções das obras de Durkheim em várias línguas, especialmente o espanhol e o japonês. A bibliografia de Durkheim foi objeto de um complemento no n.º 2 do *Boletim* (jun. 1978) de uma forma sistemática.

O prof. Howard F. Andrews organizou um "Analytical Research Guide" (*Boletim*, n.º 5, out. 1980, p. 5-15) sobre *L'Année Sociologique*, que pode ser consultado mediante correspondência para o autor: Erindale College, University of Toronto, Mississauga, Ontario, L5L 1C6, Canadá. O guia contém índices por autor, por títulos e resenhas, bem como um índice por assuntos, além de tabulações de frequências e cruzamentos. O guia está disponível também junto ao referido *Groupe d'études durkheimiennes*. Consultou o prof. Andrews que *L'Année* publicou 1 767 resenhas completas (sobre 2 003 obras), 1 162 resenhas curtas (sobre 1 215 obras) e 1 553 notícias (sobre 1 581 obras), no período de duração da revista (1896-1912), ou seja, 12 volumes.

Na Alemanha foi constituído o *Soziologischer Arbeitskreis Emile Durkheim*, cuja primeira reunião teve lugar em Bad Homburg de 10 a 12 de fevereiro de 1982. O animador do grupo é o prof. Werner Gephart (Sozialwissenschaftliches Institut, Universität Düsseldorf, Universitätsstrasse 1, 4 000 Düsseldorf). O grupo reúne especialistas interessados na obra de Durkheim e sua escola, e procura suprir o atraso na recepção de Durkheim na Alemanha, sobretudo quando comparado à maior recepção de Weber na França. Está sendo programada uma edição em alemão das obras de Durkheim, que reunirá publicações avulsas já feitas, devidamente melhoradas e completadas.

I. OBJETO E MÉTODO

1. DIVISÕES DA SOCIOLOGIA: AS CIÊNCIAS SOCIAIS PARTICULARES *

Mas se, num certo sentido, a Sociologia é uma ciência, não deixa de abranger uma pluralidade de questões e, portanto, de ciências particulares. Vejamos, pois, quais são estas ciências de que ela é o *corpus*.

Comte já havia sentido a necessidade de dividi-la: distinguia duas partes, a Estática e a Dinâmica sociais. A Estática estuda as sociedades consideradas fixas num momento de sua evolução e pesquisa as leis de seu equilíbrio. A cada momento, os indivíduos e os grupos por eles formados unem-se por laços de um certo tipo, que asseguram a coesão social, e os diversos estados de uma mesma civilização sustentam entre si conexões definidas: a um determinado estado da ciência, por exemplo, corresponde um certo estado da religião, da moral, da arte, da indústria etc. A Estática tenta assim mostrar em que consistem esses laços de solidariedade e essas conexões. A Dinâmica, ao contrário, considera as sociedades na sua evolução e se empenha em descobrir a lei de seu desenvolvimento. Mas o objeto da Estática, tal como Comte o entendia, não é muito bem determinado pela maneira como resulta da definição que acaba de ser dada: da mesma forma, ela ocupa apenas algumas páginas do *Cours de philosophie*. A maior parte é ocupada pela Dinâmica. Ora, o problema de que trata a Dinâmica é um só: segundo Comte, uma única lei domina a seqüência da evolução; é a famosa lei dos três estados.¹ Pesquisar esta lei seria o único objeto da Dinâmica Social. Assim entendida, a Sociologia se reduziria pois a uma só questão, se bem que, no dia em que esta questão fosse resolvida — e Comte acreditava ter encontrado a solução definitiva —, a

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Sociologie et Sciences Sociales." In: *La science sociale et l'action*. Paris, PUF, 1970. p. 137-53. Trad. por Laura Natal Rodrigues. É a lei em virtude da qual a humanidade teria passado sucessivamente e deveria necessariamente passar por três épocas: a idade teológica, depois a idade metafísica e enfim a idade da ciência positiva.

ciência estaria realizada. Ora, é da própria natureza das ciências positivas não serem jamais acabadas. As realidades de que tratam são muito complexas para poderem ser algum dia esgotadas. Se a Sociologia é uma ciência positiva, pode-se garantir que ela não se limita a um só problema, mas, ao contrário, abrange diferentes partes, quais sejam, as ciências distintas que correspondem aos diversos aspectos da vida social.

Existem, na realidade, tantos ramos da Sociologia quantas ciências sociais particulares, quantos diferentes tipos de fatos sociais. Uma classificação metódica dos fatos sociais seria prematura e, de qualquer maneira, ela não será tentada aqui. Mas é possível indicar quais são suas categorias principais.

Inicialmente, deve-se estudar a sociedade no seu aspecto exterior. Considerada sob este ângulo, aparece como formada por uma massa de população, com uma certa densidade, distribuída de uma certa maneira sobre o terreno, dispersada na zona rural ou concentrada nas cidades etc.: ocupa um território mais ou menos extenso, situado de tal ou qual maneira com referência aos oceanos e aos territórios dos povos vizinhos, cortado mais ou menos intensamente por cursos de água, por vias de comunicação de todos os tipos, que estabelecem uma relação mais frouxa ou mais íntima entre os habitantes. Este território, suas dimensões, sua configuração, a composição da população que se desloca sobre sua superfície, são fatores naturalmente importantes da vida social; este é o substrato e, tal como no indivíduo a vida psíquica varia seguindo a composição anatômica do cérebro que a sustém, os fenômenos coletivos variam segundo a constituição do substrato social. Existe portanto um lugar para uma ciência social que faça essa anatomia; e visto que esta ciência tem por objeto a forma exterior e material da sociedade, propomos chamá-la de *Morfologia Social*. A *Morfologia Social* não deve, pois, se limitar a uma análise descritiva; ela deve também explicar. Deve procurar de onde resulta o fato de a população se concentrar em certos pontos mais do que em outros, o que faz com que ela seja principalmente urbana ou principalmente rural, quais são as causas que determinam ou limitam o desenvolvimento das cidades etc. Vê-se que esta ciência especial tem, ela própria, uma multiplicidade indefinida de problemas a tratar.²

Mas, ao lado do substrato da vida coletiva, existe esta própria vida. Reencontramos aqui uma distinção análoga à que se observa nas

outras ciências da natureza. Ao lado da Química, que estuda a maneira pela qual os animais são constituídos, existe a Física, que tem por objeto os fenômenos de todo tipo, cujos corpos assim constituídos são o teatro. * Dentro da Biologia, enquanto a Anatomia (também chamada *Morfologia*) analisa a estrutura dos seres vivos, o modo de composição de seus tecidos, de seus órgãos, a *Fisiologia* estuda as funções desses tecidos, desses órgãos. Do mesmo modo, ao lado da *Morfologia Social* existe um lugar para uma *Fisiologia Social* que estuda as manifestações vitais das sociedades.

Mas a *Fisiologia Social* é por si mesma muito complexa e compreende uma pluralidade de ciências particulares; pois que os fenômenos sociais, de ordem fisiológica, são em si muito variados.

Existem inicialmente as crenças, as práticas e as instituições religiosas. A religião, com efeito, é uma coisa social, pois sempre foi coisa de um grupo, ou seja, de uma Igreja e até, na grande generalidade dos casos, Igreja e sociedade política se confundem. Até recentemente as pessoas eram fiéis a tais divindades simplesmente porque eram cidadãos de tal Estado. Em todo caso, os dogmas e os mitos consistiram sempre em sistemas de crenças comuns a toda uma coletividade e eram obrigatórios para todos os membros dessa coletividade. O mesmo ocorre com os ritos. O estudo da religião é portanto abrangido pela *Sociologia* e constitui o objeto da *Sociologia Religiosa*.

As idéias morais e os costumes formam uma outra categoria, distinta da precedente. Veremos em outro capítulo como as regras da moral são fenômenos sociais: eles são objeto da *Sociologia Moral*.

O caráter social das instituições jurídicas não precisa ser demonstrado. Elas são estudadas pela *Sociologia Jurídica*. Esta se encontra ali em estreita relação com a *Sociologia Moral*; pois as idéias morais são a alma do direito. O que garante a autoridade de um código é o ideal moral que ele encarna e traduz em fórmulas definidas.

Existem enfim as instituições econômicas: instituições relativas à produção de riquezas (servidão, arrendamento, regime corporativo, e presa patronal, regime cooperativo, produção fabril, manufatura, câmara etc.), instituições relativas à troca (organização comercial, mercados bolsas etc.), instituições relativas à distribuição (renda, juros, salários etc.). Elas formam o objeto da *Sociologia Económica*.

Tais são os principais ramos da *Sociologia*. Mas não são os únicos. A linguagem, que, sob certos aspectos, depende das condições orgânicas

² O que os alemães chamam de *Anthropogeografie* não deixa de se relacionar com o que chamamos de *Morfologia Social* (v. os trabalhos de Ratzel, na Alemanha, e de Vidal de La Blache, na França).

* *Théâtre* no original (N. do Org.).

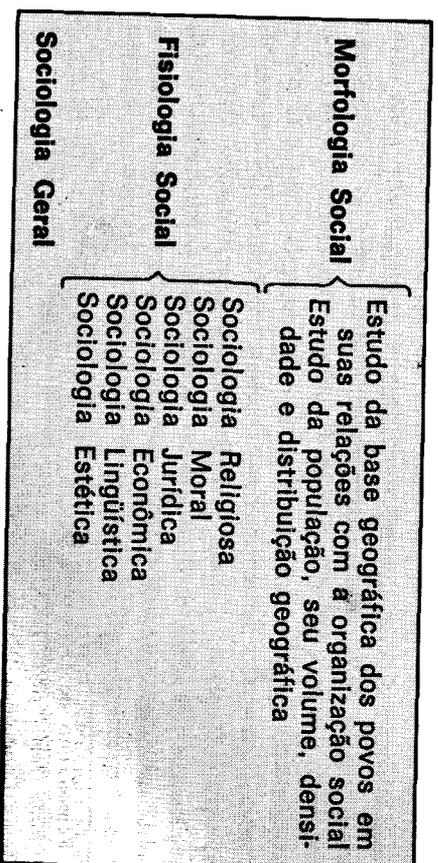
é portanto um fenômeno social; pois igualmente ela é sempre obra de um grupo, do qual leva a marca. A linguagem é também, em geral, um dos elementos característicos da fisionomia das sociedades, e não é sem razão que o parentesco de línguas é muitas vezes empregado como meio de estabelecer o parentesco entre os povos. Existe portanto matéria para um estudo sociológico da linguagem, que já foi aliás começado.³ O mesmo se pode dizer da estética; pois ainda que cada artista (poeta, orador, escultor, pintor etc.) ponha sua própria marca nas obras que criou, todas aquelas elaboradas num mesmo meio social e numa mesma época exprimem, sob formas diversas, um mesmo ideal que está, ele próprio, estreitamente ligado com o temperamento dos grupos sociais a que estas obras se dirigem.

É verdade que alguns desses fatos já foram estudados por disciplinas há muito constituídas; os fatos econômicos, notadamente, servem de objeto para este conjunto de pesquisas, de análises e de teorias diversas a que denominamos comumente Economia Política. Mas tal como dissemos anteriormente, a Economia Política foi até agora um estudo híbrido, a meio-termo entre arte e ciência; ela se ocupa menos em observar a vida industrial e comercial, tal como ela é e tal como foi, para conhecê-la e determinar suas leis, do que em reconstruí-la tal como ela deva ser. Os economistas não têm senão muito levemente o sentimento de que a realidade econômica se impõe ao observador como as realidades físicas, que ela esteja submetida às mesmas necessidades e que, por consequência, seja preciso fazer dela uma ciência do tipo especulativo, antes de empreender a sua reforma. Além disso, eles estudam os fatos de que tratam como se formassem um todo independente, que se basta e pode se explicar por si mesmo. Ora, na realidade, as funções econômicas são funções sociais, solidárias a outras funções coletivas; e elas se tornam inexplicáveis quando as abstrairmos violentamente destas últimas. O salário dos operários não depende somente das relações entre a oferta e a procura, mas de certas concepções morais; aumenta ou diminui segundo a noção que fazemos do bem-estar mínimo que um ser humano pode desejar, ou seja, em última análise, segundo a idéia que fazemos da pessoa humana. Poderíamos multiplicar os exemplos. Tornando-se um ramo da Sociologia, a ciência econômica será naturalmente arrancada desse isolamento, ao mesmo tempo em que ela será penetrada cada vez mais pela idéia do determinismo científico. Consequentemente, assumindo assim seu lugar no sistema das ciências

sociais, ela não se limitará a mudar de rótulo; ela se transformará, bem como o espírito de que está animada e os métodos que pratica.

Vê-se por esta análise o quanto é preciso para que a Sociologia seja um tipo de ciência muito simples, que se preocupa, tal como pensava Comte, com um só problema. Desde já é impossível para um sociólogo possuir o conhecimento enciclopédico de sua ciência; mas é preciso que cada estudioso se dedique a uma ordem especial de problemas, se ele não quiser se contentar com visões muito gerais e muito vagas, que podiam ter sua utilidade quando a Sociologia tentava apenas explorar o seu domínio e tomar consciência de si própria, mas às quais ele não pode mais se ater. Isto não significa no entanto que não haja mais lugar para uma ciência sintética, que se esforce para congregar todas as conclusões gerais que se depreendem dessas ciências particulares. Por mais diferentes que sejam uns dos outros, os diversos tipos de fatos sociais não são portanto senão espécies de um mesmo gênero; deve-se pois pesquisar o que proporciona a unidade do gênero, o que caracteriza o fato social *in abstracto* e se não existem leis bem gerais de que as diversas leis estabelecidas pelas ciências especiais são formas particulares. Este é o objeto da Sociologia Geral, da mesma maneira que a Biologia Geral tem por objeto distinguir as propriedades e as leis mais gerais da vida. Esta é a parte filosófica da ciência. Mas, como o valor de uma síntese depende do valor das análises de que resulta, desenvolver este trabalho de análise constitui a tarefa mais urgente da Sociologia.

Em resumo, o quadro abaixo representa esquematicamente as principais divisões da Sociologia.



³Veja os trabalhos de MEILLET, especialmente o estudo publicado no *L'Année Sociologique* (1. IX), sob o título: "Comment les mots changent de sens".

2. O QUE É FATO SOCIAL? *

Antes de indagar qual o método que convém ao estudo dos fatos sociais, é necessário saber que fatos podem ser assim chamados. A questão é tanto mais necessária quanto esta qualificação é utilizada sem muita precisão: Empregam-na correntemente para designar quase todos os fenômenos que se passam no interior da sociedade, por pouco que apresentem, além de certa generalidade, algum interesse social. Todavia, desse ponto de vista, não haveria por assim dizer nenhum acontecimento humano que não pudesse ser chamado de social. Cada indivíduo bebe, dorme; come, raciocina e a sociedade tem todo o interesse em que estas funções se exerçam de modo regular. Porém, se todos esses fatos fossem sociais, a Sociologia não teria objeto próprio e seu domínio se confundiria com o da Biologia e da Psicologia.

Na verdade, porém, há em toda sociedade um grupo determinado de fenômenos com caracteres nítidos, que se distingue daqueles estudados pelas outras ciências da natureza.

Quando desempenho meus deveres de irmão, de esposo ou de cidadão, quando me desincumbo de encargos que contraí, pratico deveres que estão definidos fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes. Mesmo estando de acordo com sentimentos que me são próprios, sentindo-lhes interiormente a realidade, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu quem os criou, mas recebi-os através da educação. Contudo, quantas vezes não ignoramos o detalhe das obrigações que nos incumbem desempenhar, e precisamos, para sabê-lo, consultar o Código e seus intérpretes autorizados! Assim também o devoto,

ao nascer, encontra prontas as crenças e as práticas da vida religiosa; existindo antes dele, é porque existem fora dele. O sistema de sinais de que me sirvo para exprimir pensamentos, o sistema de moedas que emprego para pagar as dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo nas relações comerciais, as práticas seguidas na profissão, etc., etc., funcionam independentemente do uso que delas faço. Tais afirmações podem ser estendidas a cada um dos membros de que é composta uma sociedade, tomados uns após outros. Estamos, pois, diante de maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais.

Esses tipos de conduta ou de pensamento não são apenas exteriores ao indivíduo, são também dotados de um poder imperativo e coercitivo, em virtude do qual se lhe impõem, quer queira, quer não. Não há dúvida de que esta coerção não se faz sentir, ou é muito pouco sentida quando com ela me conformo de bom grado, pois então torna-se inútil. Mas não deixa de constituir caráter intrínseco de tais fatos, e a prova é que se afirma desde que tento resistir. Se experimento violar as leis do direito, estas reagem contra mim de maneira a impedir meu ato se ainda é tempo; com o fim de anulá-lo e restabelecê-lo em sua forma normal se já se realizou e é reparável; ou então para que eu o expie se não há outra possibilidade de reparação. Mas, e em se tratando de máximas puramente morais? Nesse caso, a consciência pública, pela vigilância que exerce sobre a conduta dos cidadãos e pelas penas especiais que têm a seu dispor, reprime todo ato que a ofende. Noutros casos, a coerção é menos violenta; mas não deixa de existir. Se não me submeto às convenções mundanas; se, ao me vestir, não levo em consideração os usos seguidos em meu país e na minha classe, o riso que provooco, o afastamento em que os outros me conservam, produzem, embora de maneira mais atenuada, os mesmos efeitos que uma pena propriamente dita. Noutros setores, embora a coerção seja apenas indireta, não é menos eficaz. Não estou obrigado a falar o mesmo idioma que meus compatriotas, nem a empregar as moedas legais; mas é impossível agir de outra maneira. Minha tentativa fracassaria lamentavelmente, se procurasse escapar desta necessidade. Se sou industrial, nada me proíbe de trabalhar utilizando processos e técnicas do século passado; mas, se o fizer, terei a ruína como resultado inevitável. Mesmo quando posso realmente me libertar destas regras e violá-las com sucesso, vejo-me sempre obrigado a lutar contra elas. E quando

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "O que é fato social?" In: *As Regras do Método Sociológico*. Trad. por Maria Isaura Pereira de Queiroz. 6.ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1972. p. 1-4, 5, 8-11.

são finalmente vencidas, fazem sentir seu poderio de maneira suficientemente coercitiva pela resistência que me opuseram. Nenhum inovador, por mais feliz, deixou de ver seus empreendimentos se chocarem contra oposições deste gênero.

Estamos, pois, diante de uma ordem de fatos que apresenta caracteres muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem. Por conseguinte, não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, pois consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, que não existem senão na consciência individual e por meio dela. Constituem, pois, uma espécie nova e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de *socialis*. Esta é a qualificação que lhes convém; pois é claro que, não tendo por substrato o indivíduo, não podem possuir outro que não seja a sociedade: ou a sociedade política em sua integridade, ou qualquer um dos grupos parciais que ela encerra, tais como confissões religiosas, escolas políticas e literárias, corporações profissionais, etc. Por outro lado, é apenas a eles que a expressão convém; pois a palavra *social* não tem sentido definido senão sob a condição de designar unicamente fenômenos que não se englobam em nenhuma das categorias de fatos já existentes, constituídas e nomeadas. Estes fatos são, pois, o domínio próprio da Sociologia. É verdade que o termo coerção, por meio do qual o definimos, corre o risco de amedrontar os zelosos partidários de um individualismo absoluto. Como professam que o indivíduo é inteiramente autônomo, parece-lhes que o diminuímos todas as vezes que fazemos sentir que não depende apenas de si próprio. Porém, já que hoje se considera incontestável que a maioria de nossas idéias e tendências não são elaboradas por nós, mas nos vêm de fora, conclui-se que não podem penetrar em nós senão através de uma imposição; eis todo o significado de nossa definição. Sabe-se, além disso, que toda coerção social não é necessariamente exclusiva com relação à personalidade individual. (...)

Esta definição do fato social pode, além do mais, ser confirmada por meio de uma experiência característica: basta, para tal, que se observe a maneira pela qual são educadas as crianças. Toda a educação consiste num esforço contínuo para impor às crianças maneiras de ver, de sentir e de agir às quais elas não chegariam espontaneamente, — observação que salta aos olhos todas as vezes que os fatos são enca-

ados tais quais são e tais quais sempre foram. Desde os primeiros anos de vida, são as crianças forçadas a comer, beber, dormir em horas regulares; são constrangidas a terem hábitos higiênicos, a serem calmas obedientes; mais tarde, obrigamo-las a aprender a pensar nos demais, a respeitar usos e conveniências, forçamo-las ao trabalho, etc., etc. Se, com o tempo, esta coerção deixa de ser sentida, é porque pouco a pouco dá lugar a hábitos, a tendências internas que a tornam inútil, nas que não a substituem senão porque dela derivam. É verdade que, segundo Spencer, uma educação racional deveria reprovar tais procedimentos e deixar a criança agir em plena liberdade; mas como esta teoria pedagógica não foi nunca praticada por nenhum povo conhecido, não constitui senão um desiderato pessoal, não sendo fato que possa ser oposto àqueles que expusemos atrás. Ora, estes últimos se tornam particularmente instrutivos quando lembramos que a educação tem justamente por objeto formar o ser social; pode-se então perceber, como que num resumo, de que maneira este ser se constitui através da história. A pressão de todos os instantes que sofre a criança é a própria pressão do meio social tendendo a moldá-la à sua imagem, pressão de que tanto os pais quanto os mestres não são senão representantes e intermediários. (...)

Chegamos assim a conceber de maneira precisa qual o domínio da Sociologia, o qual não engloba senão um grupo determinado de fenômenos. O fato social é reconhecível pelo poder de coerção externa que exerce ou é suscetível de exercer sobre os indivíduos; e a presença deste poder é reconhecível, por sua vez, seja pela existência de alguma ação determinada, seja pela resistência que o fato opõe a qualquer empreendimento individual que tenda a violentá-lo. Todavia, podemos defini-lo também pela difusão que apresenta no interior do grupo, desde que, de acordo com as precedentes observações, se tenha o cuidado de acrescentar como característica segunda e essencial que ele existe independentemente das formas individuais que toma ao se difundir. Nalguns casos, este último critério é até mesmo mais fácil de aplicar do que o anterior. Com efeito, a coerção é fácil de constatar quando ela se traduz o exterior por qualquer reação direta da sociedade, como é o caso em se tratando do direito, da moral, das crenças, dos usos, e até das todas. Mas, quando não é senão indireta, como a que exerce uma organização econômica, não se deixa observar com tanta facilidade. A generalidade e objetividade combinadas podem então ser mais fáceis e estabelecer. A segunda definição não constitui senão uma forma

diferente que toma a primeira: pois o comportamento que existe exteriormente às consciências individuais só se generaliza impondo-se a estas.¹

Poder-se-ia, todavia, perguntar se esta definição é completa. Com efeito, os fatos que nos forneceram a base para ela são todos eles *modos de agir*; são de ordem fisiológica. Ora, existem também *maneiras de ser* coletivas, isto é, fatos sociais de ordem anatômica ou morfológica. A Sociologia não se pode desinteressar daquilo que concerne ao substrato da vida coletiva. No entanto, o número e a natureza das partes elementares de que é composta a sociedade, a maneira pela qual estão dispostas, o grau de coalescência a que chegaram, a distribuição da população na superfície do território, o número e a natureza das vias de comunicação, a forma das habitações, etc., não parecem, a um primeiro exame, passíveis de se reduzirem a modos de agir, de sentir e de pensar.

Contudo, em primeiro lugar, apresentam estes diversos fenômenos o mesmo traço que nos serviu para definir os outros. Do mesmo modo que as maneiras de agir de que já falamos, também as maneiras de ser se impõem aos indivíduos. De fato, quando queremos conhecer como está uma sociedade dividida politicamente, como se compõem estas divisões, a fusão mais ou menos completa que existe entre elas, não é com o auxílio de uma investigação material e por meio de observações geográficas que poderemos alcançá-lo; pois estas divisões são

¹ Vemos o quanto esta definição do fato social se afasta daquela que serve de base ao engenhoso sistema de Tardé. Primeiramente, devemos declarar que as pesquisas não nos fizeram de modo algum constatar a influência preponderante que Tardé atribui à imitação na gênese dos fatos coletivos. Além do mais, da definição precedente (que não é uma teoria, mas um simples resumo dos dados imediatos da observação) parece resultar que a imitação não exprime sempre, e nem mesmo exprime nunca, o que há de essencial e característico no fato social. Não há dúvida de que todo fato social é imitado; apresenta, como acabamos de mostrar, tendência para se generalizar, mas isto porque é social, isto é, obrigatório. Seu poder de expansão não é a causa e sim a consequência de seu caráter sociológico. A imitação poderia servir, se não para explicar, pelo menos para definir os fatos sociais, se ainda estes fossem os únicos a produzir esta consequência. Mas um estado individual que rícochetia não deixa por isso de ser individual. E, mais ainda, podemos indagar se o termo imitação é realmente aquele que convém para designar uma propagação devida a uma influência coercitiva. Sob esta expressão única — imitação — confundem-se fenômenos muito diferentes que seria necessário distinguir.

morais, ainda quando apresentam algum ponto de apoio na natureza física. É somente através do direito público que se torna possível estudar tal organização, pois é ele que a determina, assim como determina nossas relações domésticas e cívicas. Tal organização não é, pois, menos obrigatória do que outros fatos sociais. Se a população se comprime nas cidades em lugar de se dispersar nos campos, é porque existe uma corrente de opinião, uma pressão coletiva que impõe aos indivíduos esta concentração. Não podemos escolher a forma de nossas casas, nem a de nossas roupas; pois uma é tão obrigatória quanto a outra. As vias de comunicação determinam de maneira imperiosa o sentido em que se fazem as migrações interiores e as trocas, e mesmo até a intensidade de tais trocas e tais migrações, etc., etc. Por conseguinte, haveria, no máximo, possibilidade de acrescentar à lista de fenômenos que enumeramos como apresentando o sinal distintivo do fato social uma categoria a mais, a das maneiras de ser; e como aquela enumeração nada tinha de rigorosamente exaustiva, a adição não era indispensável.

Mas não seria nem mesmo útil; pois tais maneiras de ser não passam de maneiras de agir consolidadas. A estrutura política de uma sociedade não é mais do que o modo pelo qual os diferentes segmentos que a compõem tomaram o hábito de viver uns com os outros. Se suas relações são tradicionalmente estreitas, os segmentos tendem a se confundir; no caso contrário, tendem a se distinguir. O tipo de habitação a nós imposto não é senão a maneira pela qual todo o mundo, em nosso redor — e em parte as gerações anteriores —, se acostumaram a construir as casas. As vias de comunicação não passam de leitões que a corrente regular das trocas e das migrações, caminhando sempre no mesmo sentido, cavou para si própria, etc. Sem dúvida, se os fenômenos de ordem morfológica fossem os únicos a apresentar esta fixidez, poder-se-ia acreditar que constituem uma espécie à parte. Mas as regras jurídicas constituem arranjos não menos permanentes do que os tipos de arquitetura e, no entanto, são fatos fisiológicos. A simples máxima moral é seguramente mais maleável; porém, apresenta formas muito mais rígidas do que os meros costumes profissionais ou do que a moda. Existe toda uma gama de nuances que, sem solução de continuidade, liga os fatos de estrutura mais característicos a estas livres correntes da vida social que não estão ainda presas a nenhum molde definido. O que quer dizer que não existem entre eles senão diferenças no grau de consolidação que apresentam. Uns e outros não passam de vida mais ou menos cristalizada. Pode, sem dúvida, ser mais interessante reservar

o nome de morfológicos para os fatos sociais concernentes ao substrato social, mas sob a condição de não perder de vista que são da mesma natureza que os outros. Nossa definição compreenderá, pois, todo o definido, se dissermos: *É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter.*²

3. JULGAMENTOS DE VALOR E JULGAMENTOS DE REALIDADE*

(...) Quando dizemos que os corpos são pesados, que o volume dos gases varia na razão inversa da pressão que sofrem, nós formulamos julgamentos que se limitam a exprimir determinados fatos. Eles enunciam aquilo que existe e, por essa razão, nós os chamamos julgamentos de existência ou de realidade.

Outros julgamentos têm por objeto dizer não aquilo que as coisas são, mas aquilo que elas valem em relação a um sujeito consciente, o valor que este último a elas atribui; a esses dá-se o nome de julgamento de valor. Estende-se mesmo, às vezes, essa denominação a todo julgamento que enuncia uma avaliação, qualquer que ela possa ser. Mas essa extensão pode dar lugar a confusões que é preciso evitar.

Quando digo: *gosto da caça, prefiro a cerveja ao vinho, a vida ativa à sedentária*, etc., emito julgamentos que podem parecer avaliações, mas que são, no fundo, simples julgamentos de realidade. Eles dizem unicamente de que maneira nos comportamos em face de certos objetos; que gostamos destes, que preferimos aqueles. Essas preferências são fatos, tanto quanto o peso dos corpos ou a elasticidade dos gases. Julgamentos semelhantes não têm, portanto, por função atribuir às coisas um valor que lhes pertença, mas somente afirmar os estados determinados do sujeito. Dessa forma, as predições que assim se expressam são incommunicáveis. Aqueles que as experimentam podem dizer que as experimentam ou, pelo menos, que acreditam experimentá-las, mas não podem transmiti-las a outrem. Fazem parte de suas pessoas e não podem ser separadas.

* Reproduzido de ДУЖНЕМ, Е. "Julgamentos de valor e Julgamentos de realidade." In: *Sociologia e Filozofia*. Trad. por J. M. de Toledo Camargo. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1970. cap. IV, p. 84-85, 87-90, 93-96, 97-99.

² Este parentesco estreito entre a vida e a estrutura, entre o órgão e a função, pode ser facilmente estabelecido em Sociologia porque, entre os dois termos existem, existe toda uma série de intermediários imediatamente observáveis, mostrando o laço que há entre eles. A Biologia não tem o mesmo recurso. Mas é permitido crer que as induções da primeira destas ciências, a tal respeito, são aplicáveis à outra e que, nos organismos como nas sociedades, não existem entre as duas ordens de fatos senão diferenças de grau.

É completamente diferente quando digo: esse homem *tem* um grande valor moral, esse quadro *tem* muito valor estético, esta jóia *vale* tanto. Em todos esses casos, atribuo aos seres ou às coisas aos quais me refiro um caráter objetivo, totalmente independente da maneira pela qual eu o sinto no momento em que me pronuncio. Pessoalmente, posso não dar grande importância às jóias; nem por isto seu valor se torna menor do que aquele que é considerado no momento. Posso, como homem, ter uma moralidade medíocre; isto não me impede de reconhecer o valor moral onde ele exista. Posso ser, por temperamento, pouco sensível aos encantos da arte; isto não é razão para que negue que haja valores estéticos. Todos esses valores existem, pois, num sentido, independentes de mim. Assim quando estamos em desacordo com alguém sobre a maneira de concebê-lo e de estimá-lo, tentamos comunicar-lhe nossas convicções. Não nos contentamos em afirmá-las; procuramos demonstrá-las dando, em apoio de nossas afirmações, razões de ordem pessoal. Admitimos, pois, implicitamente, que esses julgamentos correspondam a alguma realidade objetiva, sobre a qual o acordo pode e deve ser feito. São essas realidades *sui generis* que constituem os valores, e os julgamentos de valor são aqueles que se relacionam com essas realidades. (...)

Acreditou-se poder escapar a essa dificuldade substituindo o indivíduo pela sociedade. Como na tese precedente, afirma-se que o valor prende-se essencialmente a algum elemento integrante da coisa. Mas é a maneira pela qual a coisa afetaria o sujeito coletivo e, não mais o sujeito individual, que daria o seu valor. A avaliação seria objetiva pela simples razão de ser coletiva.

Esta explicação tem incontestáveis vantagens sobre a precedente. Com efeito, o julgamento social é objetivo em relação aos julgamentos individuais; a escala de valores encontra-se, assim, livre das apreciações subjetivas e variáveis dos indivíduos: estes encontram fora deles uma classificação estabelecida previamente, que não é obra sua, que não exprime seus sentimentos pessoais e com a qual são forçados a se conformar. Isto porque a opinião pública traz de suas origens uma autoridade moral pela qual se impõe aos particulares. Ela resiste aos esforços que são feitos para violentá-la; reage contra os dissidentes, tal qual o mundo exterior reage dolorosamente contra aqueles que tentam se rebelar contra ele. Ela censura aqueles que julgam as coisas morais por princípios diferentes daqueles que ela prescreve; ridiculariza os que se inspiram numa estética diferente da sua. Quem quer que tente adquirir uma coisa por um preço inferior a seu valor choça-se

com resistências comparáveis com as que nos opõem os corpos quando menosprezamos sua natureza. Assim se pode explicar a espécie de pressão que sofremos e da qual temos consciência quando emitimos julgamentos de valores... Sentimos bem que não somos os senhores de nossas apreciações; que estamos amarrados e contrateitos. É a consciência pública que nos prende. É verdade que esse aspecto dos julgamentos de valor não é o único; existe outro que é quase o oposto do primeiro. Esses mesmos valores que, por certos aspectos, nos fazem o efeito de realidades que se nos impõem, aparecem-nos ao mesmo tempo como coisas agradáveis de que gostamos e que desejamos espontaneamente. Isto porque a sociedade, ao mesmo tempo em que é a legisladora à qual devemos o respeito, é a criadora e a depositária de todos esses bens da civilização aos quais estamos ligados com todas as forças de nossa alma. Ela é boa protetora ao mesmo tempo em que é imperiosa. Tudo que aumenta sua vitalidade eleva a nossa. Não é, pois, surpreendente que apreciemos tudo aquilo que ela preza.

Mas, assim compreendida, uma teoria sociológica de valores levanta, por sua vez, graves dificuldades que, aliás, não lhe são exclusivas, porque podem ser igualmente apresentadas à teoria psicológica de que anteriormente tratamos.

Existem diferentes tipos de valor. Uma coisa é o valor econômico, outra os valores morais, religiosos, estéticos, especulativos. As tentativas seguidamente feitas no sentido de reduzir umas às outras as idéias do bem, do belo, do verdadeiro e do útil foram sempre vãs. Ora, se o que dá o valor fosse unicamente a maneira pela qual as coisas afetam o funcionamento da vida social, a diversidade dos valores tornar-se-ia dificilmente explicável. Se, por toda parte, existe a mesma causa atuante, como se explica que os efeitos sejam especificamente diferentes? Por outro lado, se o valor das coisas fosse verdadeiramente medido pelo grau de sua utilidade social (ou individual), o sistema de valores humanos deveria ser revisito e transformado profunda e completamente, porque o lugar ocupado pelos valores de luxo seria, por esse ponto de vista, incompreensível e injustificável. Por definição, o supérfluo é inútil ou menos útil que o necessário. Aquilo que é superior ao essencial pode faltar sem prejudicar gravemente o jogo das funções vitais. Numa palavra, os valores de luxo são dispendiosos por natureza, custam mais do que poderiam dar em troca. São também olhados com desconfiança por alguns doutrinadores que se esforçam para reduzi-los à proporção adequada. Mas, na realidade, não existe nada que tenha maior valor aos olhos dos homens. Toda a arte é uma coisa de luxo; a ativi-

dade estética não se subordina a nenhum fim útil; ela se desenvolve pelo simples prazer de se desenvolver. Do mesmo modo, a especulação pura é o pensamento liberto de qualquer fim utilitário e exercido com o único fim de exercitar-se. Quem poderia contestar, entretanto, que a humanidade sempre colocou os valores artísticos e especulativos bem acima dos valores econômicos? Como a vida intelectual, a vida moral tem uma estética que lhe é peculiar. As mais altas virtudes não consistem na prática regular e estrita dos atos mais imediatamente necessários à boa ordem social; mas são feitas de movimentos livres e espontâneos, de sacrifícios desnecessários e que mesmo, por vezes, são contrários aos preceitos de uma economia prudente. Existem virtudes que são verdadeiras loucuras, e é nesta loucura que reside sua grandeza. Spencer pôde demonstrar que a filantropia é muitas vezes contrária ao perfeito interesse da sociedade; sua demonstração não impedirá os homens de colocar bem alto na sua estima a virtude que ele condena. A própria vida econômica não se submete estritamente à regra da economia. Se os objetos de luxo são aqueles que custam mais caro, não é unicamente porque em geral sejam os mais raros; é também porque são os mais apreciados. É que a vida, tal qual foi concebida pelos homens de todos os tempos, não consiste simplesmente em estabelecer exatamente o orçamento do organismo individual ou social, a responder, com a menor despesa possível, às excitações vindas de fora, a bem equilibrar as despesas e a receita. Viver é, antes de mais nada, agir, agir sem cálculo, pelo prazer de agir. E se, evidentemente, não se pode prescindir da economia, se é preciso reunir para poder gastar, é entretanto o gasto que é a meta, e o gasto é a ação.

Mas vamos mais longe e remontemos ao princípio fundamental sobre o qual se baseiam todas essas teorias. Todas supõem igualmente que o valor exista nas coisas e exprima sua natureza. Ora, esse postulado é contrário aos fatos. Há numerosos casos em que não existe, por assim dizer, nenhuma relação entre as propriedades do objeto e o valor que lhe é atribuído.

Um ídolo é uma coisa muito santa e a santidade é o valor mais elevado que o homem reconhece. Ora, um ídolo é, na maioria das vezes, um monte de pedras ou um pedaço de madeira que, por si só, é despoído de qualquer espécie de valor. Não existe ser, por humildade que seja, ou objeto vulgar que, num determinado momento da história, não tenha inspirado sentimentos de respeito religioso. Adoraram-se os animais mais inúteis ou os mais inofensivos, os mais pobres em qualquer espécie de virtude. A história contradiz o conceito corrente de que

as coisas, às quais o culto é dirigido, foram sempre as que mais impressionavam a imaginação. O valor incomparável que lhes era atribuído não decorria de suas características intrínsecas. Não existe fé que seja um pouco viva, ainda que nada tenha de religiosa, que não possua seus fetiches, onde a mesma desproporção se manifesta. Uma bandeira não é mais do que um pedaço de pano; o soldado, entretanto, morre para salvá-la. A vida moral não é menos rica em contrastes desse gênero. Entre o homem e o animal há, do ponto de vista anatômico, fisiológico e psicológico, apenas diferenças de graduação; e, entretanto, o homem tem uma eminente dignidade moral, o animal não tem nenhuma. No que se refere a valores, existe, portanto, um abismo entre eles. Os homens são desiguais tanto em força física como em talento; apesar disso, tendemos a reconhecer em todos um idêntico valor moral. Sem dúvida, o igualitarismo moral tem um limite ideal que não será jamais atingido, mas do qual nos aproximamos sempre mais. Um selo é um simples quadrado de papel, desprovido, o mais das vezes, de qualquer característica artística; ele pode, não obstante, valer uma fortuna. Não é, evidentemente, a natureza interna da pérola ou do diamante, das pelis ou das rendas, que faz com que o valor desses diferentes artigos varie com os caprichos da moda. (...)

Em resumo, se o valor das coisas não pode ser e nem nunca foi avaliado senão em relação com certas noções ideais, impõe-se que estas sejam explicadas. Para compreender de que forma os julgamentos de valor são possíveis, não bastaria estabelecer como postulado um certo número de ideais; seria preciso apreciá-los, mostrar de onde se originam, como se ligam com a experiência embora a ultrapassem, e em que consiste sua objetividade.

Já que variam com os grupos humanos, assim como os sistemas de valores correspondentes, não se pode concluir que ambos devam ter origem coletiva? É verdade que anteriormente expusemos uma teoria sociológica de valores da qual mostramos a insuficiência; mas acontecia que ela se baseava numa concepção da vida social que menosprezava a sua verdadeira natureza. A sociedade foi apresentada como um sistema de órgãos e funções que tendia a se conservar a despeito das causas de destruição que o atacavam de fora, assim como um corpo vivo, no qual toda a vida consiste em responder de maneira apropriada às excitações vindas do meio exterior. Ora, realmente, a sociedade é, além disso, a morada de uma vida moral interior, da qual nem sempre se reconheceram a pujança e a originalidade.

Quando as consciências individuais, em vez de ficarem separadas, entram em relação íntima, agindo ativamente umas sobre as outras, origina-se de sua síntese uma vida psíquica de um novo gênero. Primeiramente ela se distingue daquela que leva o indivíduo solitário, pela sua intensidade especial. Os sentimentos que nascem e se desenvolvem no seio dos grupos têm uma energia que os sentimentos puramente individuais não atingem. O homem que os experimenta tem a impressão de que é dominado por forças que não reconhece como suas, das quais não é mais o dono, que o conduzem, e todo o meio no qual ele está mergulhado lhe parece sulcado por forças do mesmo gênero. Ele sente-se como que transportado para um mundo diferente daquele onde flui sua existência privada. A vida não lhe é apenas intensa; ela é qualitativamente diferente. Arrastado pela coletividade, o indivíduo desinteressasse de si mesmo, esquece-se de si, dá-se por inteiro aos objetivos comuns. O pólo de sua conduta é deslocado e levado para fora de si. Ao mesmo tempo, as forças que são assim provocadas, precisamente porque são teóricas, não se deixam facilmente canalizar, disciplinar, ajustar a fins estritamente determinados; elas experimentam a necessidade de expandir-se simplesmente por expandir-se, por nada, sem finalidade, sob forma, às vezes, de violências estupidamente destruidoras, outras por loucuras heróicas. Em certo sentido, é uma atividade de luxo porque é uma atividade muito rica. Por todas essas razões, ela opõe-se à vida que levamos cotidianamente, assim como o superior se opõe ao inferior, o ideal à realidade.

É, com efeito, nos momentos de efervescência desse tipo que sempre foram estabelecidos os grandes ideais sobre os quais se baseiam as civilizações. Os períodos criadores ou inovadores são precisamente aqueles em que, sob a influência de circunstâncias diversas, os homens são levados a aproximar-se mais intimamente, onde as reuniões, as assembleias são mais freqüentes, as relações mais seguidas, as trocas de idéias mais ativas: é a grande crise cristã, é o movimento de entusiasmo coletivo que, nos séculos XII e XIII, arrastou para Paris a população estudiosa da Europa e deu nascimento à escolástica, é a Reforma e a Renascença, é a época revolucionária, são as grandes agitações socialistas do século XIX. Nesses momentos, é bem verdade, essa vida mais elevada é vivida com tal intensidade e de uma maneira tão exclusiva que ela ocupa quase todo o lugar nas consciências e delas expulsa quase completamente as preocupações egoístas e vulgares. O ideal tende, então, a formar com o real uma só coisa; eis porque os homens têm a impressão de que é chegado o momento em que o ideal

se transformará na própria realidade e que o reino de Deus se realizará sobre esta terra. Mas a ilusão não é jamais durável, porque a própria exaltação não pode durar: ela é por demais extenuante. Uma vez passado o momento crítico, a trama social abrandasse, o comércio intelectual e sentimental torra-se mais lento, os indivíduos retomam ao seu nível habitual. Então, tudo aquilo que foi feito, pensado, sentido durante o período da tormenta fecunda sobrevive apenas sob a forma de lembrança, de lembrança prestigiosa, sem dúvida, tal qual a realidade que ela evoca, mas com a qual cessou de se confundir. Não é mais do que uma simples idéia ou um conjunto de idéias. Dessa vez, a oposição é nítida. Existe, de um lado, aquilo que é dado pelas sensações e percepções e, de outro, aquilo que é imaginado sob forma de ideais. Naturalmente que esses ideais se estiolariam, se não fossem periodicamente revivificados. Eis para que servem as festas, as cerimônias públicas, religiosas, ou leigas, as pregações de toda espécie, as da Igreja ou as da Escola, as representações dramáticas, as manifestações artísticas, em uma palavra, tudo aquilo que pode reaproximar os homens e fazê-los comungar de uma mesma vida intelectual e moral. São como que renascimentos parciais e enfraquecidos da efervescência das épocas criadoras. Mas todos esses meios têm apenas uma ação temporária. Durante um momento, o ideal retoma a exuberância e a vida da atualidade, aproxima-se novamente do real, mas não tarda a diferenciar-se dele de novo.

Se, portanto, o homem concebe ideais, se não pode mesmo prescindir de concebê-los e a eles se ligar, é porque ele é um ser social. É a sociedade que o impulsiona ou o obriga a erguer-se acima de si mesmo, e é ela também que para tanto lhe fornece os meios. Ao mesmo tempo em que toma consciência de si, ela arrebatava o indivíduo de si mesmo e arrasta-o a um círculo de vida superior. Ela não pode se constituir sem criar um ideal. Esses ideais são simplesmente as idéias com as quais se pinta e se resume a vida social, tal como ela existe nos pontos culminantes de seu desenvolvimento. Diminui-se a sociedade quando nela se vê apenas um corpo organizado a fim de cumprir certas funções vitais. Nesse corpo vive uma alma: é o conjunto dos ideais coletivos. Mas esses ideais não são abstrações, frias representações intelectuais, despidas de qualquer eficácia. São essencialmente motores; porque, atrás deles, existem forças reais e ativas: são as forças coletivas e, por conseguinte, forças naturais, ainda que sejam todas forças morais, e comparáveis àquelas que agem no resto do universo. O próprio ideal é uma força desse gênero; a ciência pode, portanto,

estudá-lo. O ideal provém do real, ainda que o ultrapasasse: eis por que o ideal pode se incorporar ao real. Os elementos que compõem o ideal são tomados à realidade, mas se combinam de uma maneira nova. a novidade da combinação que faz a novidade do resultado. Abandonada a si mesmo, jamais poderá o indivíduo tirar de si o material necessário para uma tal construção. Entregue às suas próprias forças, como poderia ele ter tanto a idéia como o poder de se ultrapassar? Sua experiência pessoal pode bem permitir-lhe distinguir objetivos futuros e desejáveis de outros que já foram realizados. Mas o ideal não é somente algo que falte e que se deseje. Não é um simples futuro em cuja direção se deseja ir. Ele tem sua maneira de ser; tem sua realidade. Concebe-se o ideal partindo, impessoal, acima das vontades particulares que ele movimentam. Se ele fosse o produto da razão individual, de onde lhe proviria essa impessoalidade? Invocar-se-ia a impessoalidade da razão humana? Mas isto é adiar o problema e não resolvê-lo. Pois essa impessoalidade não é ela própria senão um fato, ligeiramente diferente do primeiro, o que é preciso que se considere. Se as razões se comunicam a esse ponto, não será porque elas vêm de uma mesma fonte, porque participam de uma razão comum? (...)

De que maneira, pois, deve-se conceber a relação dos julgamentos de valor com os julgamentos de realidade?

Resulta do que apresentamos até agora que não existe entre eles diferenças de natureza. Um julgamento de valor exprime a relação de uma coisa com um ideal. Ora, o ideal é dado como a coisa, ainda que de outra maneira; é, pois, uma realidade a seu modo. A relação expressa uma, pois, dois termos dados, tal como num julgamento de existência. Dir-se-á que os julgamentos de valor põem em jogo os ideais? Mas não é diferente o que ocorre com os julgamentos de realidade. Pois, os conceitos são igualmente construções de espírito e, portanto, são ideais; não seria difícil demonstrar que eles são, na realidade, ideais coletivos, uma vez que não se podem constituir senão na linguagem e por meio da linguagem que é, no mais alto grau, uma coisa coletiva. Os elementos do julgamento são, portanto, os mesmos de parte a parte. Isto não quer dizer, todavia, que o primeiro desses julgamentos conduza ao segundo ou reciprocamente. Se eles se assemelham é porque são obra de uma única e idêntica faculdade. Não há uma maneira de pensar e de julgar para estabelecer existências e uma outra para avaliar valores. Todo julgamento tem necessariamente uma base no dado: mesmo aqueles que se referem ao futuro retiram seus elementos seja

do presente, seja do passado. Por outro lado, todo julgamento põe em ação os ideais. Não existe, portanto, e nem deve existir mais do que uma única faculdade de julgar.

Apesar disso, as diferenças que assinalamos ao longo do caminho não deixam de subsistir. Se todo julgamento ativa ideais, estes são de espécies diferentes. Existem alguns cujo papel é unicamente exprimir as realidades às quais se aplicam, de exprimi-las como são. São os conceitos propriamente ditos. Existem outros, ao contrário, cuja função consiste em transfigurar as realidades com que se relacionam. São os ideais de valor. No primeiro caso, é o ideal que serve de símbolo à coisa, de maneira a torná-la assimilável pelo pensamento. No segundo, é a coisa que serve de símbolo ao ideal e que o torna representável aos diversos espíritos. Naturalmente os julgamentos diferem segundo os ideais que empregam. Os primeiros se limitam a analisar a realidade e a traduzi-la o mais fielmente possível. Os últimos, ao contrário, mostram o aspecto novo da realidade, com o qual ela se enriquece sob a ação do ideal. Sem dúvida, esse aspecto novo também é real, mas sob um outro prisma, de maneira diferente daquela que decorre das propriedades inerentes ao objeto. A prova é que uma mesma coisa pode perder o valor que tem, ou adquirir valor diferente sem mudar de natureza: basta que mude o ideal. O julgamento de valor acrescenta, portanto, alguma coisa ao dado, ainda que o acréscimo seja tomado de um dado de outra espécie. Dessa forma, a faculdade de julgar funciona diferentemente conforme as circunstâncias, mas sem que essas diferenças alterem a unidade fundamental da função.

Tem sido censurada algumas vezes a Sociologia positiva por uma espécie de fetichismo empirista com relação ao fato e uma indiferença sistemática para com o ideal. Observa-se como essa censura é injustificada. Os principais fenômenos sociais, religião, moral, direito, economia, estética, são apenas sistemas de valores e, portanto, ideais. A sociologia coloca-se, pois, inteira no ideal; ela não chega a ele lentamente, ao fim de suas pesquisas; ela parte dele. O ideal é seu domínio. Entretanto (e é por isso que se poderia qualificá-la de positiva se unir a um nome de ciência esse adjetivo não criasse um pleonismo) ela só trata do ideal para dele estabelecer a ciência. Ela não cogita de construí-lo: ao contrário, ela o toma como um dado, como um objeto de estudo, e tenta analisá-lo e explicá-lo. Vê a faculdade do ideal como uma faculdade natural, da qual procura as causas e as condições, com a finalidade, se possível, de ajudar os homens a disciplinar o seu

funcionamento. Em suma, a tarefa do sociólogo deve ser a de restituir o ideal, sob todas as formas, à natureza, mas conservando-lhe todos os atributos distintivos. E se a empresa não lhe parece impossível é porque a sociedade preenche todas as condições necessárias para explicar essas características opostas. Ela também decorre da natureza, embora a domine. Isto porque não somente para ela convergem todas as forças do universo, mas além disso elas são aí sintetizadas de maneira a dar origem a um produto que ultrapassa em riqueza, em complexidade e em capacidade de ação tudo aquilo que serviu para formá-la. Numa palavra, ela é a natureza, elevada ao mais alto ponto de seu desenvolvimento e concentrando todas suas energias para, de qualquer maneira, ultrapassar a si mesma.

4. MÉTODO PARA DETERMINAR A FUNÇÃO DA DIVISÃO DO TRABALHO *

Somos assim levados a considerar a divisão do trabalho sob um novo aspecto. Neste caso, com efeito, os serviços económicos que ela proporciona são de menor monta ao lado do efeito moral que produz, e sua verdadeira função é criar entre duas ou mais pessoas um sentimento de solidariedade. De qualquer maneira que esse resultado seja obtido, é ela que suscita essas sociedades de amigos e acentua sua marca característica.

A história da sociedade conjugal oferece um exemplo ainda mais impressionante desse fenómeno.

A atração sexual, sem dúvida alguma, só se faz sentir entre indivíduos da mesma espécie e o amor supõe geralmente uma certa harmonia de pensamentos e de sentimentos. Não é menos certo que o que dá a esta tendência seu carácter científico e o que produz sua eficácia particular não é a semelhança, mas a dissemelhança das naturezas que as unem. É porque o homem e a mulher diferem um do outro que se buscam com paixão. Todavia, não é um contraste puro e simples que faz eclodir tais sentimentos recíprocos: só as diferenças que se supõem e se completam podem ter essa virtude. Com efeito, o homem e a mulher isolados um do outro não passam de partes diferentes de um mesmo todo concreto, que eles reformulam pela união. Em outros termos, a divisão sexual do trabalho é a fonte da solidariedade conjugal e é por esse motivo que os psicólogos ressaltam, com muita justiça, que a separação dos sexos foi um acontecimento capital na evolução dos sentimentos: ela possibilitou talvez a mais forte das inclinações desinteressadas.

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Méthode pour déterminer cette fonction." In: *De la division du travail social*. 7.^a ed. Paris, PUF, 1960. Liv. 1.^o, cap. 1.^o, p. 19-34. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

Em tem mais. A divisão sexual do trabalho é suscetível do mais do menos: pode ou não se assentar sobre os órgãos sexuais e em alguns caracteres secundários deles decorrentes; ou, ao contrário, se estende a todas as funções orgânicas e sociais. Ora, a história demonstra que ela se desenvolveu exatamente no mesmo sentido e da mesma maneira que a solidariedade conjugal. (...)

Dentre todos esses exemplos, o efeito mais notável da divisão do trabalho não é que ela aumente o rendimento das funções divididas mas as torna solidárias. Seu papel, em todos esses casos, não é simplesmente ornamentar ou melhorar as sociedades existentes, mas torna possível as sociedades que, sem ela, não existiriam. Fazeri retrocede a divisão sexual do trabalho até um certo ponto e a sociedade conjugal tende a desaparecer, para subsistirem apenas as relações sexuais eminentemente efêmeras; se os próprios sexos não tivessem se separado inteiramente, toda uma forma de vida social deixaria de nascer. É possível que a utilidade econômica da divisão do trabalho seja resultado disso, mas, em todo caso, ela ultrapassa de muito o âmbito do interesses puramente econômicos; porque ela consiste no estabelecimento de uma ordem social e moral *sui generis*. Os indivíduos são ligados uns aos outros, de tal forma que, sem isso, seriam independentes; em vez de se desenvolverem separadamente, eles ajustam seus esforços; eles são solidários, por meio de uma solidariedade que não age somente nos curtos períodos em que se trocam serviços, mas que se estende muito além. A solidariedade conjugal, por exemplo, tal como existe hoje nos povos mais civilizados, não faz sentir sua ação a cada momento e em todos os instantes da vida? Por outro lado, essas sociedades que criam a divisão do trabalho não podem deixar de manter essa característica. Visto que elas têm essa origem especial, não podem se aproximar daquelas que determinam a atração do semelhante pelo semelhante; elas devem ser constituídas de uma outra maneira apoiar-se em outras bases e apelar para outros sentimentos.

Se se tem considerado muitas vezes que só o estabelecimento de relações sociais dá lugar à divisão do trabalho, isto se deve ao desconhecimento do que implicam tais relações, bem como dos seus resultados. O relacionamento social pressupõe que dois seres dependem mutuamente um do outro porque ambos são incompletos e ele nada mais faz que exteriorizar essa dependência mútua. Ele é pois a expressão superficial de um estado interior e mais profundo. Exatamente porque esse estado é constante, suscita todo um mecanismo de imagens que funciona como uma continuidade imutável. A imagem daquilo que nos

completa torna-se, em nós mesmos, inseparável da nossa, não somente porque ela está frequentemente associada, mas sobretudo porque é o seu complemento natural: ela se torna pois uma parte integrante e permanente da nossa consciência, a tal ponto que não podemos passar sem ela e procuramos tudo que possa aumentar sua eficácia. É por isso que nos agrada a sociedade que essa imagem representa, pois a presença do objeto que ela exprime, elevando-a ao estado de percepção atual, lhe dá mais relevo. Em contraste, sofreremos com todas as circunstâncias, tais como o distanciamento e a morte, que podem redundar num impedimento de sua volta ou na diminuição de sua vivacidade.

Por reduzida que seja esta análise, ela basta para mostrar que esse mecanismo não é o mesmo que sustenta os sentimentos de simpatia, cuja fonte é a semelhança. Sem dúvida, a solidariedade não pode jamais existir entre outrem e nós a não ser que a imagem desse outrem se una à nossa. Mas quando a união resulta da semelhança de duas imagens, ela consiste numa aglutinação. As duas representações se tornam solidárias, no todo ou em parte, porque se confundem e formam uma coisa só, e elas são solidárias na medida em que se confundem. No caso da divisão do trabalho, ao contrário, elas são estranhas uma da outra e só se unem porque são distintas. Os sentimentos não poderiam ser portanto os mesmos nos dois casos, nem as relações sociais que deles derivam.

Somos assim levados a indagar se a divisão do trabalho não teria o mesmo papel nos grupos mais extensos, se, nas sociedades contemporâneas onde teve o desenvolvimento que sabemos, ela não teria como função integrar o corpo social, de garantir sua unidade. É legítimo supor que os fatos que acabamos de observar se reproduzem aqui, mas com maior amplitude; que estas grandes sociedades políticas só possam, também, se manter em equilíbrio graças à especialização de tarefas; que a divisão do trabalho é a fonte, senão única pelo menos a principal, da solidariedade social. Comte já havia adotado este ponto de vista. De todos os sociólogos que conhecemos ele foi o primeiro a ver na divisão do trabalho algo mais que um fenômeno puramente econômico. Ele viu nela "a condição essencial da vida social", posto que nós a concebemos

"em toda a sua extensão racional, isto é, que se aplica ao conjunto de todas as operações as mais diversas, quaisquer que sejam, em vez de limitá-la, como é muito comum, a simples usos materiais".

Considerada sob esse aspecto, afirma,

“ela nos leva imediatamente a ver não somente os indivíduos e a classes, mas também, sob muitos aspectos, os diferentes povos, com que participando à sua maneira, segundo um modo peculiar e nmr grau especial exatamente determinado, de uma obra imensa e comum cujo inevitável desenvolvimento gradual liga além disso também o atuais cooperadores à série de seus predecessores quaisquer, da mesma maneira que seus diversos sucessores. É pois a contínua distribuição dos diferentes trabalhos humanos que constitui, de maneira principal, a solidariedade social e que se torna a causa elementar da extensão e da complexidade crescente do organismo social”.¹

Se essa hipótese fosse demonstrada, a divisão do trabalho desempenharia um papel muito mais importante do que se lhe atribui comumente. Ela não serviria apenas para dotar nossas sociedades de um luxo, invejável talvez, mas supérfluo; ela seria uma condição de existência da sociedade. Graças à divisão do trabalho, ou pelo menos por seu intermédio, se garantiria a coesão social; ela determinaria os traços essenciais da constituição da sociedade. Por isso mesmo, e ainda que não possamos por enquanto resolver rigorosamente a questão, podemos no entanto entrever desde já que, caso seja essa realmente a função da divisão do trabalho, ela deve ter um caráter moral, porque a necessidades de ordem, de harmonia e de solidariedade social são geralmente consideradas morais.

Mas antes de examinar se é correta essa opinião comum, é preciso verificar a hipótese que levantamos sobre o papel da divisão do trabalho. Vejamos, com efeito, se, nas sociedades em que vivemos, a solidariedade social deriva essencialmente dela.



Mas como se pode fazer essa verificação?

Não temos apenas que verificar se, em certos tipos de sociedades existe uma solidariedade social que decorra da divisão do trabalho. Esta é uma verdade evidente, visto que, se a divisão do trabalho muito desenvolvida, ela produz a solidariedade. Mas é preciso sobretudo determinar em que medida a solidariedade por ela produzida contribuiu para a integração geral da sociedade: somente então saberemos até que ponto ela é necessária, se é um fator essencial da coesão social

ou, ao contrário, se não passa de uma condição acessória e secundária. Para responder a essa questão é preciso pois comparar essa relação social com outras, a fim de medir a parte que lhe cabe no cômputo total — e para isso é indispensável começar por classificar os diferentes tipos de solidariedade social.

Mas a solidariedade social é um fenômeno sobretudo moral que, por si mesmo, não se presta à observação exata e principalmente a uma medição. Para proceder tanto a essa classificação como a essa comparação, é preciso substituir, ao fato interno que nos escapa, o fato exterior que o simboliza, e estudar o primeiro através do segundo.

Esse símbolo visível é o direito. Com efeito, onde existe solidariedade social, apesar do seu caráter imaterial, ela não permanece no seu estado puro, mas manifesta sua presença pelos seus efeitos sensíveis. Quando ela é forte, aproxima os homens uns dos outros, coloca-os frequentemente em contato, multiplica as oportunidades de seu relacionamento. Para ser mais exato, no ponto a que chegamos, é errôneo dizer que ela é produto desses fenômenos, ou, ao contrário, que ela é o resultado; se os homens se aproximam uns dos outros porque ela é forte, ou antes se ela é forte porque eles estão próximos uns dos outros. Mas não é necessário no momento elucidar a questão. Basta constatar que essas duas ordens de fatos estão ligadas e variam ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Quanto mais solidários sejam os membros de uma sociedade, mais eles mantêm relações diversas, seja uns com os outros, seja com o grupo tomado coletivamente. Porque se os seus contatos fossem raros, eles não dependeriam uns dos outros senão de maneira frágil e intermitente. Por outro lado, o número dessas relações é necessariamente proporcional àquele das regras jurídicas que o determina. Com efeito, a vida social, sempre que exista de maneira durável, tende inevitavelmente a assumir uma forma definida e a se organizar. E o direito não é outra coisa senão essa própria organização, naquilo que ela tem de mais estável e mais preciso. A vida geral da sociedade não pode se desenvolver num certo ponto sem que a vida jurídica se desenvolva ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Podemos portanto estar seguros de ver refletidas no direito todas as variedades essenciais da solidariedade social.

Poder-se-ia, é certo, objetar que as relações sociais podem se estabelecer sem assumir por isso uma forma jurídica. É que a regulamentação não atinge esse grau de consolidação e de precisão: elas não permanecem indeterminadas por esse motivo, mas, ao invés de serem reguladas pelo direito, o são pelos costumes. O direito só reflete uma

¹ *Cours de philosophie positive*. IV, p. 425. Encontram-se idéias análogas em SCHAEFFLE. *Bau und Leben des sozialen Körpers*. II, pas. e CLÉMENT. *Science sociale*. I, p. 235 et seqs.

parte da vida social e, conseqüentemente, não nos fornece senão dados incompletos para resolver o problema. E tem mais: acontece frequentemente que os costumes não estão de acordo com o direito; diz-se repetidamente que eles temperam os rigorismos, que corrigem os excessos formalistas e, mesmo, por vezes, que estão animados por um outro espírito. Não poderia portanto ocorrer que manifestassem outros tipos de solidariedade social, além daqueles expressos pelo direito positivo?

Mas essa opposição só se produz em circunstâncias inteiramente excepcionais. É preciso para isso que o direito não corresponda mais ao estado presente da sociedade e se mantenha, portanto, sem razão de ser, pela força do hábito. Nesse caso, com efeito, as novas relações que se estabelecem apesar dele, não deixam de se organizar; pois elas não podem perdurar sem tentar consolidar-se. Só que, como elas estão em conflito com o antigo direito que persiste, não ultrapassam o estado de costumes e não chegam a integrar a vida jurídica propriamente dita. É assim que surge o antagonismo. Mas este só se produz naquelas raras e patológicas ocasiões em que não pode perdurar sem constituir uma ameaça. É verdade que sobre essa base nada se constrói. Pode haver relações sociais que só comportam aquela regulamentação difusa que vem dos costumes; mas elas não têm importância nem continuidade, salvo, bem entendido, os casos anormais a serem considerados. Se portanto podem ocorrer tipos de solidariedade social de que os costumes sejam as únicas manifestações, eles são certamente secundários; o direito, ao contrário, reproduz todos os que sejam essenciais, e são os únicos que temos necessidade de conhecer.

Será que poderíamos ir mais longe e sustentar que a solidariedade social não se encontra inteiramente nas suas manifestações sensíveis; que estas não a exprimem que parcial e imperfeitamente; que, por trás do direito e dos costumes existe um estado interno de onde ela se deriva e que, para conhecê-la verdadeiramente é preciso penetrá-la diretamente e sem intermediários? — Mas não podemos conhecer cientificamente as causas senão pelos efeitos que produzem e, para melhor determinar-lhe a natureza, a ciência nada mais faz que escolher entre esses resultados e aqueles que sejam os mais objetivos e que se prestam melhor para medi-la. Ela estuda o calor através das alterações de volume que as variações de temperatura produzem nos corpos, a electricidade através dos seus efeitos físico-químicos, a força através do movimento. Por que motivo a solidariedade social seria uma excepção?

O que subsistiria, aliás, desde que se a despojasse de suas formas sociais? O que lhe dá suas características específicas é a natureza do

grupo cuja unidade é assegurada por ela, e por esse motivo ela varia conforme os tipos sociais. Ela não é a mesma no seio da família e nas sociedades políticas; não somos ligados à nossa pátria da mesma maneira que o romano o era à cidade e o germano à sua tribo. Mas posto que essas diferenças têm causas sociais, só podemos aprendê-las por intermédio das diferenças que apresentam os efeitos sociais da solidariedade. Se negligenciarmos estes últimos, todas as suas variedades tornam-se imperceptíveis e não se pode perceber senão aquilo que é comum a todas, ou seja, a tendência geral da sociabilidade, tendência que é sempre e em todo lugar a mesma e não se liga a qualquer tipo social em particular. Mas este resíduo não passa de uma abstracção: pois a sociabilidade em si não se encontra em parte alguma. O que existe e tem vida real são as formas particulares da solidariedade, a solidariedade doméstica, a solidariedade profissional, a solidariedade nacional, a de ontem, de hoje etc. Cada uma tem sua natureza própria; conseqüentemente, essas generalidades não poderiam dar em todo caso senão uma explicação muito incompleta, porque deixariam necessariamente escapar aquilo que é concreto e vivo.

O estudo da solidariedade pertence pois à Sociologia. É um fato social que só se pode conhecer por meio de seus efeitos sociais. Se tantos moralistas e psicólogos puderam tratar a questão sem seguir esse método é porque eles contornaram a dificuldade. Eles eliminaram do fenómeno tudo que ele tem de mais especificamente social, para reter apenas o germe psicológico de que ele é o desenvolvimento. É certo, com efeito, que a solidariedade, sendo um fato social de primeira categoria, depende do nosso organismo individual. Para que ela possa existir, é preciso que a nossa constituição física e psíquica a comporte. Pode-se, pois, a rigor, contentar-se em estudá-la apenas sob esse aspecto. Mas, nesse caso, só se vê a parte mais indistinta e menos especial; não é dela que se deve tratar, mas antes do que a torna possível.

Esse estudo, embora abstrato, não seria muito fecundo pelos seus resultados. Porque, na medida em que constitua simples predisposição da nossa natureza psíquica, a solidariedade é qualquer coisa de muito indefinido para que se possa atingi-la facilmente. Trata-se de uma virtualidade intangível, que não se presta à observação. Para que ela assumia uma forma perceptível, é indispensável que algumas conseqüências sociais traduzam-na exteriormente. Além do mais, mesmo nesse estado de indeterminação, ela depende das condições sociais que a expliquem e que, conseqüentemente, dela não se podem destacar. É por esse motivo que só muito raramente as análises puramente psico-

lógicas deixam de se misturar com alguns pontos de vista sociológicos. Assim, por exemplo, quando se diz alguma coisa acerca da influência do *estado gregário* sobre a formação do sentimento social em geral;² ou quando se indica rapidamente as principais relações sociais de que depende a solidariedade de maneira aparente.³ Essas considerações sem dúvida complementares, introduzidas sem método e a título de exemplos e ao acaso das sugestões, não seriam suficientes para elucidar muita coisa da natureza social da solidariedade. Elas demonstram pelo menos que o ponto de vista sociológico se impõe mesmo aos psicológicos. (...)

Para proceder metodicamente, precisamos encontrar alguma característica que, sendo essencial aos fenômenos jurídicos, seja susceptível de variar quando eles variam. Ora, todo preceito jurídico pode ser definido assim: uma regra de conduta sancionada. Por outro lado, é evidente que as sanções mudam segundo a gravidade atribuída aos preceitos, o lugar que eles ocupam na consciência pública, o papel que desempenham na sociedade. Convém pois classificar as regras jurídicas segundo as diferentes sanções a que estão ligadas.

Existem dois tipos. Um consistem essencialmente num castigo, ou pelo menos numa redução infligida ao agente; outras têm por objeto atingi-lo na sua fortuna, na sua honra, na sua vida ou na sua liberdade, privá-lo de alguma coisa de que ele usufrute. Diz-se que elas são repressivas; é o caso do direito penal. É certo que as que se ligam às regras puramente morais têm o mesmo caráter: entretanto, estas são distribuídas de maneira difusa entre todos indistintamente, enquanto aquelas só se aplicam por intermédio de um órgão definido; elas são organizadas. Quanto ao outro tipo, não implica necessariamente um sofrimento do agente, mas consiste apenas no *restabelecimento do estado de coisas anterior*, na renovação das relações afetadas na sua forma normal, tanto que o ato incriminado seja recambiado à força à norma de que se desviou, quanto seja anulado, isto é, privado de todo valor social. Deve-se pois repartir em duas grandes espécies as regras jurídicas, segundo elas tenham sanções repressivas organizadas, ou sanções meramente resstitutivas. A primeira compreende todo o direito penal; a segunda o direito civil, comercial, processual, administrativo e consuetudinário, abstração feita às regras penais que aí possam se encontrar.

II. DIVISÃO DO TRABALHO E SUICÍDIO

² BAIN. *Emotions et volonté*. Paris, F. Alcan. p. 117 *et seqs.*

³ SPENCER. *Principes de psychologie*. Paris, F. Alcan. Parte VIII, cap. V.

5. SOLIDARIEDADE MECÂNICA *

O lado de solidariedade social a que corresponde o direito repressivo é aquele cuja ruptura constitui o crime; chamamos com este nome todo ato que, num certo grau, determina contra seu autor aquela reação característica que se denomina pena. Buscar aquele laço corresponde pois a indagar a causa da pena ou, mais exatamente, no que consiste essencialmente o crime. (...)

Mas não se define o crime quando se diz que ele consiste numa ofensa aos sentimentos coletivos; porque alguns destes podem ser ofendidos sem que haja crime. Assim, o incesto é objeto de uma aversão geral e no entanto se trata simplesmente de uma ação imoral. O mesmo ocorre com a desonra sexual que a mulher comete fora do casamento, devido ao fato de alienar totalmente sua liberdade nas mãos de outrem, ou aceitar de outrem tal alienação. Os sentimentos coletivos aos quais corresponde o crime devem pois se diferenciar de outros por alguma propriedade distinta: devem ter uma certa intensidade média. Não apenas eles são inscritos em todas as consciências, mas são fortemente gravados. Não é bem o caso das veleidades hesitantes e superficiais, mas de emoções e de tendências profundamente enraizadas em nós. A prova disso é a extrema lentidão com que o direito penal evolui. Não só ele se modifica mais dificilmente que os costumes, mas é a parte do direito positivo mais refratária à mudança. Observe-se, por exemplo, o que fez o legislador desde o começo do século XIX nas diferentes esferas da vida jurídica; as inovações em matéria de direito penal são extremamente raras e restritas, enquanto que uma multiplicidade de

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Solidarité mécanique ou par similitudes." In: *De la division du travail social*, 7.^a ed. Paris, PUF, 1960. Liv. 1.^o, cap. 2.^o, p. 35-78. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

disposições inovadoras foram introduzidas no direito civil, no direito comercial, no direito administrativo e constitucional. (...)

O conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem sua vida própria; pode-se chamá-lo de *consciência coletiva* ou *commun*. Sem dúvida, ela não tem por substrato um único órgão; ela é, por definição, difusa em toda extensão da sociedade; mas não tem menos caracteres específicos que a tomem uma realidade distinta. Com efeito, ela independe das condições particulares em que se encontram os indivíduos; estes passam e ela permanece. E a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e nas pequenas cidades, nas mais diferentes profissões. Da mesma forma, não muda a cada geração mas, ao contrário, enlaça umas às outras as gerações sucessivas. Ela é portanto uma coisa inteiramente diferente das consciências particulares, ainda que não se realize senão nos indivíduos. Ela forma o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, tal como os tipos individuais, ainda que de uma outra maneira. Assim sendo, tem o direito de ser designada por um termo especial. Aquele que empregamos acima não está isento por certo de ambigüidades. Como os termos coletivo e social são muitas vezes confundidos um com o outro, é-se levado a crer que a consciência coletiva é toda a consciência social, ou seja, estende-se tanto quanto a vida psíquica da sociedade, enquanto que, sobretudo nas sociedades superiores, só ocupa uma parte muito restrita. As funções judiciárias, governamentais, científicas, industriais, em uma palavra, todas as funções especiais são de ordem psíquica, posto que constituem sistemas de representação e de ações: entretanto estão evidentemente fora da consciência comum. Para evitar a confusão¹ que se tem cometido, talvez fosse melhor criar uma expressão técnica que designasse especialmente o conjunto de similitudes sociais. Não obstante, como o emprego de um termo novo, quando não é absolutamente necessário, tem seus inconvenientes, reservamos a expressão mais usada de consciência coletiva ou *commun*, mas lembrando sempre o sentido restrito em que a empregamos.

¹ A confusão não deixa de ter seus perigos. Assim, indaga-se muitas vezes se a consciência individual varia ou não tal como a consciência coletiva; tudo depende do sentido que se dê ao termo. Se ele representa as similitudes sociais, a relação

Podemos, pois, resumindo a análise precedente, dizer que um ato é criminoso quando ofende as condições consolidadas e definidas da consciência coletiva.² (...)

Assim, a análise da pena confirmou nossa definição do crime. Começamos por estabelecer indutivamente que este consistia, essencialmente, num ato contrário aos estados sólidos e definidos da consciência comum; acabamos de ver que todas as características da pena derivam de fato da natureza do crime. Assim sendo, as regras que ela sanciona exprimem as mais essenciais similitudes sociais.

Vê-se pois que espécie de solidariedade o direito penal simboliza. Todos sabem, com efeito, que existe uma coesão social cuja causa está numa certa conformidade de todas as consciências particulares a um tipo comum que não é outro senão o tipo psíquico da sociedade. Nessas condições, de fato, não somente todos os membros do grupo são individualmente atraídos uns pelos outros porque se assemelham, mas são ligados também pela condição de existência deste tipo coletivo, ou seja, a sociedade que eles formam mediante sua reunião. Os cidadãos não apenas se querem e se procuram entre si de preferência aos estrangeiros, mas também amam sua pátria. Eles querem-na como a si mesmos, esforçam-se para que ela sobreviva e prospere, porque, sem ela, haveria toda uma parte de sua vida psíquica cujo funcionamento seria entravado. Inversamente, a sociedade diligencia para que eles apresentem todas essas semelhanças fundamentais, porque isto é uma condição de sua coesão. Existem em nós duas consciências: uma contém os estados que são pessoais a cada um de nós e que nos caracterizam, enquanto os estados que abrangem a outra são comuns a toda a sociedade.³ A primeira só representa nossa personalidade individual e a constitui; a segunda representa o tipo coletivo e, por conseguinte,

de variação é inversa, tal como veremos; se ele designa toda a vida psíquica da sociedade, a relação é direta. Torna-se portanto necessário fazer a distinção.

² Não entramos na questão de saber se a consciência coletiva é uma consciência tal como a do indivíduo. Por esse termo designamos simplesmente o conjunto de similitudes sociais, sem prejudicar a categoria pela qual esse sistema de fenômenos deve ser definido.

³ Para simplificar a exposição, supunhamos que o indivíduo só pertence a uma sociedade. De fato, fazemos parte de diversos grupos e existem em nós diversas consciências coletivas; mas esta complicação nada altera o que tentamos estabelecer aqui.

a sociedade sem a qual não existiria. Quando um dos elementos desta última é quem determina nossa conduta, não é em vista do nosso interesse pessoal que agimos, mas perseguimos fins coletivos. Ora, ainda que distintas, essas duas consciências são ligadas uma à outra, porque, em suma, elas formam uma só, não havendo para ambas que um só e único substrato orgânico. São portanto solidárias. Daí resulta uma solidariedade *sui generis* que, nascida das semelhanças, liga diretamente o indivíduo à sociedade; mostraremos melhor, no próximo capítulo porque nos propomos chamá-la mecânica. Esta solidariedade não consiste somente numa ligação geral e indeterminada do indivíduo ao grupo, mas torna também harmônicos os pormenores dessa conexão. De fato, como os objetos coletivos são sempre os mesmos, produzem sempre os mesmos efeitos. Conseqüentemente, cada vez que eles se desencadeiam, os desejos se movem espontânea e conjuntamente no mesmo sentido.

É esta solidariedade que o direito repressivo exprime, pelo menos no que ela tem de vital. Com efeito, os atos que ele proíbe e qualifica como crimes são de dois tipos: ou bem eles manifestam diretamente uma dessemelhança muito violenta contra o agente que os executou e o tipo coletivo, ou então ofendem o órgão da consciência comum. Tanto num caso como no outro, a autoridade atingida pelo crime que o repele é a mesma; ela é um produto das similitudes sociais as mais essenciais, e tem por efeito manter a coesão social que resulta dessas similitudes. É esta autoridade que o direito penal protege contra todo enfraquecimento, exigindo ao mesmo tempo de cada um de nós um mínimo de semelhanças sem as quais o indivíduo seria uma ameaça para a unidade do corpo social, e nos impondo o respeito ao símbolo que exprime e resume essas semelhanças, ao mesmo tempo que lhes garante.

Explica-se assim que muitos atos tenham sido comumente reputados criminosos e punidos como tal sem que, por si mesmos, sejam malfeitos para a sociedade. De fato, tal como o tipo individual, o tipo coletivo se forma sob o efeito de causas muito diversas e mesmo de conjunções fortuitas. Produto do desenvolvimento histórico, ela leva a marca das circunstâncias de todo o tipo que a sociedade atravessou ao longo de sua história. Seria pois miraculoso que tudo o que aí se encontra fosse ajustado a qualquer fim útil; mas não se pode tampouco introduzir elementos mais ou menos numerosos que não tenham qual-

quer relação com a utilidade social. Entre as inclinações e tendências que o indivíduo recebeu de seus ancestrais ou que formou por sua própria conta, muitas certamente ou para nada servem, ou custam mais do que elas reportam. Sem dúvida, não poderiam ser nocivas na sua maioria, porque o indivíduo, nessas condições, não poderia sobreviver; mas algumas se mantêm sem serem úteis e, dentre estas, algumas mesmo, cujos serviços são os mais incontestáveis, têm por vezes uma intensidade que não está conforme à sua utilidade, pois esta decorre em parte de outras causas. O mesmo ocorre com as paixões coletivas. Todos os atos que as atingem não são perigosos em si mesmos, ou pelo menos não são tão perigosos tal como foram reprovados. Entretanto, a reprovação de que são objeto não deixa de ter sua razão de ser; pois, qualquer que seja a origem desses sentimentos, uma vez que façam parte do tipo coletivo, e sobretudo se constituem seus elementos essenciais, tudo que contribua para abalá-los afeta igualmente a coesão social e compromete a sociedade. Não há qualquer utilidade no seu aparecimento; mas desde que tenham durabilidade, é necessário que persistam apesar de sua irracionalidade. Eis porque é bom, em geral, que os atos que os ofendem não sejam tolerados. Sem dúvida, raciocinando abstratamente, pode-se demonstrar que não há razão para que uma sociedade proíba a ingestão de tal ou qual tipo de carne, que em si é inofensiva. Mas desde que a repulsa por esse alimento se tornou parte integrante da consciência comum, ela não pode desaparecer sem que o laço social se afrouxe e que as consciências sadias sejam obscurecidas.

O mesmo ocorre com a pena. Ainda que resulte de uma reação inteiramente mecânica, de movimentos passionais e em grande parte irrefletidos, não deixa de desempenhar um papel útil. Só que esse papel não está onde o vemos ordinariamente. Ela não serve, ou serve apenas secundariamente, para corrigir o culpado ou para intimidar seus possíveis imitadores; sob esse duplo ponto de vista, sua eficácia é a rigor duvidosa e, em todo caso, medíocre. Sua verdadeira função está em manter intacta a coesão social, ao manter a consciência comum em toda a sua vitalidade. Negada tão categoricamente, esta última perderia necessariamente sua força se uma reação emocional da comunidade não vier compensar essa parte, e daí resultaria um relaxamento da solidariedade social. É preciso pois que ela se afirme com vigor no momento em que seja contrariada, e o único meio de se afirmar é exprimir a aversão unânime que o crime continua a inspirar, por um ato autêntico que não pode ser senão um castigo infligido ao agente. Assim,

sendo antes de tudo um produto necessário das causas que o engendram, esse castigo não é uma crueldade gratuita. É o signo que atesta que os sentimentos coletivos são sempre coletivos, que a comunhão de espíritos numa só fé permanece inalterada e, por seu intermédio, repara o mal que o crime fez à sociedade. Eis porque se tem razão de dizer que o criminoso deve sofrer na proporcão de seu crime, porque as teorias que recusam à pena todo caráter expiatório é por muitos considerada subversiva da ordem social. Isto porque, de fato, essas doutrinas só poderiam ser praticadas numa sociedade em que toda consciência comum fosse quase abolida. Sem essa satisfação necessária, aquilo que se chama consciência moral não poderia ser conservado. Pode-se portanto dizer, sem paradoxo, que o castigo é sobretudo destinado a atuar sobre as pessoas honestas; isto porque, dado que ele serve para curar as feridas causadas nos sentimentos coletivos, só pode preencher o seu papel onde esses sentimentos existam e na medida em que estejam vivos. Sem dúvida, prevenindo-se os espíritos já abalados por um novo enfraquecimento da alma coletiva, pode-se melhor impedir que os atentados se multipliquem; mas este resultado, útil aliás, não passa de um revide particular. Em resumo, para se dar uma idéia exata da pena, é preciso reconciliar as duas teorias contrárias que foram referidas: aquela que vê na pena uma expiação e a que vê nela uma arma de defesa social. É certo, com efeito, que ela tem por função proteger a sociedade, mas porque é expiatória; por outro lado, se deve ser expiatória, não quer dizer que, em resultado de não sei qual virtude mística, o castigo repara a falta, mas que ela só pode produzir o seu efeito socialmente útil sob essa única condição.

Deste capítulo resulta que existe uma solidariedade social decorrente de um certo número de estados de consciência comuns a todos os membros da mesma sociedade. É ela que o direito repressivo representa materialmente, pelo menos naquilo que tem de essencial. A parcela que ela tem na integração geral da sociedade depende evidentemente da extensão mais ou menos grande da vida social abrangida e que regulamenta a consciência comum. Além do mais, existem relações diversas em que esta última faz sentir sua ação, mas ela, por sua vez, criou os laços que ligam o indivíduo ao grupo; e mais, em consequência disso, a coesão social deriva completamente dessa causa e traz a sua marca. Mas, por outro lado, o número dessas relações é por si mesmo proporcional àquele das regras repressivas; ao determinar qual fração do aparelho jurídico o direito penal representa, estamos medindo ao

mesmo tempo a importância relativa dessa solidariedade. É certo que, procedendo dessa maneira, não nos damos conta de certos elementos da consciência coletiva que, devido à sua menor energia e à sua determinação, permanecem estranhos ao direito repressivo, contribuindo em tudo para garantir a harmonia social; tais elementos é que são protegidos pelas penas simplesmente difusas. Mas o mesmo acontece com outras partes do direito. Não que elas não sejam completadas pelos costumes e, como não há razão para supor que a relação entre o direito e os costumes não seja a mesma nessas diferentes esferas, tal eliminação não corre o risco de alterar os resultados de nossa comparação.

6. SOLIDARIEDADE ORGÂNICA *

Em resumo, as relações que regulam o direito cooperativo com sanções restitutivas e a solidariedade que elas exprimem resultam da divisão do trabalho social. Em outro lugar explicamos que, em geral, as relações cooperativas não comportam outras sanções. Com efeito, é da natureza das tarefas especiais escapar à ação da consciência coletiva; porque, para que uma coisa seja objeto de sentimentos comuns, a primeira condição é que ela seja comum, isto é, que esteja presente em todas as consciências e que todas possam representá-las de um único ponto de vista. Sem dúvida, dado que as funções têm uma certa generalidade, todos podem ter qualquer sentimento: quanto mais elas se especializam, menor é o número daqueles que têm consciência de cada uma delas; consequentemente, elas sobrepujam a consciência comum. As regras que as determinam não podem pois ter essa força superior, essa autoridade transcendente, que exige uma exceção quando ela venha a ser ofendida. O mesmo ocorre com a opinião decorrente de sua autoridade, tal como a das regras penais, mas é uma opinião que se circunscreve a setores restritos da sociedade.

Além do mais, mesmo nos círculos especiais em que elas se aplicam e onde, em decorrência, estão presentes nos espíritos, elas não correspondem a sentimentos muito vivos, nem mesmo mais freqüentemente a qualquer tipo de estado emocional. Porque, como elas fixam a maneira pela qual as diferentes funções devem concorrer nas várias combinações de circunstâncias que se podem apresentar, os objetos a que se reportam não se acham sempre presentes nas consciências. Não

se tem sempre que administrar uma tutela, uma curatela,¹ nem exercer seus direitos de credor ou de comprador etc., nem sobretudo exercê-los em tal ou qual condição. Ora, os estados de consciência só são fortes na medida em que sejam permanentes. A violação dessas regras não atinge pois as partes vivas nem a alma comum da sociedade, nem mesmo, pelo menos em geral, a dos grupos especiais e, por conseguinte, só podem determinar uma reação muito moderada. Basta que as funções concorram de uma maneira regular; se essa regularidade é perturbada, basta que seja restabelecida. Isto não quer dizer, é certo, que o desenvolvimento da divisão do trabalho não possa se refletir no direito penal. Existem, como já vimos, funções administrativas e governamentais em que certas relações são reguladas pelo direito repressivo, em razão do caráter particular de que se reveste o órgão da consciência comum e tudo que se refira a ela. Em outros casos ainda, os laços de solidariedade que unem certas funções sociais podem ser tais que sua ruptura provoca repercussões bastante gerais, para citar uma reação penal. Mas, pela razão que já dissemos, esses contragolpes são excepcionais.

Definitivamente, este direito tem na sociedade um papel análogo ao do sistema nervoso no organismo. Este último, com efeito, tem por tarefa regular as diferentes funções do corpo, de maneira a fazê-las fluir harmonicamente: ele exprime assim naturalmente o estado de concentração que o organismo alcançou, em consequência da divisão do trabalho fisiológico. Além disso, aos diferentes níveis da escala animal, pode-se medir o grau dessa concentração segundo o desenvolvimento do sistema nervoso. Quer dizer que se pode medir igualmente o grau de concentração alcançado por uma sociedade em consequência da divisão do trabalho social, segundo o desenvolvimento do direito cooperativo com sanções restitutivas. Pode-se prever todas as vantagens propiciadas por esse critério.



Visto que a solidariedade negativa não produz por si mesma nenhuma integração e que, além disso, ela não tem nada de específico, reconhecemos apenas duas espécies de solidariedade positiva que apresentam as seguintes características:

* Reproduzido de ДУРКНЕМ, E. "La solidarité due à la division du travail ou organique." In: *De la division du travail social*, 7.^a ed. Paris, PUF, 1960. Liv. 1.^o, cap. 3.^o, p. 96-102. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

¹ Eis porque o direito que regula as relações de funções domésticas não é penal, mesmo que essas funções sejam muito gerais.

1.^a) A primeira liga diretamente o indivíduo à sociedade, sem nenhum intermediário. Na segunda, ele depende da sociedade, porque depende das partes que a compõem.

2.^a) A sociedade não é vista sob o mesmo aspecto nos dois casos. No primeiro, o que se chama por esse nome é um conjunto mais ou menos organizado de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo: é o tipo coletivo. Ao contrário, a sociedade com a qual somos solidários, no segundo caso, é um sistema de funções diferentes e especiais que unem relações definidas. Estas duas sociedades não passam de uma só. São duas faces de uma única realidade, mas não demandam menos para serem distinguidas.

3.^a) Desta segunda diferença resulta uma outra que nos permite caracterizar e denominar esses dois tipos de solidariedade.

O primeiro tipo só pode ser forte na medida em que as idéias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassem em número e intensidade aquelas que pertencem pessoalmente a cada um deles. A solidariedade é maior na medida em que esse excedente seja mais considerável. Ora, o que faz nossa personalidade é isto que cada um de nós temos de próprio e de característico, o que nos distingue dos outros. Esta solidariedade só se intensifica pois na razão inversa da personalidade. Já vimos como em cada uma de nossas consciências existem duas consciências: uma que é comum ao nosso grupo inteiro que, por conseguinte, não somos nós mesmos, mas a sociedade vivendo e agindo em nós; a outra, ao contrário, só representa o que nós somos, naquilo que nós temos de pessoal e de distinto, o que faz de nós um indivíduo.² A solidariedade que deriva das semelhanças atinge seu *maximum* quando a consciência coletiva abrange exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela; mas, nesse momento, nossa individualidade é nula. Esta só pode nascer quando a comunidade ocupa o menor lugar em nós. Ocorrem aí duas forças contrárias, uma centrípeta, outra centrífuga, que não podem crescer ao mesmo tempo. Nós não podemos nos desenvolver simultaneamente em sentidos tão opostos. Se temos uma forte inclinação para pensar e agir por nós mesmos, não podemos ser muito inclinados a pensar e a agir como os outros. Se o ideal é ter uma fisionomia própria e pessoal, não se poderia ser parecido com todo o mundo. Além do mais, no momento em que essa solidariedade se faz sentir, nossa per-

² Essas duas consciências, todavia, não constituem regiões geograficamente distintas de nós mesmos, mas se penetram de todos os lados.

sonalidade se esvanece por definição; pois nós não somos mais nós mesmos, mas um ser coletivo.

As moléculas sociais que só são coerentes desta única maneira não poderiam pois se mover em conjunto senão na medida em que elas tivessem movimentos próprios, como o fazem as moléculas dos corpos inorgânicos. É por isso que propomos chamar de mecânico este tipo de solidariedade. Esta palavra não significa que ela seja produzida por meios mecânicos e artificialmente. Nós a denominamos assim por analogia com a coesão que une os elementos dos corpos brutos, em oposição àquela que faz a unidade dos corpos vivos. O que acaba por justificar essa denominação é que o laço que une dessa maneira o indivíduo à sociedade é integralmente análogo ao que liga a coisa à pessoa. A consciência individual, considerada sob esse aspecto, é uma simples dependência do tipo coletivo e dele decorrem todos os movimentos, como o objeto possuído segue os movimentos que lhe imprime seu proprietário. Nas sociedades onde esta solidariedade é muito desenvolvida, o indivíduo não se pertence, como veremos mais adiante; é literalmente uma coisa de que a sociedade dispõe. Assim, nesses mesmos tipos sociais, os direitos pessoais ainda não são distintos dos direitos reais.

A solidariedade produzida pela divisão do trabalho é totalmente diferente. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se pareçam, esta supõe que eles diferem uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual seja absorvida pela personalidade coletiva; a segunda só é possível se cada um tiver uma esfera própria de ação e, conseqüentemente, uma personalidade. É preciso, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que se estabeleçam essas funções especiais que ela não pode regulamentar; além disso, esta região é extensa, mas a coesão que resulta desta solidariedade é mais forte. Efectivamente, cada um depende, por um lado, mais estreitamente da sociedade onde o trabalho é mais dividido e, de outro, a atividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada ela seja. Sem dúvida, por mais circunscrita que seja, ela não é completamente original; mesmo no exercício de nossa profissão nos conformamos aos usos, às práticas que nos são comuns e a toda nossa corporação. Mas, mesmo nesse caso, o jugo que suportamos é tanto menos pesado quanto a sociedade inteira pesa sobre nós e deixa menos lugar ao livre jogo da nossa iniciativa. Aqui pois a individualidade do todo aumenta ao mesmo tempo que as partes; a sociedade se torna mais capaz de se mover em conjunto, ao

mesmo tempo que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios. Esta solidariedade se assemelha àquela que se observa nos animais superiores. Cada órgão, com efeito, tem sua fisionomia especial, sua autonomia e, por conseguinte, a unidade do organismo é tanto maior quanto a individualização das partes seja mais accentuada. Em razão dessa analogia, propomos chamar orgânica a solidariedade devida à divisão do trabalho.

Este capítulo, tal como o precedente, nos propicia os meios para avaliar a parte que cabe a cada um desses laços sociais no resultado total e comum que eles contribuem para produzir por vias diferentes. Sabemos, de fato, sob que formas exteriores se simbolizam esses dois tipos de solidariedade, isto é, qual é o conjunto de regras jurídicas que corresponde a cada uma delas. Por conseguinte, a fim de conhecer sua respectiva importância num certo tipo social, basta comparar a respectiva extensão dessas duas espécies de direito que as exprimem, visto que o direito sempre varia com as relações sociais que regula.³

³ Para precisar nossas idéias, desenvolvemos no quadro seguinte a classificação das regras jurídicas que está implicitamente contida neste e no capítulo precedente:

Relações negativas ou de abstenção	I — Regras com sanção repressiva organizada (Encontra-se uma classificação no capítulo seguinte)
	II — Regras com sanção restitutiva determinando:
Da coisa com a pessoa	Direito de propriedade sob suas diversas formas (mobiliária, imobiliária etc.) Modalidades diversas do direito de propriedade (servidão, usufruto etc.)
Das pessoas entre si	Determinadas pelo exercício normal dos direitos reais Determinadas pela violação falosa dos direitos reais
Entre as funções domésticas.	
Entre as funções econômicas difusas	Relações contratuais em geral Contratos especiais
Funções administrativas	Entre si Com as funções governamentais
Funções governamentais	Entre si Com as funções administrativas Com as funções políticas difusas

7. PREPONDERÂNCIA PROGRESSIVA DA SOLIDARIEDADE ORGÂNICA *

Trata-se pois de uma lei histórica que a solidariedade mecânica, que inicialmente é a única ou quase, perde terreno progressivamente e que a solidariedade orgânica se torna pouco a pouco preponderante. Mas quando a maneira pela qual os homens são solidários se modifica, a estrutura das sociedades não pode deixar de mudar. A forma de um corpo se altera necessariamente quando as afinidades moleculares não são mais as mesmas. Conseqüentemente, se a proposição precedente é exata, deve haver dois tipos sociais que correspondem a essas duas espécies de solidariedade.

Se tentarmos constituir em pensamento o tipo ideal de uma sociedade onde a coesão resultaria exclusivamente das semelhanças, deveríamos concebê-la como uma massa absolutamente homogênea, cujas partes não se distinguiriam umas das outras e, conseqüentemente, não seriam arranjadas entre si, o que, em resumo, seria desprovido de qualquer forma definida e de qualquer organização. Isto seria o verdadeiro protoplasma social e o germe de onde teriam saído todos os tipos sociais. Propomos chamar *horda* o agregado assim caracterizado.

É verdade que não se observou até agora, de maneira inteiramente autêntica, sociedades que correspondessem em todos os pontos a essa descrição. Todavia, o que faz com que tenhamos o direito de postular sua existência é o fato de as sociedades inferiores, as que são pois mais aproximadas desse estado primitivo, serem formadas por simples reunião de agregados desse gênero. Encontra-se um modelo quase perfeitamente puro dessa organização social entre os índios da América do Norte. Cada tribo iroquesa, por exemplo, é formada de um certo

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Preponderance progressive de la solidarité organique et ses conséquences." In: *De la division du travail social*. 7.^a ed. Paris, PUF, 1960. Liv. 1.^o, cap. 4.^o, p. 149-69. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

número de sociedades parciais (a maior abrange oito) que apresentam todos os caracteres que acabamos de indicar. Os adultos dos dois sexo são iguais uns aos outros. Os caciques e os chefes que lideram cada um desses grupos, e cujo conselho administra os negócios comuns da tribo não gozam de nenhuma superioridade. O próprio parentesco não está organizado; porque não se pode dar esse nome à distribuição do poder por ondas de gerações. A observação desses povos em época tardia revela algumas obrigações especiais que uniam a criança a seus pais maternos, mas essas relações reduziam-se a quase nada e não se distinguiam sensivelmente das que se estabeleciam entre os demais membros da sociedade. Em princípio, todos os indivíduos da mesma idade eram parentes uns dos outros no mesmo grau.¹ Em outros casos, nos aproximamos ainda mais da horda; Fison e Howitt descrevem tribos austrianas que só compreendem duas divisões.²

Damos o nome de *clã* à horda que deixou de ser independente para se tornar membro de um grupo mais extenso, assim como chamamos de *sociedades segmentares à base de clãs* os povos constituídos por uma associação de clãs. Dizemos que essas sociedades são segmentares para indicar que são formadas pela repetição de agregados semelhantes entre si, análogos aos anéis de uma cadeia e que esse agregado elementar é um clã porque esta palavra exprime bem a natureza mista ao mesmo tempo familiar e política. É uma família no sentido de que todos os membros que a compõem se consideram parentes uns dos outros, o que faz com que sejam, na maioria, consanguíneos. As afinidades que a comunidade de sangue engendra são principalmente aquelas que os mantêm unidos. Além disso, elas mantêm entre si relações que se pode qualificar de domésticas, visto que as encontramos alhures nas sociedades cujo caráter familiar não é contestado: quero dizer da vida coletiva, da responsabilidade coletiva e, desde que a propriedade individual começa a aparecer, da herança mútua. Mas, por outro lado não se trata da família no sentido próprio do termo; porque, para fazer parte dela não é preciso manter com os demais membros do clã relações de consanguinidade definidas. Basta apresentar um critério exterior que geralmente consiste no fato de ter o mesmo nome. Se bem que este signo seja indicado para denotar uma origem comum, tal estado civil constitui na realidade uma prova muito pouco demonstrativa e muito

¹ MORGAN. *Ancient Society*, p. 62-122.

² *Kamilaroi and Kurnai*. Este foi, aliás, o estado por que passaram, em suas origens, as sociedades indígenas da América (v. MORGAN. *Op. cit.*).

fácil de imitar. Assim, o clã conta com muitos estrangeiros, o que lhe permite alcançar dimensões jamais atingidas por uma família propriamente dita: compreende muito freqüentemente milhares de pessoas. Daí resulta a unidade política fundamental; os chefes dos clãs são as únicas autoridades sociais.³

Pudemos assim qualificar essa organização de político-familiar. Não apenas o clã tem por base a consanguinidade, mas os diferentes clãs de um mesmo povo se consideram muito freqüentemente como parentes uns dos outros. Entre os iroqueses, eles se tratam, segundo o caso, de irmãos ou de primos.⁴ Entre os Hebreus, que apresentam, como veremos, os traços mais característicos da mesma organização social, o ancestral de cada um dos clãs que compõe a tribo é apontado como descendente do fundador desta última, o que é por ele próprio encarado como um dos filhos do pai da raça. Mas esta denominação tem sobre a precedente o inconveniente de não ressaltar aquilo que constitui a própria estrutura dessas sociedades.

Mas de qualquer maneira que se denomine esta organização, tal como a horda de que é um prolongamento, ela não comporta evidentemente outra solidariedade que aquela derivada das similitudes, visto que a sociedade é formada de segmentos similares e que estes, por sua vez, só abrangem elementos homogêneos. Cada clã sem dúvida tem sua fisionomia própria e se distingue portanto dos outros; mas a solidariedade, por sua vez, é tanto mais fraca quanto mais heterogêneos eles sejam, e vice-versa. Para que a organização segmentar seja possível, é preciso, ao mesmo tempo, que os segmentos se pareçam, sem o que não seriam unidos, e que eles se diferenciem, sem o que se perderiam uns nos outros e se diluiriam. Conforme as sociedades, estas duas necessidades contrárias são satisfeitas em proporções diferentes; mas o tipo social continua o mesmo. (...)

Essas sociedades constituem o lugar típico da solidariedade meânica, tanto que delas derivam seus principais caracteres fisiológicos.

³ Se no seu estado puro, pelo menos o cremos, o clã forma uma família indivisível, confusa, aparecem mais tarde famílias particulares, distintas uma das outras, sobre o fundo primitivamente homogêneo. Mas esta aparição não altera os traços essenciais da organização social que descrevemos; é por isso que não se pode parar al. O clã permanece a unidade política e, como as famílias são semelhantes e iguais entre si, a sociedade permanece formada de segmentos semelhantes e homogêneos, visto que, em meio aos segmentos primitivos, começam a aparecer segmentos novos, mas do mesmo gênero.

⁴ MORGAN. *Op. cit.* p. 90.

Sabemos que nelas a religião penetra toda a vida social, isto porque esta é composta quase exclusivamente de crenças e práticas comuns, que tiram da adesão unânime uma intensidade muito particular. Lembrando, exclusivamente pela análise dos textos clássicos, até uma época inteiramente análoga à de que falamos, Fustel de Coulanges descobriu que a organização primitiva das sociedades era de natureza familiar e que, por outro lado, a constituição da família primitiva tinha como base a religião. Só que ele tomou a causa como efeito. Depois de ter colocado a idéia da religião, sem fazê-la derivar de nada, ele deduziu os arranjos sociais que observara,⁵ mas, ao contrário, são estes últimos que explicam a influência e a natureza da noção da religião. Como toda massa social era formada de elementos homogêneos, ou seja, porque o tipo coletivo era aí muito desenvolvido e os tipos individuais rudimentares, era inevitável que toda a vida psíquica da sociedade adquirisse um caráter religioso.

É daí também que deriva o comunismo, que se tem muitas vezes assinalado entre esses povos. O comunismo, com efeito, é o produto necessário dessa coesão especial que absorve o indivíduo dentro do grupo, a parte no todo. A propriedade não é em definitivo que a extensão da pessoa sobre as coisas. Onde a personalidade coletiva é a única, a propriedade também não pode deixar de ser coletiva. Ela só pode se tornar individual quando o indivíduo, se desligando da massa, se torne ele também um ser pessoal e distinto, não apenas enquanto organismo, mas enquanto elemento da vida social.⁶

⁵ "Nós fizemos a história de uma crença. Ela se estabeleceu: a sociedade se constitui. Ela se modifica: a sociedade passa por uma série de revoluções. Ela desaparece: a sociedade muda de aspecto." (*Cité antique*, final).

⁶ Spencer já mostrara que a evolução social, como aliás a evolução universal, começou por um estado mais ou menos perfeito de homogeneidade. Mas essa proposição, tal como ele a entende, não se assemelha em nada àquela que acabamos de desenvolver. Para Spencer, com efeito, uma sociedade perfeitamente homogênea não seria na verdade uma sociedade; porque a homogeneidade é instável por natureza e a sociedade é essencialmente um todo coerente. O papel social da homogeneidade é inteiramente secundário; ela pode abrir caminho para uma ulterior cooperação (*Soc.* III. p. 368), mas ela não é uma fonte específica de vida social. Em certos momentos, Spencer não parece ver nas sociedades que acabamos de descrever senão uma efêmera juxtaposição de indivíduos independentes, o zero da vida social (*ibid.* p. 390). Acabamos de ver, ao contrário, que elas têm um vida coletiva muito forte, ainda que *sui generis*, que se mantém não por intercâmbios e contratos, mas por um grande número de crenças e de práticas comuns. Esses agregados são coerentes, não só porque homogêneos, mas na medida em que sejam homogêneos. Não só a comunidade não é aí

Este tipo pode mesmo se modificar sem que a natureza da solidariedade social mude por isso. Com efeito, os povos primitivos não apresentam todos essa falta de centralização que acabamos de observar; existem, ao contrário, aqueles que estão submetidos a um poder absoluto. A divisão do trabalho faz assim seu aparecimento. Entretanto, o laço que une neste caso o indivíduo ao chefe é idêntico ao que, nos nossos dias, liga a coisa à pessoa. As relações do déspota bárbaro com os seus súditos, como as do dono com os seus escravos, do pai de família romano com os seus descendentes, não se distinguem daquelas do proprietário com o objeto que possui. Elas nada têm dessa reciprocidade que produz a divisão do trabalho. Já se disse com razão que elas são unilaterais.⁷ A solidariedade que elas exprimem permanece pois mecânica; toda a diferença é que ela liga o indivíduo não mais diretamente ao grupo, mas àquilo que é sua imagem. A unidade do todo é porém, como anteriormente, exclusiva da individualidade das partes.

Se esta primeira divisão do trabalho, por mais importante que seja, não resulta num abrandamento da solidariedade social como era de se esperar, isto se deve às condições particulares em que ela ocorre. De fato, constitui uma lei geral que o órgão proeminente de toda sociedade participe da natureza do ser coletivo que ele representa. Onde pois a sociedade tem tal caráter religioso e, por assim dizer, sobre-humano, cuja origem mostramos na constituição da consciência comum, ele se transmite necessariamente ao chefe que a dirige e que se encontra assim situada muito acima do resto dos homens. Onde os indivíduos são mera dependência do tipo coletivo, eles tornam-se naturalmente dependentes da autoridade central que o encarna. Do mesmo modo ainda, o direito de propriedade que a comunidade exercia sobre as coisas de uma maneira indivisível, passa integralmente para a personalidade superior que se encontra assim constituída. Os serviços propriamente profissionais prestados por esta última são pois insignificantes face ao poder extraordinário de que ela é investida. Se, nesses tipos de sociedade, o poder diretor possui tanta autoridade, não é, como se diz, porque tenham necessidade especial de uma direção enérgica; mas essa autoridade é toda uma emanção da consciência comum, e ela é grande porque essa própria consciência comum é muito desenvolvida. Suponha

⁷ muito fraca, mas se pode dizer que só ela existe. Além do mais, as sociedades têm um tipo definido, que deriva de sua homogeneidade. Não se pode pois considerar negligenciáveis a quantidade desses agregados.

⁷ V. TARDE. *Loi de l'imitation*. p. 402-12.

que esta seja mais fraca ou que abranja apenas uma menor parte da vida social, a necessidade de uma função reguladora suprema não será menor; no entanto, o resto da sociedade não terá mais quem se encarregue disso no mesmo estado de inferioridade. Eis porque a solidariedade é ainda mecânica, enquanto a divisão do trabalho não é desenvolvida. É exatamente nessas condições que ela atinge seu *maximum* de energia: pois a ação da consciência comum é mais forte quando se exerce não mais de maneira difusa, mas por intermédio de um órgão definido.

Existe pois uma estrutura social de determinada natureza, à qual corresponde a solidariedade mecânica. O que a caracteriza é que ela é um sistema de segmentos homogêneos e semelhantes entre si.



Inteiramente diferente é a estrutura das sociedades onde a solidiedade orgânica é preponderante.

Elas são constituídas não por uma repetição de segmentos similares e homogêneos, mas sim por um sistema de órgãos diferentes, cada um dos quais tem um papel especial e se forma de partes diferenciadas. Os elementos sociais não são da mesma natureza, ao mesmo tempo que não se acham dispostos da mesma maneira. Eles não se acham justapostos linearmente como os elos de uma cadeia, nem encaixados uns nos outros, mas sim coordenados e subordinados uns aos outros, em torno de um mesmo órgão central que exerce uma ação moderadora sobre o resto do organismo. Este órgão, por sua vez, não tem o mesmo caráter que no caso precedente; porque se os outros dependem dele, ele, por sua vez, depende dos outros. Há sem dúvida uma situação particular e, se quisermos, privilegiada; mas ela decorre da natureza do papel que desempenha e não de qualquer coisa estranha às suas funções e de qualquer força transmitida do exterior. Nada mais tem de temporal e humano; entre ele e os outros órgãos só há diferença de grau. Assim é que, entre os animais, a preeminência do sistema nervoso sobre os outros sistemas se reduz ao direito, se é que se pode falar assim, de receber uma alimentação mais escolhida e pegar sua parte antes dos demais; mas ele precisa dos outros, da mesma forma que os outros precisam dele.

Esse tipo social se assenta em princípios tão diversos do precedente que só se pode desenvolver na medida em que este desapareça. Com efeito, os indivíduos estão agrupados não mais segundo suas relações de descendência, mas segundo a natureza particular da atividade social

a que se consagram. O meio natural e necessário não é mais o meio natal, mas o meio profissional. Não é mais a consanguinidade, real ou fictícia, que marca o lugar de cada indivíduo, mas a função que ele desempenha. Sem dúvida, quando essa nova organização começa a aparecer, tenta utilizar e se assimilar à já existente. A maneira em que as funções se dividem, se modela pois, tão fielmente quanto possível, sob o modo pelo qual a sociedade já está dividida. Os segmentos ou pelo menos os grupos de segmentos unidos por afinidades especiais tornam-se órgãos. Assim é que os clãs cujo conjunto forma a tribo dos levitas, se apropriam, entre os hebreus, das funções sacerdotais. De maneira geral, as classes e as castas não têm provavelmente outra origem nem outra natureza: elas resultam da mistura da organização profissional nascente com a organização familiar preexistente. Mas este arranjo misto não pode durar muito tempo, pois entre os dois termos que ele pretende conciliar existe um antagonismo que acaba necessariamente por explodir. Não há qualquer divisão do trabalho, por mais rudimentar que seja, que se possa adaptar a esses moldes rígidos, definidos, e que não são feitos para ela. Ela só pode crescer ao se libertar desse quadro que a encerra. Desde que atinja um certo grau de desenvolvimento, desaparece a relação entre o número invariável de segmentos e aquelas crescentes funções que se especializam, bem como entre as propriedades hereditariamente fixadas dos primeiros e as novas aptidões que as segundas exigem. É preciso pois que a matéria social entre em combinações inteiramente novas para se organizar sobre outras bases. Ora, a antiga estrutura, enquanto persiste, opõe-se a isso; eis porque ela deve necessariamente desaparecer.

A história desses dois tipos mostra que, de fato, um só *progrediu* na medida em que o outro regrediu.

Entre os iroqueses, a organização social à base de clãs acha-se no seu estado puro, tal como entre os hebreus, como nos mostra o Pentateuco, salvo a ligeira alteração que já indicamos. O tipo organizado não existe igualmente entre ambos, ainda que se possa talvez perceber seus primeiros germes na sociedade judaica. (...)

Justifica-se assim a hierarquia que estabelecemos, segundo outros critérios menos metódicos, entre os tipos sociais que havíamos comparado. Se pudemos dizer que os hebreus do Pentateuco pertenciam a um tipo social menos avançado que os francos da lei sálica, e que estes, por sua vez, estavam acima dos romanos das XII Tábuas, é que, via de regra, quanto mais aparente e mais forte seja a organização segmentar à base de clãs num determinado povo, maior é o seu grau

de inferioridade; ele não pode alcançar níveis mais altos senão depois de ter superado esse primeiro estado. É pela mesma razão que a cidade ateniense, embora pertencendo ao mesmo tipo da cidade romana, encontra-se entretanto numa forma mais primitiva: isto porque a organização político-familiar desapareceu menos rapidamente. Ela persistiu quase até à véspera da decadência.

Mas é preciso que o tipo organizado subsista sozinho, no estado puro, uma vez que o clã tenha desaparecido. A organização à base de clãs não passa da espécie de um gênero mais extenso, a organização segmentar. A distribuição da sociedade em compartimentos similares corresponde às necessidades que persistem mesmo nas novas sociedades onde se instala a vida social, mas que produzem seus efeitos sob uma outra forma. A massa da população não se divide mais conforme as relações de consangüinidade, reais ou fictícias, mas segundo a divisão do território. Os segmentos não são mais agregações familiares, mas circunscricões territoriais.

A passagem de um estado para outro se faz através de uma lenta evolução. Quando a lembrança da origem comum desaparece, quando as relações domésticas derivadas, que lhe sobrevivem muitas vezes, como já vimos, desaparecem também, o clã não tem mais consciência de si mesmo como um grupo de indivíduos que ocupam uma mesma porção do território. Torna-se uma aldeia propriamente dita. Assim é que todos os povos que ultrapassaram a fase do clã constituem distritos territoriais (posto *, *communa* etc.), que, tal como a *gens* romana vinha encaixar-se na cúria, enquadrando-se em outros distritos da mesma natureza porém mais vastos, chamados ora centena, ora círculo ou circunscricão, e que, por sua vez, são muitas vezes abrangidos por outros ainda mais extensos (condado, província, departamentos), cujo conjunto forma a sociedade.⁸ O enquadramento pode ser, além disso, mais ou menos herméutico, tal como os laços que unem entre si os distritos mais gerais, podem ser mais estreitos, como nos países centralizados da Europa

* *Marche* — antiga denominação dada às províncias fronteiras de um império. (N. do Org.).

⁸ Não queremos dizer que esses distritos territoriais não passem de uma reprodução das antigas disposições familiares; esse novo modo de agrupamento resulta, ao contrário, pelo menos em parte, de novas causas que perturbam as antigas. A principal dessas causas é a formação das cidades, que se tornam o centro de concentração da população (V. *De la division du travail social*]. Liv. II. cap. II, § I). Mas quaisquer que sejam as origens dessas disposições, ela é segmentária.

atual, ou mais frouxos, como nas confederações simples. Mas o princípio da estrutura é o mesmo, e por isso a solidariedade mecânica persiste até nas sociedades mais avançadas.

Só que, do mesmo modo que ela não é mais preponderante, a disposição por segmento não é mais, como anteriormente, a ossatura única, nem mesmo a essencial da sociedade. Em primeiro lugar, as divisões territoriais têm necessariamente alguma coisa de artificial. Os laços que resultam da coabitação não têm no espírito do homem uma base tão profunda como os que provêm da consangüinidade. Eles têm também uma força de resistência menor. Quando se nasceu num clã, só se pode mudar, por assim dizer, de país. As mesmas razões não se opõem a que se mude de cidade ou de província. A distribuição geográfica coincide, sem dúvida, geralmente e a grosso modo com uma certa distribuição moral da população. Cada província, por exemplo, cada divisão territorial tem certos usos e costumes especiais, uma vida que lhe é própria. Ela exerce assim sobre os indivíduos que são im-pregnados pelo seu espírito uma atração que tende a mantê-los no lugar e, ao contrário, a expulsar os outros. Mas no seio de um mesmo país, essas diferenças não poderiam ser nem muito numerosas, nem muito distintas. Os segmentos são pois mais abertos uns aos outros. E, com efeito, desde a Idade Média, “depois da formação das cidades, os artesãos estrangeiros circulam tão facilmente e tão distante com as mercadorias”.⁹ A organização segmentar perdeu sua relevância.

Ela perde-a mais e mais, na medida em que as sociedades se desenvolvem. É uma lei geral que os agregados parciais que fazem parte de um agregado mais vasto vejam suas individualidades se tornarem cada vez menos distintas. Ao mesmo tempo que a organização familiar, as religiões locais desaparecem definitivamente; subsistem apenas os costumes locais. Pouco a pouco elas se fundem umas nas outras e se unificam, ao mesmo tempo que os dialetos, os falares regionais resultam numa só e mesma língua nacional, e que a administração regional perde sua autonomia. Vemos nesse fato uma simples consequência da lei da imitação.¹⁰ Parece ser entretanto apenas um nivelamento análogo ao que se produz entre massas líquidas que são postas em comunicação. As divisões que separam os diversos alvéolos da vida social, sendo mais tênues, são frequentemente transpostas; sua permeabilidade aumenta

⁹ SCHMOLLER. “La division du travail étudiée au point de vue historique.” *Rev. d'écon. pol.* 1890, p. 145.

¹⁰ V. TARDE. *Lois de l'imitation*. par., Paris, F. Alcan.

também porque se as transpõe mais freqüentemente. Por conseguinte, elas perdem sua consistência, sucumbem progressivamente e, na mesma medida, os meios se confundem. Ora, as diversidades locais não podem se manter do mesmo modo que subsiste a diversidade dos meios. As divisões territoriais são pois cada vez menos baseadas na natureza das coisas e, por conseguinte, perdem seu significado. Quase se pode dizer que um povo é mais avançado na medida em que elas tenham um caráter mais superficial.

Por outro lado, ao mesmo tempo que a organização segmentar se extingue por si, a organização profissional substitui-a cada vez mais completamente em sua trama. No princípio, é verdade, ela só se estabelece nos limites dos segmentos mais simples, sem ir além. Cada cidade junto com seus arredores formam um grupo, no interior do qual o trabalho está dividido, mas que se esforça para se bastar a si próprio.

"A cidade, diz Schmoller, torna-se sempre que possível o centro econômico, político e militar das aldeias vizinhas. Ela aspira a desenvolver todas as indústrias para abastecer o campo, assim como ela procura concentrar em seu território o comércio e os transportes".¹¹

Ao mesmo tempo, no interior da cidade, os habitantes são agrupados segundo suas profissões, cada grémio artesanal é como uma cidade que tem sua vida própria.¹² Este foi o estado em que as cidades antigas permaneceram até uma época relativamente tardia e de onde provieram as sociedades cristãs. Mas estas logo superaram essa etapa. A divisão inter-regional do trabalho se desenvolve desde o século XIV:

"Cada cidade tinha originalmente tantos fabricantes de pano quantos fossem precisos. Mas os fabricantes de tecidos crus de Bâle sucumbem já antes de 1362, sob a concorrência dos alsacianos; em Strasbourg, Francfort e em Leipzig, a fiação de lã arruinou-se por volta de 1500... O caráter de universalidade industrial das cidades de outrora se encontrava irremediavelmente aniquilado."

A partir daí o movimento só fez por se estender.

"Na capital se concentram, hoje mais do que antigamente, as forças ativas do governo central, as artes, a literatura, as grandes operações de crédito; nos grandes portos se concentra, mais do que antes, todas as exportações e importações. Centenas de pequenas praças de comércio, traficando com trigo e gado, prosperam e aumentam. Enquanto outrora cada cidade tinha muralhas e fossos, agora algumas

¹¹ *Op. cit.* p. 144.

¹² V. LEVASSEUR. *Les classes ouvrières en France jusqu'à la Révolution*. I, p. 195.

grandes fortalezas se encarreram de proteger toda a região. Do mesmo modo que a capital, os principais centros provinciais crescem através da concentração da administração provincial, dos estabelecimentos regionais, das coleções e das escolas. Os alienados e os doentes de um certo tipo, que se encontravam dispersos outrora, são recolhidos de toda a província e departamento em um só lugar. As diferentes cidades tendem cada vez mais para certas especialidades, de maneira que as distinguimos hoje em cidades universitárias, de funcionários, de indústrias, de comércio, de águas, de rentistas*. Em certos pontos ou em certas regiões se concentram as grandes indústrias: fabricação de máquinas, fiações e tecelagens, manufaturas de couros, altos-fornos, indústria açucareira fabricando para todo o país. Onde se estabeleceram escolas especializadas, a população operária se adapta a elas e aí se concentra a construção de máquinas, enquanto as comunicações e as organizações bancárias se acomodam às circunstâncias particulares."¹³

Numa certa medida, esta organização profissional se esforça por adaptar-se àquela anteriormente existente, tal como havia feito primitivamente com relação à organização familiar; é o que ressalta também da descrição acima. Geralmente, as novas instituições se amoldam inicialmente às antigas. As circunscrições territoriais tendem pois a especializar-se sob a forma de tecidos, de órgãos ou de aparelhos diferentes, tal como outrora os clãs. Mas, tal como estes últimos, elas são na realidade incapazes de sustentar esse papel. Com efeito, uma cidade compreende sempre órgãos ou partes de órgãos diferentes; e, inversamente, quase não existem órgãos integralmente compreendidos nos limites de um determinado distrito, qualquer que seja sua extensão. Ele extravaçava-os quase sempre. Ainda que freqüentemente os órgãos mais estreitamente solidários tendem a se aproximar, sua proximidade material no entanto só reflete muito inexatamente a intimidade mais ou menos grande de suas relações. Alguns se acham tão distantes que dependem diretamente uns dos outros; outros são tão vizinhos que as relações só são mediatas e longínquas. O modo de agrupamento dos homens que resulta da divisão do trabalho é pois muito diferente daquele que exprime a distribuição geográfica da população. O meio profissio-

* *Rentier* no original francês. É um termo técnico de difícil tradução, pela conotação histórica que tem. Corresponde mais ou menos à "pessoa que vive de rendas", embora antigamente dissesse respeito sobretudo às que exploravam as rendas públicas (N. do T.).

¹³ SCHMOLLER. "La division du travail étudiee au point de vue historique." *Rev. d'écon. pol.* p. 145-48.

nal não coincide mais com o meio territorial, do mesmo modo que com o meio familiar. É um novo quadro que substitui os outros; a substituição porém só é possível na medida em que esses últimos desapareçam.

Se pois esse tipo social não se observa nunca em estado de pureza absoluta, a solidariedade orgânica também jamais se encontra sozinha, a menos que ela se livre cada vez mais de toda ligação, do mesmo modo que ela se torna cada vez preponderante. Esta predominância é tanto mais rápida e completa que no momento em que essa estrutura se afirma mais, a outra torna-se mais indistinta. O segmento tão definido que formava o clã é substituído pela circunscrição territorial. Pelo menos em sua origem, esta última correspondia, ainda que de maneira vaga e aproximada, à divisão real e moral da população; mas ela perde pouco a pouco este carácter para ser apenas uma combinação arbitrária e convencional. Ora, na medida em que se eliminam essas barreiras, elas são substituídas por um sistema de órgãos cada vez mais desenvolvido. Se pois a evolução social continua submetida à ação das mesmas causas determinantes — e veremos mais adiante que esta hipótese é a única concebível — pode-se prever que este duplo movimento continuará no mesmo sentido e dia virá em que toda a nossa organização social e política terá uma base exclusivamente profissional.

Além disso, as pesquisas que se seguem estabelecerão¹⁴ que esta organização profissional não chegou a ser ainda hoje tudo o que deveria ser; quantas coisas anormais impediram-na de alcançar o grau de desenvolvimento reclamado até agora pelo nosso estado social. Pode-se julgar por aí a importância que ela deve assumir no futuro. (...)

Em resumo, distinguimos dois tipos de solidariedades; e acabamos de ver que existem dois tipos sociais correspondentes. E também que as primeiras se desenvolvem na razão inversa uma da outra, dos dois tipos correspondentes um regredie regularmente na medida em que o outro progride, e este último é aquele que se define pela divisão do trabalho social. Além de confirmar o que precede, esse resultado vem demonstrar toda a importância da divisão do trabalho. Assim como é ela que, na maioria das vezes, torna coerentes as sociedades no meio das quais vivemos, é ela também que determina os traços constitutivos de sua estrutura, e tudo faz prever que, no futuro, seu papel não fará que aumentar sob esse ponto de vista.

¹⁴ V. [De la division du travail social]. Mesmo livro. cap. VII, § II e liv. III, cap. 1.º.

8. DIVISÃO DO TRABALHO ANÔMICA *

As regras do método são para a ciência o que as regras do direito são para o comportamento; elas dirigem o pensamento do sábio como estas governam as ações dos homens. Ora, se cada ciência tem seu método, a ordem que ela realiza é absolutamente interna. Ela coordena as investigações dos sábios que cultivam uma mesma ciência, não suas relações externas. Existem poucas disciplinas que coordenam os esforços de diferentes ciências em vista de um fim comum. Isto é verdade sobretudo para as ciências morais e sociais; visto que as ciências matemáticas, físico-químicas e mesmo biológicas não parecem ser a tal ponto estranhas umas das outras. Mas o jurista, o psicólogo, o antropólogo, o economista, o estatístico, o linguista, o historiador procedem em suas investigações como se as diversas ordens de fatos que eles estudam, formassem outros tantos mundos independentes. Contudo, na realidade, eles se penetram por todas as partes; em consequência, o mesmo deveria ocorrer com as ciências respectivas. Eis de onde vem a anarquia que se assinalou, não sem exagero aliás, na ciência em geral, mas que é sobretudo verdadeira nessas determinadas ciências. Elas oferecem, com efeito, o espectáculo de uma agregação de partes distintas que não cooperam entre si. Se elas formam pois um todo sem unidade, não é porque não tenham uma compreensão suficiente de suas semelhanças; é que elas não são organizadas.

Estes vários exemplos são pois variedades de uma mesma espécie; em todos esses casos, se a divisão do trabalho não produz a solidariedade é que as relações dos órgãos não são regulamentadas, é que elas estão num estado de *anomia*.

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "La division du travail anémique." In: *De la division du travail social*, 7.ª ed. Paris, PUF, 1960. liv. 3.º, cap. 1.º, p. 359-65. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

Mas de onde provém esse estado?

Visto que um corpo de regras é a forma definida que, com o tempo, assumem as relações que se estabelecem espontaneamente entre as funções sociais, pode-se dizer *a priori* que o estado de *anomia* é impossível sempre que os órgãos solidários estejam em contato bastante e suficientemente prolongado. Com efeito, sendo contíguos, eles são facilmente advertidos em qualquer circunstância da necessidade que têm uns dos outros e adquirem por consequência um sentimento vivo e contínuo de sua mútua dependência. Pela mesma razão, os intercâmbios entre eles se fazem facilmente; tornam-se freqüentes por serem regulares; eles se regularizam por si próprios e o tempo termina pouco a pouco a obra de consolidação. Enfim, porque as menores reações podem ser mutuamente sentidas, as regras assim formadas trazem a sua marca, isto é, prevêem e determinam até no detalhe as condições de equilíbrio; mas se, ao contrário, qualquer elemento opaco se interpõe, desaparecem as excitações de uma certa intensidade que possam se comunicar de um órgão para outro. As relações sendo raras não se repetem bastante para se definirem; a cada nova oportunidade correspondem novas tentativas. Os caminhos por onde passam as ondas de movimentos não podem se aprofundar porque essas ondas são muito intermitentes. Se pelo menos algumas regras conseguem, no entanto, se constituir, elas são gerais e vagas; porque, nessas condições, só os contornos mais gerais dos fenômenos é que se podem fixar. O mesmo ocorrerá se a consangüinidade, ainda que suficiente, for muito recente ou durar muito pouco.¹

Essa condição se realiza geralmente pela força das coisas. Porque uma função não pode se distribuir em duas ou mais partes de um organismo, a não ser que estas sejam mais ou menos contíguas. Além do mais, uma vez que o trabalho esteja dividido e como elas necessitam umas das outras, tendem naturalmente a diminuir a distância que as separa. Por isso, na medida em que se eleva na escala animal, vê-se que os órgãos se aproximam e, como diz Spencer, introduzem-se nos interstícios uns dos outros. Mas um conjunto de circunstâncias excepcionais pode fazer com que isto ocorra de outra forma.

¹ Existe, porém, um caso em que a *anomia* pode se produzir, ainda que a contigüidade seja suficiente. É quando a regulamentação necessária só pode se estabelecer à custa de uma transformação que a estrutura social não comporta, porque a plasticidade das sociedades não é indefinida. Quando ela está se acabando, as mudanças necessárias são impossíveis.

É o que acontece nos casos de que nos ocupamos. Quanto mais accentuado seja o tipo segmentar, os mercados econômicos serão mais ou menos correspondentes aos vários segmentos; consequentemente, cada um deles será muito limitado. Os produtores, estando muito próximos dos consumidores, podem colocar-se mais facilmente a par da extensão das necessidades a serem satisfeitas. O equilíbrio se estabelece portanto sem dificuldade e a produção regula-se por si mesma. Ao contrário, na medida em que o tipo organizado se desenvolve, a fusão dos diversos segmentos conduz os mercados a serem um só, que abrangem quase toda a sociedade. Ele se estende além mesmo e tende a se tornar universal; pois as fronteiras que separam os povos se reduzem, ao mesmo tempo que aquelas que separavam os segmentos uns dos outros. Resulta que cada indústria produz para consumidores que estão espalhados sobre toda a superfície do país ou mesmo do mundo inteiro. O contato não é mais suficiente. O produtor não pode mais abranger o mercado pelo olhar, nem mesmo pelo pensamento; ele não pode mais fazer representar seus limites, pois que o mercado é por assim dizer ilimitado. Em consequência, a produção não tem freio nem regra; ela só pode tatear ao acaso e, no curso desses tateamentos, é inevitável que as medidas sejam ultrapassadas, tanto num sentido como no outro. Daí essas crises que perturbam periodicamente as funções econômicas. O crescimento destas crises locais e restritas que são as falências é certamente um efeito dessa mesma causa.

Na medida em que o mercado se amplia, aparece a grande indústria. Ora, ela tem como efeito transformar as relações entre patrões e operários. Uma maior fadiga do sistema nervoso, juntamente com a influência contagiosa das grandes aglomerações, aumentam as necessidades destas últimas. O trabalho da máquina substitui o do homem; o trabalho da manufatura ao da pequena oficina. O operário é colocado sob regulamentos, afastado o dia inteiro de sua família; vive sempre separado daquele que o emprega etc. Estas novas condições da vida industrial exigem naturalmente uma nova organização; mas como estas transformações se completaram com extrema rapidez, os interesses em conflito não tiveram tempo ainda para se equilibrarem.²

² Lembremos ainda que, como veremos no capítulo seguinte [*De la division du travail social*], este antagonismo não é devido inteiramente à rapidez dessas transformações mas, em boa parte, à desigualdade ainda muito grande entre as condições exteriores da luta. Sobre este fator o tempo não tem nenhuma ação.

Enfim, o que explica o fato de as ciências morais e sociais estarem no estado que nós indicamos é que elas foram as últimas a entrar no círculo das ciências positivas. Não é por menos, com efeito, que há um século que este novo campo de fenômenos se abriu para a investigação científica. Os sábios se instalaram, uns aqui, outros ali, segundo suas inclinações naturais. Dispersos nessa vasta área, eles permaneceram até agora muito afastados uns dos outros para sentir todos os laços que os unem. Mas só porque eles conduziram suas pesquisas cada vez mais longe do ponto inicial, acabarão necessariamente por alcançar e, em consequência, tomar consciência de sua própria solidriedade. A unidade da ciência se formará portanto por si mesma; não pela unidade abstrata de uma fórmula, aliás muito exígua para a multiplicitade de coisas que ela deveria envolver, mas pela unidade viva de um todo orgânico. Para que a ciência seja uma, não é necessário que se apegue inteiramente ao campo de visão de uma só e mesma consciência — o que é aliás impossível — mas basta que todos aqueles que a cultivam sintam que colaboram numa mesma obra.

Isto que precede tira todo fundamento das mais graves restrições feitas à divisão do trabalho.

Ela foi muitas vezes acusada de diminuir o indivíduo, reduzindo-o ao papel de máquina. E, com efeito, se ele não sabe para onde tendem essas operações que se lhe exigem, não as associa a qualquer fim e só pode se contentar com a rotina. Todos os dias ele repete os mesmos movimentos com uma regularidade monótona, mas sem se interessar nem compreendê-los. Não é mais a célula viva de um organismo vivo, que vibra incessantemente ao contato com as células vizinhas, que age sobre elas e responde por vezes à sua ação, estende-se, contrai-se, dobra-se e se transforma segundo as necessidades e as circunstâncias; não passa de uma engrenagem inerte que uma força externa põe em funcionamento e que se move sempre no mesmo sentido e do mesmo modo. Evidentemente, de qualquer maneira que se represente o ideal moral, não se pode ficar indiferente a um tal aviltamento da natureza humana. Porque se a moral tem como objetivo o aperfeiçoamento individual, não pode permitir que se arruine a tal ponto o indivíduo, e se ela tem por fim a sociedade, não pode deixar que se esgote a própria fonte da vida social; porque o mal não ameaça apenas as funções econômicas, mas todas as funções sociais, por mais elevadas que sejam.

“Se, diz A. Comte, tem-se muitas vezes que lamentar na ordem material o operário exclusivamente ocupado durante sua vida inteira na

fabricação de cabos de facas ou de cabeças de alfinetes, uma filosofia sã não deve, no fundo, fazer menos que lastimar na ordem intelectual o emprego exclusivo e confinado do cérebro humano na resolução de algumas equações ou à classificação de alguns insetos: o efeito moral, num e noutro caso, é infelizmente muito análogo.”³

Propôs-se algumas vezes como remédio dar aos trabalhadores, ao lado de seus conhecimentos técnicos e especiais, uma instrução geral. Mas, supondo que se possa compensar assim alguns dos maus efeitos atribuídos à divisão do trabalho, não é um meio de preveni-los. A divisão do trabalho não muda de natureza porque se a faz preceder de uma cultura geral. Sem dúvida, é bom que o trabalhador esteja em condições de se interessar pelas coisas da arte, da literatura etc.; mas isto não torna menos mal o fato de que ele tenha sido tratado o dia inteiro como uma máquina. Que não se veja, além disso, que estas duas existências sejam muito divergentes para serem conciliáveis e poderão ser levadas avante pelo mesmo homem! Se se tem o hábito de vastos horizontes, de vistas de conjunto, de belas generalidades, não se deixa mais confinar sem impaciência nos limites estreitos de uma tarefa especializada. Tal remédio não só tornaria a especialização inofensiva, mas intolerável também e, por consequência, mais ou menos impossível.

O que constitui uma contradição é que, contrariamente ao que se diz, a divisão do trabalho não produz essas consequências em virtude de uma imposição de sua natureza, mas somente em circunstâncias anormais e excepcionais. Para que ela se desenvolvesse sem provocar tal desastrosa influência sobre a consciência humana, não é preciso temerá-la pelo seu contrário; basta que seja ela mesma, que nada venha desnaturá-la de fora. Porque normalmente, o desempenho de cada função especial exige que o indivíduo não se feche estreitamente, mas que se mantenha em relações constantes com as funções vizinhas, tome consciência de suas necessidades, de mudanças que ocorram, etc. A divisão do trabalho supõe que o trabalhador, longe de ficar curvado sobre sua tarefa, não perde de vista seus colaboradores, mas age sobre eles e sofre sua ação. Não é pois uma máquina que repete movimentos dos quais ele não percebe a direção, mas ele sabe que elas tendem para algum lugar, para um objetivo que ele concebe mais ou menos distintamente. Ele sente que serve para alguma coisa. Para isto, não

³ Cours. IV. 480.

é necessário que ele abranja vastas regiões do horizonte social, basta que ele perceba o suficiente para compreender que suas ações têm um fim fora delas mesmas. Daí, por especial e uniforme que possa ser sua atividade, é a de um ser inteligente, porque ela tem um sentido e ele o sabe. Os economistas não teriam negligenciado este caráter essencial da divisão do trabalho e, por conseguinte, não a deixariam exposta a este reparo imerecido, se eles não a tivessem reduzido a ser senão um meio de aumentar o rendimento das forças sociais, se eles tivessem visto que ela é antes de mais nada uma fonte de solidariedade.

9. SUICÍDIO: DEFINIÇÃO DO PROBLEMA*

O que é comum a todas as formas possíveis dessa renúncia: suprema é que o ato que a consagra seja completado com conhecimento de causa; que a vítima, no momento de agir, saiba o que deve resultar de sua conduta, qualquer que seja a razão que a haja levado a se conduzir dessa maneira. Todos os casos de morte que apresentam essa particularidade característica se distinguem claramente de todos os outros em que o paciente ou não é o agente de sua própria morte ou então ele não é senão o agente inconsciente. Eles se distinguem por uma característica fácil de reconhecer, porque não é um problema insolúvel o de saber se o indivíduo conhecia ou não por antecipação as seqüências naturais de sua ação. Eles formam pois um grupo definido, homogêneo, discernível de qualquer outro e que, por seqüência, deve ser designado por um nome especial. O nome de suicídio lhe convém e não é o caso de se criar um outro; porque a grande generalidade dos fatos assim chamados quotidianamente dele fazem parte. Dizemos pois definitivamente: *Chama-se suicídio todo o caso de morte que resulta, direta ou indiretamente, de um ato, positivo ou negativo, executado pela própria vítima e que ela, sabia que deveria produzir esse resultado.* A tentativa é o ato assim definido, mas interrompido antes que resultasse na morte. (...)

Mas o fato assim definido, interessa ao sociólogo? Posto que o suicídio é um ato do indivíduo e que não afeta senão o indivíduo, parece que ele deve depender exclusivamente de fatores individuais, relevando portanto unicamente à psicologia. De fato, não é pelo temperamento do suicida, por seu caráter, por seus antecedentes, pelos acontecimentos de sua história privada, que se explica normalmente sua resolução?

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Introduction." In: *Le suicide*. 11.^a ed. Paris. PUF, 1969. p. 5-15. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

Não vamos investigar, no momento, em que medida e sob quais condições é legítimo estudar assim os suicídios, mas é certo que eles podem ser considerados sob um outro aspecto. De fato, se, em lugar de não ver nele senão eventos particulares isolados uns dos outros e que devem ser examinados cada um por vez, se considera o conjunto de suicídios cometidos numa certa sociedade durante uma certa unidade de tempo, constata-se que o total assim obtido não é uma simples soma de unidades independentes, uma coleção, mas constitui, por si mesmo, um fato novo e *sui generis*, que tem sua unidade e sua individualidade, sua própria natureza portanto e que, além do mais, essa natureza é eminentemente social. Com efeito, para uma mesma sociedade, contanto que a observação não se estenda por um período muito longo, o número é quase invariável, como prova o quadro I. É que, de um ano para outro, as circunstâncias do meio em que se desenvolve a vida dos povos permanecem sensivelmente as mesmas. É certo que se produzem por vezes variações mais importantes; mas elas se devem a fatos excepcionais. Pode-se ver, por outro lado, que elas são sempre contemporâneas de alguma crise que afeta passageiramente o estado social. É assim que, em 1848, ocorre uma baixa repentina em todos os países europeus.

Se se considera um intervalo de tempo mais longo, constata-se mudanças mais graves. Mas eles se tornam então crônicos; testemunham pois simplesmente que os caracteres constitucionais da sociedade sofrem, ao mesmo tempo, profundas modificações. É interessante ressaltar que eles não se produzem com a extrema lentidão que lhes têm atribuído um grande número de observadores; mas são, ao mesmo tempo, bruscos e progressivos. De repente, depois de uma série de anos em que os números oscilaram entre limites muito próximos, se manifesta uma alta que, após as hesitações em sentido contrário, se afirma, se acentua e enfim se estabiliza. É que a ruptura do equilíbrio social, se ocorre repentinamente, leva sempre muito tempo para produzir todas as suas conseqüências. A evolução do suicídio é assim composta de ondas de movimento, distintas e sucessivas, que se dão por impulsos, desenvolvem-se durante algum tempo e depois cessam, para recomençar em seguida. Pode-se ver no quadro mencionado que uma dessas ondas se formou em quase toda a Europa após os acontecimentos de 1848, isto é, por volta de 1850-1853 segundo o país; uma outra teve início na Alemanha depois da guerra de 1866; na França um pouco mais cedo, por volta de 1860, época que assinála o apogeu do governo imperial; na Inglaterra cerca de 1868, isto é, após a revolução comercial

Quadro I

CONSTANCIA DO SUICIDIO NOS PRINCIPAIS PAISES DA EUROPA (em números absolutos) ¹						
Anos	França	Prússia	Inglaterra	Saxe	Baviera	Dinamarca
1841	2.814	1.630		290		337
1842	2.866	1.598		318		317
1843	3.020	1.720		420		301
1844	2.973	1.575		335		285
1845	3.082	1.700		338		290
1846	3.102	1.707		373		376
1847	(3.647)	(1.852)		377		345
1848	(3.301)	(1.649)		398		(305)
1849	3.583	(1.527)		(328)		337
1850	3.596	1.736		390		340
1851	3.598	1.809		402		401
1852	3.676	2.703		530		226
1853	3.415	1.942		431		263
1854	3.700	2.198		547		419
1855	3.810	2.351		568		363
1856	4.189	2.377		550		399
1857	3.967	2.038	1.349	485	318	426
1858	3.903	2.126	1.275	491	286	427
1859	3.899	2.146	1.248	507	329	457
1860	4.050	2.105	1.265	548	387	451
1861	4.454	2.185	1.347	(643)	339	468
1862	4.770	2.112	1.317			
1863	4.613	2.374	1.315			
1864	4.521	2.203	1.340			
1865	4.946	2.361	1.392	(545)		411
1866	5.119	2.485	1.329	619	410	451
1867	5.011	3.625	1.316	704	471	443
1868	(5.547)	3.658	1.508	752	471	469
1869	5.114	3.544	1.588	800	453	498
1870		3.270	1.554	710	425	462
1871		3.135	1.495			486
1872		3.467	1.514			

¹ Os números entre parênteses se referem àqueles anos excepcionais.

então provocada pelos tratados de comércio. Pode ser que se deva à mesma causa o novo recrudescimento constatado entre nós por volta de 1865. Enfim, depois da guerra de 1870, começou um novo movimento ascensional, que ainda permanece e que é mais ou menos geral em toda a Europa.

Cada sociedade tem, pois, a cada momento de sua história, uma atitude definida face ao suicídio. Mede-se a intensidade relativa dessa atitude tomando a relação entre o número global de mortes voluntárias e a população de todas as idades e dos dois sexos. Chamamos a esse dado *taxa de mortalidade-suicídio própria da sociedade considerada*. Calcula-se geralmente com relação a um milhão ou a cem mil habitantes.

Não somente essa taxa é constante durante longos períodos de tempo, mas a invariabilidade é mesmo maior que a dos principais fenômenos demográficos. A mortalidade geral, notadamente, varia muito mais freqüentemente de um ano para outro e as variações por que ela passa são muito mais importantes. Para comprovar isso, basta comparar, durante vários períodos, a maneira como evoluem um e outro fenômeno. (...)

A taxa de suicídios constitui pois uma ordem de fatos única e determinada: é isto que demonstram, ao mesmo tempo, sua permanência e variabilidade. Pois essa permanência seria inexplicável se ela não se ligasse a um conjunto de características distintas, solidárias umas das outras, que, apesar da diversidade de circunstâncias ambientais, se afirmam simultaneamente; e essa variabilidade testemunha a natureza individual e concreta desses caracteres, visto que eles variam como a própria individualidade social. Em suma, esses dados estatísticos exprimem a tendência ao suicídio pela qual cada sociedade é atingida. Não vamos dizer agora em que consiste essa tendência, se ela é um estado *sui generis* da alma coletiva, tendo sua realidade própria, ou se não representa senão uma soma de estados individuais. Se bem que as considerações precedentes sejam dificilmente conciliáveis com esta última hipótese, reservamos para tratar do problema ao longo desta obra [*Le suicide*]. O que quer que se pense a esse respeito, é certo que essa tendência existe, sob uma forma ou outra. Cada sociedade está predisposta a fornecer um contingente determinado de mortes voluntárias. Essa predisposição pode, pois, ser objeto de um estudo especial e que pertence à sociologia. É esse estudo que vamos emprender.

Nossa intenção não é pois fazer um inventário tão completo quanto seja possível de todas as condições que possam afetar a gênese dos suicídios particulares, mas somente pesquisar aquelas de que dependem esse fato bem definido que chamamos de taxa social de suicídios. Concede-se que as duas questões sejam muito distintas, qualquer que seja a relação que possa haver entre elas. Com efeito, entre as condições individuais, existe certamente muita coisa que não seja suficientemente geral para afetar a relação entre o número total de mortes voluntárias e a população. Elas podem talvez fazer com que tal ou qual indivíduo isolado se mate, mas isto não significa que a sociedade *in globo* tenha uma tendência mais ou menos intensa ao suicídio. Da mesma forma que elas não dizem respeito a um certo estado de organização social, não têm reflexos sociais. Interessam portanto ao psicólogo, não ao sociólogo. O que este investiga são as causas pelas quais ele possa agir, não sobre indivíduos isolados, mas sobre o grupo. Por consequência, entre os fatores dos suicídios, os únicos que lhe interessam são aqueles que fazem sentir sua ação sobre o conjunto da sociedade. A taxa de suicídios é o produto desses fatores. Eis porque devemos nos ater a isto.

10. SUICÍDIO EGOÍSTA *

Estabelecemos pois sucessivamente as três proposições seguintes:
O suicídio varia na razão inversa do grau de integração da sociedade religiosa.

O suicídio varia na razão inversa do grau de integração da sociedade doméstica.

O suicídio varia na razão inversa do grau de integração da sociedade política.

Esta relação demonstra que, se essas diferentes sociedades têm sobre o suicídio uma influência moderadora, não é devido aos caracteres particulares de cada uma delas, mas em virtude de uma causa que é comum a todas. Não é à natureza especial dos sentimentos religiosos que a religião deve sua eficiência, visto que as sociedades domésticas e as sociedades políticas, quando fortemente integradas, produzem os mesmos efeitos; é o que aliás já havíamos provado ao estudar diretamente a maneira pela qual as diferentes religiões agem sobre o suicídio. ¹ Inversamente, não é o que tem de específico o laço doméstico ou o laço político que pode explicar a imunidade que eles conferem; pois a sociedade religiosa tem o mesmo privilégio. A causa só pode se encontrar numa mesma propriedade que todos esses grupos sociais possuem, ainda que, talvez, em graus diferentes. Ora, a única que satisfaz essa condição é que todos eles são grupos sociais fortemente integrados. Chegamos então a esta conclusão geral: o suicídio varia na razão inversa do grau de integração dos grupos sociais de que o indivíduo faz parte.

* Reproduzido de ДУРКНЕМ, E. "Le suicide égoïste." In: *Le suicide*. Paris, PUF, 1969, Liv. 2.º, cap. 3.º, p. 222-23, 228-32. Trad. por Laura Natal Rodrigues. 1 V. [*Le suicide*] p. 172.

Mas a sociedade não pode se desintegrar sem que, na mesma medida, o indivíduo seja desengajado da vida social, sem que seus próprios fins se tornem preponderantes sobre os fins comuns, sem que sua personalidade, em uma palavra, tenda a se colocar acima da personalidade coletiva. Quanto mais enfraquecidos sejam os grupos a que pertence, menos depende deles e mais, por consequência, depende apenas de si próprio por não reconhecer outras regras de conduta que as estabelecidas no seu interesse privado. Se se está de acordo em chamar de egoísmo a este estado onde o ego individual se afirma demasiadamente face ao ego social e à custa deste último, nós poderemos dar o nome de egoísta para o tipo particular de suicídio que resulta de uma individualização desmesurada. (...)

Em outros termos se, como se disse muitas vezes, o homem é um duplo, é que ao homem físico se acrescenta o homem social. Ora, este último, supõe necessariamente uma sociedade que ele exprime e a que ele serve. Se ela vier, ao contrário, a se desagregar, se nós não a sentimos mais viva e atuante em torno e acima de nós, e isto que há de social em nós se vê desprovido de todo fundamento objetivo. É apenas uma combinação artificial de imagens ilusórias, uma fantasmagoria que basta um pouco de reflexão para se dissipar; nada portanto que possa servir de fim para nossos atos. Todavia, este homem social é o conjunto do homem civilizado; é ele que paga o preço da existência. Resulta que nos faltam as razões da existência; porque a única vida que poderia nos sustentar não corresponde mais à realidade e a única que se fundamenta ainda na realidade não corresponde mais às nossas necessidades. Visto que fomos iniciados numa existência mais relevante, aquela com que se contentam a criança e o animal não, pode mais nos satisfazer, e eis que a primeira nos escapa e nos deixa desamparados. Não existe pois nada mais a que se possam prender nossos esforços e temos a sensação de que eles se perdem no vazio. É nesse sentido que se torna correto dizer que falta à nossa atividade um objeto que a sobrepuje. Não que nós seja indispensável para manter a ilusão de uma imortalidade impossível; é que ela se liga à nossa constituição moral e não pode se esquivar, mesmo em parte, sem que, na mesma medida, perca sua razão de ser. Não é preciso mostrar que, em tal estado de perturbação, as menores causas de desânimo podem facilmente dar origem a resoluções desesperadas. Se a vida não vale a pena que se a viva, tudo se torna pretexto para se desabarçar dela.

Mas isso não é tudo. Esse desligamento não se produz somente entre indivíduos isolados. Um dos elementos constitutivos de todo tem-

peramento nacional consiste numa certa maneira de estimar o valor da existência. Existe um humor coletivo, tal como existe um humor individual, que conduz os povos à tristeza ou à alegria, que lhes faz ver as coisas sob cores risonhas ou sombrias. Só a sociedade se encontra em condições de dar ao valor da vida humana um julgamento de conjunto, para o que o indivíduo não é competente. Pois ele não conhece senão ele próprio e seu pequeno horizonte; sua experiência é portanto muito restrita para poder servir de base a uma apreciação geral. Ele pode julgar bem que sua vida não tem objetivo; ele nada pode dizer que se aplique aos outros. A sociedade, ao contrário, pode, sem sofisma, generalizar o sentimento que ela tem de si mesma, do seu estado de saúde e de doença. Os indivíduos participam muito estreitamente de sua vida para que ela possa estar doente sem que eles sejam atingidos. O sofrimento dela torna-se necessariamente o sofrimento do indivíduo. Visto que ela é o todo, o mal que ela sente se comunica às partes de que ela é feita. Ela não se pode desintegrar portanto sem ter consciência de que as condições regulares da vida geral sejam perturbadas na mesma medida. Como ela é o fim de que depende a melhor parte de nós mesmos, não pode sentir que nós lhe escapamos sem perceber ao mesmo tempo que nossa atividade se torna sem finalidade. Dado que somos sua obra, ela não pode provar o seu fracasso sem sentir que, daí por diante, essa obra não serve para mais nada. Assim se formam as correntes de depressão e de desencanto, que não emanam de qualquer indivíduo em particular, mas que exprimem o estado de desagregação em que se encontra a sociedade. O que elas traduzem é o relaxamento dos laços sociais, é uma espécie de astenia coletiva, de doença social, tal como a tristeza individual, quando é crônica, traduz o mau estado orgânico do indivíduo. Aparecem então esses sistemas metafísicos e religiosos que, reduzindo esses sentimentos obscuros a fórmulas, procuram demonstrar aos homens que a vida não tem sentido e que se enganam a si mesmos em lhe atribuir sentido. Formam-se então novas morais que, erigindo o fato em direito, recomendam o suicídio, ou, pelo menos, conduzem a ele ao recomendar que vivam o menos possível. No momento em que elas se produzem, parece que foram integralmente inventadas por seus autores e toma-se a estes o desencorajamento que eles pregam. Na realidade, elas são um efeito antes que uma causa; elas simbolizam, numa linguagem abstrata e sob uma forma sistemática, a miséria fisiológica do corpo social.² E como são

² Eis porque é injusto acusar esses teóricos da tristeza de generalizarem as impressões pessoais. Eles são o eco de um estado geral.

coletivas, essas correntes têm, por essa origem, uma autoridade que faz com que elas se imponham ao indivíduo e o levem com mais força ainda para aquele sentido para o qual já se inclina o estado de desamparo moral que suscitou diretamente nele a desintegração da sociedade. Assim, no próprio momento em que ele se libertou inteiramente do meio social, ele sofre ainda sua influência. Por mais individualizado que cada um seja, existe sempre qualquer coisa que permanece coletiva, é a depressão e a melancolia que resultam dessa individualização exagerada. As pessoas se comunicam na tristeza quando não há mais outra coisa que lhes seja comum.

Este tipo de suicídio bem merece pois o nome que lhe damos. O egoísmo não é um fator simplesmente auxiliar; ele é a causa geradora. Se nesse caso se afrouxa o laço que liga o homem à vida, é que o laço que o liga à própria sociedade se relaxou. Quanto aos incidentes da existência privada, que parecem inspirar imediatamente o suicídio e que passam por ser as condições determinantes, não são na realidade mais do que causas ocasionais. Se o indivíduo cede ao menor choque das circunstâncias, é que o estado em que se encontra a sociedade o fez uma presa fácil para o suicídio.

Vários fatos confirmam essa explicação. Sabemos que o suicídio é excepcional entre as crianças e que diminui entre os velhos que atingem os limites da vida; é que, num e noutro, o homem físico tende a abrançar todo o homem. A sociedade está ainda ausente do primeiro, que ela não teve tempo de o formar à sua imagem; ela começa a se retirar do segundo, ou, o que resulta no mesmo, ela se retira dele. Por conseguinte, eles se bastam cada vez mais. Tendo menos necessidade de se completar por outra coisa que eles mesmos, são também menos sujeitos à falta do que é necessário para viver. A imunidade do animal não tem outras causas. Da mesma maneira, como veremos no próximo capítulo, se as sociedades inferiores praticam um suicídio que lhes é próprio, aquele de que acabamos de falar é mais ou menos completamente ignorado por elas. Isto porque, sendo a vida social mais simples, as tendências sociais dos indivíduos têm o mesmo caráter e, por conseguinte, falta-lhes pouca coisa para estarem satisfeitos. Eles encontram facilmente no exterior um objeto ao qual se possam apegar. Onde quer que vá, o primitivo pode levar consigo seus deuses e sua família, tem tudo aquilo que sua natureza social reclama.

Eis enfim porque ocorre que a mulher pode, mais facilmente que o homem, viver isolada. Quando se vê a viúva suportar sua condição

muito melhor que o viúvo e procurar novo casamento com menor paixão, é-se levado a crer que essa aptidão de passar sem a família é um sinal de superioridade; diz-se que as faculdades afetivas da mulher, sendo mais intensas, encontram facilmente com que se ocupar fora do círculo doméstico, enquanto seu devotamento nos é indispensável para nos ajudar a suportar a vida. Na realidade, se ela tem esse privilégio, é que sua sensibilidade é antes rudimentar que mais desenvolvida. Como ela vive mais que o homem fora da vida comum, a vida comum penetra-a menos: a sociedade lhe é menos necessária porque está menos impregnada de sociabilidade. Ela tem poucas necessidades que sejam voltadas para esse lado, e as satisfaz com poucos gastos. Com algumas práticas de devoção, alguns animais a cuidar, a solteirona tem sua vida tomada. Se ela permanece tão fielmente ligada às tradições religiosas e se, em consequência, encontra aí um abrigo útil contra o suicídio, é que essas formas sociais muito simples bastam para todas as suas exigências. O homem, ao contrário, aí se vê mal. Seu pensamento e sua atividade, na medida em que se desenvolvem, ultrapassam cada vez mais os quadros arcaicos. Mas ele precisa então de outros. Visto que é um ser social mais complexo, ele não se pode manter em equilíbrio se não encontrar um ponto de apoio exterior, e é porque sua base moral depende de muitas condições, ela se perturba também com mais facilidade.

11. SUICÍDIO ALTRUISTA *

Já se disse algumas vezes¹ que o suicídio era desconhecido nas sociedades inferiores. Nesses termos, a asserção é inexata. É certo que o suicídio egoísta, tal como acabamos de constituir-lo, não parece ser freqüente nessas sociedades. Mas o é um outro, que aí se encontra em estado endêmico. (...)

O suicídio é pois certamente muito freqüente entre os povos primitivos. Mas ele apresenta aí algumas características muito particulares. Todos os fatos que acabam de ser relatados cabem, com efeito, em uma das três categorias seguintes:

- 1.º) Suicídios de homens que chegaram ao limiar da velhice ou foram atingidos por doença.
- 2.º) Suicídios de mulheres por ocasião da morte do marido.
- 3.º) Suicídios de fiéis ou de servidores por ocasião da morte de seus chefes.

Ora, em todos esses casos, se o homem se mata, não é porque ele se arroga o direito de fazê-lo, mas, o que é bem diferente, *porque ele se sente no dever de fazê-lo*. Se faltar a essa obrigação, ele é punido pela desonra e, mais freqüentemente, por castigos religiosos. Não há dúvida que, quando nos falamos de velhos que se matam, somos, em primeiro lugar, levados a crer que a causa está na lassidão ou nos sofrimentos próprios dessa idade. Mas se, verdadeiramente, esses suicídios não tinham outra razão, se o indivíduo se mata unicamente para se desbarbaçar de uma vida insuportável, ele não seria obrigado a

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Le suicide altruiste." In: *Le suicide*. Paris, PUF, 1969. Liv. 2.º, cap. 4.º, p. 233-47. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

¹ OERTINGEN. *Moralstatistik*. p. 762.

fazê-lo; não se é jamais obrigado a gozar de um privilégio. Ora, vimos que, se ele continua vivo, perde a estima pública: neste caso, as honras ordinárias dos funerais lhe são recusadas, em outros casos, uma vida vergonhosa o espera no além-túmulo. A sociedade impelle-o a se destruir. Ela também intervém, sem dúvida, no suicídio egoísta; mas sua intervenção não se faz da mesma maneira nos dois casos. Num, ela se limita a envolver o homem numa linguagem que o desliga da existência; noutra ela lhe prescreve formalmente a abandoná-la. Num ela sugere ou aconselha no máximo; noutra ela obriga e é por seu intermédio que se determinam as condições e circunstâncias que tornam exigível essa obrigação.

É igualmente em vista de fins sociais que ela impõe esse sacrificio. Se o fiel não deve sobreviver ao seu chefe ou o servidor a seu amo, é que a constituição da sociedade implica, entre os devotos e seu patrono, entre os oficiais e o rei, uma dependência tão estreita que exclui toda idéia de separação. É preciso que o destino de um seja o mesmo que o dos outros. Os dependentes devem seguir o seu mestre onde quer que ele vá, mesmo além-túmulo, tal como de outra maneira e suas armas; se se pudesse conceber que fosse de outra maneira, a subordinação social não seria mais tal como deve ser. O mesmo acontece com a mulher em relação ao marido. Quanto aos velhos, se eles são obrigados a não esperar a morte, isto provavelmente se dá, pelo menos num grande número de casos, por razões religiosas. Com efeito, é no chefe da família que deve residir o espírito que a protege. (...)

Estamos pois na presença de um tipo de suicídio que se distingue do precedente por características marcantes. Enquanto este se deve a um excesso de individualismo, aquele tem por causa um individualismo muito rudimentar. Um decorre do fato de que a sociedade, desagregada em vários pontos ou mesmo no seu conjunto, deixa o indivíduo escapalhe; outro decorre do fato de que ela o tem muito estreitamente sob sua dependência. Como chamamos de *egoísmo* o estado em que se encontra o ego quando ele vive sua vida pessoal e não obedece senão a ele próprio, o termo *altruísmo* exprime suficientemente bem o estado contrário, aquele em que o ego não se pertence, se confunde com outra coisa que ele próprio, em que o pólo de sua conduta se situa fora de si mesmo, ou seja, num dos grupos a que ele pertence. É por isto que chamaremos de *suicídio altruista* aquele que resulta de um intenso altruísmo. Mas visto que ele apresenta, além disso, tal ca-

racterística que o considera como um dever, é necessário que a terminologia adotada exprima essa particularidade. Daremos pois o nome de *suicídio altruista obrigatório* ao tipo assim construído. (...)

Eis assim constituído um segundo tipo de suicídio que abrange três variedades: o suicídio altruista obrigatório, o suicídio altruista facultativo e o suicídio altruista agudo, do qual o suicídio místico é o modelo perfeito. Sob essas várias formas, ele contrasta da maneira mais evidente com o suicídio egoísta. Um é ligado àquela moral rude que nada considera daquilo sobre o que se interessa o indivíduo; o outro é solidário com essa ética refinada que eleva tão alto a personalidade humana que ela não pode subordinar-se a mais nada. Existe entre eles toda a distância que separa os povos primitivos das nações mais cultas.

Entretanto, se as sociedades inferiores são o local por excelência do suicídio altruista, ele pode ser encontrado também entre as civilizações modernas. Pode-se especialmente classificar nesta rubrica a morte de um certo número de mártires cristãos. São, com efeito, suicidas tal como os neófitos que, se não se matavam, se faziam voluntariamente matar. Se eles não se matavam por suas próprias mãos, procuravam-na a todo custo e se conduziam de maneira a torná-la inevitável. Ora, para que haja suicídio, é indispensável que o ato de que a morte deve necessariamente resultar, tenha sido executado pela vítima com conhecimento de causa. Por outro lado, a paixão entusiasta com a qual os fiéis da nova religião se dirigiam para o último suplício mostra que, nesse momento, eles haviam alienado completamente sua personalidade em favor do ideal a que serviam. É provável que as epidemias de suicídio que, em numerosas ocasiões, assolaram os mosteiros, durante a Idade Média e que pareciam ter sido determinadas pelo excesso de fervor religioso, eram da mesma natureza.²

Nas nossas sociedades contemporâneas, como a personalidade individual vem libertar-se cada vez mais da personalidade coletiva, tais suicídios não poderiam ser muito frequentes. Pode-se considerar, sem dúvida, seja os soldados que preferem a morte à humilhação da derrota, como o comandante Beaurepaire e o almirante Villeneuve, seja os

² Chama-se *acídia* ao estado moral que determina esses suicídios. V. BOURQUELOT. *Recherches sur les opinions et la législation en matière de mort volontaire pendant le Moyen Age.*

infelizes que se matam para poupar a família de uma vergonha; nesses casos eles obedecem a móveis altruístas. Porque se uns e outros renunciaram à vida, é porque existe qualquer coisa que eles amam mais que a si mesmos. Mas são casos isolados que não se produzem senão excepcionalmente.³ Entretanto, ainda hoje, existe entre nós um meio especial onde o suicídio altruísta se encontra em estado crônico: é o exército.

12. SUICÍDIO ANÔNIMO *

Assim, não é verdade que a atividade humana possa ser livre de todo freio. Não existe ninguém no mundo que possa gozar de tal privilégio. Pois todo ser, sendo parte do universo, está relacionado com o resto do mesmo; sua natureza e a maneira como a manifesta não dependem somente dele, mas também dos outros seres que portanto o contêm e o regulam. A este respeito, existem apenas diferenças de grau e de forma entre o mineral e o ser pensante. O que o homem tem de característico é que o freio ao qual está submetido não é físico, mas moral, isto é, social. Ele recebe sua lei não de um meio material que se lhe impõe brutalmente, mas de uma consciência superior à sua e da qual ele sente a superioridade. Porque a maior e a melhor parte de sua vida se sobre põe ao corpo e ele escapa ao jugo do corpo mas suporta ao da sociedade.

Só que, quando a sociedade se vê perturbada, seja por uma crise dolorosa ou por favoráveis mas súbitas transformações, ela se vê provisoriamente incapaz de exercer essa ação; e aí está de onde resultam essas ascensões bruscas da curva dos suicídios, cuja ocorrência registramos acima.

Com efeito, no caso de desastres econômicos, produz-se uma espécie de desorganização que lança bruscamente certos indivíduos numa situação inferior à que eles ocupavam até então. É preciso pois que eles reduzam suas exigências, que restrinjam suas necessidades, que aprendam a conter-se cada vez mais. Todos os frutos da ação social estão perdidos naquilo que os concerne; sua educação moral deve se refazer. Ora, não é em um instante que a sociedade pode levá-los a essa vida nova e fazer exercer sobre eles esse acréscimo de contenção

³ É provável que os suicídios tão freqüentes entre os homens da Revolução se devessem, pelo menos em parte, a um estado de espírito altruísta. Nesses tempos de lutas internas, de entusiasmo coletivo, a personalidade individual perde o seu valor. Os interesses da pátria ou do partido estão acima de tudo. A multiplicidade de execuções capitais provém, sem dúvida, da mesma causa. Matavam-se os outros tão facilmente como se matava a si próprio.

* Reproduzido de DURKHEIM, E. "Le suicide anonique." In: *Le suicide*. Paris, PUF, 1969. Liv. 2.º, cap. 5.º, p. 279-88. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

a que não estão acostumados. Resulta que eles não estão ajustados à condição que lhes é imposta e que tal perspectiva lhes é mesmo intolerável; daí os sofrimentos que os desligam de uma existência reduzida antes mesmo que eles a tenham experimentado.

Mas não é diferente a crise que tem por origem um brusco aumento de poder e de riqueza. Então, com efeito, como as condições de vida estão mudando, o padrão segundo o qual se regulam as necessidades não pode mais continuar o mesmo; pois ele varia com os recursos sociais, visto que determina a maior parte do que deve caber a cada categoria de produtores. A graduação é transformada; mas, por outro lado, um novo padrão não poderia ser improvisado. É preciso algum tempo para que homens e coisas sejam novamente classificados pela consciência pública. Enquanto as forças sociais assim libertadas não recobrem o equilíbrio, seu respectivo valor fica indeterminado e, por consequência, toda regulamentação permanece defeituosa durante algum tempo. Não se sabe mais o que é possível e o que não é, o que é justo e injusto, quais são as reivindicações e as aspirações legítimas, quais são aquelas que passam da medida. Por conseguinte, não existe nada que não se pretenda. Por pouco profundo que seja esse abalo, ele atinge até os princípios que presidem à distribuição dos cidadãos entre os diferentes empregos. Pois como as relações entre as diversas partes da sociedade estão necessariamente modificadas, as idéias que exprimem essas relações não podem continuar mais as mesmas. Uma classe que tenha sido especialmente favorecida pela crise não se vê mais disposta à mesma posição e, em contrapartida, o espetáculo da sua maior riqueza desperta em torno e abaixo dela toda espécie de cobiça. Assim, os apetites, não sendo mais contidos por uma opinião desorientada, não sentem mais onde estão os limites diante dos quais devam parar. Além disso, nesse mesmo momento, eles estão num estado de eretismo natural, e apenas por isso a vitalidade geral é mais intensa. Porque a prosperidade decaiu, os desejos estão exaltados. A presa mais rica que lhes é oferecida estimulá-los, torna-os mais exigentes, mais impacientes face a qualquer regra e é justamente quando as regras tradicionais perdem sua autoridade. O estado de destragramento ou de anomia é ainda reforçado pelo fato de que as paixões são menos disciplinadas no momento mesmo em que elas teriam precisão de uma disciplina mais forte.

É então que suas exigências fazem com que seja impossível satisfazê-las. As ambições superexcitadas vão sempre além dos resultados obtidos, quaisquer que sejam; pois elas não estão mais advertidas de

que não devem ir adiante. Nada pois a contenta e toda essa agitação subsiste perpetuamente sem alcançar qualquer apaziguamento. Sobretudo quando essa corrida em direção ao saque não pode ter outro prazer que a própria corrida, e se esta vier a ser impedida, continua-se com as mãos inteiramente vazias. Ora, verifica-se que, ao mesmo tempo que a luta se torna mais violenta e mais dolorosa, é porque ela é menos regulada e as competições são mais ardorosas. Todas as classes são envolvidas, porque não existe mais uma ordem estabelecida. O esforço é portanto mais considerável no momento em que ele se torna mais improdutivo. Como, nestas condições, a vontade de viver não viria a se enfraquecer?

Esta explicação é confirmada pela singular imunidade de que gozam os países pobres. Se a pobreza protege contra o suicídio, é porque ela mesma é um freio. O que quer que se faça, os desejos devem, numa certa medida, contar com os meios; o que serve em parte como indicador para determinar o que se gostaria de ter. Por consequência, quanto menos se possui, menos é-se levado a estender sem limites o círculo de suas necessidades. Constrangendo-nos à moderação, a impossibilidade nos habitua a isto, ao mesmo tempo que a mediocridade é geral e nada vem excitar a inveja. A riqueza, ao contrário, pelos poderes que confere, nos dá a ilusão de que só interessa a nós mesmos. Diminuindo a resistência que as coisas nos opõem, ela nos induz a crer que essas coisas podem ser indefinidamente vencidas. Ora, quanto menos nos sentimos limitados, mais insupportável parece qualquer limitação. Não é pois sem razão que tantas religiões celebraram os benefícios e o valor moral da pobreza. É que ela é, com efeito, a melhor das escolas para ensinar o homem a conter-se. Obrigando-nos a exercer sobre nós uma constante disciplina, ela nos prepara para aceitar docilmente a disciplina coletiva, enquanto a riqueza, exaltando o indivíduo, arrisca sempre despertar esse espírito de rebelião que é a própria fonte da imortalidade. Sem dúvida, não é uma razão para impedir a humanidade de melhorar sua condição material. Mas se o perigo moral que provoca qualquer aumento de facilidade não tem remédio, é preciso ainda não perdê-lo de vista. (...)

Eis de onde vem a eferescência que reina nesta parte da sociedade, mas que daí se estende para o restante. É que o estado de crise e de anomia é constante e, por assim dizer, normal. De alto a baixo na escala social, aumentam as cobiças, sem que elas saibam onde se fixar definitivamente. Nada poderia acalmá-las, visto que o fim para onde elas tendem é infinitamente além de tudo que possam atingir. O

real parece sem valor, ao preço daquilo que as imaginações inebriantes entreveem como possível, desliga-se dele pois, mas para se desligar em seguida do possível, que, por seu turno, torna-se real. Tem-se sede de coisas novas, de alegrias desconhecidas, de sensações inconfessáveis, mas que perdem todo o sabor quando se tornam conhecidas. Ao mesmo tempo que não se tem força para suportar o menor revés, que sobrevenha. Toda essa febre se desmorona e percebe-se o quanto estéril fora esse tumulto e que todas essas sensações novas, indefinidamente acumuladas, não chegam a constituir um sólido capital de felicidade sobre o qual se possa viver nos dias difíceis. O prudente, que sabe usufruir dos resultados alcançados sem suportar perpetuamente o desejo de substituí-los por outros, encontra aí como se conter quando soa a hora das contrariedades. Mas o homem que sempre esperou tudo do porvir, que viveu de olhos voltados para o futuro, não tem nada do passado que o reconforte nas amarguras do presente; porque o passado não foi para ele senão uma série de etapas impacientemente vencidas. O que lhe permitia ocultar-se de si mesmo é que ele contava sempre encontrar mais adiante a felicidade que não tinha alcançado até então. Mas eis que tem a sua marcha interrompida; daí por diante ele nada mais tem nem atrás nem adiante de si onde se possa fixar. A fadiga, finalmente, basta por si só para produzir o desencanto, porque é difícil deixar de sentir, com o tempo, a inutilidade de uma perseguição sem fim.

Pode-se mesmo perguntar se não é sobretudo este estado moral que torna hoje tão fecundas em suicídios as catástrofes econômicas. Nas sociedades em que o homem é submetido a uma disciplina sã, ele se submete também mais facilmente aos golpes da sorte. Habitado a constanger-se e a conter-se, o esforço necessário para se impor um pouco mais de moderação lhe custa relativamente pouco. Mas quando todo limite é odioso, como uma limitação mais estreita não pareceria insuportável? A impaciência febril na qual se vive quase não leva à resignação. Quando não se tem outro objetivo que ultrapassar sempre o ponto a que se atingiu, quanto é doloroso ser jogado para trás! Ora, esta mesma desorganização que caracteriza nosso estado econômico, abre a porta para todas as aventuras. Como as imaginações são ávidas de novidades e nada as regula, elas ensaiam ao acaso. Os fracassos cruzam necessariamente com os riscos e, assim, as crises se multiplicam no momento em que se tornam mais mortais.

Entretanto, essas disposições são tão arraigadas que a sociedade se acostuma a considerá-las normais. Repete-se constantemente que é da natureza do homem ser um eterno descontente, de ir sempre à frente

sem tréguas e sem repouso, em direção a um fim indeterminado. A paixão pelo infinito é diariamente apresentada como uma marca de distinção moral, ainda que ela só possa produzir-se no seio de consciências desregradas e que erigem em geral o desregramento de que elas sofrem. A doutrina do progresso quanto mais rápido possível se torna um artigo de fé. Mas também, paralelamente a estas teorias que celebram os benefícios da instabilidade, vê-se aparecer outras que, generalizando a situação da qual elas derivam, declaram que a vida é pervertida, acusam-na de ser mais fértil em dores do que em prazeres e de só seduzir o homem por atrativos enganosos. E como é no mundo econômico que esta confusão atinge seu apogeu, é aí também que eles fazem mais vítimas.

As funções industriais e comerciais estão, com efeito, entre as profissões que conduzem ao suicídio (ver quadro XXIV, p. 122). Elas estão quase no mesmo nível das profissões liberais e, às vezes, chegam a ultrapassá-las; são sobretudo sensivelmente mais freqüentes que na agricultura. É que o meio rural é aquele em que os antigos poderes reguladores fazem ainda sentir melhor sua influência e onde a febre dos negócios penetrou menos. Ele relembra melhor o que era antigamente a constituição geral da ordem econômica. E o desvio seria ainda mais marcado se, dentre os suicidas do setor industrial se distinguissem os patrões dos operários, pois são provavelmente os primeiros os mais atingidos pelo estado de *anomia*. A enorme taxa da população que vive de renda (720 por milhão) mostra bem que são os mais afetados que mais sofrem. É que tudo o que obriga à subordinação atenua os efeitos desse estado. As classes inferiores têm ao menos seu horizonte limitado por aquelas que lhe estão sobrepostas e, por isto mesmo, seus desejos são mais definidos. Mas aqueles que têm apenas o vazio acima deles, são quase obrigados a se perder, se não houver força que os faça retroceder.

A anomia é, pois, nas nossas sociedades modernas, um fator regular e específico de suicídios; ela é uma das fontes nas quais se alimenta o contingente anual. Estamos por consequência na presença de um novo tipo que deve ser distinguido dos outros. Ele difere daquilo de que depende, mas da forma pela qual ela os regulamentava. O suicídio egoísta resulta de que os homens não vêm mais razão de ser na vida; o suicídio altruísta de que esta razão lhes parece estar fora da própria vida; o terceiro tipo de suicídio, cuja existência acabamos de constatar, decorre do fato de estar desregradada a atividade dos homens, e é disto

que eles sofrem. Em virtude de sua origem, chamaremos esta última espécie de *suicídio anônimo*.

Certamente, este suicídio e o suicídio egoísta não deixam de estar relacionados. Os dois decorrem do fato de que a sociedade não está suficientemente presente nos indivíduos. Mas a esfera da qual ela está ausente não é a mesma nos dois casos. No suicídio egoísta, é a atividade propriamente coletiva que lhe faz falta, deixando-a assim desprovida de finalidade e de significação. No suicídio anônimo é às paixões propriamente individuais que ela falta, deixando-as assim sem freio para as regular. Resulta que, apesar de suas relações, esses dois tipos continuam independentes um do outro. Podemos relacionar à sociedade tudo o que há de social em nós, e não saber controlar nossos desejos; sem ser egoísta, pode-se viver no estado de anomia, e vice-versa. Também não é nos mesmos meios sociais que estas duas espécies de suicídio recrutam sua principal clientela; um tem por terreno de eleição as carreiras intelectuais, o mundo onde se pensa, o outro o mundo industrial ou comercial.

Quadro XXIV

SUICÍDIOS POR UM MILHÃO DE PESSOAS DE CADA PROFISSÃO					
	Comércio	Transportes	Indústria	Agricultura	Profissões liberais
França (1878-87)	440		340	240	300
Suíça (1876)	664	1.514	577	304	558
Itália (1866-76)	277	152,6	80,4	26,7	618
Prússia (1883-90)	754		456	315	832
Baviera (1884-91)	465		369	153	454
Bélgica (1776-90)	421		160	160	100
Wurtemberg (1873-78)	273		190	206	
Saxe (1878)	341,59		71,7		

13. RELAÇÕES ENTRE O SUICÍDIO E OUTROS FENÔMENOS SOCIAIS *

Mas uma conclusão mais significativa e que quase não permite acreditar que essa prova seja possível, ressalta dessa exposição. Se se deixam de lado as diferenças de detalhe representadas pelas medidas repressivas adotadas pelos diferentes povos, vê-se que a legislação sobre o suicídio passou por duas fases principais. Na primeira é vedado ao indivíduo destruir sua própria autoridade; mas o Estado pode autorizá-lo a fazer. O ato não é imoral senão quando seja inteiramente executado por particulares e que os órgãos da vida coletiva não tenham colaborado nele. Em determinadas circunstâncias, a sociedade se deixa desarmar de alguma maneira e consente no absurdo daquilo que ela reprova em princípio. No segundo período, a condenação é absoluta e sem qualquer exceção. A faculdade de dispor de uma existência humana, salvo quando a morte é o castigo de um crime, é retirada não mais apenas do sujeito interessado, mas mesmo à sociedade. Trata-se de um direito a partir de então subtraído do indivíduo coletivo, assim como do privado. O suicídio é considerado imoral em si e por si, quaisquer que sejam aqueles que dele participem. Assim, na medida em que se avança na história, a proibição, em lugar de se relaxar, torna-se mais radical. Se portanto a consciência pública parece hoje mais rígida no seu julgamento a este respeito, esse estado de comomoção deve provir de causas acidentais e passageiras; pois é inversssímil que a evolução moral, depois de se ter mantido no mesmo sentido durante séculos, retorne ao seu ponto de partida. (...)

O suicídio é pois reprovado porque revoga aquele culto pela pessoa humana sobre o qual repousa toda a nossa moral. O que confirma essa

* Reproduzido de ДУРКНЕМ, Е. "Rapports du suicide avec les autres phénomènes sociaux." In: *Le suicide*. Paris, PUF, 1969. Liv. 3.º, cap. 2.º, p. 377-412. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

explicação é que nós o consideramos de maneira inteiramente diferente daquela que o faziam as nações da antiguidade. Outrora, só se via nele um simples erro civil cometido com respeito do Estado; a religião se desinteressava mais ou menos por ele. ¹ Ao contrário, ele se tornou um ato essencialmente religioso. Foram os conflitos que o condenaram, enquanto os poderes laicos, ao punirem-no, só fizeram seguir e imitar a autoridade eclesiástica. É porque temos uma alma imortal, parcela da divindade, que devemos ser sagrados para nós próprios. É porque somos alguma coisa de Deus que não pertencemos completamente a poder temporal algum. (...)



Três fatos têm sido alegados para se estabelecer a unidade psicológica desses dois fenômenos.

Existe inicialmente a influência semelhante que o sexo exerceria sobre o suicídio e o homicídio. Para falar exatamente, essa influência do sexo é muito mais um efeito de causas sociais que de causas orgânicas. Não é porque a mulher difere fisiologicamente do homem que ela se suicida menos ou mata menos; é porque ela não participa da mesma maneira da vida coletiva. Além do mais, é preciso que a mulher tenha o mesmo distanciamento por essas duas formas de imoralidade. Esquece-se, com efeito, de que existem homicídios simples * de que ela tem o monopólio; são os infanticídios, os abortos e os envenenamentos. Todas as vezes que o homicídio lhe é atribuído, ela o comete tanto

¹ V. GEIGER. *Op. cit.* [*Der Selbstmord im klassischen Altertum.*] p. 58-59.

* *Meurtre* no original. O Código Penal francês define *meurtre* como "homicídio cometido voluntariamente" (art. 295), enquanto o assassinato é definido como "todo *meurtre* cometido com premeditação ou de emboscada" (art. 296). Anteriormente ao Código, datado de 1810, o *meurtre* era punido com trabalhos forçados perpétuos, enquanto o assassinato o era com a pena de morte. Anibal BRUNO (*Direito Penal*. Rio/S. Paulo, Forense, 1966. t. 4.º, parte especial, I, p. 75) nota: "É tradicional a distinção entre uma forma simples e uma forma qualificada de homicídio. Essa distinção determinou a criação em muitas legislações de duas figuras penais independentes. No Direito francês encontram-se o *meurtre* (homicídio simples), e *assassinat* (homicídio qualificado), diferenciação que se transmitiu aos sistemas inspirados no Código da França." NELSON HUNGERIA (*Comentários ao Código Penal*. Rio, Forense, 1953. v. V, p. 31) traduz *meurtre* como "homicídio doloso simples". Nesta tradução serão usados "homicídio simples" para *meurtre* e "homicídio qualificado" para *assassinat*. No texto, Durkheim discute essa distinção (ver infra p. 128). (N. do Org.)

ou mais freqüentemente que o homem. De acordo com Oettingen, ² a metade dos homicídios simples domésticos lhe seriam imputáveis. Nada nos autoriza pois a supor que ela tenha, em virtude de sua constituição congênita, um respeito maior pela vida de outrem; são apenas as ocasiões que lhe faltam, pois ela é menos fortemente engajada na luta pela vida. As causas que conduzem aos crimes de sangue agem menos sobre ela que sobre o homem, porque ela permanece muito mais fora de sua esfera de influência. É pela mesma razão que ela é menos sujeita às mortes acidentais; sobre 100 mortes deste tipo, apenas 20 são femininas.

Aliás, mesmo se se reunissem sob a mesma rubrica todos os homicídios intencionais, homicídios simples, homicídios qualificados, partícidos, infanticídios, envenenamentos, a parte da mulher no conjunto é ainda muito elevada. Na França, sobre 100 desses crimes, existem 38 ou 39 que são cometidos pelas mulheres e mesmo 42 se se leva em conta os abortos. A proporção é de 51% na Alemanha e 52% na Áustria. É certo que se deixa então de lado os homicídios involuntários; mas é somente quando ele é desejado que o homicídio pode ser tido como tal. Por outro lado, os homicídios simples específicos da mulher, infanticídios, abortos, homicídios simples domésticos são, pela sua natureza, difíceis de se descobrir. Eles são em grande número cometidos de forma que escapam à justiça e, por consequência, à estatística. Se refletirmos que, muito provavelmente, a mulher já deve lucrar na instrução da mesma indulgência de que ela se beneficia certamente no julgamento, onde ela é muito freqüentemente mais bem acolhida que o homem, ver-se-á que, em definitivo, a apitidão ao homicídio não deve ser muito diferente nos dois sexos. Sabe-se, ao contrário, como é grande a imunidade da mulher ao suicídio.

A influência da idade sobre um e outro fenômeno não revela diferenças menores. Segundo Ferri, o homicídio como o suicídio se tornariam mais freqüentes à medida que o homem avançasse na vida. É certo que Morselli exprimitu opinião contrária. ³ A verdade é que não existe aí nem inversão nem concordância. Enquanto o suicídio cresce regularmente até a velhice, o homicídio simples e o homicídio qualificado atingem o seu apogeu na maturidade, por volta dos 30 ou

² *Moralstatistik.* p. 526.

³ *Op. cit.* [*III suicídio.*] p. 333. Nas *Actes du Congrès de Rome*. p. 205, o mesmo autor levanta dúvidas sobre a realidade desse antagonismo.

35 anos, para decrescer em seguida. É o que mostra o quadro XXXI. É impossível de se perceber aí a menor prova tanto de uma identidade de natureza quanto de um antagonismo entre o suicídio e os crimes de sangue.

Quadro XXXI

EVOLUÇÃO COMPARADA DOS HOMICÍDIOS SIMPLES, HOMICÍDIOS QUALIFICADOS E DOS SUICÍDIOS NAS DIFERENTES IDADES NA FRANÇA (1987)				
Classes de idade	Sobre 100.000 habitantes de cada idade, Quantos homicídios		Sobre 100.000 indivíduos de cada sexo e de cada idade, Quantos suicídios	
	simples	qualificados	Homens	Mulheres
16 a 21 ⁴	6,2	8	14	9
21 a 25	9,7	14,9	23	9
25 a 30	15,4	15,4	30	9
30 a 40	11	15,9	33	9
40 a 50	6,9	11	50	12
50 a 60	2	6,5	69	17
+ de 60	2,3	2,5	91	20

Resta a ação da temperatura. Se se reúnem num conjunto todos os crimes contra as pessoas, a curva que se obtém parece confirmar a teoria da escola italiana. Ela sobe até junho e desce regularmente até dezembro, como a dos suicídios. Mas esse resultado decorre simplesmente de que, sob a expressão comum de crimes contra a pessoa, contam-se, além dos homicídios, os atentados ao pudor e as seduções.

⁴ Os dados relativos aos dois primeiros períodos não são, para o homicídio, de exatidão rigorosa, porque a estatística criminal começa o primeiro período aos 16 e vai até 21, enquanto o censo discrimina a população de 15 a 20. Mas essa pequena inexactidão não altera em nada os resultados gerais que se depreendem do quadro. Para o infanticídio, o máximo é atingido mais cedo, por volta dos 25 anos e o decréscimo é muito mais rápido. Compreende-se facilmente por quê.

Como esses crimes têm seu máximo em junho e como são muito mais numerosos que os atentados contra a vida, são eles que emprestam à curva essa configuração. Mas eles não têm semelhança alguma com o homicídio; se se deseja pois saber como este último varia nas diferentes épocas do ano, é preciso isolá-lo dos outros. Ora, se se procede a essa operação e sobretudo se se toma o cuidado de distinguir as diferentes formas de criminalidade homicida umas das outras, não se descobre qualquer traço do anunciado paralelismo (ver quadro XXXII).

Quadro XXXII

VARIACÕES MENSAIS DAS DIFERENTES FORMAS DE CRIMINALIDADE HOMICIDA ⁵ (1827-1870)				
	Homicídios Simples	Homicídios Qualificados	Infanticídios	Golpes e Ferimentos Mortais
janeiro	560	829	647	830
fevereiro	664	926	750	937
março	600	766	783	840
abril	574	712	662	867
maio	587	809	666	983
junho	644	853	552	938
julho	614	776	491	919
agosto	716	849	501	997
setembro	665	839	495	993
outubro	653	815	478	892
novembro	650	942	497	960
dezembro	591	866	542	886

Com efeito, enquanto o crescimento do suicídio é contínuo e regular de janeiro a junho mais ou menos, assim como seu decréscimo durante a outra parte do ano, o homicídio simples, o homicídio qualificado e o infanticídio oscilam de um mês a outro da maneira mais caprichosa. Não apenas a tendência geral não é a mesma, mas também

⁵ Segundo CHAUSSINAND.

as máximas e as mínimas não coincidem. O homicídio simples tem duas máximas, uma em fevereiro e outra em agosto; o homicídio qualificado também tem duas, mas em partes diferentes, uma em fevereiro e outra em novembro. Para os infanticídios é em maio; para os golpes mortais é em agosto e setembro. Se se calculam as variações não mais mensais, mas sazonais, as divergências não são menos acentuadas. O outono conta quase tantos homicídios simples quanto o verão (1.968 e 1.974) e o inverno mais que a primavera. Para o homicídio qualificado o inverno vem à frente (2.621), o outono em seguida (2.596), depois o verão (2.478) e enfim a primavera (2.287). Para o infanticídio, é a primavera que ultrapassa as outras estações (2.111), sendo seguida pelo inverno (1.939). Para os golpes e ferimentos, o verão e o outono situam-se no mesmo nível (2.854 para um e 2.845 para o outro); depois vem a primavera (2.690) e, a pouca distância, o inverno (2.653). Inteiramente diferente é, como já vimos, a distribuição do suicídio.

Aliás, se a tendência ao suicídio não passa de uma inclinação recuada ao homicídio simples, dever-se-ia ver nos homicidas simples e os qualificados, uma vez que neles cessam seus instintos violentos que não podem mais se manifestar exteriormente, tornarem-se eles próprios vítimas. A tendência homicida deveria pois, sob a influência da prisão, se transformar em tendência ao suicídio. Ora, do testemunho de diversos observadores resulta o contrário, que os grandes criminosos se matam raramente. Cazauvieilh recolheu junto aos médicos de nossas diferentes prisões dados sobre a intensidade de suicídios entre os forçados.⁶ Em Rochefort, durante trinta anos, só se observou um caso; nenhum em Toulon, onde a população era normalmente de 3 a 4.000 indivíduos (1818-1834). Em Brest, os resultados eram um pouco diferentes: em 17 anos, para uma população média de cerca de 3.000 indivíduos, foram cometidos 13 suicídios, o que dá uma taxa anual de 21 por 100.000; ainda que mais elevado que os precedentes, esse dado nada tem de exagerado, posto que se refere a uma população principalmente masculina e adulta. Segundo o Dr. Lisle, "sobre 9.320 falecimentos constatados nas prisões de 1816 a 1837 inclusive, só se contaram 6 suicídios".⁷ De um inquérito feito pelo Dr. Ferrus resulta que houve apenas 30 suicídios em sete anos nas diferentes penitenciárias, sobre uma população média de 15.111 prisioneiros. Mas a proporção foi ain-

da menor nas prisões, onde só se constataram 5 suicídios de 1838 a 1845 para uma população média de 7.041 indivíduos.⁸ Briere de Boismont confirma este último fato e acrescenta: "Os assassinos de profissão, os grandes culpados, recorrem mais raramente a esse meio violento para fugir à expiação penal que os detentos de uma perversidade menos profunda."⁹ O Dr. Leroy ressalta igualmente que "os carnalhas de profissão, os freqüentadores de prisões" raramente atentam contra a sua própria vida.¹⁰

Das estatísticas, uma citada por Morselli¹¹ e outra por Lombroso,¹² tendem, é certo, a estabelecer que os detentos em geral são excepcionalmente inclinados ao suicídio. Mas, como esses documentos não distinguem os homicidas simples e qualificados dos outros criminosos, nada se poderia concluir relativamente à questão que nos ocupa. Elas parecem mesmo talvez confirmar as observações precedentes. Com efeito, provam que, por si própria, a detenção desenvolve uma forte inclinação ao suicídio. Mesmo que não se levem em conta os indivíduos que se matam no momento de serem presos e antes de sua condenação, sobra um considerável número de suicídios que só podem ser atribuídos à influência exercida pela vida da prisão. Mas, nesse caso, o homicida simples encarcerado deveria ter uma inclinação extremamente violenta pela morte voluntária, se a agravação que já resulta de seu encarceramento fosse ainda reforçada pelas predisposições congêntas que se lhe atribuem. O fato é que, sob esse ponto de vista, talvez mais acima que abaixo da média, quase não se confirmaria a hipótese segundo a qual haveria, apenas em virtude de seu temperamento, uma afinidade natural para o suicídio, prestes a se manifestar desde que as circunstâncias favorecessem seu desenvolvimento. Aliás, não pretendemos sustentar que ele goze de uma verdadeira imunidade; os dados disponíveis não são suficientes para encerrar a questão. É possível que, em certas condições, os grandes criminosos façam bom uso de sua vida e renunciem a ela sem muito pesar. Mas pelo menos o fato não tem a generalização e a necessidade logicamente implícitas na tese italiana. É o que precisamos estabelecer.

⁸ *Des prisonniers, de l'emprisonnement et des prisons.* Paris, 1850, p. 133.

⁹ *Op. cit.* [Du suicide et de la folie-suicide. Paris, 1865.] p. 95.

¹⁰ *Le suicide dans le département de Seine-et-Marne.*

¹¹ *Op. cit.* p. 377.

¹² *L'homme criminel.* Trad. fr. p. 338.

⁶ *Du suicide, de l'aliénation mentale et des crimes contre les personnes, comparés dans leurs rapports réciproques.* 1840. 2 v., p. 310 et seqs.

⁷ *Du Suicide.* Paris, 1856, p. 67.

Mas a segunda proposição dessa escola precisa ser discutida. Dado que o homicídio e o suicídio não derivam de um mesmo estado psicológico, é preciso pesquisar se há um antagonismo real entre as condições sociais de que eles dependem.

A questão é mais complexa do que pensavam os autores italianos e muitos de seus adversários. É certo que, em numerosos casos, a lei da inversão não se verifica. Muito freqüentemente, os dois fenômenos, em lugar de se afastarem e de se excluírem, se desenvolvem paralelamente. Assim, na França após o fim da guerra de 1870, os homicídios simples têm manifestado certa tendência a crescer. Contou-se uma média anual de 105 somente durante os anos 1861-65; eles se elevaram a 163 de 1871 a 1876 e os assassínatos, durante o mesmo período, passaram de 175 a 201. Ora, na mesma época, os suicídios aumentaram em proporções consideráveis. O mesmo fenômeno se produziu durante os anos 1840-50. Na Prússia, os suicídios que, de 1865 a 1870, não haviam ultrapassado 3.658, atingiram 4.459 em 1876, 5.042 em 1878, num aumento de 36%. Os homicídios simples e os qualificados seguiram o mesmo caminho: de 151 em 1869, passaram sucessivamente a 166 em 1874, 221 em 1875, 253 em 1878, num aumento de 67%.¹³ O mesmo fenômeno ocorreu no Saxe. Antes de 1870, os suicídios oscilaram entre 600 e 700; só uma vez, em 1868, atingiram 800. A partir de 1876, sobem a 981, depois a 1.114, a 1.126 e, enfim, em 1880, atingiram 1.171.¹⁴ Paralelamente, os atentados contra a vida de outrem passam de 637 em 1873 para 2.232 em 1878.¹⁵ Na Irlanda, de 1865 a 1880, o suicídio cresce de 29%, o homicídio também quase na mesma proporção (23%).¹⁶

Na Bélgica, de 1841 a 1885, os homicídios passaram de 47 para 139 e os suicídios de 240 para 670: isto corresponde a um acréscimo de 195% para os primeiros e de 178% para os segundos. Esses números são tão pouco conformes à lei de Ferri que chegam a colocar em dúvida a exatidão da estatística belga. Mas mesmo que se atenha aos anos mais recentes e sobre os quais os dados são menos suspeitos, chega-se ao mesmo resultado. De 1874 a 1885, o aumento é, para os homicídios,

¹³ Cf. OETTINGEN. *Moralstatistik*. Anexos, quadro 61.

¹⁴ *Ibid.* Quadro 109.

¹⁵ *Ibid.* Quadro 65.

¹⁶ Segundo as mesmas tabelas construídas por FERRI.

de 51% (139 casos em lugar de 92) e, para os suicídios, de 79% (670 casos em lugar de 374).

A distribuição geográfica dos dois fenômenos permite observações análogas. Os Departamentos franceses onde se contam mais suicídios são: o Sena, o Sena-e-Marne, o Sena-e-Oise, o Marne. Ora, se eles não se mantêm à frente para o homicídio, não deixam de ocupar um lugar bastante elevado: o Sena está em 26.º para os homicídios simples e no 17.º para os homicídios qualificados; o Sena-e-Marne no 33.º e 14.º; o Sena-e-Oise no 15.º e 24.º, o Marne no 27.º e no 21.º. O Var, que está em 10.º para os suicídios, é o 5.º quanto aos homicídios qualificados e o 6.º para os homicídios simples. No Baixo-Rhône, onde há muitos suicídios, mata-se igualmente muito: estão no 5.º lugar os homicídios simples e em 6.º os qualificados.¹⁷ No mapa da distribuição do suicídio, tal como no do homicídio, a Ilha-de-França está representada por uma mancha escura, assim como a faixa formada pelos Departamentos mediterrâneos, com uma única diferença de que a primeira região é de uma tinta menos escura no mapa de homicídio que sobre o mapa do suicídio, enquanto o inverso ocorre com o segundo. Da mesma forma, na Itália, Roma, terceiro distrito judiciário para as mortes voluntárias, ainda é o quarto para os homicídios qualificados. Enfim, já vimos que, nas sociedades inferiores, onde a vida é pouco respeitada, os suicídios são freqüentemente muito numerosos.

Mas, por mais incontestáveis que sejam esses fatos e qualquer interesse que haja em não perdê-los de vista, existem os contrários que não são menos constantes e que são mesmo muito mais numerosos. Se, em certos casos, os dois fenômenos concordam, pelo menos parcialmente, em outros eles estão manifestamente em antagonismo:

1.º) Se, em certas fases do século, eles progredem no mesmo sentido, as duas curvas, tomadas em conjunto, pelo menos quando se pode segui-las durante um período bastante longo, contrastam nitidamente. Na França, de 1826 a 1880, o suicídio cresce regularmente, tal como já havíamos visto; o homicídio, ao contrário, tende a decrescer, ainda que menos rapidamente. Em 1826-30, havia anualmente 279 acusados de homicídio simples em média, enquanto não havia mais que 160 em 1876-80 e, no intervalo, seu número tinha mesmo caído para 121 em 1861-65 e para 119 em 1856-60. Em dois momentos, por

¹⁷ Esta classificação dos Departamentos é emprestada de BOURNER. *De la criminalité en France et en Italie*. Paris, 1884, p. 41 e 51.

volta de 1845 e após a guerra, ocorreu uma tendência para a alta; mas se se faz abstração dessas oscilações secundárias, o movimento geral de decréscimo é evidente. A diminuição é de 43%, tanto mais sensível que a população cresceu, no mesmo período, de 16%.

A regressão é menos acentuada para os homicídios qualificados. Havia 258 acusados em 1826-30 e ainda 239 em 1876-80. O recuo não é sensível, se se leva em conta o crescimento populacional. Essa diferença na evolução do homicídio qualificado nada tem de surpreendente. Ele é, com efeito, um crime misto, que tem características comuns com o homicídio simples, mas apresenta também diferenças: ele é devído, em parte, a outras causas. Num momento ele não passa de um homicídio mais refletido e desejado, em outro momento, não passa de uma seqüência de um crime contra a propriedade. Neste último caso, ele se coloca na dependência de outros fatores que o homicídio simples. O que o determina não é um conjunto de tendências de todos os tipos que levam à efusão de sangue, mas os móveis muito diferentes que estão na origem do roubo. A dualidade desses dois crimes era já sensível no quadro de suas variações mensais e sazonais. O homicídio qualificado atinge seu ponto culminante no inverno e mais especialmente em novembro, tanto como os atentados contra as prioridades. Não é pois através das variações por que ele passa que se pode observar melhor a evolução da corrente homicida; a curva do homicídio simples traduz melhor a orientação geral.

O mesmo fenômeno se observa na Prússia. Em 1834 havia ali 368 inquéritos abertos por homicídios simples ou golpes mortais, ou seja, um por 29.000 habitantes; em 1851, não havia mais que 257, ou um por 53.000 habitantes. O movimento prosseguiu, ainda que com menos lentidão. Em 1852 havia ainda um inquérito por 76.000 habitantes; em 1873, apenas um por 109.000.¹⁸ Na Itália, de 1875 a 1890, a diminuição para os homicídios simples e qualificados foi de 18% (2.660 em vez de 3.280), enquanto os suicídios aumentaram de 80%.¹⁹ Onde o homicídio não perde terreno, mantém-se estacionário pelo menos. Na Inglaterra, de 1860 a 1865, contavam-se anualmente 359 casos e não havia mais que 329 em 1881-85; na Áustria, havia 528 em 1866-70 e apenas 510 em 1881-85,²⁰ e é provável que, se isolasse,

nesses diferentes países, o homicídio simples do qualificado, a regressão seria mais acentuada. Durante o mesmo período, o suicídio aumentava em todos esses países.

Tarde, no entanto, se dispôs a demonstrar que essa diminuição do homicídio na França era apenas aparente.²¹ Dever-se-ia simplesmente à omissão de juntar aos casos julgados pelos tribunais de júri aqueles que se classificaram sem solução pela promotoria ou que acabaram sem se oferecer denúncia. Segundo esse autor, o número de homicídios simples que permanecem dessa maneira insolúveis e que, por essa razão, não se incluem nas estatísticas judiciárias, não faria senão aumentar; acrescentando-lhes os crimes do mesmo tipo que foram objeto de julgamento, ter-se-ia uma progressão contínua em lugar da anunciada regressão. Infelizmente, a prova que ele dá dessa asserção prende-se a um arranjo de números por demais engenhoso. Ele se contenta em comparar o número de homicídios simples e qualificados que não foram submetidos a júri durante o lustro 1861-65, ao dos anos 1876-80 e 1880-85, e mostrar que o segundo, e sobretudo o terceiro, são superiores ao primeiro. Ocorre no entanto que o período de 1861-65 é, de todo o século, aquele em que teve lugar e de maneira acentuada o menor número de casos dessa forma encerrados antes do julgamento; o número é excepcionalmente ínfimo e não sabemos por que motivos. Constitui pois um termo de comparação o mais impróprio possível. Aliás, não é comparando dois ou três números que se pode induzir uma lei. Se, em lugar de escolher assim seu indicador, Tarde tivesse observado durante mais tempo as variações apresentadas pelo número desses casos, teria chegado a uma conclusão diferente. Eis, com efeito, o resultado desse trabalho:

Número de casos sem seguimento						
Homicídios	1835-38	1839-40	1846-50	1861-65	1876-80	1880-85
Simple	442	503	408	223	322	322
Qualificados	313	320	333	217	231	252

Os dados não variam de maneira muito regular; mas, de 1835 a 1885, eles decrescem sensivelmente, apesar do aumento que se produziu por volta de 1876. A diminuição é de 37% para os homicídios

¹⁸ STARKE. *Verbrechen und Verbrecher in Preussen*. Berlin, 1884. p. 144 et seqs.

¹⁹ Cf. As tabelas de FERRI.

²⁰ Ver Bosco. *Gli Omicidii in alcuni Stati d'Europa*. Roma, 1889.

²¹ *Philosophie pénale*. p. 347-48.

simples e 24% para os qualificados. Nada existe aí que permita concluir por um crescimento da criminalidade correspondente.

2.º) Se existem países que acumulam suicídio e homicídio, isto se faz sempre em proporções designais; jamais essas duas manifestações atingiram o máximo de intensidade num mesmo ponto. Existe mesmo uma regra geral de que *onde o homicídio é muito desenvolvido, confere uma espécie de imunidade contra o suicídio.*

A Espanha, a Irlanda e a Itália são os três países da Europa onde se cometem menos suicídios; o primeiro conta 17 casos para um milhão de habitantes; o segundo 21 e o terceiro 37. Inversamente, não é onde se cometem menos homicídios. São os únicos países onde o número de homicídios simples ultrapassa o de mortes voluntárias; a Espanha tem três vezes mais que os outros (1.484 homicídios em média durante os anos 1885-89 e 514 suicídios apenas), a Irlanda o dobro (225 de um lado e 116 do outro), a Itália uma vez e meia (2.322 contra 1.437). Ao contrário, a França e a Prússia são muito fecundas em suicídios (160 e 260 casos por milhão); os homicídios são aí duas vezes mais numerosos; a França conta 734 casos e a Prússia 459 para o ano médio do período 1882-88.

As mesmas relações se observam no interior de cada país. (...)

3.º) Vimos que as guerras têm uma influência atenuadora sobre a evolução do suicídio. Elas produzem o mesmo efeito sobre os roubos, as fraudes, os abusos de confiança, etc. Mas há um crime que constitui exceção. É o homicídio. Na França, em 1870, os homicídios simples, que atingiram uma média de 119 durante os anos 1866-69, passam bruscamente a 133 e depois a 224 em 1871, num aumento de 88%,²² para cair a 162 em 1872. Esse acréscimo torna-se mais importante ainda, se se considera que a idade em que se mata se situa por volta dos trinta anos e que toda a juventude encontra-se então engajada no exército. Os crimes que ela teria cometido em tempo de paz não entram pois nos cálculos estatísticos. Além do mais, não é duvidoso que a desordem da administração judiciária deve ter impedido mais de um crime conhecido ou mais de um inquérito de atingir o seu fim. Se, apesar dessas duas causas de diminuição, o número de homicídios aumentou, pode-se perceber o quanto deve ter sido sério o aumento real.

²² Os homicídios qualificados, ao contrário, que eram 200 em 1869 e 215 em 1868, caem a 162 em 1870. Vê-se como esses dois tipos de crimes devem ser distinguidos.

O mesmo ocorreu na Prússia, por ocasião da guerra contra a Dinamarca, eclodida em 1864, quando os homicídios passam de 137 a 169, nível que não havia sido atingido desde 1854; em 1865, caem a 153, mas aumentam em 1866 (159), se bem que o exército prussiano tenha sido mobilizado. Em 1870 constata-se, com relação a 1869, uma ligeira baixa (151 casos em vez de 185), que se acentua ainda em 1871 (136 casos), mas ainda menor que os outros crimes! Na mesma época, os roubos qualificados como os crimes baixam para a metade: 4.599 em 1870 em vez de 8.676 em 1869. Além disso, os homicídios simples e os qualificados se confundem nesses números; ora, esses dois crimes não têm o mesmo significado e sabemos que também na França só os primeiros aumentam em tempos de guerra. Se pois a diminuição total dos homicídios de todos os tipos não é muito considerável, pode-se crer que os homicídios simples, uma vez isolados dos qualificados, manifestariam uma alta importante. Aliás, se se pudessem reintegrar todos os casos que devem ter sido omitidos para as duas causas assinaladas acima, essa regressão aparente se reduziria a quase nada. Enfim, deve-se ressaltar que os homicídios involuntários elevaram-se sensivelmente, de 268 em 1869 para 303 em 1870 e 310 em 1871.²³ Não fica provado que, nesse momento, faz-se menos casos da vida humana que em tempos de paz?

As crises políticas têm o mesmo efeito. Na França, enquanto de 1840 a 1846, a curva dos homicídios simples manteve-se estacionária, em 1848 ela sobe bruscamente, para atingir seu máximo em 1849, com 240.²⁴ O mesmo fenômeno já havia se produzido durante os primeiros anos do reinado de Luís Filipe. As competições entre os partidos políticos foram então de extrema violência. É nesse momento também que os homicídios simples atingem o ponto mais alto, durante o período de um século. De 204 em 1830, sobem a 264 em 1831, número que não fora jamais ultrapassado; em 1832 estão ainda em 253 e 257 em 1833. Em 1834 uma queda brusca se produz, a qual se confirma cada vez mais; em 1838 não há mais que 145 casos, ou seja, uma diminuição de 44%. Durante esse período o suicídio evoluiu num sentido inverso. Em 1833 achava-se no mesmo nível que em 1829 (1.973 casos de um lado, 1.904 de outro); em 1834 um movimento ascensional começa a se tornar muito rápido. Em 1838 o aumento era de 30%.

²³ Segundo STARKE. *Op. cit.* p. 133.

²⁴ Os homicídios qualificados permanecem quase estacionários.

4.º) O suicídio é muito mais urbano que rural. O contrário se dá com o homicídio. Adicionando-se o conjunto de homicídios simples, participidos e infanticiídios, tem-se que, no campo, em 1887, cometeram-se 11,1 crimes desse tipo e apenas 8,6 nas cidades. Em 1880 os números são mais ou menos os mesmos: eles são respectivamente 11,0 e 9,3.

5.º) Vimos que o catolicismo diminui a tendência ao suicídio, enquanto o protestantismo aumenta. Inversamente, os homicídios são muito mais freqüentes nos países católicos que entre os povos protestantes:

Países Católicos	Homicídios (por 1 milhão hab.)	
	Simples	Qualificados
Itália	70,0	23,1
Espanha	64,9	8,2
Hungria	56,2	11,9
Austria	10,2	8,7
Irlanda	8,1	2,3
Bélgica	8,5	4,2
França	36,4	5,6
MÉDIA	32,1	9,1

Países Protestantes	Homicídios (por 1 milhão hab.)	
	Simples	Qualificados
Alemanha	3,4	3,3
Inglaterra	3,9	1,7
Dinamarca	4,6	3,7
Holanda	3,1	2,5
Escócia	4,4	0,7
MÉDIA	3,8	2,3

Sobretudo no que diz respeito ao homicídio simples, a oposição entre esses dois grupos de sociedades é flagrante.

O mesmo contraste se observa no interior da Alemanha. Os distritos que se elevam acima da média são todos católicos: é o caso de Posen (18,2 homicídios simples e qualificados por milhão de habitantes), Donau (16,7), Bromberg (14,8), Alta e Baixa Baviera (13,0). Da mesma maneira, no interior da Baviera, as províncias são tanto mais fecundas em homicídios quanto menos protestantes elas contam:

Homicídios Simples e Qualificados (Dados por 1 milhão de habitantes)					
Províncias com maioria católica	Províncias com maioria católica	Províncias com mais de 90% de católicos			
Palatinado do Reno	2,8	Francônia Inferior	9,0	Alto Palatinado	4,3
Francônia Central	6,9	Suábia	9,2	Alta Baviera	13,0
Alta Francônia	6,9			Baixa Baviera	13,0
MÉDIA	5,5	MÉDIA	9,1	MÉDIA	10,1

Somente o Alto Palatinado faz exceção à regra. (...)

6.º) Enfim, enquanto a vida familiar tem sobre o suicídio uma ação moderada, ela talvez estimule o homicídio simples. Durante os anos de 1884-87, um milhão de casados provocavam, em média anual, 5,07 homicídios; um milhão de solteiros acima de 15 anos, 12,7. Os primeiros pareciam pois apresentar, com relação aos segundos, um coeficiente de preservação igual a cerca de 2,3. Só que se deve levar em conta o fato de que essas duas categorias de indivíduos não têm a mesma idade e que a intensidade da inclinação homicida varia nos diferentes momentos da vida. Os celibatários têm em média 25 a 30 anos, os casados cerca de 45. Ora, é entre os 25 e 30 anos que a tendência ao homicídio atinge seu máximo; um milhão de indivíduos dessa idade produziu anualmente 15,4 homicídios simples, enquanto aos 45 anos a taxa não passa de 6,9. A relação entre o primeiro e o segundo desses números é de 2,2. Assim, pelo único fato de sua idade

mais avançada, as pessoas casadas deveriam cometer 2 vezes mais homicídios que os celibatários. Sua situação, privilegiada na aparência, não decorre de que eles sejam casados, mas de que são mais idosos. A vida doméstica não lhes confere qualquer imunidade.

Ela não só preserva do homicídio, mas se pode supor que o provoca. Com efeito, é muito verossímil que a população casada desfrutasse, em princípio, de uma moralidade mais alta que a população solteira. Ela deve essa superioridade não tanto, cremos nós, à seleção matrimonial, cujos efeitos todavia não são negligenciáveis, quanto à própria ação exercida pela família sobre cada um de seus membros. É pouco duvidoso que uma pessoa tenha menos ténpera do ponto de vista moral quando está isolada e abandonada a si mesma, que quando ela sofre a cada momento a disciplina benfazeja do meio familiar. Se pois, no que diz respeito ao homicídio, os casados não estão em situação melhor que os solteiros, é que a influência moralizante de que se beneficiam, e que deveria afastá-los de todos os tipos de crime, é neutralizada parcialmente por uma influência agravante que os impele ao crime e que devia se atribuir à vida familiar.

Em resumo, o suicídio tanto coexiste com o homicídio como eles se excluem mutuamente; tanto reagem da mesma maneira sob a influência das mesmas condições, quanto reagem em sentido contrário, e os casos de antagonismo são mais numerosos. Como explicar esses fatos, na aparência contraditórios?

A única maneira de conciliá-los é admitir que existem diferentes espécies de suicídios, dentre os quais uns têm certo parentesco com o homicídio, enquanto outros se excluem. Pois não é possível que um mesmo fenômeno se comporte tão diferentemente nas mesmas circunstâncias. O suicídio que varia com o domicílio e aquele que varia no sentido contrário não podem ser da mesma natureza.

E, com efeito, já mostramos que existem diferentes tipos de suicídio, cujas propriedades características não são as mesmas. A conclusão do livro precedente se vê assim confirmada, ao mesmo tempo que serve para explicar os fatos que vêm de ser expostos. Por si sós eles foram suficientes para conjecturar sobre a diversidade interna do suicídio; mas a hipótese deixa de ser uma, ligada aos resultados anteriormente obtidos, além de que estes recebem essa aproximação como uma prova suplementar. Da mesma maneira, agora que sabemos quais são os diferentes tipos de suicídio e em que consistem, podemos facilmente perceber quais são aqueles incompatíveis com o homicídio, bem como os que,

ao contrário, dependem em parte das mesmas causas, de onde resulta que a incompatibilidade é de fato geral.

O tipo de suicídio atualmente mais freqüente e que mais contribui para aumentar o número anual de mortes voluntárias é o suicídio egoísta. O que o caracteriza é um estado de depressão e de apatia produzido por um individualismo exagerado. O indivíduo não resiste mais porque não resiste mais ao único intermediário que o liga ao real, qual seja, à sociedade. Tendo de si mesmo e de seu valor próprio um sentimento muito vivo, ele deseja ser por si mesmo seu próprio fim e, como tal objetivo não poderia satisfazê-lo, suporta em toda extensão o desgosto de uma existência que lhe parece, desde então, desprovida de sentido. O homicídio depende de condições opostas. É um ato violento que não se realiza sem paixão. Ora, onde a sociedade é integrada de tal maneira que o individualismo das partes é pouco pronunciado, a intensidade dos estados coletivos determina o nível geral da vida passional; o próprio terreno não é de forma alguma favorável ao desenvolvimento das paixões especialmente homicidas. Onde o espírito doméstico mantém sua antiga força, as ofensas dirigidas contra a família são consideradas sacrilegos que não poderiam ser muito cruelmente vingados e cuja vingança não pode ser abandonada a terceiros. Daí é que vem a prática da *vendetta* que cobre de sangue ainda a nossa Córsega e certos países meridionais. Onde a fé religiosa é muito viva, ela é muitas vezes inspiradora de mortes, o mesmo ocorrendo com a crença política.

Além do mais e sobretudo a corrente homicida, de uma maneira geral, é tanto mais violenta quanto menor seja o conteúdo da consciência pública, isto é, os atentados contra a vida são julgados mais venais; e como lhe é atribuída tanto menos gravidade quanto menor é o valor que a moral comum atribui ao indivíduo e àquilo que o interessa, um frágil individualismo ou, para retomar nossa expressão, um estado de altruismo excessivo conduz aos homicídios. Eis porque, nas sociedades interiores, eles são ao mesmo tempo numerosos e pouco reprimidos. Esta freqüência e indulgência relativa de que se beneficiam derivam de uma só e mesma causa. O menor respeito dispensado às personalidades individuais expõe os indivíduos mais às violências, ao mesmo tempo que provoca essas violências menos criminosas. O suicídio egoísta e o homicídio resultam pois de causas antagônicas e, por conseguinte, é impossível que um possa se desenvolver facilmente onde o outro é florescente. Onde as paixões sociais são vivas, o homem é muito menos inclinado, seja aos sonhos estéreis, seja aos cálculos frios do epicurista.

Quando se habituava a desconsiderar os destinos particulares, não é levado a se interrogar ansiosamente sobre seu próprio destino. Quando faz pouco caso da dor humana, o peso de seus sofrimentos pessoais lhe é mais leve.

Ao contrário e pelas mesmas causas, o suicídio altruísta e o homicídio podem muito bem caminhar paralelamente; porque dependem de condições que só diferem em grau. Quando se é levado a desprezar a própria existência, não se pode estimar muito a de outrem. É por esta razão que homicídios e mortes voluntárias encontram-se igualmente em estado endêmico entre certos povos primitivos. Mas não é verossímil que se possa atribuir à mesma origem os casos de paralelismo que encontramos entre as nações civilizadas. Não se trata de um estado de altruísmo exagerado que possa ter produzido esses suicídios, que vimos por vezes nos meios mais cultivados coexistir em grande número com os homicídios. Pois, para conduzir ao suicídio, é preciso que o altruísmo seja excepcionalmente intenso, mais intenso mesmo que para conduzir ao homicídio. Com efeito, por mais fraco que seja o valor que eu empreste à existência do indivíduo em geral, o valor do indivíduo que eu sou será sempre maior aos meus olhos que aos de outrem. Dentro das mesmas condições, o homem médio é mais inclinado a respeitar a pessoa humana em si mesmo que em seus semelhantes; por conseguinte, é preciso uma causa mais enérgica para abolir esse sentimento de respeito no primeiro caso que no segundo. Ora, hoje em dia, com exceção de alguns meios especiais e pouco numerosos como o exército, o gosto da impersonalidade e da renúncia é muito pouco pronunciado e os sentimentos contrários são mais gerais e mais fortes para tornar a tal ponto fácil a imolação de si mesmo. Deve pois haver uma outra forma, mais moderna, do suicídio, susceptível igualmente de se combinar com o homicídio.

É o suicídio anônimo. A anomia, com efeito, provoca um estado de exasperação e de lassidão irritada que pode, segundo as circunstâncias, voltar-se contra o próprio sujeito ou contra outrem; no primeiro caso, ocorre o suicídio, no segundo, o homicídio. Quanto às causas que determinam a direção que tomam as forças assim superexercitadas, dizem respeito aparentemente à constituição moral do agente. Conforme ela seja mais ou menos resistente, tende num ou noutro sentido. Homens de moralidade medíocre matam mais do que se suicidam. Vimos mesmo que, por vezes, essas duas manifestações se produzem uma em seguida à outra e não passam de duas faces de um mesmo ato; o que demons-

tra seu estreito parentesco. O estado de exacerbação em que se encontra o indivíduo é tal que, para superá-lo, precisa de vítimas.

Eis por que hoje em dia se encontra um certo paralelismo entre o desenvolvimento do homicídio e do suicídio, sobretudo nos grandes centros e nas regiões de civilização intensa. É que a anomia atinge aí um estado agudo. A mesma causa impede os homicídios de decrescer tão rapidamente quanto o crescimento dos suicídios. Com efeito, se os progressos do individualismo esgotam uma das fontes do homicídio, a anomia, que acompanha o desenvolvimento econômico, abre uma outra. Notadamente, pode-se crer que, na França e sobretudo na Prússia, se os homicídios de si mesmo e os de outrem aumentaram simultaneamente depois da guerra, a razão se deve à instabilidade moral que, por causas diferentes, tornou-se maior nesses dois países. Enfim, pode-se assim explicar como, apesar dessas concordâncias parciais, o antagonismo é o fato mais geral. É que o suicídio anônimo só ocorre em massa em lugares especiais, onde a atividade industrial e comercial tiveram grande expansão. O suicídio egoísta é, aparentemente, o mais comum; ora, ele exclui os crimes de sangue.

Chegamos portanto à seguinte conclusão. Se o suicídio e o homicídio variam frequentemente na razão inversa um do outro, não é porque sejam duas faces diferentes de um mesmo fenómeno; é porque excluem então como o dia exclui a noite, como as doenças de extrema secura excluem aquelas de extrema umidade. Se, não obstante, essa oposição geral não impede a harmonia, é que certos tipos de suicídio, em lugar de dependerem de causas antagonísticas àquelas de onde derivam os homicídios, exprimem, ao contrário, o mesmo estado social e se desenvolvem no seio do mesmo meio moral. Pode-se aliás prever que os homicídios que coexistem com o suicídio anônimo e aqueles que se conciliam com o suicídio altruístico não devem ser da mesma natureza; que o homicídio, por consequência, tal como o suicídio, não é uma entidade criminológica una e indivisível, mas deve compreender uma pluralidade de tipos muito diferentes uns dos outros. Mas não é aqui o lugar de insistir sobre essa importante proposição de criminologia.

Não é exato que o suicídio tenha felizes contragolpes que diminuem a imoralidade e que ele leva, consequentemente, a ter interesse em não prejudicar o desenvolvimento. Não é um derivativo do homicídio. Não há dúvida que a constituição moral de que o suicídio egoísta

depende e aquela que provoca a regressão do homicídio entre os povos mais civilizados são solidárias. Mas o suicida desta categoria, longe de ser um homicida abortado, não tem nada que o faça um homicida. Ele é um triste e um deprimido. Pode-se portanto condenar o ato sem transformar em assassinos aqueles que estão no mesmo caminho que ele. Dir-se-á que desaprovav o suicídio é, ao mesmo tempo, desaprovav e, por consequência, enfraquecer o estado de espírito de onde ele procede, ou seja, esse tipo de hiperestesia em tudo que concerne ao indivíduo — que, por isso mesmo, arrisca-se a reforçar o gosto da impersonalidade e o homicídio decorrente? Mas o individualismo, devido ao fato de abranjer uma inclinação ao homicídio, não tem necessidade de atingir esse grau de intensidade excessiva que faz dele uma fonte de suicídios. Porque o indivíduo repugna derramar o sangue de seus semelhantes, não é necessário que ele ame e respeite a pessoa humana em geral. A tendência ao individualismo pode pois ser contida nos seus justos limites, sem que a tendência ao homicídio seja reforçada por esse motivo.

Quanto à anomia, como ela produz tanto o homicídio como o suicídio, tudo que possa refreá-la reprime também um e outro. Não se pode crer que, uma vez impedida de se manifestar sob a forma de suicídios, ela não se traduza em homicídios mais numerosos; pois o homem por demais sensível à disciplina moral para renunciar a se matar em respeito à consciência pública e suas proibições será ainda mais refratário ao homicídio que é mais severamente aviltado e reprimido. Além do mais, vimos que são os melhores que se matam em semelhantes casos; não há pois qualquer razão em favorecer uma seleção que seria negativa.

Este capítulo pode servir para elucidar um problema communmente debatido.

Sabe-se quantas discussões provoou a questão de descobrir se os sentimentos que temos para com nossos semelhantes não passariam de uma extensão de sentimentos egoístas ou se, ao contrário, seriam independentes. Ora, acabamos de ver que nem uma nem outra hipótese tem fundamento. A piedade para com outrem e a piedade para com nós mesmos não são certamente estranhas uma à outra, visto que avancem ou recuam paralelamente; mas uma não decorre da outra. Se existe entre elas um grau de parentesco, é que ambas derivam de um mesmo estado de consciência coletiva de que são apenas aspectos diferentes. O que elas exprimem é a maneira pela qual a opinião pública

aprecia o valor moral do indivíduo em geral. Se ele conta muito na estima pública, applicamos tal julgamento social aos outros ao mesmo tempo que a nós mesmos; sua pessoa, como a nossa, vale mais aos nossos olhos e nos tornamos mais sensíveis àquilo que toca individualmente a cada um como àquilo que nos toca em particular. Suas dores, como nossas dores, são mais facilmente intoleráveis. A simpatia que temos por eles não é pois simples prolongamento da que temos por nós mesmos. Mas uma e outra são efeitos de uma mesma causa; elas são constituídas por um mesmo estado moral. Sem dúvida, ele se diversifica segundo se applique a nós mesmos ou a outrem; nossos instintos egoístas reforçam-no no primeiro caso e enfraquecem-no no segundo. Mas ele está presente e atuante num como noutro. Tanto que mesmo os sentimentos que parecem levar mais em conta a formação pessoal do indivíduo dependem de causas que os ultrapassam! Nosso egoísmo é mesmo, em grande parte, um produto da sociedade.

III. RELIGIÃO E CONHECIMENTO

14. SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO E TEORIA DO CONHECIMENTO *

Propomo-nos estudar neste livro a religião mais primitiva e mais simples atualmente conhecida, analisá-la e tentar explicá-la. Dizemos de um sistema religioso que ele é o mais primitivo que nos seja dado observar, quando preenche as duas seguintes condições: em primeiro lugar, é preciso que seja encontrado em sociedades cuja organização não seja superada por qualquer outra em simplicidade¹; é preciso além disso que seja possível explicá-la sem introduzir qualquer elemento emprestado de uma religião anterior.

Empenhar-nos-emos em descrever a economia desse sistema com a exatidão e a fidelidade que poderiam ser dadas por um etnógrafo ou um historiador. Mas nossa tarefa não se limitará a isso. A sociologia se coloca outros problemas que a história ou a etnografia. Ela não procura conhecer as formas antigas de civilização apenas com a finalidade de conhecê-las e reconstituí-las. Mas, como toda ciência positiva, tem por objeto antes de tudo explicar uma realidade atual, próxima de nós, capaz portanto de afetar nossas idéias e nossos atos: essa realidade é o homem e, mais especialmente, o homem de hoje, porque ninguém mais do que nós está interessado em conhecê-lo bem. Não estudaremos pois a religião mais arcaica que vai ser nosso tema, pelo único prazer de relatar suas bizarrias e singularidades. Se a tomamos como objeto de nossa pesquisa, é porque nos parece melhor do que qualquer outra

* Reproduzido de ДУКНЕНИМ, E. "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance." In: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5.ª ed. Paris, PUF, 1968. p. 1-28. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

¹ No mesmo sentido, diremos dessas sociedades que elas são primitivas, e chamaremos de primitivo o homem dessas sociedades. A expressão é, sem dúvida, imprecisa, mas é dificilmente evitável e, aliás, quando se tem o cuidado de determinar-lhe o significado, ela não tem inconvenientes.

para compreender a natureza religiosa do homem, isto é, para revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade.

Mas essa proposição não deixa de levantar vivas objeções. Considera-se estranho que, para chegar a conhecer a humanidade atual, seja preciso que se comece por voltar atrás e se transportar aos inícios da história. Essa maneira de proceder parece particularmente paradoxal na questão que nos ocupa. As religiões são tidas, com efeito, como tendo um valor e uma dignidade desiguais; diz-se geralmente que elas não contém todas a mesma dose de verdade. Parece, pois, que não se podem comparar as formas mais elevadas do pensamento religioso com as mais baixas, sem rebaixar as primeiras ao nível das segundas. Admitir que os cultos grosseiros das tribos australianas possam nos ajudar a compreender o cristianismo, por exemplo, não é supor que este provenha da mesma mentalidade, ou seja, que tenha as mesmas superstições e se assente nos mesmos erros? Eis como a importância teórica que se tem por vezes atribuído às religiões primitivas pôde passar por um índice de religiosidade sistemática que, prejudgando os resultados de uma pesquisa, vicinou-os por antecipação.

Não vamos pesquisar aqui se se encontram realmente estudiosos que tenham merecido esse reparo e que tenham feito da história e da etnografia religiosas um instrumento de guerra contra a religião. Em todo caso, esse não poderia ser o ponto de vista de um sociólogo. E, com efeito, um postulado essencial da Sociologia que uma instituição humana não poderia se assentar sobre o erro e a mentira: sem o que ela não teria podido durar. Se não estivesse baseada na natureza das coisas, poderia encontrar nelas resistências que não conseguiria vencer. Quando pois abordamos o estudo das religiões primitivas é com a segurança de que elas se referem ao real e que o exprimem; veremos esse princípio retomado sem cessar no curso das análises e discussões que se seguem, e aquilo que reprovamos nas escolas de que nos afastamos é precisamente o haverem-no desconhecido. Sem dúvida, quando se considera apenas a expressão das fórmulas, essas crenças e práticas religiosas parecem por vezes desconcertantes e pode-se ser tentado a atribuí-las a uma profunda aberração. Mas sob o símbolo é preciso saber atingir a realidade que ele expressa e que lhe dá sua verdadeira significação. Os ritos mais bárbaros ou mais bizarros e os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual, seja social. As razões que o fiel dá a si próprio para justificá-los podem ser, e o mais das vezes o são, erradas; as verdadeiras razões não deixam de existir; é uma tarefa da ciência descobri-las.

Não existem pois, no fundo, religiões que sejam falsas. Todas são erdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de diferentes modos, a determinadas condições da existência humana. Não é impossível, sem dúvida, dispô-las numa ordem hierárquica. Uma podem ser hamadas superiores a outras, no sentido de que desencadeiem funções nentais mais elevadas, mais ricas de idéias e de sentimentos, que incororem mais conceitos, menos sensações e imagens, e que a sistematisação eia mais sábia. Mas, por mais reais que sejam essa maior complexidade e essa idealização mais elevada, não bastam para colocar as religiões orrespondentes em tipos separados. Todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, desde o mais simples rotoplasma até o homem. Se pois nos dirigimos às religiões primitivas, não é com a intenção de depreciar a religião de uma maneira geral; porque essas religiões não são menos respeitáveis que as outras. Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, defendem das mesmas causas; podem pois servir muito bem para manter a natureza da vida religiosa que desejamos tentar.

Mas por que lhes conceder uma espécie de prerrogativa? Por que as escolher de preferência a todas as outras como objeto de nosso estudo? — E unicamente por razões de método.

Antes de tudo, só podemos chegar a compreender as religiões mais recentes, acompanhando na história a maneira pela qual elas se compuseram progressivamente. A história é, de fato, o único método de análise explicativa que parece possível de lhe aplicar. Apenas ela nos permite decompor uma instituição nos seus elementos constitutivos, pois ela no-los mostra nascendo no tempo e uns após outros. Por outro lado, situando cada um deles no conjunto de circunstâncias em que nasceram, ela nos proporciona o único meio que temos de determinar as causas que os têm suscitado. Todas as vezes portanto que se pretende explicar uma coisa humana, considerada num determinado momento do tempo — quer se trate de uma crença religiosa, de uma regra moral, de um preceito jurídico, de uma técnica estética, de um regime econômico — é preciso começar por remontar até sua forma mais primitiva e mais simples, procurar descobrir os caracteres pelos quais ela se define nesse período de sua existência, para depois ver como se desenvolveu e se complicou, pouco a pouco, como veio a se tornar o que é no momento considerado. Ora, concebe-se sem dificuldade qual a sua importância, mediante essa série de explicações progressivas, bem como a determinação do seu ponto de partida. Trata-se de um princípio cartesiano que, na cadeia de verdades científicas, o primeiro elo

desempenha um papel preponderante. Certamente, não seria o caso de colocar na base da ciência das religiões uma noção elaborada de maneira cartesiana, isto é, um conceito lógico, puro, possível, construído unicamente pela força do espírito. O que nos falta encontrar é uma realidade concreta, que apenas a observação histórica e etnográfica pode revelar-nos. Mas se essa concepção cardial deve ser obtida por procedimentos diferentes, é certo que ela é chamada a ter, sobre toda a seqüência de proposições que a ciência estabelece, uma influência considerável. A evolução biológica foi concebida de modo totalmente diferente, a partir do momento em que se soube da existência dos seres monocelulares. Do mesmo modo, o detalhe dos fatos religiosos se explica diferentemente, conforme se coloque na sua origem evolutiva o naturismo, o animismo ou qualquer outra forma religiosa. Mesmo os sábios mais especializados, se não se limitam a uma tarefa de pura erudição, se desejam tentar compreender os fatos que analisam, são obrigados a escolher uma ou outra dessas hipóteses e a se inspirar nelas. Quer desejem ou não, as questões por eles levantadas assumem necessariamente a seguinte forma: como o naturismo ou o animismo foram determinados a assumir, aqui ou ali, tal aspecto particular, a se enriquecer ou empobrecer desta ou daquela maneira? Posto que não se pode evitar de tomar partido nesse problema inicial e posto que a solução que se dê está fadada a afetar o conjunto da ciência, convém abordá-lo de frente; é isto que nos propomos fazer.

Aliás, mesmo fora dessas repercussões indiretas, o estudo das religiões primitivas tem, por si mesmo, um interesse imediato, que é da maior importância.

Se, de fato, é útil saber em que consiste tal ou qual religião particular, importa mais ainda pesquisar o que é a religião de uma maneira geral. Este é o problema que sempre atraiu a curiosidade dos filósofos e não sem razão; porque ele interessa a toda a humanidade. Infelizmente, o método que eles empregam de ordinário para resolvê-lo é puramente dialético: limitam-se a analisar a idéia que fazem da religião, salvo para ilustrar os resultados dessa análise mental pelos exemplos emprestados às religiões que melhor realizam seu ideal. Mas se esse método deve ser abandonado, o problema permanece inalterado e o grande serviço que a filosofia prestou foi o de impedir que viesse a ser prescrito pelo desprezo dos eruditos. Ora, ele pode ser retomado por outras vias. Visto que todas as religiões são comparáveis, pois todas são espécies do mesmo gênero, existem necessariamente elementos essenciais que lhes são comuns. Por esse motivo, não pretendemos falar

simplesmente das características exteriores e visíveis que apresentam igualmente e que permitem dar, desde o início da pesquisa, uma definição provisória; a descoberta desses sinais aparentes é relativamente fácil, porque a observação que exige não ultrapassa a superfície das coisas. Mas essas semelhanças exteriores supõem outras mais profundas. Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve haver, necessariamente, um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas de que umas e outras possam se revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e preenchem sempre as mesmas funções. Esses são os elementos permanentes que constituem aquilo que há de eterno e de humano na religião; eles são o conteúdo objetivo da idéia que se exprime quando se fala *da religião* em geral. Como é possível chegar a atingi-los?

Não é, por certo, observando as religiões complexas que aparecem na seqüência da história. Cada uma delas é formada por uma tal variedade de elementos que é muito difícil distinguir o secundário do principal e o essencial do acessório. Que se considerem religiões como as do Egito, da Índia ou da antiguidade clássica! Trata-se de uma densa mistura de cultos múltiplos, variáveis com as localidades, com os tempos, com as gerações, as dinastias, as invasões etc. As superstições populares estão aí misturadas com os dogmas mais refinados. Nem o pensamento nem a atividade religiosa são igualmente repartidas na massa dos fiéis; conforme os homens, os meios e as circunstâncias, as crenças, tal como os ritos, se manifestam de maneira diferente. Aqui são os padres, lá os monges, por todo o lugar os leigos; existem os místicos, os racionalistas, os teólogos, os profetas etc. Nessas condições, é difícil perceber o que é comum a todos. Pode-se encontrar uma maneira de estudar utilmente, através de um ou outro desses sistemas, tal ou qual fato particular que se encontre aí especialmente desenvolvido, como o sacrifício ou o profetismo, a vida monástica ou os mistérios; mas como descobrir o fundo comum da vida religiosa sob a vegetação luxuriante que o recobre? Como, sob as disputas das teologias, as variações dos ritos, a multiplicidade dos agrupamentos, a diversidade dos indivíduos, reencontrar os estados fundamentais, característicos da mentalidade religiosa em geral?

Completamente diferente é o que ocorre nas sociedades inferiores. O menor desenvolvimento das individualidades, a extensão mais fraca do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribui para reduzir ao mínimo as diferenças e as variações. O grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral de que en-

contramos raros exemplos nas sociedades mais avançadas. Tudo é comum a todos. Os movimentos são estereotipados; todas as pessoas executam o mesmo nas mesmas circunstâncias e esse conformismo da conduta traduz o do pensamento. Todas as consciências acham-se entranhadas nas mesmas ondas, o tipo individual quase se confunde com o tipo geral. Ao mesmo tempo que tudo é uniforme, tudo é simples. Nada é desgastado como esses ritos compostos de um único e mesmo tema que se repete sem fim, como esses ritos feitos de um pequeno número de gestos retomados à saciedade. A imaginação popular ou sacerdotal ainda não tiveram tempo nem meios de refinar e de transformar a matéria-prima das idéias e das práticas religiosas; estas se mostram pois a nu e se oferecem por si mesmas à observação, que só precisa de um pequeno esforço para descobri-las. O acessório, o secundário, os desenvolvimentos de luxo não vieram ainda esconder o principal.² Tudo se reduz ao indispensável, àquilo sem o que não poderia haver religião. Mas o indispensável é também o essencial, quer dizer, aquilo que nos importa conhecer antes de tudo.

As civilizações primitivas constituem pois casos privilegiados, porque são os casos simples. Eis por que, em todos os tipos de fatos, as observações dos etnógrafos têm sido verdadeiras revelações que renovam o estudo das instituições humanas. Por exemplo, antes do meado do século XIX, estava-se convencido de que o pai era o elemento essencial da família; não se concebia mesmo que pudesse haver uma organização familiar cujo poder paternal não fosse o ponto capital. A descoberta de Bachofen veio inverter essa velha concepção. Até muito recentemente, considerava-se evidente que as relações morais e jurídicas que constituem o parentesco não passam de um outro aspecto das relações fisiológicas que resultam da comunidade de descendência; Bachofen e seus sucessores, McLennan, Morgan e muitos outros, achavam-se ainda sob a influência desse preconceito. Depois que conhecemos a natureza de um clã primitivo, sabemos, ao contrário, que o parentesco não se poderia definir pela consanguinidade. Para retornar às religiões, a única consideração das formas religiosas que nos são mais familiares

² Isto não quer dizer que todo luxo seja prejudicial aos cultos primitivos. Veremos, ao contrário, que se encontram, em toda religião, crenças e práticas que não visam fins estreitamente utilitários (liv. III, cap. IV, § 2). Mas esse luxo é indispensável à vida religiosa; diz respeito à sua própria essência. Aliás, ele é muito mais rudimentar nas religiões inferiores que nas outras, e é isto que nos permitirá determinar melhor sua razão de ser.

fez crer, durante muito tempo, que a noção de deus era característica de tudo que é religioso. Ora, a religião que estudamos mais adiante é, em grande parte, estranha a toda idéia de divindade; as forças a que se dirigem os ritos são aí muito diferentes daquelas que ocupam o primeiro lugar nas religiões modernas e, por conseguinte, elas nos ajudarão a melhor compreender estas últimas. Nada é pois mais injusto que o desprezo que muitos historiadores ainda têm pelos trabalhos dos etnógrafos. É certo, ao contrário, que a etnografia tem muitas vezes determinado, nos diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções. É pela mesma razão, aliás, que a descoberta dos seres monocelulares, de que falamos há pouco, transformou a idéia que se fazia correntemente da vida. Como entre esses seres tão simples, a vida se reduz a traços essenciais, estes podem ser mais facilmente desconhecidos.

Mas as religiões primitivas não permitem apenas deprender os elementos constitutivos da religião; têm também a grande vantagem de facilitar as explicações. Porque os fatos são aí mais simples, as relações entre os fatos são também mais aparentes. As razões pelas quais os homens explicam seus atos não foram ainda elaboradas e desnaturadas por uma reflexão erudita; elas são mais próximas, mais ligadas aos móveis que realmente determinam esses atos. Para bem compreender um delírio e para poder aplicar-lhe o tratamento mais apropriado, o médico tem necessidade de saber qual foi o ponto de partida. Ora, esse acontecimento é tanto mais fácil de discernir, se se pode observar esse delírio num período mais próximo do seu início. Ao contrário, quanto mais tempo se deixa para a doença se desenvolver, mais ela se esconde à observação; é que, durante esse tempo, todos os tipos de interpretações foram feitos, tendendo a repelir no inconsciente o estado original e a substituí-lo por outros através dos quais é por vezes difícil reencontrar o primeiro. Entre um delírio sistematizado e as impressões primeiras que lhe dão nascença, a distância é freqüentemente considerável. O mesmo se dá com o pensamento religioso. Na medida em que ele progride na história, as causas que provocaram sua existência, permanecendo sempre atuantes, só são percebidas através de um vasto sistema de interpretações que as deforma. As mitologias populares e as teologias suítis terão feito seu trabalho: elas superpuseram, aos sentimentos primitivos, sentimentos muito diferentes que, considerando sempre os primeiros de que eles são uma forma elaborada, só deixam no entanto transpirar muito imperfeitamente a verdadeira natureza. A distância psicológica entre a causa e o efeito, entre a causa aparente e a causa efetiva, tornou-se mais considerável e mais difícil ao espírito

de percorrer. A seqüência desta obra será uma ilustração e uma verificação desta colocação metodológica. Ver-se-á como, nas religiões primitivas, o fato religioso mantém ainda visível a marca de suas origens: ser-nos-ia muito mais difícil inferi-las a partir somente das religiões mais desenvolvidas. (...)

Mas nossa pesquisa não interessa apenas à ciência das religiões. Toda religião tem, com efeito, um lado por onde ela ultrapassa o círculo das idéias propriamente religiosas e, por ele, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar os problemas que, até o presente, só foram debatidos entre os filósofos.

Sabe-se há muito tempo que os primeiros sistemas de representação que o homem fez para si do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Não que a religião não seja uma cosmologia, ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a religião, por sua vez, começou por ocupar o lugar das ciências e da filosofia. Mas o que tem sido menos observado é que ela não se limitou a enriquecer de um certo número de idéias um espírito humano previamente formado; ela contribuiu para formá-lo a ele próprio. Os homens não lhe devem apenas, por uma parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas também a forma pela qual esses conhecimentos foram elaborados.

Na raiz dos nossos julgamentos existe um certo número de noções essenciais que dominam toda a vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como os marcos sólidos que encerram o pensamento; este não parece poder liberar-se sem se destruir, pois não parece que possamos pensar nos objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam enumeráveis etc. As outras noções são contingentes e móveis; concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. Elas são como a ossatura da inteligência. Ora, quando se analisam metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontram-se naturalmente no seu caminho as principais dentre essas categorias. Elas nasceram na religião e da religião; são um produto do pensamento religioso. É uma constatação que iremos fazer numerosas vezes ao longo desta obra.

Esta observação tem já um interesse em si; mais eis o que lhe dá sua verdadeira dimensão.

A conclusão geral do livro que se vai ler é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são as maneiras de agir que não nasceram senão no seio de grupos reunidos e que estão destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias têm origem religiosa, elas devem participar da natureza comum de todos os fatos religiosos: devem ser, elas próprias, coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. Pelo menos — porque, no estado atual de nossos conhecimentos nessa matéria, deve-se precaver contra toda tese radical e exclusiva — é legítimo supor que elas são ricas de elementos sociais. (...)

(...) O princípio da identidade domina hoje o pensamento científico; mas existem vastos sistemas de representação que desempenharão na história das idéias um papel considerável e onde ele é freqüentemente desconhecido: são as mitologias, desde as mais rudimentares até as mais eruditas. Trata-se, sem descontinuidades, da questão de seres que têm simultaneamente os atributos mais contraditórios, que são ao mesmo tempo uns e vários, materiais e espirituais, que podem se subdividir indefinidamente sem nada perder do que os constitui; trata-se, em mitologia, do axioma de que a parte vale o todo. Essas variações pelas quais passou na história a regra que parece governar a lógica atual provam que, longe de ser inscrita para a eternidade na constituição mental do homem, ela depende, pelo menos em parte, de fatores históricos e, portanto, sociais. Não sabemos exatamente quais sejam; mas podemos presumir que eles existem.³

Uma vez admitida essa hipótese, o problema do conhecimento se coloca em termos novos.

Até o presente, apenas duas doutrinas podem ser encontradas. Para uns, as categorias só podem ser derivadas da experiência: elas lhe são logicamente anteriores e a condicionam. Elas são representadas por um mesmo número de dados simples, irreduzíveis, imanentes ao espírito

³ Essa hipótese já havia sido emitida pelos fundadores da *Völkerpsychologie*. Encontra-se notadamente indicada no curto artigo de WINDERLAND. "Die Erkenntnisstheorie unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte." In: *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*. VIII, p. 166 et seqs. Cf. sobre o mesmo tema uma nota de STEINTHAL. *Ibid.* p. 178 et seqs.

humano em virtude de sua constituição nativa. É porque se diz que elas são *a priori*. Para outros, ao contrário, seriam construídas, feitas de peças e pedagos, e o indivíduo é que seria o operário dessa construção.⁴

(...) Eis aí dois tipos de conhecimento que são como que dois pólos contrários da inteligência. Nessas condições, reduzir a razão à experiência é fazê-la esvanecer: porque é reduzir a universalidade e a necessidade que a caracterizam a puras aparências, ilusões que podem ser cômodas do ponto de vista prático, mas que não correspondem a nada nas coisas: consiste, por conseguinte, em recusar toda realidade objetiva à vida lógica que as categorias têm por função regular e organizar. O empirismo clássico conduz ao irracionalismo; talvez mesmo seja por este último termo que conviria designá-lo.

Os aprioristas, apesar do sentido ordinariamente ligado a étiquetas, são mais respeitadores dos fatos. Porque eles não admitem como verdade evidente que as categorias sejam feitas dos mesmos elementos que nossas representações sensíveis; eles não são obrigados a empobrecê-las sistematicamente, a esvaziá-las de todo conteúdo real, a reduzi-las a meros artifícios verbais. Eles lhes deixam, ao contrário, todas as suas características específicas. Os aprioristas são os racionalistas; crêm que o mundo tem um aspecto lógico que a razão exprime no mais alto grau. Mas, por esse motivo, é preciso atribuir ao espírito um certo poder de superar a experiência, de acrescentar àquilo que lhe é dado imediatamente; ora, eles não dão explicações nem justificativas deste poder singular. Porque se limitar a dizer que é inerente à natureza da inteligência humana não é explicar. Seria preciso ainda demonstrar de onde nos vem essa surpreendente prerrogativa e como poderíamos ver, nas coisas, as relações que o espetáculo das coisas não poderia nos revelar. Dizer que a própria experiência só é possível em certas condições, é talvez contornar o problema; mas não o resolve. Porque se trata precisamente de saber por que a experiência não basta, mas

⁴ Mesmo na teoria de Spencer é com a experiência individual que são construídas as categorias. A única diferença que exista, sob esse aspecto, entre o empirismo ordinário e o evolucionista é que, segundo este último, os resultados da experiência individual são consolidados pela hereditariedade. Mas essa consolidação não lhe acrescenta nada de essencial; não entra na sua composição qualquer elemento que não tenha sua origem na experiência do indivíduo. Também nesta teoria a necessidade pela qual as categorias se nos impõem atualmente é produto de uma ilusão, de uma prenoção supersticiosa, fortemente enraizada no organismo, mas sem fundamento na natureza das coisas.

supõe condições que lhe são exteriores e anteriores e como se faz com que essas condições sejam realizadas, quando e como é conveniente. Para responder a essas questões imagina-se às vezes que existe, acima das razões individuais, uma razão superior e perfeita de que as primeiras emanariam e de quem resultariam por uma espécie de participação mística, sua maravilhosa faculdade: é a razão divina. Mas essa hipótese tem, pelo menos, o grave inconveniente de se subtrair a todo controle experimental; ela não satisfaz pois às condições exigíveis de uma hipótese científica. Além do mais, as categorias do pensamento humano não são jamais fixadas sob uma forma definida; elas se fazem, se desfazem e se refazem sem cessar; mudam segundo o lugar e o tempo. A razão divina é, ao contrário, imutável. Como essa imutabilidade poderia refletir tal incessante variabilidade?

Tais são as duas concepções que se defrontam há séculos; e, se o debate se eterniza, é que na verdade os argumentos trocados se equivalem sensivelmente. Se a razão não passa de uma forma da experiência individual, não há mais razão. Por outro lado, reconhecendo-se-lhe os poderes que ela se atribui, mas sem admiti-lo, parece que ela é colocada fora da natureza e da ciência. Em presença dessas objeções opostas, o espírito permanece incerto. — Mas se se admite a origem social das categorias, torna-se possível uma nova atitude que permitirá, acreditamos nós, fugir a essas dificuldades opostas.

A proposição fundamental do apriorismo é que o conhecimento se forma por dois tipos de elementos irreductíveis um ao outro e como duas camadas distintas e superpostas. Nossa hipótese mantém integralmente esse princípio. Com efeito, os conhecimentos chamados empíricos, os únicos de que os teóricos do empirismo se têm servido para construir a razão, são aqueles que a ação direta dos objetos suscita nos nossos espíritos. São pois estados individuais, que se explicam inteiramente pela natureza psíquica do indivíduo. Ao contrário, se, como pensamos, as categorias são representações essencialmente coletivas, traduzem antes de tudo estados da coletividade: elas dependem da maneira pela qual esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc. Existe pois, entre dois tipos de representação, toda a distância que separa o individual do social e não se pode mais derivar o segundo do primeiro como não se pode deduzir a sociedade do indivíduo, o todo da parte, o complexo do simples. A sociedade é uma realidade *sui generis*; tem seus caracteres próprios que não são encontrados, ou não são sob a mesma forma encontrados, no resto do universo. As representações que a exprimem têm

pois um conteúdo inteiramente diferente das representações puramente individuais e pode-se ter certeza, por antecipação, que as primeiras acrescentam qualquer coisa às segundas.

A própria maneira pela qual se formam umas e outras leva-as a diferenciarem-se. As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço mas no tempo também; para fazê-las, uma multiplicidade de espíritos diversos associaram, misturaram e combinaram suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí sua experiência e sua sabedoria. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, aí está como que concentrada. Compreende-se desde então como a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Ela não o deve a não sei qual virtude misteriosa, mas simplesmente ao fato de que, segundo uma fórmula conhecida, o homem é duplo. Existem nele dois seres: um ser individual que tem sua base no organismo e cujo campo de ação se encontra, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade, de ordem intelectual e moral, que só podemos conhecer pela observação, qual seja, a sociedade. Essa dualidade de nossa natureza tem, por consequência de ordem prática, a irreduzibilidade do ideal moral ao móvel utilitário e, na ordem do pensamento, a irreduzibilidade da razão à experiência individual. Na mesma medida em que participa da sociedade, o indivíduo ultrapassa a si mesmo, tanto quando pensa, como quando age. (...)

Mas se as categorias só traduzem originalmente os estados sociais, não se segue que elas não se podem aplicar ao restante da natureza que a título de metáforas? Se elas são feitas unicamente para exprimir coisas sociais, elas só seriam capazes, ao que parece, de se estender aos outros reinos por convergência. Assim, enquanto elas nos servissem para pensar sobre o mundo físico ou biológico, só poderiam ter o valor de símbolos artificiais, úteis do ponto de vista prático, talvez, mas sem relação com a realidade. Retornaríamos pois, por outra via, ao nominalismo e ao empirismo.

Mas interpretar dessa maneira uma teoria sociológica do conhecimento é esquecer que, se a sociedade é uma realidade específica, não é entretanto um império dentro do império; ela faz parte da natureza, ela é sua manifestação mais elevada. O reino social é um reino natural, que só difere dos outros por sua maior complexidade. Ora, é impossível que a natureza, naquilo que ela tem de mais essencial, seja radical-

mente diferente dela mesma, onde quer que seja. As relações fundamentais que existem entre as coisas — aquelas que as categorias têm justamente por função exprimir — não poderiam ser essencialmente diferentes conforme os reinos. Se, por motivos que vamos pesquisar, elas se desprendem de uma maneira mais aparente do mundo social, é impossível que elas não se encontrem alhures, ainda que sob formas mais desenvolvidas. A sociedade as torna mais manifestas, mas ela não tem o privilégio. Eis como as noções elaboradas sob o modelo das coisas sociais podem nos ajudar a pensar sobre as coisas de uma outra maneira. Pelo menos se essas noções, quando são assim desviadas de sua significação primeira, desempenham, num certo sentido, o papel de símbolos, são símbolos bem fundamentados. Se apenas por isso eles são símbolos construídos, entra aí um artifício, que segue de perto a natureza e que se esforça por se aproximar dela cada vez mais.⁵ No que diz respeito às idéias de tempo, de espaço, de gênero, de causa e de personalidade, se são construídas com elementos sociais, não se deve concluir que sejam despidas de todo valor objetivo. Ao contrário, sua origem social faz antes presumir que não é sem fundamento que elas estão na natureza das coisas.⁶

A teoria do conhecimento assim renovada parece pois destinada a reunir as vantagens opostas das duas teorias rivais, sem ter os seus inconvenientes. Conserva todos os princípios essenciais do apriorismo; mas, ao mesmo tempo, se inspira nesse espírito de positividade ao qual o empirismo se esforça em satisfazer. Deixa à razão seu poder

⁵ O racionalismo imamente a uma teoria sociológica do conhecimento é pois intermediário entre o empirismo e o apriorismo clássico. Para o primeiro, as categorias são construções puramente artificiais; para o segundo, ao contrário, são dados naturais; para nós eles são, num certo sentido, obras de arte, mas de uma arte que imita a natureza com uma perfeição suscetível de aumentá-la sem limite.

⁶ Por exemplo, o que está na base da categoria de tempo é o ritmo da vida social; mas se existe um ritmo da vida coletiva, pode-se ter certeza de que existe um outro da vida individual. O primeiro é somente mais marcado e mais aparente que os outros. Da mesma forma, veremos que a noção de gênero é formada sobre a do grupo humano. Mas se os homens constituem grupos naturais, pode-se presumir que existem, entre as coisas, grupos ao mesmo tempo análogos e diferentes. Os grupos naturais de coisas são os gêneros e as espécies.

Se a muitos espíritos parece que não se pode atribuir uma origem social às categorias sem lhes tirar todo valor especulativo, é que a sociedade passa por não ser, ainda muito freqüentemente, uma coisa natural; donde se conclui que as representações que a exprimem nada exprimem da natureza. Mas a conclusão só vale na medida em que este princípio seja válido também.

específico, mas leva-o em conta e isto sem sair do mundo observável. Afirma como real a dualidade da nossa vida intelectual, mas explica-o por causas naturais. As categorias deixam de ser consideradas fatos primeiros e não-analisáveis; mantêm no entanto a complexidade que análises tão simplistas como aquelas com que se contentava o empirismo não poderiam ter validade. Elas aparecem então não mais como noções muito simples, que o primeiro observador pode deduzir de suas impressões pessoais e que a imaginação popular teria desencentradamente complicado, mas, ao contrário, como sábios instrumentos de pensamento, que os grupos humanos forjaram laboriosamente ao longo dos séculos e onde acumularam o melhor de seu capital intelectual.⁷ Toda uma parte da história da humanidade está aí como que resumida. Quer dizer que, para se chegar a compreendê-los e julgá-los, é preciso recorrer a outros procedimentos que os usados até agora. Para saber de que são feitas essas concepções que não elaboramos, seria suficiente que interrogássemos nossa consciência; não queremos dizer que é preciso considerá-la, é a história que se deve observar, é toda uma ciência que é preciso instituir, ciência complexa, que só pode avançar lentamente, mediante um trabalho coletivo e para o qual a presente obra pretende trazer, a título de ensaio, algumas contribuições fragmentárias. Sem fazer dessas questões objeto direto de nosso estudo, aproveitaremos todas as ocasiões que se ofereçam para levantar pelo menos algumas dessas noções que, sendo religiosas por suas origens, deviam entretanto permanecer na base da mentalidade humana.

15. SISTEMA COSMOLÓGICO DO TOTEMISMO *

No trabalho a que já fizemos alusão muitas vezes, mostramos quais esclarecimentos estes fatos trazem sobre a maneira pela qual se formou entre os homens a noção de gênero ou de classe. Com efeito, essas classificações sistemáticas são as primeiras que encontramos na história; ora, acabamos de ver que elas se modelaram pela organização social ou, melhor dizendo, que elas tomaram como modelo os próprios elementos da sociedade. Foram as fratrias que serviram de os gêneros e os clãs de espécies. E porque estavam agrupados que os homens puderam agrupar as coisas; isto porque, para classificar estas últimas, limitaram-se a substituí-las por grupos formados por eles próprios. E se estas diversas classes de coisas não foram simplesmente justapostas umas às outras, mas ordenadas segundo um plano unitário, é porque os grupos sociais com os quais elas se confundem são eles mesmos solidários e formam, pela sua união, um todo orgânico, a tribo. A unidade destes primeiros sistemas lógicos apenas reproduz a unidade da sociedade. Uma primeira oportunidade nos é assim oferecida para verificar a proposição que enunciámos no começo desta obra, e para nos garantir que as noções fundamentais do espírito, as categorias essenciais do pensamento, podem ser produto de fatores sociais. O que precede demonstra, com efeito, que é o caso mesmo da noção de categoria.

Não pretendemos todavia recusar à consciência individual, mesmo reduzida à única força, o poder de perceber semelhanças entre as coisas particulares que ela representa para si. Está claro, ao contrário, que as classificações, mesmo as mais primitivas e as mais simples, já supõem essa faculdade. Não é ao acaso que os australianos dispõem as coisas num mesmo clã ou em clãs diferentes. Entre eles, como entre nós, as

⁷ Por isto que é legítimo comparar as categorias às ferramentas, pois estas, de sua parte, constituem um capital material acumulado. Aliás, entre as três noções de ferramenta, de categoria e de instituição, existe uma estreita relação.

* Reproduzido de ДУРКНЕЙМ, E. "Le système cosmologique du totemisme et la notion de genre." In: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5.ª ed. Paris, PUF, 1968. Liv. 2.º, cap. 3.º, p. 205-11. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

imagens similares se atraem, as imagens opostas se repelem e é segundo a percepção dessas afinidades e dessas repulsões que se classificam, aqui como lá, as coisas correspondentes.

Existem, aliás, casos em que entrevemos as razões que os inspiram. As duas fraternas constituíram, muito verossimilmente, os quadros iniciais e fundamentais dessas classificações que, por consequência, começaram por ser dicotômicas. Ora, quando uma classificação se reduz a dois gêneros, estes são concebidos quase necessariamente sob a forma antitética: nós nos servimos dela, antes de tudo, como um meio para separar nitidamente as coisas entre as quais o contraste é mais acentuado. Tal é, com efeito, o caráter das classificações australianas. Se os cacatuas brancos são classificados numa fratria, os cacatuas pretos estão na outra; se o Sol está de um lado, a Lua e os astros da noite estão do lado oposto.¹ Freqüentemente, os seres que servem de totens a duas fraternas têm cores contrastantes.² Estas mesmas oposições são encontradas fora da Austrália. Onde uma das fraternas é predisposta à paz, a outra o é à guerra;³ se uma tem por totem a água, a outra tem a terra.⁴ Por aí, sem dúvida, é que se explica que as duas fraternas foram muitas vezes concebidas como antagonistas naturais uma da outra. Admite-se que existe entre elas uma espécie de rivalidade e até de hostilidade constitucional.⁵ A oposição das coisas se estende às pessoas; o constante lógico é a contrapartida de um conflito social.⁶

1 V. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 202. É o mesmo que ocorre entre o gurditch-mara (HOWITT. *Nat. Tr.* p. 124), nas tribos observadas por Cameron perto de Mortlake e entre os wotjobaluk (HOWITT. *Nat. Tr.* p. 125, 250).

2 MATHEW, J. *Two Repres. Tribes*. p. 139; THOMAS. *Kinship and Marriage* etc. p. 53-54.

3 Entre os osage por exemplo (V. DORSEY. "Siouan Sociology." In: *XVth. Rep.* p. 233 et seqs.).

4 Em Mabuig, ilha do estreito de Torres (HADDON. *Head Hunters*. p. 132). Encontra-se aliás a mesma oposição entre as duas fraternas dos arunta: uma compreende as pessoas da água, outra as pessoas da terra (STREINOW. I, p. 6).

5 Entre os iroqueses existe uma espécie de torneio entre as duas fraternas (MORCAN. *Ancient Society*. p. 94). Entre os haída, conta Swanton, os membros das duas fraternas da água e do corvo "são considerados muitas vezes inimigos acérrimos. Marido e mulher (que são obrigatoriamente de fraternas diferentes) não hesitam em se trair mutuamente" (*The Haída*. p. 62). Na Austrália essa hostilidade se traduz nos mitos. Os dois animais que servem de totens às duas fraternas são muitas vezes apresentados como perpetuamente em guerra um com o outro (V. MATHEW, J. *Eaglehawk and Crow, a Study of Australian Aborigines*. p. 14 et seqs.). Durante os jogos cada fratria é naturalmente o êmulo da outra (HOWITT. *Nat. Tr.* p. 770).

6 É sem razão pois que Thomas censura a nossa teoria sobre a gênese das

Por outro lado, no interior de cada fratria, ordenam-se num mesmo clã as coisas que parecem ter mais afinidade com aquela que serve de totem. Coloca-se, por exemplo, a Lua junto aos cacatuas pretos, enquanto o Sol, do mesmo modo que a atmosfera e o vento, ficam junto aos cacatuas brancos. Ou ainda, reúne-se junto ao animal totemico tudo que serve para sua alimentação,⁷ do mesmo modo que os animais com os quais ele está mais estreitamente relacionado.⁸ Não se pode, sem dúvida, compreender sempre a obscura psicologia que presidiu a muitas dessas aproximações ou distinções. Mas os exemplos precedentes bastam para mostrar uma certa intuição das semelhanças ou das diferenças que apresentam as coisas que desempenham um certo papel na gênese destas classificações.

Mas uma coisa é o senso das semelhanças e outra é a noção de gênero. O gênero é um elemento exterior, cujos objetos percebidos como semelhantes formam, em parte, o conteúdo. Ora, o conteúdo não pode fornecer por si mesmo o contexto em que ele se coloca. Ele é feito de imagens vagas e flutuantes, devidas à superstição e à fusão parcial de um número determinado de imagens individuais, que apresentam elementos comuns; o contexto, ao contrário, é uma forma definida, de contornos estáveis, mas suscetível de se aplicar a um número determinado de coisas, percebidas ou não, atuais ou possíveis. Todo gênero, com efeito, tem um campo de extensão que ultrapassa infinitamente o círculo dos objetos dos quais verificamos, por experiência direta, a semelhança. Eis por que toda uma escola de pensadores se recusa, não

fraternas, de não poder explicar sua oposição (*Kinship and Marriage in Australia*, p. 69). Não cremos todavia que seja preciso reduzir esta oposição àquela do profano e do sagrado (V. HERTZ. "La prééminence de la main droite." *Revue phil.* Dezembro de 1909, p. 559). As coisas de uma fratria não são profanas para a outra; umas e outras fazem parte de um mesmo sistema religioso (V. *Les formes élémentaires...* J. p. 220).

7 O clã da árvore de chá, por exemplo, compreende as ervas e, em seqüência, os herbívoros (V. *Kamilaroi and Kurnai*. p. 169). Por aí, sem dúvida, explica-se uma particularidade assinalada por Boas nos emblemas totêmicos da América do Norte. "Entre os tingit", diz ele, "e em todas as tribos da costa, o emblema de um grupo compreende os animais que servem de alimento àquele de que o grupo leva o nome". (*Fifth Rep. of the Committee etc. British Association for the Advancement of Science*. p. 25.)

8 Assim, entre os arunta, as rãs estão associadas ao totem da árvore de goma, porque se encontram muitas vezes nas cavidades dessa árvore; a água é ligada à galinha-d'água; ao canguru, uma espécie de papagaio que se vê freqüentemente voar em torno desse animal (SPENCER e GILLEN. *Nat. Tr.* p. 146-147, 448).

sem razão, a identificar a idéia de gênero à de imagem genérica. A imagem genérica é apenas a representação residual, de fronteiras indefinidas, que nos deixam representações semelhantes, quando elas são apresentadas simultaneamente na consciência; o gênero é um símbolo lógico graças ao qual pensamos distintamente estas similitudes e outras análogas. Apesar disso, a melhor prova do desvio que separa estas duas noções é que o animal é capaz de formar imagens genéricas, enquanto ignora a arte de pensar mediante gêneros e espécies.

A idéia de gênero é um instrumento do pensamento que foi manifestamente construído pelos homens. Mas, para construí-lo, foi-nos preciso pelo menos um modelo; pois como esta idéia poderia nascer se não tivesse existido nada, nem em nós nem fora de nós, que fosse de molde a nos sugerir-la? Dizer que ela nos é dada *a priori*, não é responder; esta solução preguiçosa é, como já se disse, a morte da análise. Ora, não se pode ver onde poderíamos encontrar este modelo indispensável, senão no cenário da vida coletiva. Um gênero, com efeito, é um agrupamento ideal, mas nitidamente definido, de coisas entre as quais existem laços internos, análogos aos laços de parentesco. Ora, os únicos agrupamentos desta espécie, que a experiência nos dá a conhecer, são aqueles constituídos pelos homens em associação. As coisas naturais podem formar coleções, amontoados, conjuntos mecânicos sem unidade interna, mas não grupos a que acabamos de designar. Um monte de areia, um monte de pedras, nada tem de comparável a esta espécie de sociedade definida e organizada que é um gênero. Segundo toda verossimilhança, jamais poderíamos pensar em reunir os seres do universo em grupos homogêneos, chamados gêneros, se não tivéssemos sob os olhos o exemplo das sociedades humanas, mesmo que tivéssemos começado por fazer até as coisas membros da sociedade dos homens, se bem que os agrupamentos humanos e os grupos lógicos tivessem sido inicialmente confundidos.⁹

⁹ Um dos sinais desta indistinação primitiva é que se atribui muitas vezes ao gênero uma base territorial, tal como as divisões sociais com as quais elas eram antes confundidas. Assim, entre os wotjobaluk da Austrália, e entre os zuñi da América, as coisas são repartidas idealmente entre as diferentes regiões, assim como os clãs. Ora, a repartição regional das coisas e dos clãs coincidem (v. *De quelques formes primitives de classification*, p. 34 et seqs. [V. último capítulo desta coletânea (N. do Org.)]). As classificações guardam até alguma coisa desse caráter espacial mesmo entre os povos relativamente avançados, na China por exemplo (*ibid.*, p. 55 et seqs.).

Por outro lado, uma classificação é um sistema cujas partes estão dispostas segundo uma ordem hierárquica. Existem caracteres dominantes e outros que são subordinados a eles; as espécies e suas propriedades distintas dependem dos gêneros e dos atributos que os definem; ou ainda, as diferentes espécies de um mesmo gênero são concebidas como situadas no mesmo nível umas das outras. Coloca-se então de preferência ao ponto de vista da compreensão? Representamo-nos as coisas segundo uma ordem inversa: colocamos no alto as espécies mais particulares e as mais ricas em realidade, e abaixo os tipos mais gerais e os mais pobres em qualidade. Mas não deixamos de representá-los sob a forma hierárquica. É preciso advertir-se que a expressão não tem aqui um sentido metafórico: são realmente relações de subordinação e de coordenação, que procuram estabelecer uma classificação; e o homem nem teria pensado em ordenar seus conhecimentos desta maneira, se não subbesse, por antecipação, o que é uma hierarquia. Ora, nem o espetáculo da natureza física nem o mecanismo das associações mentais poderiam nos fornecer a idéia. A hierarquia é exclusivamente uma coisa social. Somente na sociedade é que existem superiores, inferiores e iguais. Por consequência, mesmo quando os fatos sejam suficientemente demonstrativos, só a análise dessas noções bastaria para revelar sua origem. É à sociedade que tomamos emprestado os fatos para em seguida projetá-los na nossa representação do mundo. É a sociedade que fornece o plano sobre o qual o pensamento lógico trabalha.

16. SOCIEDADE COMO FONTE DO PENSAMENTO LÓGICO *

Freqüentemente os teóricos que se dispuseram a exprimir a religião em termos racionais viram nela, antes de tudo, um sistema de idéias, respondendo a um determinado objeto. Esse objeto foi concebido de maneiras diferentes: natureza, infinito, desconhecido, ideal etc.; mas essas diferenças importam pouco. Em todo caso, as crenças, consideradas elemento essencial da religião, eram representações. Quanto aos ritos, só aparecem, sob esse ponto de vista, como uma tradução exterior, contingente e material daqueles estados interiores que, por si sós, eram considerados como tendo um valor intrínseco. Essa concepção é de tal maneira difundida que, na maior parte das vezes, os debates a propósito da religião giraram em torno da questão de saber se ela pode ou não se conciliar com a ciência, isto é, se, ao lado do conhecimento científico, existe um lugar para outra forma de pensamento que seria especificamente religioso.

Mas os crentes, homens que, vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta daquilo que a constitui, objetam a essa maneira de ver que ela não corresponde à sua experiência quotidiana. Eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, de enriquecer nosso conhecimento, de acrescentar às representações que devemos à ciência representações de outra origem e de outro caráter, mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver. O fiel em comunhão com seu deus não é apenas um homem que vê as verdades novas que o incréu ignora: é um homem que *pode* mais. Ele sente mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele como que é elevado acima das misérias humanas, porque

* Reproduzido de ДУРКНЕМ, E. "Conclusion." In: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5.^a ed. Paris, PUF, 1968. p. 594-638. Trad. por Laura Natal Rodrigues.

é elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, qualquer que seja a forma pela qual o conceba. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se vê como uma simples idéia poderia ter tal eficácia. Uma idéia, com efeito, não passa de um elemento de nós mesmos; como poderia ela nos conferir poderes superiores àquelles que temos por nossa natureza? Por mais rica que seja em virtudes afetivas, ela nada poderia acrescentar à nossa vitalidade natural; porque ela só pode desencadear forças emotivas que estão em nós, não criá-las, nem acrecê-las. Do fato de que nos representamos um objeto como digno de ser amado e buscado não se segue que nos sintamos mais fortes; mas é preciso que esse objeto desprenda energias superiores àquelas de que dispomos e, mais, que tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e de misturá-las na nossa vida interior. Ora, para isso, não basta que pensemos neles, mas é indispensável que nos coloquemos sob sua esfera de ação, que mudemos de posição para que possamos melhor sentir sua influência; em uma palavra, é preciso que ajamos e que reptamos os atos que sejam assim necessários, todas as vezes que seja útil para renovar seus efeitos. Percebe-se como, desse ponto de vista, tal conjunto de atos regularmente repetidos, que constitui o culto, retorne toda a sua importância. De fato, qualquer um que tenha realmente praticado uma religião sabe muito bem que é o culto que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como que a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recia periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz.

Todo o nosso estudo repousa sobre o postulado de que esse sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório. Tal como um recente apologistas da fé,¹ admitimos pois, que as crenças religiosas repousam sobre uma experiência específica, cujo valor demonstrativo, em um certo sentido, não é inferior àquelas experiências científicas, embora seja diferente. Nós também pensamos "que uma árvore se conhece pelos seus frutos"² e que sua fecundidade é a melhor prova do que valem suas raízes. Mas o fato de existir, digamos, uma "experiência religiosa" e de que ela tenha de qualquer maneira um fundamento — e existe aliás alguma experiência

¹ JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*.

² *Id. Op. cit.* (p. 19 da trad. francesa).

que não o tenha? — não se segue de maneira alguma que a realidade que a fundamente seja objetivamente conforme à idéia que dela fazem os crentes. O próprio fato de que a maneira pela qual ela foi concebida tenha variado infinitamente no tempo basta para provar que nenhuma dessas concepções a exprime adequadamente. Se o cientista coloca como um axioma que as sensações de calor e de luz que os homens sentem correspondem a alguma causa objetiva, não se conclui que esta seja tal como parece aos sentidos. Da mesma maneira, se as impressões que sentem os fiéis não são imaginárias, elas não constituem entretanto intuições privilegiadas; não há razão alguma para pensar que elas nos informem melhor sobre a natureza de seu objeto que as sensações vulgares sobre a natureza dos corpos e de suas propriedades. Para descobrir no que consiste esse objeto, é preciso pois fazê-lo sofrer uma elaboração análoga àquela que substituiu a representação sensível do mundo pela representação científica e conceitual.

Ora, é precisamente isso que tentamos fazer e vimos que essa realidade, as mitologias, é representada sob muitas formas diferentes, mas que a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações *sui generis* de que é feita a experiência religiosa é a sociedade. Demonstramos quais as forças morais que ela desencadeia e como desperta esse sentimento de apoio, de salvaguarda, de dependência tutelar que liga o fiel ao seu culto. É ela que o eleva acima de si mesmo; é ela mesma que o faz. Pois o que faz o homem é esse conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e esta é obra da sociedade. Assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, quaisquer que sejam elas. A sociedade só pode fazer sentir sua influência se ela é um ato, e ela só é um ato se os indivíduos que a compõem estão reunidos e agem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, antes de tudo, uma cooperação ativa. Mesmo as idéias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças aos movimentos exteriores que os simbolizam, assim como pudemos ver. É pois a ação que domina a vida religiosa e só por isso que a sociedade é sua fonte.

Além de todas as razões que foram dadas para justificar essa concepção, talvez se deva acrescentar uma última que resulta de toda esta obra. Estabelecemos ao longo dela que as categorias fundamentais do pensamento e, por conseguinte, da ciência têm origens religiosas. Vimos que o mesmo ocorre com a magia e, portanto, com as diversas técnicas decorrentes. Por outro lado, sabe-se há muito tempo que, até um período relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito

foram indistintas das prescrições rituais. Pode-se portanto dizer, em resumo, que quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião.³ Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser meras variedades da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma mais elevada e como que uma expressão abreviada de toda a vida coletiva. Se a religião engendrou tudo que há de essencial na sociedade, é que a idéia da sociedade é a alma da religião.

As forças religiosas são portanto forças humanas, forças morais. Sem dúvida, posto que os sentimentos coletivos só podem ter consciência de si mesmos fixando-se em objetos exteriores, aqueles não se podem constituir sem tomar das coisas alguns de seus caracteres: elas adquirem assim uma espécie de natureza física; sob essa forma elas são levadas a se confundir com a vida do mundo material e é por intermédio dele que se acreditava poder explicar o que se passa. Mas quando se as considera só por esse lado e nesse papel, só se vê o que elas têm de mais superficial. Na realidade, é à consciência que são emprestados os elementos essenciais de que elas são feitas. Parece que, normalmente, elas só têm um caráter humano quando são pensadas sob a forma humana;⁴ mas mesmo as coisas mais impessoais e anônimas não passam de sentimentos objetivados.

É com a condição de ver as religiões por esse viés que se torna possível perceber seu verdadeiro significado. Considerados nas aparências, os ritos parecem ser por vezes o efeito de operações puramente manuais: são unções, lavagens, refeições. Para se consagrar uma coisa, ela é colocada em contato com uma fonte de energia religiosa, tal como hoje em dia, para aquecer um corpo ou eletrificá-lo, ele é colocado em ligação com uma fonte de calor ou de electricidade; os procedimentos empregados num caso e no outro não são essencialmente

³ Uma única forma de atividade social não foi ainda expressamente referida à religião: é a atividade econômica. Todavia, as técnicas que derivam da magia parecem, por si mesmas, ter origens indiretamente religiosas. Além do mais, o valor econômico é uma espécie de poder e nós conhecemos as origens religiosas da idéia do poder. A riqueza pode ser conferida pelo *mana*; ela portanto o tem. Por isso se percebe que as idéias do valor econômico e do religioso não deixam de ter alguma relação. Mas a questão de saber qual é a natureza dessa relação não foi ainda estudada.

⁴ É por essa razão que Frazer e mesmo Preuss colocam as forças religiosas impessoais fora, ou, pelo menos, no portal da religião, para ligá-las à magia.

diferentes. Assim entendida, a técnica religiosa parece ser uma espécie de mecânica mística. Mas essas manobras materiais não passam de um invólucro externo sob o qual se dissimulam operações mentais. Finalmente, não se trata de exercer uma coerção física sobre forças cegas e portanto imaginárias, mas de atingir as consciências, de fortalecê-las e discipliná-las. Diz-se muitas vezes que as religiões inferiores eram materialistas. A expressão é inexacta. Todas as religiões, mesmo as mais rústicas, são, num certo sentido, espiritualistas: os poderes que elas desprendem são, antes de tudo, espirituais e, por outro lado, é sobre a vida moral que eles têm por principal função de agir. Compreende-se assim que o que se fez em nome da religião não teria sido em vão: porque foi necessariamente a sociedade dos homens, a humanidade, que colheu os seus frutos. (...)

Assim, a formação de um ideal não constitui um fato irreduzível, que escapa à ciência; ele depende das condições que podem ser atingidas pela observação: trata-se de um produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si mesma e manter, num grau de intensidade necessário, o sentimento que tem de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral, que se traduz por um conjunto de concepções ideais em que vem manifestar-se uma nova vida assim desportada; elas correspondem a esse afluxo de forças psíquicas que se superpõem portanto àquelas de que dispomos para as tarefas quotidianas da vida. Uma sociedade não se pode criar nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar um ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de indulgência pela qual ela se completaria, uma vez formada; é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente. Da mesma forma, quando se contrapõe a sociedade ideal à sociedade real como dois antagonistas que nos conduziriam para sentidos contrários, realizamos e comparamos abstrações. A sociedade ideal não se coloca fora da sociedade real; faz parte dela. Não se pode participar delas como dois pólos que se repelem, mas não se pode estar numa sem estar na outra. Isto porque uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa de indivíduos que a compõem, pelo território que eles ocupam, pelas coisas de que se servem, pelos movimentos que executam, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma. Ocorre, sem dúvida, que ela hesita sobre a maneira pela qual deve se conceber: sente-se solicitada em sentidos divergentes. Mas esses conflitos, quando ocorrem, têm lugar não entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre aquele de ontem e o de hoje, entre o que tem a tradição como autoridade e

o que está apenas em vias de vir a ser. Pode-se certamente pesquisar a evolução dos ideais, mas, qualquer solução que se dê ao problema, não é menos certo que tudo se passa no mundo do ideal.

Não quer dizer que o ideal coletivo expresso pela religião se deva a não sei qual poder inato do indivíduo; é melhor dizer que foi na vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi assimilando os ideais elaborados pela sociedade que se tornou capaz de conceber o ideal. Introduzindo-o na sua esfera de ação, a sociedade fez-o contrair a necessidade de se alçar acima do mundo experimental e forneceu-lhe ao mesmo tempo os meios de conceber um outro mundo. Pois esse mundo novo ela o construiu ao construir-se a si mesma, visto que ela o exprime. Assim, tanto entre os indivíduos como no grupo, a faculdade de idealizar nada tem de misteriosa. Ela não é uma espécie de luxo que o homem poderia dispensar, mas uma condição de sua existência. Ele não seria um ser social, isto é, não seria um homem, se não a tivesse adquirido. Sem dúvida, os ideais coletivos, ao se encarnarem nos indivíduos, tendem a individualizar-se. Cada um os entende à sua maneira e lhes empresta sua feição; eliminam-se alguns elementos e acrescentam-se outros. O ideal pessoal deriva pois do ideal social, na medida em que a personalidade individual se desenvolve e se torna uma fonte autônoma de ação. Mas se pretendemos compreender essa atitude, tão singular na aparência, de viver fora da realidade, basta referi-la às condições sociais de que depende.

E preciso evitar ver essa teoria da religião como simples restabelecimento do materialismo histórico: isso seria desprezar demais nosso pensamento. Ao mostrarmos a religião como uma coisa essencialmente social, não queremos dizer que ela se limite a traduzir, numa outra linguagem, as formas materiais da sociedade e suas necessidades vitais imediatas. Sem dúvida, consideramos evidente que a vida social depende de seu substrato e traz sua marca, da mesma forma que a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e mesmo do organismo como um todo. Mas a consciência coletiva é outra coisa que simples epifenômeno de sua base morfológica, tal como a consciência individual é outra coisa que uma simples germinação do sistema nervoso. Para que a primeira apareça, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem por resultado desencadear todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez nascidas, obedecem a leis que lhe são próprias. Elas atraem-se, repelem-se, fundem-se, desmembram-se e proliferam sem que todas

essas combinações sejam diretamente comandadas e necessitadas pelo estado da realidade subjacente. A vida assim construída tem uma independência muito grande para que se apresente em manifestações sem fim, sem utilidade de qualquer tipo, pelo único prazer de se afirmar. Mostramos precisamente que é muitas vezes o caso da atividade ritual e do pensamento mitológico.⁵ (...)

A matéria do pensamento lógico é feita de conceitos. Procurar saber como a sociedade pode ter desempenhado um papel na gênese do pensamento lógico leva-nos pois a indagar como ela pode participar na formação dos conceitos.

Se, como geralmente ocorre, só se vê no conceito uma idéia geral, o problema parece insolúvel. O indivíduo, com efeito, pode, por seus próprios meios, comparar suas percepções ou suas imagens, deduzir o que elas têm de comum, enfim, generalizar. Não é pois difícil de perceber porque a generalização só seria possível na e pela sociedade. Mas, antes de mais nada, é inadmissível que o pensamento lógico se caracterize exclusivamente pela maior parte das representações que o constituem. Se as idéias particulares nada têm de lógico, por que seria diferente para as idéias gerais? O geral só existe no particular, no particular simplificado e empobrecido. O primeiro não poderia pois ter virtudes e privilégios que o segundo não tem. Inversamente, se o pensamento conceitual pode aplicar-se ao gênero, à espécie e à variedade, por mais restrita que esta possa ser, por que não poderia estender-se ao indivíduo, ou seja, ao extremo para o qual tende a representação, na medida em que sua extensão diminui? De fato, existem muitos conceitos que têm os indivíduos por objeto. Em todos os tipos de religião os deuses são individualidades distintas umas das outras; eles são contudo concebidos e não percebidos. Cada povo representa de uma certa maneira, variável no tempo, seus heróis históricos ou legendários; essas representações são conceituais. Enfim, cada um de nós tem uma certa noção dos indivíduos com os quais nos relacionamos, do seu caráter, de sua fisionomia, dos traços distintivos de seu temperamento físico e moral: essas noções são verdadeiros conceitos. Sem dúvida, eles são geralmente elaborados muito grosseiramente; mas, mesmo entre os conceitos científicos, existem muitos perfeitamente ade-

quados ao seu objeto? Sob esse aspecto existem apenas diferenças de grau entre uns e outros.

É pois por outros caracteres que se deve definir o conceito. Ele se opõe às representações sensíveis de todos os tipos — sensações, percepções ou imagens — ou pelas propriedades seguintes.

As representações sensíveis são um fluxo perpétuo; impellem-se umas às outras como as águas de um rio e, mesmo durante o tempo que duram, não permanecem semelhantes a si mesmas. Cada uma delas é função do instante preciso em que teve lugar. Não estamos seguros jamais de reencontrar uma percepção tal como havíamos experimentado uma primeira vez; porque se a coisa percebida não mudou, não somos mais o mesmo homem. O conceito, ao contrário, está como que fora do tempo e do porvir; furta-se de toda essa agitação; dir-se-ia que está situado numa região diferente do espírito, mais serena e mais calma. Ele não se movimenta por si mesmo, por uma evolução interna e espontânea; ao contrário, resiste à transformação. É uma maneira de pensar que, em todo momento, é fixa e cristalizada.⁶ Na medida em que é o que deve ser, é imutável. Se ele muda, não que seja de sua natureza mudar, é que descobrimos nele qualquer imperfeição; é que ele tem necessidade de ser retificado. O sistema de conceitos com o qual pensamos na vida corrente é aquele que o vocabulário da nossa língua materna exprime; pois cada palavra traduz um conceito. Ora, a língua é fixa; só muda muito lentamente e, por conseguinte, o mesmo ocorre com a organização conceitual que ela exprime. O sábio se encontra na mesma situação, face à terminologia especial que emprega a ciência a que ele se dedica e, por consequência, face ao sistema especial de conceitos a que esta terminologia corresponde. Sem dúvida, ele pode inovar, mas suas inovações são sempre uma espécie de violência feita às maneiras institucionalizadas de pensar.

Ao mesmo tempo que é relativamente imutável, o conceito é, se não universal, pelo menos universalizável. Um conceito não é meu conceito: ela é comum a mim e aos outros homens ou, pelo menos, pode ser comunicado. É-me impossível transmitir uma sensação da minha consciência para a consciência de outrem; ela diz respeito estritamente ao meu organismo e à minha personalidade e não lhe pode ser desligada. Tudo que posso fazer é convidar alguém a se colocar diante do mesmo objeto que eu e se submeter à sua ação. Ao contrário, a con-

⁵ V. *Les formes élémentaires*... J. p. 542 et seqs. Cf. sobre essa mesma questão nosso artigo: "Représentations individuelles et représentations collectives." *Revue de Méthaphysique*. Maio de 1898 [*Apud* ДУРКHEЙМ, 1924].

⁶ JAMES, William. *The Principles of Psychology*. I, p. 464.

versação, a transação intelectual entre os homens, consiste numa troca de conceitos. O conceito é uma representação essencialmente pessoal: é por seu intermédio que as inteligências humanas se comunicam.

A natureza do conceito assim definido fala de suas origens. Se ele é comum a todos, é porque é obra da comunidade. Visto que não traz o sinal de qualquer inteligência particular, é que ele é elaborado por uma inteligência única, onde todas as outras se encontram e vêm, de qualquer maneira, se alimentar. Se é mais estável que as sensações ou as imagens, é porque as representações coletivas são mais estáveis que as individuais; pois, enquanto o indivíduo é sensível mesmo a fracas mudanças que se produzem no seu meio interno ou externo, só os acontecimentos de uma suficiente gravidade são capazes de afetar as bases mentais da sociedade. Todas as vezes que estamos diante de um *tipo*⁷ de pensamento ou de ação, que se impõem uniformemente às vontades ou às inteligências particulares, essa pressão exercida sobre o indivíduo desvenda a intervenção da coletividade. Aliás, dizíamos anteriormente que os conceitos pelos quais pensamos correntemente são aqueles consignados no vocabulário. Ora, não há dúvida que a linguagem e, por conseguinte, o sistema de conceitos que ela traduz, é o produto de uma elaboração coletiva. Ela exprime a maneira pela qual a sociedade no seu conjunto representa para si os objetos da experiência. As noções que correspondem aos diversos elementos da linguagem são pois representações coletivas.

O próprio conteúdo dessas noções testemunha no mesmo sentido. Com efeito, quase não existem termos, mesmo entre os que empregamos usualmente, cuja aceitação não ultrapassa mais ou menos largamente os limites da nossa experiência pessoal. Muitas vezes um termo exprime coisas que jamais percebemos, experiências que jamais tivemos ou de que nunca fomos testemunha. Mesmo quando conhecemos alguns dos objetos aos quais ele se refere, eles só vêm ilustrar a idéia a título de exemplo, mas que, por si próprios, não seriam suficientes para a

⁷ Objeitar-se-á que muitas vezes, no indivíduo, só por efeito da repetição as manéiras de agir ou de pensar se fixam e se cristalizam sob a forma de hábitos que resistem à mudança. Mas o hábito não passa de uma tendência para repetir automaticamente um ato ou uma idéia, todas as vezes que as mesmas circunstâncias a despertam; isto não implica que o ato ou a idéia sejam constituídos sob a forma de tipos exemplares propostos ao espírito e à vontade. Apenas quando um tipo desse gênero se estabelece, isto é, quando se institui uma regra e uma norma, a ação social pode e deve ser presumida.

constituir. Encontra-se pois condensada no termo toda uma ciência a que não dei minha colaboração, uma ciência mais que individual; e ela me foge a tal ponto que não posso mesmo me apropriar completamente de todos os resultados. Quem de nós conhece todos os termos de uma língua que fala e a significação integral de cada um?

Essa observação permite determinar em que sentido podemos dizer que os conceitos são representações coletivas. Se eles são comuns a todo um grupo social, não é porque representam uma simples média entre as correspondentes representações individuais; porque nesse caso seriam mais pobres que estas em conteúdo intelectual, enquanto na realidade eles são plenos de um saber que excede o do indivíduo médio. Eles não são abstrações que só teriam realidade nas consciências particulares, mas representações tão concretas como as que o indivíduo pode fazer do seu meio pessoal: correspondem à maneira pela qual esse ser especial que é a sociedade pensa sobre as coisas de sua própria experiência. Se, de fato, os conceitos são o mais das vezes idéias gerais, se exprimem categorias e classes antes que objetos particulares, se exprimem características singulares e variáveis dos seres só interessam raramente à sociedade; em virtude de sua própria extensão, ela só pode ser afetada por suas propriedades gerais e permanentes. Nesse sentido é que se dirige nossa atenção: é na sua natureza de ver frequentemente as coisas pelas grandes massas e sob o aspecto que geralmente apresentam. Mas isso não ocorre por obrigação; e, em todo caso, mesmo quando essas representações têm a característica genérica que lhes é mais habitual, elas são obra da sociedade e são ricas de sua experiência.

É isto aliás que garante o sucesso do pensamento conceitual. Se os conceitos fossem apenas idéias gerais, não enriqueceriam muito o conhecimento; pois o geral, como já dissemos, não contém nada mais que o particular. Mas se eles são, antes de tudo, representações coletivas, acrescentam àquilo que nossa experiência pessoal pode nos ensinar tudo que a coletividade acumulou de sabedoria e de ciência ao longo dos séculos. Pensar por conceitos não é simplesmente ver o real pelo lado mais geral: é projetar sobre a sensação uma luz que a ilumina, a penetra e a transforma. Conceber uma coisa é, ao mesmo tempo que apreender melhor os elementos essenciais, situá-la no conjunto; pois cada civilização tem o seu sistema organizado de conceitos que a caracterizam. Em face desse sistema de noções, o espírito individual está na mesma situação que o *noús* de Platão face ao mundo das Idéias. Ele se esforça para assimilá-las, porque tem necessidade delas para

poder tratar com seus semelhantes; mas a assimilação é sempre imperfeita. Cada um de nós as vê à sua maneira. Existem as que nos escapam completamente, que permanecem fora do nosso círculo visual; outras de que só percebemos certos aspectos. Existem mesmo muitas que deformamos ao pensarmos sobre elas; pois como são coletivas por natureza, não podem se individualizar sem serem retocadas, modificadas e, por conseguinte, falsificadas. Daí resulta que temos tantas dificuldades para nos entendermos que, muitas vezes, mentimos sem o saber: é que todos empregamos os mesmos termos sem lhes dar o mesmo sentido.

Pode-se agora entrever qual é a participação da sociedade na gênese do pensamento lógico. Este só é possível a partir do momento em que, acima das representações fugídias que a experiência sensível nos proporciona, o homem chega a conceber todo um mundo de ideais estáveis, lugar comum das inteligências. Pensar logicamente, com efeito, é sempre, em alguma medida, pensar de maneira pessoal; é também pensar *sub specie aeternitatis*. As duas características da verdade são impersonalidade e estabilidade. Ora, a vida lógica supõe evidentemente que o homem sabe, pelo menos confusamente, que existe uma verdade distinta das aparências sensíveis. Mas como poderia ele alcançar essa concepção? Racionamos freqüentemente como se ela devesse apresentar-se-lhe espontaneamente, assim que abrisse os olhos para o mundo. Entretanto, nada há na experiência mediata que possa sugerir-lá; tudo mesmo a contradiz. A criança e o animal igualmente não têm a suspeita. A história mostra por sinal que ela leva séculos para se desprender e se constituir. No nosso mundo ocidental foi com os grandes pensadores da Grécia que, pela primeira vez, ela tomou uma clara consciência de si mesma e das conseqüências que implica; e, quando se fez a descoberta, foi um encantamento, traduzido por Platão em linguagem mágica. Mas se foi somente nessa época que a idéia veio se exprimir em fórmulas filosóficas, ela necessariamente preexistia num estado de sentimento obscuro. Os filósofos procuram elucidar, mas não criam esse sentimento. Para que eles pudessem refletir e analisá-lo, era preciso que ele lhes fosse dado e tratava-se de saber de onde ele vinha, isto é, em que experiência se baseava esse sentimento. É na experiência coletiva. E sob a forma do pensamento coletivo que o pensamento pessoal se revelou à humanidade pela primeira vez; e não se vê outra via por onde se poderia ter feito essa revelação. Por isso que, se a sociedade existe, existe também, fora das sensações e das imagens individuais, todo um sistema de representações que apresentam propriedades maravilhosas. Por seu intermédio, os homens se compreendem, as inte-

ligências se penetram umas nas outras. Elas são possuídas por uma espécie de força e de ascendência moral, em virtude da qual se impõem aos espíritos particulares. Desde que o indivíduo se dá conta, pelo menos obscuramente, de que, acima de suas representações privadas, existe um mundo de noções-tipo, segundo as quais ele pode regular suas idéias, entrevê todo um reino intelectual de que participa, mas que o excede. Trata-se da primeira intuição do reino da verdade. Sem dúvida, a partir do momento em que ele tem consciência dessa intelectualidade superior, empenha-se em perscrutar a natureza; busca saber de onde advêm as prerrogativas dessas elevadas representações e, na medida em que julga ter descoberto as causas, incorpora-as a fim de tirar, por suas próprias forças, os efeitos que elas implicam; quer dizer que ele concede a si mesmo o direito de elaborar os conceitos. Assim, a faculdade de conceber se individualiza. Mas para compreender bem as origens da função, é preciso referir-se às condições sociais de que ela depende.

Objetar-se-á que só mostramos o conceito por um de seus aspectos, que ele não tem por papel apenas-garantir a concordância dos espíritos uns com os outros, mas também, e mais ainda, sua concordância com a natureza das coisas. Parece que só tem sua razão de ser na condição de ser verdadeiro, isto é, objetivo, e que sua impersonalidade deve ser uma conseqüência de sua objetividade. É nas coisas pensadas tão adequadamente quanto possível que os espíritos deveriam comungar. Não negamos que a evolução conceitual se faça em parte nesse sentido. O conceito que, primitivamente, era tido por verdadeiro porque coletivo, tende a se tornar coletivo com a condição de ser tido por verdadeiro: solicitamos-lhe seus títulos antes de lhe conceder nosso acordo. Mas antes de tudo é preciso não perder de vista que, ainda hoje, a grande generalidade dos conceitos de que nos servimos não se constituiu metodicamente; nós os herdamos pela linguagem, ou seja, pela experiência comum, sem que tenham sido submetidos a qualquer crítica prévia. Os conceitos cientificamente elaborados e criticados constituem sempre uma pequena minoria. Além do mais, entre eles e aqueles que derivam sua autoridade apenas do fato de serem coletivos, só existem diferenças de grau. Uma representação coletiva, porque coletiva, já apresenta garantias de objetividade; pois não é sem razão que ela possa generalizar-se e manter-se com suficiente persistência. Se ela estivesse em desacordo com a natureza das coisas, não poderia ter alcançado um domínio extenso e prolongado sobre os espíritos. No fundo, o que provoca a confiança inspirada pelos conceitos científicos é que

eles são suscetíveis de serem metodicamente controlados. Ora, uma representação coletiva está necessariamente submetida a um controle repetido indefinidamente: os homens é que lhe concedem a verificação pela própria experiência. Ela não poderia pois ser completamente inadequada ao seu objeto. Ela pode, sem dúvida, exprimi-lo com a ajuda de símbolos imperfeitos; mas os símbolos científicos por si próprios não são mais que aproximações. É precisamente esse princípio que está na base do método que seguimos no estudo dos fenômenos religiosos: consideramos um axioma que as crenças religiosas, por estranhas que possam ser por vezes na aparência, têm sua verdade que é preciso descobrir.

Inversamente, falta ver que os conceitos, mesmo quando são construídos segundo todas as regras da ciência, retiram sua autoridade apenas do seu valor objetivo. Não basta que eles sejam verdadeiros para serem acreditados. Se eles não estão em harmonia com outras crenças, outras opiniões, em uma palavra, com o conjunto de representações coletivas, eles serão negados; os espíritos se lhes fecharão; seriam portanto como se não existissem. Se atualmente basta em geral que eles tragam o epíteto de científico para alcançar uma espécie de crédito privilegiado, é porque temos fé na ciência. Mas essa fé não difere essencialmente da fé religiosa. O valor que atribuímos à ciência depende, em suma, da idéia que fazemos coletivamente de sua natureza e de seu papel na vida; quer dizer, ela exprime um estado de opinião. Isto porque, de fato, como tudo na vida social, a própria ciência se assenta na opinião. Sem dúvida, pode-se tomar a opinião como objeto de estudo e fazer ciência; é nisto principalmente que consiste a sociologia. Mas a ciência de opinião não faz opinião; ela só pode esclarecer, torná-la mais consciente de si. Por isso que é verdade que ela pode levar a mudar; mas a ciência continua a depender da opinião, no momento em que ela parecia fazer lei; porque, como demonstramos, é da opinião que ela tira a força necessária para agir sobre a opinião.

Dizer que os conceitos exprimem a maneira pela qual a sociedade representa para si as coisas, significa também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Recusamo-nos pois a ver nele o produto de uma cultura mais ou menos tardia. Um homem que não pensasse por conceitos não seria um homem; pois não seria um ser social. Reduzido apenas aos preceitos individuais, seria indistinto do animal. Se a tese contrária pudesse ser sustentada, é porque se teria definido o conceito por características que não lhe são essenciais. Nós

a identificamos com a idéia geral⁸ e com uma idéia geral nitidamente limitada e circunscrita.⁹ Nessas condições, poderia parecer que as sociedades inferiores não conhecem o conceito propriamente dito: porque só dispõem de procedimentos rudimentares de generalização e as noções de que se servem não são geralmente definidas. Mas a maior parte dos nossos conceitos atuais têm a mesma indeterminação: só nos preocupamos em defini-los nas discussões e quando fazemos o trabalho de erudito. Por outro lado, vimos que conceber não é generalizar. Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar as características comuns de um certo número de objetos: isso é tomar o variável pelo permanente, o individual pelo social. Visto que o pensamento lógico começa com o conceito, segue-se que ele sempre existiu; não houve período histórico durante o qual os homens tivessem vivido, de uma maneira crônica, na confusão e na contradição. Certamente, não poderíamos insistir muito sobre as características diferenciais que apresenta a lógica nos diversos períodos históricos. Mas, por reais que sejam as diferenças, elas não deveriam menosprezar as similitudes que não são menos essenciais. (...)



Em resumo, a sociedade não é, de maneira alguma, o ser ilógico ou alógico, incoerente e fantástico, que se quer ver nela muitas vezes. Ao contrário, a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, visto que é uma consciência das consciências. Situada fora e acima das contingências individuais e locais, só vê as coisas por seu aspecto permanente e essencial, as quais ela fixa em noções comunitárias. Ao mesmo tempo que ela vê do alto, vê ao longe; a cada momento do tempo, abrange toda a realidade conhecida; eis por que só ela pode proporcionar aos espíritos os marcos que se aplicam à totalidade dos seres e que permitem pensar sobre eles. Ela não cria esses marcos artificialmente: encontra-os em si própria; nada mais faz que tomar consciência deles. Eles traduzem as maneiras de ser que se encontram em todos os níveis do real, mas que só aparecem com toda a clareza na cúpula, visto que a extrema complexidade da vida coletiva que aí se descortina necessita maior desenvolvimento da consciência. Attribuir origens sociais ao pensamento lógico não é pois rebaixá-lo, nem diminuir seu valor e reduzi-lo a meras combinações artificiais; é,

⁸ *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 131-138.

⁹ *Ibid.* p. 446.

ao contrário, relacioná-lo a uma causa que o envolve naturalmente. Não quer dizer necessariamente que as noções dessa maneira elaboradas se encontrem imediatamente adequadas aos seus objetivos. Se a sociedade é qualquer coisa de universal com relação ao indivíduo, não deixa de ser ela mesma uma individualidade que tem sua fisionomia pessoal, sua idiossincrasia; é um sujeito particular e que, por consequência, particulariza o que pensa. As representações coletivas contêm pois, elas também, elementos subjetivos e é necessário que elas sejam progressivamente depuradas para se tornarem mais próximas das coisas. Mas, por mais grosseiras que possam ser na sua origem, ocorre que, com elas, o germe de uma mentalidade nova é dado àquela que o indivíduo jamais poderia criar pelas suas próprias forças; por conseguinte, o caminho está aberto ao pensamento estável, impessoal e organizado que, em seqüência, só teria de desenvolver sua natureza.

Aliás, as causas que determinaram esse desenvolvimento parecem não diferir especificamente daquelas que o germe inicial suscitou. Se o pensamento lógico tende cada vez mais a se desbaratar dos elementos subjetivos e pessoais que traz na sua origem, não é porque os fatores extra-sociais tenham intervindo; é antes porque uma vida social de tipo novo se desenvolveu cada vez mais. Trata-se dessa via internacional que já teve por efeito universalizar as crenças religiosas. Na medida em que ela se estende, o horizonte coletivo se alarga; a sociedade deixa de aparecer como o todo por excelência, para se tornar parte de um todo muito mais vasto, de fronteiras indeterminadas e suscetíveis de recuarem indefinidamente. Por conseguinte, as coisas não podem permanecer nos marcos sociais em que foram primitivamente classificadas; procuram organizar conforme os princípios que lhes são próprios e assim, a organização lógica diferencia-se da organização social e torna-se autônoma. Eis, ao que parece, como os laços que ligavam desde cedo o pensamento às individualidades coletivas determinadas vão-se destacando cada vez mais; como, por consequência, ela se torna sempre impessoal e se universaliza. O pensamento verdadeiro e propriamente humano não é um dado primitivo; é um produto da história; é um limite ideal de que nos aproximamos cada vez mais, mas que, ao que parece, não conseguiremos atingir jamais.

Assim, não quer dizer que haja, entre a ciência de um lado, a moral e a religião de outro, uma espécie de antinomia que se admitiu muitas vezes; esses diferentes tipos de atividade humana derivam, na realidade, de uma única e mesma fonte. É isto que Kant compreendeu

muito bem e porque ele fez da razão especulativa e da razão prática dois aspectos diferentes da mesma faculdade. O que, segundo ele, fez a unidade dela, é que as duas são orientadas para o universal. Pensar racionalmente é pensar segundo as leis que se impõem à universalidade dos seres racionais; agir moralmente é conduzir-se segundo as máximas que possam, sem contradição, ser estendidas à universalidade das vontades. Em outros termos, a ciência e a moral implicam que o indivíduo é capaz de se elevar acima do seu próprio ponto de vista e viver uma vida impessoal. Não há dúvida, com efeito, que não esteja aí um traço comum a todas as formas superiores do pensamento e da ação. O kantismo só não explica de onde vem o tipo de contradição que o homem se vê assim realizar. Por que seria ele constrangido a se violentar para sobrepor sua natureza de indivíduo e, inversamente, por que a lei impessoal é obrigada a se rebaixar, encarrando-se nos indivíduos? Dir-se-ia que existem dois mundos antagonísticos dos quais participamos igualmente: o mundo da matéria e dos sentidos de um lado, o mundo da razão pura e impessoal de outro? Mas isto é repetir a questão em termos pouco diferentes; pois se trata precisamente de saber por que devemos conduzir concorrentemente essas duas existências. Por que motivo esses dois mundos, que parecem contradizer-se, não permanecem fora um do outro e do que necessitam para se penetrarem mutuamente, a despeito de seu antagonismo? A única explicação que jamais foi dada dessa necessidade singular é a hipótese da queda, com todas as dificuldades que ela implica e que é inútil repetir aqui. Ao contrário, todo mistério desapareceu no momento em que se reconheceu que a razão impessoal não é senão outro nome dado ao pensamento coletivo. Pois este só é possível pelo agrupamento dos indivíduos; ela os supõe portanto e, por sua vez, eles a supõem porque só se podem manter agrupando-se. O reino dos fins e das verdades impessoais só pode realizar-se pelo concurso das vontades e das sensibilidades particulares, e as razões pelas quais estas participam são as mesmas pelas quais elas concorrem. Em uma palavra, existe o impessoal em nós porque existe aí o social e como a vida social compreende, por sua vez, representações e práticas, essa impersonalidade se estende naturalmente às idéias como aos atos.

Talvez cause espanto o fato de relacionarmos à sociedade as formas sociais mais elevadas da mentalidade humana: a causa parece bem simples, com relação ao valor que damos ao seu efeito. Entre o mundo dos sentidos e dos apetites de um lado e aquele da razão e da moral de outro, a distância é tão considerável que o segundo parece ter podido

sobrepor-se ao primeiro somente por um ato criador. — Mas attribuir à sociedade o papel preponderante na gênese da nossa natureza não é negar essa criação; pois a sociedade dispõe precisamente de um poder criador que nenhum ser observável pode igualar. Toda criação, com efeito, a menos que seja uma operação mística que escapa à ciência e à inteligência, é produto de uma síntese. Ora, se as sínteses das representações particulares que se produzem no seio de cada consciência individual são, por si próprias, inovadoras, quanto mais essas vastas sínteses de consciências completas que são as sociedades! Uma sociedade é o mais poderoso feixe de forças físicas e morais que a natureza nos proporciona. Em nenhum lugar se encontra tal riqueza de materiais diversos, elevados a tal grau de concentração. Não é pois surpreendente que uma vida mais elevada se desprenda dela, que, reagindo aos elementos de que resulta, eleva-os a uma forma superior de existência e transforma-os.

Assim, a Sociologia parece ser chamada a abrir um novo caminho para a ciência do homem. Até aqui, estávamos colocados diante desta alternativa: ou explicar as faculdades superiores e específicas do homem, reduzindo-as às formas inferiores do ser, a razão aos sentidos, o espírito à matéria, o que levaria a negar sua especificidade; ou então ligá-las a qualquer realidade supra-experimental que se postulasse, mas de que nenhuma observação poderia estabelecer a existência. O que colocava o espírito nesse embaraço é que o indivíduo passava por ser *finis nature*: parecia que nada havia além, pelo menos nada que a ciência pudesse atingir. Mas, desde o momento em que se reconheceu que, acima do indivíduo, existe a sociedade, e que esta não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes, uma nova maneira de explicar o homem tornou-se possível. Para conservar-lhe os atributos distintivos, não é necessário colocá-los fora da experiência. Pelo menos, antes de chegar a esse extremo, convém pesquisar se aquilo que, no indivíduo, ultrapassa o indivíduo, não lhe viria dessa realidade supra-individual, mas dado pela experiência, que é a sociedade. É certo que não saberíamos dizer desde já até onde essas explicações podem ser levadas e se elas são capazes de suprimir todos os problemas. Mas é inteiramente impossível também assinalar por antecedência um limite que elas não poderiam ultrapassar. É preciso testar a hipótese, submetê-la tão metodicamente quanto seja possível ao controle dos fatos. Foi isso que tentamos realizar.

17. ALGUMAS FORMAS PRIMITIVAS DE CLASSIFICAÇÃO *

I

Os sistemas de classificação mais humildes que conhecemos são os observados nas tribos australianas. Conhece-se o tipo de organização mais encontrado nessas sociedades. Cada tribo está dividida em duas grandes secções fundamentais, que chamamos de *fratras*.¹ Cada *fratria*, por sua vez, compreende certo número de *clãs*, isto é, de grupos de indivíduos portadores do mesmo totem. Em princípio, os totens de uma *fratria* não são encontrados na outra *fratria*. Além desta divisão em *clãs*, cada *fratria* está dividida em duas classes que chamaremos *matrimoniais*. Damos este nome porque tal organização tem por objeto, antes de mais nada, a regulamentação dos casamentos: determinada classe de uma *fratria* não pode contrair casamento senão com determinada classe de outra *fratria*. A organização geral da tribo toma, então, a forma seguinte: ²

* Reproduzido de DURKHEIM, E. e MAUSS, Marcel. "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives." In: *Journal Sociologique*, seleção de textos de *L'Année Sociologique*, organizada por Jean Duvignaud. Paris, PUF, 1969. p. 395-461. Trad. por Maria Isaura Pereira de Queiroz.

¹ Como se sabe, esta terminologia não é adotada por todos os autores. Muitos empregam de preferência a palavra *classe*. Daí resultam confusões desagradáveis com as classes matrimoniais, das quais se falará mais adiante. Para evitar tais erros, todas as vezes que um pesquisador chamar de classe uma *fratria*, substituiremos o primeiro termo pelo segundo. A unidade da terminologia tornará mais fácil a compreensão e a comparação dos fatos. Seria, pois, muito de desejar que houvesse um entendimento sobre esta terminologia, que é usada com tanta frequência.

² Este esquema não representa senão a organização que consideramos típica. É também a mais geral. Em certos casos, somente alterada é que a encontramos. Nalgumas tribos, as classes totêmicas apresentam *clãs* e são substituídas por

Fratria I	Classe matrimonial A Classe matrimonial B	Clã da ema Clã da serpente Clã da lagarta etc.
Fratria II	Classe matrimonial A' Classe matrimonial B'	Clã do canguru Clã do gambá Clã do corvo etc.

As classes designadas pelas mesmas letras (A, A' etc. e B, B' etc.) são aquelas entre as quais é permitido o conúbio.

Todos os membros da tribo se encontram assim classificados em quadros definidos e que se encaixam uns nos outros. *Ora, a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens.*

Cameron já tinha observado que entre os ta-ta-this³ "todas as coisas do Universo estão divididas entre os diferentes membros da tribo". Diz ainda: "Alguns desses membros atribuem a si as árvores, outros as planícies, outros o sol, o vento, a chuva, e assim por diante". Infelizmente, esta informação é falha quanto à precisão. Não declara a que grupos de indivíduos os diversos grupos de coisas estão assim ligados.⁴ Possuímos todavia dados muito mais evidentes, documentos de alta significação.

As tribos do rio Bellingher estão divididas em duas fratrias cada uma; ora, segundo Palmer, esta divisão também se aplica à natureza. "Toda a natureza", diz ele, "está dividida de acordo com a denominação das fratrias."⁵ As coisas são masculinas ou femininas, o sol, a lua, as estrelas são homens e mulheres, e como os próprios negros, pertencem

grupos puramente locais; noutras, não possuem mais nem fratrias nem classes. E ainda, para que o quadro fosse completo, seria necessário acrescentar uma divisão em grupos locais que se sobrepeõe muitas vezes às divisões precedentes.

³ "Notes on Some Tribes of New South Wales." *J. A. I. XIV*, p. 350. O texto, todavia, não indica expressamente apenas os ta-ta-this. O parágrafo precedente menciona todo um grupo de tribos.

⁴ Parece tratar-se de uma divisão segundo grupos totêmicos, análoga à que vemos mais adiante. Mas não passa de hipótese.

⁵ O autor utiliza o termo classe, que substituímos por fratria, como já avisamos atrás; pois acreditamos reproduzir assim a idéia do texto, que todavia não é bem clara. Daqui por diante, faremos a substituição sem prevenir o leitor, todas as vezes que não houver dúvidas quanto ao pensamento dos autores.

cem a esta ou àquela fratria".⁶ Esta tribo está bastante próxima de outra, a de Port-Mackay, no Queensland, onde encontramos o mesmo sistema de classificação. Segundo a resposta de Bridgmann aos questionários de Curr, de Br. Smyth e de Lorimer Fison, tal tribo, assim como as vizinhas, compreende duas fratrias, uma chamada *Yungaroo*, a outra *Woolaroo*. Existem também classes matrimoniais; mas estas não parecem ter afetado as noções cosmológicas. A divisão em fratrias, ao contrário, é considerada "como uma lei universal da natureza".

"Todas as coisas animadas ou inanimadas estão divididas por estas tribos em duas classes chamadas *Yungaroo* e *Woolaroo*", escreve Curr, de acordo com a informação de Bridgmann.⁷ "Elas dividem as coisas entre si", afirma o mesmo observador (Br. Smyth). Dizem que os crocodilos são *Yungaroo* e os cangurus, *Woolaroo*. O sol é *Yungaroo*, a lua *Woolaroo* e assim por diante, tanto para as constelações quanto para as árvores, as plantas etc.⁸ E Fison diz: "Tudo na natureza se reparte entre as duas fratrias, na opinião deles. O vento pertence a uma, a chuva à outra... Quando interrogados sobre uma estrela particular, dão a que divisão (fratria) ela pertence".⁹ (p. 9.)

Tal classificação é de extrema simplicidade, pois não é mais que bipartida. Todas as coisas estão dispostas em duas categorias que correspondem às duas fratrias. O sistema se torna mais complexo quando não é mais unicamente a divisão em fratrias mas também a divisão em quatro classes matrimoniais, que servem de quadro à distribuição dos seres.

II

Após ter estabelecido este tipo de classificação, é preciso tentar determinar, tanto quanto possível, sua generalidade.

Os fatos não nos autorizam a afirmar que tal classificação seja encontrada em toda a Austrália, nem que tenha extensão igual à da organização tribal, em fratrias, em classes matrimoniais e em clãs totêmicos. Estamos convencidos de que se procurássemos bem, a encontraríamos sem dúvida alguma completa ou alterada, em muitas sociedades

⁶ PALMER. "Notes on Some Australian Tribes." *J. A. I. XIII*, p. 300. Cf. p. 248.

⁷ CURR. *Australian Race*. III, p. 43.

⁸ SMYTH, Br. *The Aborigines of Victoria*. (1887). v. I, p. 91.

⁹ FISON e HOWITT. *Kamilaroi and Kurrui*. p. 168.

australianas, nas quais até hoje passou despercebida; mas não podemos prejulgar resultados de observações que não forem feitas. Os documentos de que dispomos atualmente nos permitem afirmar, todavia, que essa classificação certamente é ou foi muito espalhada.

Em primeiro lugar, essa forma de classificação não foi observada diretamente em muitos casos, mas totens secundários foram encontrados e nos foram assinalados; e estes, como vimos, supõem tal classificação. Observação que é notadamente verdadeira para as ilhas do estreito de Torres, vizinhas da Nova Guiné Britânica. Em Kiwai, os clãs possuem quase todos por totem (*miramara*) espécies vegetais; um deles, o da árvore de palma (*nipa*), tem por totem secundário o caranguejo, que habita a árvore do mesmo nome.¹⁰ Em Mabuiag (ilha situada a oeste do estreito de Torres)¹¹ encontramos uma organização de clãs agrupados em duas fraternias: a do pequeno *augûd* (*augûd* significa totem) e a do grande *augûd*. Uma é a fratria da terra, a outra, a fratria da água; uma acampa a favor do vento, a outra contra o vento; uma está a leste, a outra a oeste. A da água tem por totens a vaca-marinha * e um animal aquático que Haddon chama de *showel-nose skate*; os totens da outra são todos animais terrestres, com exceção do crocodilo, que é anfíbio: o crocodilo, a serpente, o *caçar*.¹² Aí estão evidentemente traços importantes de classificação. Ainda mais, Haddon menciona expressamente "totens secundários ou subsidiários propriamente ditos": o tubarão-martelo, o tubarão, a tartaruga, a raia-de-ferrão (*sting ray*) estão ligados assim à fratria da água; o cão, à fratria da terra. Dois outros subtotens estão ainda atribuídos a esta última: são os ornamentos feitos de conchas em forma de crescente.¹³ Se lembrarmos que, em todas essas ilhas, o totemismo está em plena decadência, parecer-nos-á muito legítimo considerar tais fatos como restos de um sistema mais completo de classificação. É também muito possível que uma organização análoga se encontre noutros lugares do estreito de

¹⁰ HADDON. *Head Hunters*. Londres, 1901. p. 102.

¹¹ Sabe-se, desde as obras de Haddon (*Head Hunters*. p. 13 e "The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits." *J. A. I.* XIX, p. 39) que o totemismo não é encontrado senão nas ilhas de Oeste, e não nas de Leste. * *Dugong*. (N. do T.)

¹² HADDON. *Head Hunters*. p. 132. Mas os nomes que damos às fraternias não são dados por Haddon.

¹³ HADDON. *Ibid.* p. 138. Cf. RIVERS, W. H. "A Genealogical Method of Collecting", etc. *J. A. I.* 1900. p. 75 et seqs.

Torres e no interior da Nova Guiné. O princípio fundamental, isto é, a divisão em fraternias e em clãs agrupados três a três, foi formalmente constatado em Asbai (ilha do estreito) e em Daudai.¹¹

Sentimo-nos tentados a apontar traços da mesma classificação nas ilhas Murray, Mer, Waier e Dauar.¹⁵ Sem entrar em detalhes sobre a organização social delas, tal qual no-la descreveu Hunt, chamamos a atenção sobre o seguinte fato. Um certo número de totens existe entre esses povos. Cada um dos totens confere aos indivíduos, deles portadores, poderes variados sobre diferen es espécies de coisas. Assim, aos indivíduos que têm por totem o tambor, estão atribuídos os poderes seguintes: é a eles que compete realizar a cerimônia que consiste em imitar os cães e em tocar os tambores; são eles que fornecem os feiticeiros encarregados de fazer multiplicar as tartarugas, de assegurar a colheita das bananas, de adivinhar os assassinos por meio dos movimentos do lagarto; são eles, finalmente, que impõem o tabu da serpente. Pode-se, pois, dizer com verossimilhança que ao clã do tambor estão ligados, de certa maneira, além do próprio tambor, a serpente, as bananas, os cães, as tartarugas, os lagartos. Todas estas coisas dependem, pelo menos parcialmente, de um mesmo grupo social e, por conseguinte, como as duas expressões são no fundo sinônimas, de uma mesma classe de seres.¹⁶

A mitologia astronômica dos australianos apresenta marcas desse mesmo sistema mental. Efeitivamente, sua mitologia é, por assim dizer, modelada sobre a organização totêmica. Os nativos dizem, quase por toda a parte, que tal astro é determinado antepassado.¹⁷

É mais que provável que se deveria mencionar para o astro, como para o indivíduo com o qual se confunde, a que fratria, a que classe,

¹⁴ HADDON. *Op. cit.* p. 171.

¹⁵ HUNT. "Ethnographical Notes of the Murray Islands." *J. A. I.* I, nova série, p. 5 et seqs.

¹⁶ Queremos chamar a atenção para este fato, porque nos fornece a ocasião de uma observação de ordem geral. Por toda a parte onde encontramos um clã ou uma confraria religiosa exercendo poderes mágico-religiosos sobre espécies diferentes de coisas, é muito legítimo inquirir se não existe nisso o indício da antiga classificação, atribuindo a esse grupo social tais espécies diferentes de seres.

¹⁷ Os documentos a respeito são de tal maneira numerosos que não os citaremos todos. A referida mitologia é mesmo tão desenvolvida que, muitas vezes, os europeus acreditaram que os astros eram as almas dos mortos. (V. CURR. I, p. 255, 403; II, p. 475; III, p. 25.)

a que clã pertence. Em vista disso, ele se encontraria classificado em determinado grupo; um parentesco, um lugar determinado lhe seriam atribuídos na sociedade. O que é certo é que estas concepções mitológicas são observadas nas sociedades australianas em que temos encontrado a classificação das coisas em fratrias e em clãs, com todos os seus traços característicos; nas tribos do Monte Gambier, entre os woijobaluk, nas tribos do norte de Vitória. "O sol", diz Howitt, "é uma mulher *Krokitch* do clã do sol, que todos os dias parte em busca do filhinho que perdeu".¹⁸ *Bungil* (a estrela *Fomalhaut*) foi, antes de subir ao céu, um poderoso cacatua branco da fratria *Krokitch*. Este cacatua possuía duas mulheres que, em virtude naturalmente da regra exogâmica, pertenciam à fratria oposta, *Ganutch*. Eram cisnes (provavelmente dois subtotens do pelicano). Ora, ambas são também estrelas.¹⁹ Os woiworung, vizinhos dos woijobaluk,²⁰ acreditam que *Bungil* (nome da fratria) com todos os seus filhos, todos eles seres totêmicos (homens e animais ao mesmo tempo), subiu ao céu num turbilhão;²¹ *Bungil* é *Fomalhaut*, como entre os woijobaluk, e cada um de seus filhos é uma estrela;²² dois dos filhos são duas estrelas do Cruzeiro do Sul. Os mycooloon do sul do Queensland,²³ grupo que se encontra muito afastado dos atrás citados, classificam as nuvens do Cruzeiro do Sul no totem da ema; o cinturão de Orion faz parte do clã *Marbaringal*, e cada estrela cadente, do clã *Jimbhora*. Quando uma dessas estrelas cai, vai tocar a árvore *gidea* e se transforma numa árvore do mesmo nome. Isto indica que a citada árvore está também relacionada com o referido clã. A lua é antigo guerreiro, do qual não se sabe nem o nome, nem a classe. O céu está povoado de antepassados dos tempos imaginários.

As mesmas classificações astronômicas estão em uso entre os arun-ta, dos quais tornaremos a falar mais tarde, sob um ponto de vista diferente. Para eles, o sol é uma mulher da classe matrimonial *Panunga*, e é a fratria *Panunga-Bulthara* que está encarregada da cerimônia rei-

giosa que o concerne.²⁴ Deixou na terra descendentes que continuam a se reencarnar²⁵ e que formam um clã especial. Este último detalhe da tradição mítica deve, porém, ser de formação tardia. Pois, na cerimônia sagrada do sol, o papel preponderante é desempenhado por indivíduos que pertencem ao grupo totêmico do *bandicoot* e do grande lagarto. O que significa então que o sol devia ser antigamente um *Panunga* do clã do *bandicoot*, habitando o território do grande lagarto.

Por outro lado, sabemos que isto é o que se dá com suas irmãs. Ora, estas se confundem com ele. Ele é o "filhinho delas", "o sol delas"; em suma, elas não são mais do que um desdobramento do sol. Em dois mitos diferentes, a lua está ligada ao clã do gambá. Num dos mitos, ela é um homem desse clã;²⁶ noutro mito, ela é ela mesma, mas foi roubada a um homem do clã²⁷ e foi este homem quem lhe determinou o rumo. Não nos dizem, é verdade, a que fratria ela pertencia. Mas o clã implica a fratria, ou pelo menos implicava a princípio, entre os arunta. Sabemos, da estrela da manhã, que pertencia à classe *Kumara*; vai refugiar-se todas as noites numa pedra que está no território dos grandes lagartos, com os quais parece estar estreitamente aparentada.²⁸ O fogo está, também, intimamente ligado ao totem do "euro". Foi um homem desse clã que o descobriu no animal do mesmo nome.²⁹

Finalmente, quando, em muitos casos, estas classificações não estão imediatamente aparentes, não deixam de ser encontradas, mas sob uma forma diferente da que acabamos de descrever. Mudanças sobrevindas à estrutura social alteraram a economia desses sistemas, mas não a ponto de torná-los completamente irreconhecíveis. Aliás, as mudanças resultam em parte dessas classificações e seriam suficientes para revelá-las.

O que caracteriza as referidas classificações é que as idéias estão nelas organizadas de acordo com o modelo fornecido pela sociedade. Mas desde que esta organização da mentalidade coletiva exista, ela é suscetível de reagir à sua causa e de contribuir para modificá-la. Vimos

¹⁸ "On Australian Medicine Men." *J. A. I.* XVI, nota 2, p. 53.

¹⁹ HOWITT. "On the Migration on the Kurnai Ancestors." *J. A. I.* XV, nota 1, p. 415. Cf. "Further Notes" etc. *J. A. I.* XVIII, nota 3, p. 65.

²⁰ "Further Notes" etc. *J. A. I.* XVIII, p. 66.

²¹ *Ibid.* p. 59. Cf. nota 2, p. 63. Correspondem aos cinco dedos da mão.

²² *Ibid.* p. 66.

²³ V. PALMER. Artigo citado. *J. A. I.* XIII, p. 293, 294.

²⁴ Os indivíduos que realizam a cerimônia devem, em sua maior parte, pertencer a esta fratria. V. SPENCER e GILLEN. *Native Tribes of Central Australia*, p. 561.

²⁵ Sabe-se que, para os arun-ta, cada nascimento é a reencarnação do espírito de um ancestral mítico.

²⁶ *Ibid.* p. 564.

²⁷ *Ibid.* p. 565.

²⁸ *Ibid.* p. 563, *in fine*.

²⁹ *Ibid.* p. 444.

como as espécies de coisas, classificadas num clã, servem de totems secundários ou de subtotens; isto é, no interior do clã, cada grupo particular de indivíduos, sob a influência de causas que ignoramos, passa a se sentir mais especialmente em relações com tais e tais coisas que são atribuídas, de maneira geral, ao clã inteiro. Desde que este, tornando-se muito volumoso, tenda a segmentar-se, será segundo as linhas marcadas pela classificação que se processará a segmentação. Não se deve crer que estas divisões sejam necessariamente o produto de movimentos revolucionários e tumultuosos. Parece, as mais das vezes, que eles têm lugar segundo um processo perfeitamente lógico. Foi assim que, em grande número de casos, se constituíram as fraternias, que se dividiram os clãs.

Em muitas sociedades australianas, as fraternias se opõem uma à outra como o branco e o negro, isto é, como os dois termos de uma antítese, e nas tribos do estreito de Torres, como a terra e a água; e ainda, os clãs que se formaram no interior de cada uma delas, conservam uns com os outros relações de parentesco lógico. Assim, é raro na Austrália que o clã do corvo seja de outra fratria que não a do trovão, das nuvens e da água. Da mesma forma, quando num clã a segmentação se torna necessária, são os indivíduos agrupados em torno de uma das coisas classificadas dentro do clã que se destacam do resto, para formar um clã independente, e o subtotem se torna um totem. Uma vez começado o movimento, pode continuar e sempre segundo o mesmo processo. Efetivamente, o subclã que assim se emancipou transporta consigo, para seu domínio ideal, além da coisa que lhe serve de totem, algumas outras que são consideradas solidárias com aquela. Estas coisas, no novo clã, desempenham o papel de subtotens e podem, se for necessário, tornar-se outros tantos centros em torno dos quais se produzirão, mais tarde, novas segmentações.³⁰

Os woijobaluk nos permitem precisamente capturar esse fenômeno por assim dizer ao vivo, em suas relações com a classificação.³¹ Segundo

³⁰ O estudo das listas de clãs repartidos em fraternias, que Howitt apresenta em suas "Notes on the Aust. Class Systems." *J. A. I.* XII, p. 149, em suas "Further Notes on the Aust." etc. *J. A. I.* XVIII, p. 52 *et seqs.*, e em suas "Remarks on Mr. Palmers Class Systems." *Ibid.* XII, p. 385, é altamente convincente.

³¹ Foi, aliás, sob esse ponto de vista exclusivo que Howitt estudou os woijobaluk, e foi esta mesma segmentação que, dando a uma espécie de coisas ora o caráter de um totem, ora o caráter de subtotem, tornou difícil a constituição de um quadro exato dos clãs e dos totems.

Howitt, certo número de subtotens são totems em vias de formação.³² "Eles conquistam uma espécie de independência".³³ Assim, para determinados indivíduos, o pelicano branco é um totem e o sol um subtotem, enquanto outros os classificam em ordem inversa. Provavelmente, as duas denominações deviam servir de subtotens a duas seções de um clã antigo, cujo velho nome teria "decaído",³⁴ e que compreenderia, entre as coisas a ele atribuídas, o pelicano e o sol. Com o tempo, as duas seções se destacaram de seu tronco comum; uma tomou o pelicano como totem principal, deixando o sol em segundo lugar, enquanto a outra fez o contrário. Noutros casos em que não se pode observar tão diretamente a maneira pela qual a segmentação se faz, ela se torna sensível através das relações lógicas que unem entre eles os subclãs provindos de um mesmo clã. Vê-se claramente que correspondem às espécies de um mesmo gênero. É o que mostraremos expressamente mais adiante, a propósito de certas sociedades americanas.

Ora, é fácil de ver que mudanças esta segmentação deve introduzir nas classificações.³⁵ Enquanto os subtotens, provenientes de um mesmo clã original, conservarem a lembrança de sua origem comum, sentirão que são parentes, associados, partes de um mesmo todo; por conseguinte, seus totems e as coisas classificadas sob esses totems ficam subordinados, de certa maneira, ao totem comum do clã total. Mas com o tempo, esse sentimento se apaga. A independência de cada seção aumenta e termina por se tornar completa autonomia. Os laços que uniam todos esses clãs e subclãs numa mesma fratria se distendem ainda mais facilmente e toda a sociedade acaba por se resolver numa poeira de pequenos grupos autônomos, iguais uns aos outros, sem nenhuma subordinação. Naturalmente, a classificação se modifica em consequência. As espécies de coisas atribuídas a cada uma dessas subdivisões constituem outros tantos gêneros separados, situados no mesmo

³² "Further Notes" etc. p. 63 e sobretudo 64.

³³ "Australian Group Relations" in *Report. Reg. Smith Inst.* 1883. p. 818.

³⁴ "Further Notes." p. 63, 64, 39.

³⁵ (...) Esta segmentação e as modificações que delas resultam na hierarquia dos totems e dos subtotens permitem talvez explicar uma particularidade interessante de tais sistemas sociais. Sabe-se que, principalmente na Austrália, os totems são geralmente animais, e muito mais raramente objetos inanimados. Pode-se crer que primitivamente todos eram emprestados ao mundo animal. Mas sob esses totems primitivos estavam classificados objetos inanimados que, devido às segmentações, acabaram por ser promovidos ao lugar de totems principais.

plano. Toda hierarquia desapareceu. Porém, é lícito supor que alguns traços restam ainda no interior de cada um desses pequenos clãs. Os seres ligados ao subtotem que se modificou em totem continuam a ser subordinados a ele. Mas, em primeiro lugar, não podem mais ser muito numerosos, dado o caráter fracionário desses pequenos grupos. Ainda mais, por pouco que o movimento continue, cada subtotem acabará por ser elevado à dignidade de totem, cada espécie, cada variedade subordinada se tornará um gênero principal. Então, a antiga classificação terá dado lugar a uma simples divisão sem nenhuma organização interna, a uma repartição das coisas por cabeça e não mais por fontes. Mas, ao mesmo tempo, como ela se processa no meio de um número considerável de grupos, ela compreenderá, mais ou menos, o universo inteiro.

É nesse estado que se encontra a sociedade dos arunta. Não existe entre eles uma classificação completa, um sistema constituído. Todavia, segundo as próprias expressões empregadas por Spencer e Gillen, "de fato no país ocupado pelos indígenas, não existe objeto, animado ou inanimado, que não dê seu nome a algum grupo totêmico de indivíduos".³⁶ Encontramos mencionadas no trabalho desses pesquisadores cinquenta e quatro espécies de coisas servindo de totens a outros tantos grupos totêmicos; e, ainda mais, como eles não se preocuparam em estabelecer uma lista completa dos totens, a que pudemos organizar, segundo as indicações esparsas em seu livro, não é certamente exaustiva.³⁷ Ora, a tribo dos arunta é, sem dúvida, uma daquelas em que

³⁶ *Native tribes of Central Australia*. Londres, 1898. p. 112.

³⁷ Acreditamos ser útil reproduzir aqui a lista, tal qual a reconstruímos. Não seguimos, bem entendido, nenhuma ordem em nossa enumeração: o vento, o sol, a água ou nuvem (p. 112), o rato, a lagarta *witchetty*, o canguuru, o lagarto, a ema, a flor *hakea* (p. 116), a água, o falcão, o *clonka* (fruto comestível), uma espécie de maná, o gato selvagem, o *irriakura* (espécie de bulbo), a lagarta da borboleta "longicome", o *bandicoot*, o maná *lipihla*, a formiga do mel, a rã, a frutinha *chankuna*, a ameixeira, o peixe *irpunga*, o gambá, o cão selvagem, o "guro" (p. 177 *et seqs.*), o falcão pequeno (p. 232), a serpente *tapis* (p. 242), a lagarta pequena, o grande morcego branco (p. 300, 301), a semente da relva (p. 311), o peixe *interplina* (p. 316), a serpente *coma* (p. 317), o falcão nativo, uma outra espécie de fruto de *mandinia* (p. 320), o rato *jarboa* (p. 329), a estrela da tarde (p. 360), o lagarto grande, o lagarto pequeno (p. 389), o ratinho (p. 389, 395), a semente *alchantwa* (p. 390), uma outra espécie de rato pequeno (p. 396), o falcão pequeno (p. 397), a serpente *okranina* (p. 399), o peru selvagem, a pega, o morcego branco, o morcego pequeno (p. 401, 404, 406). Existem ainda os clãs de uma certa espécie de bicho d'água (p. 414), do falcão

o processo de segmentação continuou até o extremo limite; pois, devido às mudanças sobrevindas à estrutura dessa sociedade, todos os obstáculos, suscetíveis de contê-lo, desapareceram. Sob a influência de causas que foram aqui mesmo expostas,³⁸ os grupos totêmicos dos arunta foram levados muito cedo a sair do quadro natural que os cercava primitivamente e que, de certa maneira, lhes servia de ossatura; isto é, o quadro da fratria. Em lugar de ficarem estritamente localizados numa metade determinada da tribo, cada um deles se expandiu livremente em toda a extensão da sociedade. Tornados assim estrangeiros à organização social regular, decaídos quase ao nível das associações privadas, os grupos totêmicos puderam multiplicar-se, atomizar-se quase até o infinito.

A atomização dura ainda hoje. Existem, efetivamente, espécies de coisas cujo lugar na hierarquia totêmica é ainda incerto, segundo o confessam os próprios Spencer e Gillen: não se sabe se são totens principais ou subtotens.³⁹ Quer dizer que esses grupos estão ainda num estado móvel, como os clãs dos *wojjobaluk*. Por outro lado, entre totens atualmente atribuídos a clãs independentes, existem, por vezes, ligações que testemunham que primitivamente deviam estar classificados num mesmo clã. É o caso da flor *hakea* e do gato selvagem. Assim, as marcas gravadas sobre os churingas dos homens do gato selvagem representam só e unicamente árvores de flor *hakea*.⁴⁰ Segundo os mitos, nos tempos fabulosos, era de flor *hakea* que se alimentavam os gatos selvagens; ora, os grupos totêmicos originários são geralmente conhecidos por se alimentarem de seus totens.⁴¹ Isto significa que as duas espécies de coisas não estiveram sempre estranhas uma à outra, e que não vieram a sê-lo senão quando o clã único que as compreendia se fragmentou. O clã da ameixeira parece ser também um derivado desse mesmo clã complexo: flor *hakea* — gato selvagem.⁴² Do totem do lagarto se des-

(p. 416), da codorniz, da formiga-buldogue (p. 417), das duas espécies de lagartos (p. 439), do canguuru (?) de cauda angulada (p. 441), de uma outra espécie de flor *hakea* (p. 444), da mosaica (p. 546), do pássaro-sino (p. 635).

³⁸ *Année Sociologique*, t. V, p. 108 *et seqs.*

³⁹ Assim Spencer e Gillen não sabem ao certo se o pombo dos rochedos é um totem ou totem secundário (*cf.* p. 410 e 448). E também o valor totêmico das diversas espécies de lagartos não está determinado: assim os seres míticos que criaram os primeiros homens, que estes tiveram por totem o lagarto, se transformaram numa outra espécie de lagarto (p. 389).

⁴⁰ P. 449.

⁴¹ P. 417, 418.

⁴² P. 283, 297, 403, 404.

tacaram diferentes espécies animais e outros totens, notadamente o do ratinho.⁴³ Pode-se, pois, ter a certeza de que a organização primitiva foi submetida a um vasto trabalho de dissociação e de fracionamento que não está ainda terminado.

Assim pois, se não encontramos mais entre os arunta um sistema completo de classificação, não foi por nunca ter existido, foi porque se decompsôs à medida que os clãs se fragmentaram. O estado em que se encontra o sistema não faz mais do que refletir o estado atual da organização totêmica dessa tribo; outra prova, pois, da relação estreita que une entre elas essas duas ordens de fatos. O sistema, todavia, não desapareceu sem deixar traços visíveis de sua existência anterior. Já assinalamos as sobrevivências na mitologia dos arunta. Outras mais demonstrativas foram encontradas na maneira pela qual os seres se reparam entre os clãs. Certas espécies de coisas estão muito freqüentemente ligadas ao totem, de maneira idêntica à das classificações completas que examinamos. É um último vestígio de subordinação. Assim, a árvore de goma está especialmente associada ao clã das rãs; a galinha-d'água está ligada à água.⁴⁴ Vimos anteriormente que existem relações estreitas entre o totem da água e o fogo; por outro lado, os galhos do eucalipto, as folhas vermelhas do *éremophile*,⁴⁵ o som da trombeta, o calor e o amor⁴⁶ estão ligados ao fogo. Ao totem do rato *jerboa* está ligada a barba,⁴⁷ ao totem das moscas, as doenças dos olhos.⁴⁸ O ser assim colocado em relação com o totem é no caso mais freqüente um pássaro.⁴⁹ O passarinho negro alatirpa depende das formigas do mel e, como elas, freqüente as moitas de mulga,⁵⁰ assim como outro

⁴³ Os *churingas*, emblemas individuais em que se acredita residirem as almas dos antepassados, ostentam, no clã das rãs, representações da árvore de goma. As cerimônias em que são representados os mitos do clã compreendem a figuração de uma árvore e suas raízes (p. 145, 147, 625, 626, 670. Cf. p. 325, 344 e fig. 72, 74).

⁴⁴ P. 448.

⁴⁵ P. 238, 322. [*Éremophile* — arbusto australiano do gênero *mioporáceo*. (N. do T.)]

⁴⁶ P. 545.

⁴⁷ P. 329.

⁴⁸ P. 546.

⁴⁹ Spencer e Gillen só falam de pássaros. Mas, na realidade, o fato é muito mais geral.

⁵⁰ P. 448, 447.

passarinho *alpitarka*, que busca os mesmos habitantes.⁵¹ Uma espécie de pássaro chamado *hippa-thippa* é o aliado do lagarto.⁵² A planta *irrikura* tem por dependente o papagaio de pescoço vermelho.⁵³ Os indivíduos do clã da lagarta *wichetty* não comem certos pássaros que são chamados comensais deles (*quathari* que Spencer e Gillen traduzem por *imnates*).⁵⁴ O totem do canguru tem sob sua dependência duas espécies de pássaros,⁵⁵ e o mesmo acontece com o "euro".⁵⁶ O fato dos seres assim associados a outros terem sido, antigamente, do mesmo totem que estes últimos, mostra de maneira concludente que tais conexões são bem os restos de uma antiga classificação. Os pássaros *kar-twangawunga* eram antigamente, segundo a lenda, homens-cangurus e comiam canguru. As duas espécies ligadas ao totem da formiga do mel eram outrora formigas de mel. Os *unchurunga*, passarinhos de um verme muito bonito, eram primitivamente do clã do "euro". As quatro espécies de lagartos se concentram em dois pares de dois, e o membro de cada par é ao mesmo tempo o associado e a transformação do outro.⁵⁷

Finalmente, o fato de podermos, entre os arunta, encontrar a série de estados intermediários por meio dos quais esta organização se prende, quase sem solução de continuidade, ao tipo clássico do Monte Gambier, é uma última prova de que estamos bem diante de uma forma alterada das antigas classificações. Entre os vizinhos setentrionais dos arunta, os *chingalee*,⁵⁸ que habitam o território norte da Austrália meridional (golfo de Carpentaria), encontramos, como entre os próprios arunta, uma extrema dispersão das coisas entre clãs muito numerosos, isto é, muito fragmentados; são aí notados 59 totens diferentes. Os grupos totêmicos deixaram de ser classificados sob as fratrias, da mesma forma que entre os arunta: todos os dois estão a cavaleiro das duas fratrias em que se

⁵¹ P. 448, 188, 646. É de notar a analogia que existe entre seus nomes e o de *llatirpa*, o grande antepassado desse totem.

⁵² P. 305. Em certas cerimônias do clã, em torno do "lagarto", faz-se dançar dois indivíduos que representam dois pássaros dessa espécie. E, segundo os mitos, esta dança estava já em uso no tempo de Alcheringa.

⁵³ P. 320. Cf. 318, 319.

⁵⁴ P. 447, 448.

⁵⁵ P. 448.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.* p. 448, 449.

⁵⁸ V. MATTHEWS, R. H. "The Wombya Organization of the Australian Aborigines." *American Anthropologist*. N. S. 1900. p. 494 et seqs.

divide a tribo. Mas a difusão desses grupos não é tão completa quanto entre os arunta. Em lugar de se estenderem, ao acaso e sem regulamentação, em toda a extensão da sociedade, eles se repartem de acordo com princípios fixos e se localizam em grupos determinados, embora diferentes, da fratria. Com efeito, cada fratria está dividida em oito classes matrimoniais;⁵⁹ ora, cada classe de uma fratria não pode casar-se senão com uma classe determinada de outra fratria, que compreende ou pode compreender os mesmos totens que a primeira. Reunidas, estas duas classes correspondentes contêm, assim, um grupo definido de totens e de coisas, que não são encontrados noutra parte. Por exemplo, todas as formas de pombos, as formigas, as vespas, os mosquitos, as centopéias, a abelha indígena, a relva, a rã, diversas serpentes, etc., pertencem às duas classes *Chongora-Chabalye*; ao grupo formado pelas classes *Chowan* e *Chowarding* são atribuídas certas estrelas, o sol, as nuvens, a chuva, a galinha-d'água, o íbis, o trovão, a água-falcão, o falcão escuro, o pato negro, etc.; ao grupo *Chagarra-Chocarro*, as conchas, o rato bilibi, o corvo, o porco-espinho, o canguru, etc. Assim, num certo sentido, as coisas ainda estão presas a quadros determinados, mas estes possuem já qualquer coisa de mais artificial e de menos consistente, uma vez que cada um deles é formado de duas secções que se prendem a duas fratras diferentes.

Com outra tribo da mesma região, faremos um passo a mais no caminho seguido pela organização e sistematização. Entre os moorawaria, do rio Culgoa,⁶⁰ a segmentação dos clãs é levada ainda mais longe

⁵⁹ Ainda nesse ponto, há um parentesco notável entre esta tribo e a dos arunta, na qual as classes matrimoniais são também em número de oito; é pelo menos o caso entre os arunta do norte; e entre os outros a mesma subdivisão das quatro classes primitivas está em vias de formação. A causa deste secionamento é a mesma nas duas sociedades, isto é, a transformação da filiação uterina em filiação masculina. Nesta revista mesmo foi mostrado, com efeito, como tal revolução teria por consequência a impossibilidade de qualquer casamento se as quatro classes iniciais não se subdividissem (V. *Année Social*, V, n.º 1, p. 106). Entre os chingalee, a mudança se produziu, todavia, de maneira muito especial. A fratria e, por consequente, a classe matrimonial, continuam a transmitir-se por linha materna; somente o totem é herdado do pai. Explica-se assim porque cada classe de uma fratria possui, na outra fratria, uma classe correspondente que compreende os mesmos totens. E que a criança pertence a uma classe de fratria materna; mas possui os mesmos totens que seu pai, o qual pertence a uma classe da outra fratria.

⁶⁰ MATTHEWS, R. H. In: *Proceedings of the American Philosophical Society*. (Filadélfia), 1898. t. XXXVII, p. 151 et seqs.

que entre os arunta; conhecemos aí, efetivamente, 152 espécies de objetos que servem de totens a outros tantos clãs diferentes. Mas esta multiplicação de coisas está regularmente enquadrada pelas duas fratras *Ippait-Kumbo* e *Kubi-Murri*.⁶¹ Estamos, pois, muito perto do tipo clássico, salvo quanto à atomização dos clãs. Que a sociedade, em lugar de estar a esse ponto dispersa, se concentre, que os clãs, assim separados, se agrupem segundo suas afinidades naturais de modo a formar grupos mais volumosos que, por consequente, o número de totens principais diminua (tomando as outras coisas que servem presentemente de totens, em relação às precedentes, um lugar subordinado) e tornaremos a encontrar exatamente o sistema do Monte Gambier.

Em resumo, se não podemos afirmar que esta maneira de classificar as coisas está necessariamente implícita no totemismo, em todo o caso ela é certamente encontrada com muita frequência nas sociedades que se organizaram numa base totêmica. Existe, assim, uma ligação estreita e não uma relação accidental, entre esse sistema social e o sistema lógico. Veremos agora como a esta forma primitiva de classificação outras podem estar ligadas, que apresentam um grau mais alto de complexidade.

V

As classificações primitivas não constituem, pois, singularidades excepcionais, sem analogia com as que estão em uso entre povos os mais cultivados; parecem, ao contrário, se ligar sem solução de continuidade às primeiras classificações científicas. Com efeito, embora difiram profundamente destas últimas sob certos aspectos, não deixam todavia de possuir todos os caracteres essenciais das mesmas. Em primeiro lugar, da mesma forma que as classificações dos eruditos, elas são sistemas de noções hierarquizadas. As coisas não se encontram dispostas simplesmente sob a forma de grupos isolados uns dos outros, mas estes grupos mantêm uns com os outros relações definidas e seu conjunto forma um só e mesmo todo. Ainda mais, estes sistemas, do mesmo modo que os da ciência, têm um fim especulativo. Seu objeto não é facilitar a ação, mas tornar compreensivas, inteligíveis, as relações existentes entre os seres. Dados certos conceitos considerados como funda-

⁶¹ Nesta tribo não se conhecem nomes para designar especialmente as fratras. Designamos, pois, cada uma delas pelos nomes de suas classes matrimoniais. Vê-se ainda que a nomenclatura é a do sistema *Kamilaroi*.

mentais, o espírito sente a necessidade de prender a eles as noções que formula a respeito de outras coisas. Tais classificações são, pois, antes de tudo, destinadas a ligar as idéias entre si, a unificar o conhecimento; a esse título, podemos dizer sem inexactidão que elas são obra da ciência e constituem uma primeira filosofia da natureza.⁶² Não é tendo em vista a regulamentação de sua conduta, nem mesmo a justificação da prática que o australiano divide o mundo entre os totens de sua tribo, e sim porque a noção de totem, sendo capital, necessita situar, em relação a ela, todos os outros conhecimentos seus. Pode-se, pois, pensar que as condições de que dependem estas classificações muito antigas não deixaram de desempenhar um papel importante na gênese da função classificatória em geral.

Ora, resulta de todo este estudo que tais condições são de natureza social. Ao contrário de terem as relações lógicas entre as coisas formado base às relações sociais dos homens, como parece admitir Frazer, na realidade foram estas que serviram de protótipo àquelas. Segundo Frazer, os homens se teriam dividido em clãs de acordo com uma classificação prévia das coisas; ora, muito ao contrário, os homens classificaram as coisas porque estavam divididos em clãs.

Vimos, com efeito, como estas classificações se modelaram sobre a organização social mais próxima e mais fundamental. Esta expressão é insuficiente para exprimi-lo. A sociedade não foi simplesmente um modelo de acordo com o qual o pensamento classificatório teria trabalhado; foram os próprios quadros da sociedade que serviram de quadros ao sistema. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais as coisas foram integradas. Foi porque os homens estavam agrupados e se concebiam a si mesmos sob a forma de grupos, que agruparam idealmente os

⁶² Distinguem-se, por esse lado, nitidamente do que se poderia chamar as classificações tecnológicas. É provável que, em todos os tempos, o homem mais ou menos nitidamente classificou as coisas de que se alimenta, de acordo com os processos usados para apropriá-las: por exemplo, em animais que vivem na água, ou nos ares, ou na terra. Mas, primeiro, estes grupos assim constituídos não estão ligados uns aos outros e sistematizados. São divisões, distinções de noções, mas não quadros de classificação. E, mais ainda, é evidente que estas distinções estão estreitamente comprometidas com a prática, da qual elas não fazem mais do que exprimir certos aspectos. Foi por esta razão que não falamos delas neste trabalho em que procuramos principalmente esclarecer um pouco as origens do processo lógico que está na base das classificações científicas.

outros seres, e as duas modalidades de agrupamento começaram por se confundir a ponto de serem indistintas. As fratrias foram os primeiros gêneros; os clãs, as primeiras espécies. As coisas eram tidas como fazendo parte integrante da sociedade, e era o seu lugar na sociedade que determinava seu lugar na natureza. Pode-se mesmo perguntar se a maneira esquemática pela qual os gêneros são comumente concebidos não dependeria em parte das mesmas influências. É um fato de observação corrente que as coisas compreendidas pelos gêneros são geralmente imaginadas como se situando numa espécie de meio ideal, de circunscção espacial mais ou menos nitidamente delimitada. Não foi sem uma razão, certamente, que tantas vezes os conceitos e suas relações foram figurados por círculos concêntricos, excêntricos, interiores, exteriores uns aos outros, etc. Esta tendência para representarmos agrupamentos puramente lógicos sob uma forma que contrasta a tal ponto com sua verdadeira natureza, não proviria do fato deles terem sido concebidos, no começo sob a forma de grupos sociais, ocupando, por conseguinte, local determinado no espaço? E, de fato, não temos observado esta localização especial dos gêneros e das espécies em grande número de sociedades muito diferentes?

Também as relações que unem as classes umas às outras, e não somente sua forma exterior, são de origem social. Foi porque os grupos humanos se continham uns nos outros, o subclã no clã, e clã na fratria, a fratria na tribo, que os grupos de coisas se dispuseram segundo a mesma ordem. Sua extensão regularmente decrescente à medida que se passava do gênero à espécie, da espécie à variedade etc., vem da extensão igualmente decrescente que apresentam as divisões sociais à medida que nos afastamos das mais vastas e mais antigas para nos aproximarmos das mais recentes e mais derivadas. E se a totalidade das coisas é concebida como um sistema único é porque a sociedade, ela própria, é concebida como tal. Ela forma um todo, ou melhor, ela é o *todo* único, ao qual tudo se liga. Assim a hierarquia lógica não é senão um outro aspecto da hierarquia social e a unidade do conhecimento não é outra coisa senão a própria unidade da coletividade, estendida ao universo.

Ainda mais: os próprios laços que unem, seja os seres de um mesmo grupo, seja os diferentes grupos entre si, são concebidos como laços sociais. Lembrávamos no início do trabalho que as expressões pelas quais designamos ainda hoje tais relações têm um significado moral; mas, enquanto para nós não significam mais que metáforas primitivamente elas conservavam todo o seu sentido. As coisas de uma mesma

classe eram realmente consideradas como parentes dos indivíduos do mesmo grupo social e, por conseguinte, como parentes uns dos outros. Elas eram "da mesma carne", da mesma família. As relações lógicas são, então, em certo sentido, relações domésticas. Vimos também algumas vezes que elas se compararam em todos os pontos às relações que existem entre o senhor e a coisa possuída, entre o chefe e seus subordinados. Poder-se-ia perguntar se a noção, tão estranha do ponto de vista positivo, da superioridade do gênero sobre a espécie, não teve aqui sua forma rudimentar. Do mesmo modo que, para o realista, a idéia geral domina o indivíduo, assim também o totem do clã domina o dos subclãs e, mais ainda, o totem pessoal dos indivíduos; e lá onde a fração guardou sua primeira consistência, ela possui, sobre as divisões que compreende e os seres particulares a estas atribuídos, uma espécie de primazia. Embora sendo essencialmente *Warwit* e parcialmente *Moi-viluk*, o *wojjobaluk* de Howitt é, antes de tudo, um *Krokitch* ou um *Ganutch*. Entre os zuñi, os animais que simbolizam os seis clãs fundamentais estão soberanamente preponderantes sobre seus subclãs respectivos e sobre os seres de toda espécie aí agrupados.

O que precede permite compreender como se pôde constituir a noção de classes, ligadas entre elas num único e mesmo sistema, mas ignoramos ainda quais as forças que induziram os homens a repartir as coisas entre essas classes da maneira que adotaram. Do quadro exterior da classificação ter sido fornecido pela sociedade, não decorre necessariamente que o modo pelo qual foi empregado tenha as mesmas razões de origem. É muito possível, *a priori*, que motivos de ordem muito diferente tenham determinado o modo pelo qual os seres foram aproximados, confundidos, ou então distinguidos e separados.

A concepção particular que se tem dos laços lógicos permite, porém, pôr de lado esta hipótese. Acabamos de ver, com efeito, que estes laços são representados sob a forma de laços familiares, ou como relações de subordinação econômica ou política; pode-se dizer, pois, que os mesmos sentimentos que estão na base da organização doméstica, social, etc., presidiram também à repartição lógica das coisas. Estas se atraem ou se opõem da mesma maneira que os homens se ligam pelo parentesco ou se opõem pela vendeta. Elas se confundem como os membros de uma mesma família se identificam num pensamento comum. O que faz com que umas se subordinem às outras é em todos os pontos análogo ao que faz o objeto possuído aparecer como inferior a seu proprietário, o servo a seu senhor. Foram, pois, estados coletivos que deram nascimento a estes grupos e, ainda mais, estes estados são mani-

festamente afetivos. Existem afinidades sentimentais entre as coisas como entre os indivíduos, e elas se classificam segundo tais afinidades.

Chegamos, pois, a esta conclusão: que é possível classificar outra coisa que não os conceitos, e de maneira diferente das segundas pelas leis do entendimento puro. Pois, para que noções possam assim se dispor sistematicamente segundo razões sentimentais, é preciso que elas não sejam idéias puras, mas que sejam, sim, obra de sentimentos. Efeitoivamente, para esses que chamamos primitivos, uma espécie de coisas não é simples objeto de conhecimento, mas corresponde antes de mais nada a uma certa atitude sentimental. Toda espécie de elementos afetivos concorre para a representação que dela se concebe. Principalmente emoções religiosas que não apenas lhe comunicam um colorido especial, mas ainda lhe atribuem as propriedades mais essenciais que a constituem. As coisas, antes de mais nada, são sagradas ou profanas, puras ou impuras, amigas ou inimigas, favoráveis ou desfavoráveis; ⁶⁸ isto é, seus caracteres fundamentais não fazem mais do que exprimir a maneira pela qual elas afetam a sensibilidade social. Diferenças e semelhanças mais afetivas que intelectuais determinam a maneira pela qual elas se agrupam. É por isso — porque afetam diferentemente os sentimentos dos grupos —, que as coisas, de certo modo, mudam de natureza, segundo as sociedades. O que aqui é concebido como perfeitamente homogêneo, adiante é representado como essencialmente heterogêneo. Para nós, o espaço está formado de partes semelhantes entre si, substituíveis umas às outras. Vimos, todavia, que, para muitos povos, o espaço está profundamente diferenciado segundo as regiões. É que cada região tem seu valor afetivo próprio. Sob a influência de sentimentos diversos, ela se liga a um princípio religioso especial e, por conseguinte, está dotada de virtudes *sui generis* que a distinguem de qualquer outra. E é este valor emocional das noções que desempenha papel preponderante na maneira pela qual as idéias se aproximam ou se separam. É este valor que serve de caráter dominante na classificação.

Afirmou-se frequentemente que o homem começou por conceber as coisas que se relacionavam com ele próprio. O que foi exposto atrás permite compreender melhor em que consiste este antropocentrismo, que seria chamado com mais propriedade de sociocentrismo. O centro dos

⁶⁸ Ainda agora, para o crente de muitos cultos, os alimentos se classificam antes de tudo em dois grandes gêneros, os gordurosos e os magros, e sabe-se quanto existe de subjetivo nesta classificação.

primeiros sistemas da natureza não é o indivíduo, é a sociedade.⁶⁴ E ela que se objetiva e não mais o homem. Nada mais demonstrativo a esse respeito que o modo pelo qual os índios sioux englobam de certa maneira o mundo inteiro nos limites do espaço tribal; e vimos como o próprio espaço universal nada mais é do que o local ocupado pela tribo, indefinidamente estendido além de seus limites reais. Foi em virtude da mesma disposição mental que tantos povos colocaram o centro do mundo, "o umbigo da terra", em sua capital política ou religiosa,⁶⁵ isto é, lá onde se encontra o centro de sua vida moral. Da mesma forma ainda, mas numa outra ordem de idéias, a força criadora do universo e de tudo o que aí se encontra foi concebida primeiramente como o antepassado mítico, gerador da sociedade. Eis por que a noção de uma classificação lógica foi tão difícil de se formar, como mostramos no início deste trabalho. É que uma classificação lógica é uma classificação de conceitos. Ora, o conceito é a noção de um grupo de seres nitidamente determinado; os limites desse grupo podem ser marcados com precisão. A emoção, ao contrário, é qualquer coisa de vago e de inconsistente. Sua influência contagiosa se irradia muito além do ponto em que se originou, estende-se a tudo quanto a cerca, sem que se possa dizer onde termina seu poder de propagação. Os estados de natureza emocional participam necessariamente do mesmo caráter. Não se pode dizer nem onde começam, nem onde acabam; perdem-se uns nos outros, misturam suas propriedades de tal maneira que não podem ser categorizados com rigor. Por outro lado, para poder marcar os limites de uma classe seria preciso ainda ter analisado os caracteres pelos quais se distinguem e se reconhecem os seres reunidos nesta classe. Ora, a emoção é naturalmente refratária à análise, ou, pelo menos, a ela se presta com dificuldade porque é muito complexa; desafia o exame crítico e raciocinado, principalmente quando é de origem coletiva. A pressão exercida pelo grupo social sobre cada um de seus membros não permite aos indivíduos julgar com liberdade noções que a própria sociedade elaborou, e em que colocou qualquer coisa de sua personalidade. Tais construções são sagradas para os particulares. Desse modo, a história

⁶⁴ De La Grasserie desenvolveu, mas de maneira assaz obscura e sobretudo sem apresentar prova, idéias semelhantes às nossas em *Religions comparées au point de vue sociologique*, cap. III.

⁶⁵ O que é compreensível em relação aos romanos, e mesmo em relação aos zuni, o é muito menos em relação aos habitantes da Ilha da Páscoa, chamada *Te Pito-te Henua* (umbigo do mundo); mas a idéia é inteiramente natural em toda a parte.

da classificação científica é, em definitivo, a própria história das etapas no curso das quais este elemento de afetividade social se enfraqueceu progressivamente, deixando cada vez mais o lugar livre para o pensamento refletido dos indivíduos. Todavia, muito falta ainda para que estas influências longínquas, que acabamos de estudar, tenham cessado de se fazer sentir. Deixaram atrás de si uma consequência que sobrevive e que continua sempre presente: o quadro mesmo de todas as classificações, o conjunto todo de hábitos mentais em virtude dos quais concebemos os seres e os fatos sob a forma de grupos coordenados e subordinados uns aos outros.

Pode-se ver, por exemplo, o raio de luz que a Sociologia projeta na gênese e, por conseguinte, no funcionamento das operações lógicas. O que tentamos fazer para a classificação poderia ser igualmente tentado para outras funções ou noções fundamentais do entendimento. Já tivemos ocasião de indicar de passagem como mesmo idéias tão abstratas quanto as de tempo e de espaço estão, em cada momento de sua história, em relação estreita com a organização social correspondente. O mesmo método poderia ajudar igualmente a compreender a maneira pela qual se formaram as idéias de causa, de substância, as diferentes formas de raciocínio, etc. Todas estas questões, que metafísicos e psicólogos agitam há tanto tempo, serão enfim libertadas das repetições fastidiosas em que se detêm marcando passo, no dia em que forem colocadas em termos sociológicos. Aí está, pois, um novo caminho que merece ser trilhado.

ÍNDICE ANALÍTICO ECONOMÁSTICO

- ação social, 24
 aldeia, 92
 altruísmo, 114, 140
 altruísta, 31
 anarquia, 9, 97
 Andrews, Howard F., 38
 animismo, como origem da religião, 150
 anomia, 30, 31, 33, 97, 98, 118, 119,
 121, 122, 140-42
 antinomia entre ciência e moral e reli-
 gião, 180, 181
 antropocentrismo, 201
 antropogeografia, 42
 aprorismo, 156, 157, 159
 Aristóteles, 15, 154
 Arnauld, Antoine, 23
 Aron, Raymond, 35
 arte, 20, 41
 autoridade, 9, 28, 32, 80, 89, 111
 moral, 54
 Azevedo, Thales de, 35
- Bachofen, Johann Jacob, 152
 Bacon, Francis, 23
 Bain, Alexandre, 70
 Beaurépaire, comandante, 115
 Bergson, Henri, 12
 Bersot, Pierre-Ernest, 12
 Besnard, Philippe, 35, 37
 Bismarck, Otto E. L., príncipe de, 10
 Boas, Franz, 163
 Boisnorm, Brière de A., 129
 Booth, William, 25
 Bosco, 132
 Bonasse, H., 35
 Bouglé, Célestin, 16, 27, 35
 Bournef, 131
 Bourquelot, Louis-Félix, 115
 Boutrox, Émile, 10-12
- Bowley, 25
 Bridgmann, 185
 Bruno, Anibal, 124
 Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin, 27
 Buisson, Ferdinand-Edouard, 15
- Camargo, J. M. de Toledo, 35, 53
 Cameron, Verney Lovett, 162, 184
 capitalismo monopolista, 11
- categorias, 91
 categorias do entendimento, 154-60, 161
 como produto do pensamento reli-
 gioso, 154, 168
 como representações essencialmente
 coletivas, 157
 origem social das, 157
 teorias sobre a origem das, 155-60
- causas sociais, 25
 Cazauvielh, 128
 Chausinand, 127
 cidade, 42, 92-95
 ciência(s), 9, 18-20, 41, 45, 59, 68, 97,
 168, 178, 180, 181
 antinomia entre, e moral e religião,
 180, 181
 das religiões, 150, 154
 morais, 97, 100
 origem religiosa das, 168
 positivas, 19, 28, 29, 42, 100, 147
 sociais, 13, 17-20, 26, 29, 41, 42,
 44-45, 97, 100
 unidade da, 100
- circunscrição (distrito) territorial, 92-93,
 95-96
 civilização(ões), 11, 41, 55, 58, 147, 168
 primitivas, 152
 clã, 86-87, 92-93, 95, 96, 152, 161, 183,
 187-90, 193, 195-99
 Clark, Terry N., 7, 36
- classe(s), 24, 66, 91, 183-84, 188-89,
 196, 199, 200
 matrimoniais, 183-85, 188, 196
 sociais, 33, 118, 119, 121
 classificação, 22, 24, 42, 54, 161-63,
 165, 183-86, 189, 194, 198, 200, 202
 científica, 197, 198, 203
 formas primitivas de, 161-64, 183-
 201
- Clément, 66
 coerção social, 28, 31, 32, 47-49, 52
 coesão social, 41, 66, 75-78, 85, 88
 coletividade, 58, 157
 colonialismo, 11
 Comte, Augusto, 14, 16, 17, 19, 22, 23,
 28, 29, 41, 45, 65, 100
 comunidade, 82, 86, 88, 89, 152
 comunismo, 88
 conceito(s), 28, 60, 61, 172-75, 177-79,
 201, 202
 definição de, 173-74
 e representações coletivas, 175-79
 concepção do mundo (cosmologia), 21,
 32, 154
 conduta, 32
- Confédération Générale du Travail, 9
 conflito social, 162
 consciência coletiva ou comum, 31, 32,
 74-83, 89, 90, 142, 171, 179
 individual, 18, 50, 58, 83, 161
 moral, 78
 pública, 47, 55, 118, 123, 139, 142
 social, 74
- Coser, Lewis A., 28, 36
 cosmologia, ver concepção do mundo
 costumes (usos), 43, 46, 49, 51, 67, 68,
 73, 79, 93
 crenças religiosas, 43, 47, 49, 88, 148-
 51, 154, 167
 crime, 73, 75, 76, 78, 123
 crise(s), 9, 19, 27, 119, 120
 moral, 8
- culto, 57, 167-68
 cultura, 11
 Curr, 185, 187
 Cuvillier, Armand, 18, 20, 30, 32, 35, 36
- Darton, André, 16
 Davy, Georges, 16, 35, 36
 Declareuil, 16
 De La Grasserie, Raoul-Robert Guérin,
 202
 Descartes, René, 18, 23, 24
 desproletarização, 10
 Deus, 124, 153
- diacrônica, 30, 32
 dialeto, 93
 Dilthey, Wilhelm, 12
 dinâmica social, 41
 direito, 31, 32, 43, 46, 47, 49, 61, 67-
 68, 73-74, 79, 80, 84, 168
 penal, 70, 73, 75-76, 78, 81
 público, 51
 repressivo, 31, 32, 73, 76, 78-79, 81
 substitutivo, 31, 32
- distritos (circunscrição) territoriais, 92-
 93, 95-96
 divisão do trabalho, 31, 32-33, 63-66,
 80-81, 83-84, 89-91, 95, 97-102
 dogma, 43
 Dorey, 162
 Dreyfus, Alfred, 12
 Duguit, Léon, 16
 Durkheim, André, 8
 Durkheim, David Émile, 7-30, 32-38,
 41, 46, 53, 63, 73, 80, 85, 97, 103,
 108, 113, 117, 123, 124, 147, 161,
 166, 183
 Durvignaud, Jean, 14, 35, 36, 183
- economia política, 44, 61
 educação, 8, 15, 32, 46, 48, 49
 egoísmo, 109, 111, 114, 143
 egotista, suicídio, 31, 108
 empirismo, 156, 158-59
 escola, 59, 95
- Escola Sociológica Francesa, 16, 30, 33
 espécie, 19, 159, 161, 199, 200
 Espinas, Alfred-Victor, 13, 16
 Estado, 8, 43, 124
 estado gregário, 70
 estatística social, 41
 estatística, 17, 25, 26
 estética, 44, 61
 estrutura, 30, 93
 social, 90, 98, 189
 etnografia, 17, 147, 153
 religiosa, 148
- evolução social, 41, 88, 92, 96, 168
 biológica, 150
 da ciência, 20
- evolucionista, empirismo, 156
 explicação funcionalista, 27, 28
- família, 86-89, 138
 patriarcal, 15
 primitiva, 88
 fato social, 11, 17-20, 24, 27, 28, 31,
 32, 42, 45, 46-52, 69
 Fauconnet, Paul, 16

- fenômenos, morais, 18
socials, 23, 28, 43, 44, 48, 61
- Fernandes, Florestan, 26, 27, 36
- Ferramenta, 160
- Ferri, Enrico, 125, 130, 132
- Ferry, Jules, 8
- Filantropia, 56
- Fillon, Jean-Claude, 35, 36
- fisiologia social, 31, 32, 43, 45
- Fison, Lorimer, 86, 185
- Fouillée, Alfred J. E., 8
- fratras, 161, 162, 163, 183-85, 187-90, 195-99
- Fraser, James George, 169, 198
- função(ões), 27-28, 31, 57, 63, 64, 74, 77, 80-82, 84, 90, 91, 98, 100-01, 166, 177
- funcionalista, explicação, 27, 28
- Fustel de Coulanges, Numa-Denis, 12, 88
- Geiger, 124
- gênero, 19, 45, 159, 160, 163, 164, 199, 200
- Gephart, Werner, 38
- Giannotti, José Arthur, 36
- Gillen, 163, 189, 192-95
- Glottz, Gustave, 16
- Granel, Paul-Marcel, 16
- greve, 10
- grupo(s), 31, 32, 41, 43, 44, 48, 67, 151, 159, 160, 164, 183, 199
- social(is), 44, 108, 161, 175, 200, 202
- Gurvitch, Georges, 7, 30, 34, 36
- Haddon, H. C., 162, 186, 187
- Hagenbuch, Walter, 25
- Habwachs, Maurice, 16, 35
- Haley, Elle, 27
- Halphen, Louis, 15
- Hamelin, Octave, 15
- Hertz, 163
- hierarquia, 165, 192, 199
- social, 199
- hipótese, 157
- história, 17, 147, 148, 149, 160
- homem, 109, 148
- homicídio, 124-28, 130-42
- e suicídio, 124-43
- horda, 85, 87
- Howitt, William, 86, 162, 185, 188, 190, 191, 200
- Hubert, René, 16
- Hungria, Nelson, 124
- Hunt, 187
- ideal, moral, 43
- social, 171
- idéia geral, 179
- ideologia, 22
- ídolo, 56
- Igreja, 43, 59
- imitação, 50, 93
- incesto, 73
- individualismo, 29, 48, 114, 142
- indivíduo, 31, 32, 158
- indústria, 41, 95
- inferência, 25
- instruções, 31, 43, 149, 160, 169
- instrução geral, 101
- integração, 66, 78, 81
- Isambert, Fr.-André, 27
- James, William, 167, 173
- Jaurès, Jean-Léon, 12
- Jourdan, Charles, 23
- juízos, de realidade, 53-62
- de valor, 53-62
- Kant, 180
- Karady, 34, 35, 38
- Koch, Robert, 10
- Krober, A. L., 14, 33, 36
- Kubali, Hüseyn Nail, 35
- Lacapra, D., 36
- Lacroix, Bernard, 36
- Lalande, André, 20
- Lalo, Charles, 16
- Leão XIII, papa (1878-1903), 10
- lei, 17, 19, 20, 23, 41, 45, 47, 93
- dos três estados, 41
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 15
- Leroy, Dr., 129
- Lévesneur, Pierre-Émile, 94
- Lévi-Strauss, Claude, 33, 36
- Liard, Louis, 13
- língua nacional, 93
- linguagem, 43-44, 174
- Liste, Dr., 128
- Lombroso, Cesare, 129
- Lourenço Filho, 35
- Luis Filipe, rei da França (1830-1848), 135
- Lukes, Steven, 34, 36, 37
- luta de classes, 10
- Mac-Mahon, M.-E.-P.-Maurice, conde de, presidente da França (1873-1879), 7
- Machado Neto, Antonio Luiz, 35
- Madge, John, 26, 36
- magia, 168, 169
- manra, 169
- marcos sociais, 7
- materialismo histórico, 171
- Mathew, J., 162
- Mathews, R. H., 195, 196
- Maunder, 16
- Mauss, Marcel, 15, 16, 21, 22, 33, 35, 183
- McLennan, 152
- Meillet, A., 44
- meio, moral, 18
- social, 18, 44, 49
- mentalidade coletiva, 189
- Merton, Robert K., 25, 34, 36
- método, 16, 17, 19, 21-24, 26-29, 97, 149, 150, 154
- metodologia, 14, 26-29, 154
- Milhan, 16
- mitologia, 153, 155, 168, 187
- mitos, 43, 148, 152
- moda, 49, 51, 57
- Montesquieu, 12, 20, 23
- Moore, W. E., 36
- moral, 9, 11, 31, 32, 41, 43, 49, 61, 100, 123, 168, 180, 181
- antínomia entre, e religião e ciência, 180, 181
- morfologia social, 19, 31, 32, 42, 45
- Morgan, L. H., 86, 87, 152, 162
- Morselli, 125, 129
- mulher, 111, 112, 124, 125
- Naquet, Alfred-Joseph, 8
- natureza religiosa do homem, 148
- naturismo, 150
- neocapitalismo, 11
- Nisbet, Robert A., 7, 13, 24, 25, 37
- noções-tipo, 177
- nominalismo, 158
- normas sociais, 33
- Oettingen, 113, 125, 130
- ordem social, 28, 64
- organicismo, 16-17, 26, 27
- organismo, 32, 81, 84, 98
- organização, familiar, 152
- profissional, 95
- social, 30, 32, 85, 87, 88, 91, 107, 161, 198
- Palmer, 184, 185, 188
- parentesco, 86, 152
- Parsons, Talcott, 28, 29, 37
- Pasteur, Louis, 10
- pena, 73, 75, 77-79
- pensamento, e sociedade, 172, 176-82
- religioso, 153
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura, ver Queiroz, Maria Isaura Pereira de
- Platão, 175, 176
- pobreza (pauperismo), 25, 119
- Pope, Whitney, 28, 37
- positivismo, 18, 28, 29
- povos primitivos, 89, 111
- Preuss, 169
- profano, 31
- proletariado, 10
- propriedade, 88, 89
- psicologia, 46
- psicologista, 28
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de, 34, 46, 183
- questão social, 8, 10
- Racionalismo, 13, 18, 156, 159
- Ratzel, Friedrich, 42
- Reforma, 58
- regras, jurídicas, 70, 84
- morais, 70, 149
- reino, moral, 18
- social, 18, 26, 29, 158
- relações sociais, 64-65, 67, 68, 70, 84
- religião, 8, 13, 31, 32, 41, 43, 61, 88, 93, 108, 124, 147-51, 153, 155, 166-70, 180, 187
- primitiva, 147-50, 154
- Renasença, 58
- Renouvier, Charles-Bernard, 12, 15
- replicação, 25
- representações coletivas, 21, 28, 31, 32, 155, 157, 158, 175, 178, 180
- Richard, Gaston, 15
- ritos, 43, 148, 151-53, 155, 166-69
- Rivers, W. H., 186
- Rodier, Gaston, 15
- Rodrigues, José Albertino, 1-4, 37
- Rosenberg, Morris, 25, 37
- Rowntree, 25
- Ruskin, John, 27
- sagrado, 31
- Salvemini, 34
- Sampaio, N. Souza, 35
- sangão(Oes), 70, 80, 84
- repressivas, 84
- resistivas, 80, 84

- Schaeffle, Albert Eberhard Friedrich, 66
 Schmoller, Gustav, 93-95
 Selvin, 24, 25
 ser socia, 49, 59, 112, 158
 Sicard, Emile, 7, 37
 Simiand, François, 16
 Simmel, Georg, 12, 13, 18, 20
 Simpson, George, 25
 sincronia, 30, 32
 sindicalismo, 10
 Sirven, J., 36
 sistema(s), social, 22
 de valores, 61
 Smyth, Br., 185
 sociabilidade, 69, 112
 socialismo, 11, 13
 socialização, 32
 sociedade(s), 19, 26, 31-33, 41-44, 46-52, 54-55, 57, 59, 62, 64-68, 74-78, 81, 83, 85-94, 107, 108, 110-12, 114, 122, 139, 147, 157, 158, 161, 165, 168-71, 174, 176, 179-82, 198, 199
 conjugal, 63, 64
 sociocentrismo, 201
 sociologia, 12-20, 22, 27, 32-34, 41-45, 46-50, 61, 69, 147, 148, 153, 182, 203
 do conhecimento, 13, 21, 32
 econômica, 43, 45
 estética, 45
 geral, 45
 jurídica, 43, 45
 linguística, 45
 moral, 43, 45
 positiva, 61
 religiosa, 19, 43, 45
 sociologista, 28
 solidariedade social, 14, 24, 26, 28, 30-33, 63-70, 97, 102
 mecânica, 26, 31, 32, 73-79, 85, 87, 93
 orgânica, 26, 31, 32, 80-96
 Sorokin, Pitrim A., 28, 37
 Souza Sampaio, N., *ver* Sampaio, N. Souza
 Spaulding, John A., 25
 Spencer, Herbert, 16, 22, 27, 28, 49, 56, 70, 88, 98, 156, 163, 189, 192-95
 Starke, 132, 135
 Steinthal, Heymann, 155
 Stinchcombe, Arthur L., 25, 26, 37
 Strehlow, T. G. H., 162
 Stuart Mill, John, 22
- suicídio, 24-26, 31, 33, 103-07, 123-43
 altruísta, 113-16, 121, 140, 141
 anônimo, 31, 117-22, 140, 141
 egoísta, 108-12, 121, 122, 139, 141
 e homicídio, 124-43
 taxa de, 106-07
 Swanton, 162
- tabu, 187
 Tardé, Gabriel, 28, 50, 89, 93, 133
 teologia, 151, 153
 teoria, 25, 30
 de médio alcance, 25
 sociológica, 14, 30, 34
 sociológica do conhecimento, 158-59
 Thiers, Louis-Adolphe, presidente da França (1871-1873), 7
 Thomas, 162
 tipo, 23, 31, 152
 ideal, 85
 social, 69, 83-84, 87, 90-91, 96
 tipologia, 26, 32-33
 Tiryakian, Edward A., 13, 37
 Toledo Camargo, J. M. de, *ver* Camargo, J. M. de Toledo
 Tönnies, 12
 totem, 162-63, 185-97
 totemismo, 21, 22, 29, 161-65
 tribo, 87, 91, 161, 183-85
- usos, *ver* costumes
 utilidade social, 55
- valor, ideais de, 61
 tipos de, 55-57
 vida, intelectual, 56, 59
 mental, 171
 moral, 56, 57, 59, 170
 religiosa, 29, 149, 152, 169
 social, 18, 22, 42, 51, 55-59, 64, 65, 67, 68, 78, 88, 92, 93, 100, 109, 171
 Vidal de la Blache, Paul, 42
 Villeneuve, almirante, 115
- Weber, Marianne, 15
 Weber, Max, 12, 13, 15, 24, 25, 38
 Williams, Raymond, 27
 Windelband, Wilhelm, 155
 Wundt, Wilhelm, 12

**FACULDADE DOS GUAR
BIBLIOTECA**

Autor: **DURKHEIM, Emile**

Título: **SOCIOLOGIA**

Nº de Registro: **2408**

Nº de Exemplar:

Nº de Volume:

Nº de Chamada: **316
D963E**

AMSS

34. **SIMMEL**
Evaristo de Moraes Filho
35. **SARMIENTO**
Leon Pomier
36. **MARX-ENGELS** (História)
Florestan Fernandes
37. **ROGER BASTIDE**
Marta Isaura P. de Queiroz
38. **EDMUND LEACH**
Roberto Da Matta
39. **PIERRE BOURDIEU**
Renato Ortiz
40. **BOLIVAR**
Mannoel L. Bellotto e
Anna Maria M. Corrêa
41. **KELLER**
Rachel Rodrigues
Kerbauy
42. **HO CHI MINH**
Marta Elena Alvarez
43. **PARETO**
José Albertino Rodrigues
44. **QUESNAY**
Rolf Kuntz
45. **EUCLIDES DA CUNHA**
Wainice Nogueira Galvão
46. **MAX. SORRE**
Januário Francisco
Megale
47. **POULANTZAS**
Paulo Silveira
48. **WRIGHT MILLS**
Helôisa R. Fernandes
49. **ELISEE RECLUS**
Maruel Correia de
Andrade
50. **WALTER BENJAMIN**
Flávio R. Kothne
51. **SERGIO B. DE HOLANDA**
M. Odila L. da S. Dias
52. **HENRI WALLON**
Marta José Garcia Wernebe
53. **DIETER PROKOP**
Jacqueline Nadel-Brulfert
54. **THEODOR W. ADORNO**
Gabriel Cohn
55. **MALINOWSKI**
Eunice R. Dyrham
56. **PROUDHON**
Paulo-Edgar A. Resende e
Edson Passetti
57. **FIDEL CASTRO**
Emir Sader
58. **FLORESTAN FERNANDES**
Octavio Ianni
59. **RATZEL**
Antonio Carlos Robert
Moraes
60. **BUKHARIN**
Jacob Gorender

Devolva com Pontualidade
Livro à Biblioteca

