

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

AILA WOLF JACQUES

**SOLIDARIEDADE SOCIAL E EFERVESCÊNCIA COLETIVA NA OBRA DE
ÉMILE DURKHEIM: UMA RELAÇÃO?**

Porto Alegre

2014

AILA WOLF JACQUES

**SOLIDARIEDADE SOCIAL E EFERVESCÊNCIA COLETIVA NA OBRA DE
ÉMILE DURKHEIM: UMA RELAÇÃO?**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado como requisito parcial para obtenção de grau de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof. Dra. Raquel Andrade Weiss

Porto Alegre
2014

AILA WOLF JACQUES

**SOLIDARIEDADE SOCIAL E EFERVESCÊNCIA COLETIVA NA OBRA DE ÉMILE
DURKHEIM: UMA RELAÇÃO?**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado como requisito parcial para obtenção de grau de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof. Dra. Raquel Andrade Weiss

Aprovada pela Banca Examinadora em 19 de dezembro de 2014.

Prof. Dra. Raquel Andrade Weiss
Orientadora (UFRGS)

Prof. Dr. Ênio Passiani
(UFRGS)

Dr. Maurício Rombaldi
(UFRGS)

RESUMO

Esta pesquisa se dedica a abordar a obra de Émile Durkheim empreendendo a análise de dois conceitos considerados relevantes tanto em relação ao seu conteúdo quanto para a interpretação de sua teoria como um todo. São estes: “solidariedade social”, abordado sobretudo em *Da Divisão do Trabalho Social*, e “efervescência coletiva”, especialmente presente em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. O objeto da investigação é a relação entre estas noções para que dessa forma se possa avaliar o caráter geral e a continuidade de questões que envolveriam o trabalho sociológico deste autor. A metodologia consistiu em leitura estrutural de material bibliográfico em uma abordagem interpretativa.

PALAVRAS-CHAVE: Émile Durkheim; As Formas Elementares da Vida Religiosa; Da Divisão do Trabalho Social; Efervescência Coletiva; Solidariedade Social; Sagrado; Profano; Ritual.

ABSTRACT

This research is dedicated to investigate Émile Durkheim`s work through an analysis of two concepts, considered relevant both in regard to content, and to the interpretation of his theory as a whole. These concepts are “social solidarity”, that appears mainly in his book *The Division of Labor*, and “collective effervescence”, playing a key role at *The Elementary Forms of Social Life*. The object of this investigation is the relationship between these two concepts, in order to asses the general character and the continuity of these questions in Durkheimian work. The methodology followed the basic principles of a structural reading and of an interpretative approach.

KEY-WORDS: Émile Durkheim; The Elementary Forms of Religious Life; The Division of Labor; Collective Effervescence; Social Solidarity; Sacred; Profane; Ritual.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 EFERVESCÊNCIA COLETIVA COMPONDO “AS FORMAS ELEMENTARES ”	10
1.1 A religião e as coisas pelas quais se compõe	12
1.2 O totemismo	14
1.3 A efervescência coletiva	17
2 DIVISÃO DO TRABALHO E SOLIDARIEDADE SOCIAL	22
2.1 Analisando a divisão do trabalho e as formas dos vínculos sociais	23
2.1.1 Solidariedade mecânica: atração pelas similitudes	24
2.1.2 Solidariedade orgânica: atração pelas diferenças	27
2.2 Solidariedade Social	34
3 EFERVESCÊNCIA E SOLIDARIEDADE: UMA RELAÇÃO?	36
CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS	46

INTRODUÇÃO

São alguns os motivos aqui elucidados para considerar que a obra de Émile Durkheim merece atenção. Começa-se essa justificação pelos aspectos gerais de sua teoria. Ao tratarem da significação de certas obras e autores, Antony Giddens (1997) e Jeffrey Alexander (1999) colocam que as ciências sociais têm a tendência de reconhecer a existência de “clássicos” e isso devido, por exemplo, às questões cognitivas e valorativas que se dão nestas ciências¹. Como Giddens afirma, todas as disciplinas elegem seus fundadores, mas com a noção de “clássicos” teríamos que estes “[...] são fundadores que ainda falam para nós com uma voz que é considerada relevante. Não são apenas relíquias antiquadas, mas podem ser lidos e relidos com proveito, como fonte de reflexão sobre problemas e questões contemporâneas” (1997, p. 15). De modo resumido, ele afirma que um clássico, neste contexto, é um autor que mantém sua relevância em virtude do caráter original de sua obra, seja em termos de sua perspectiva metodológica, seja de sua abordagem sobre a realidade social e o tipo de engajamento que desperta. É dessa forma que se tem por válida uma análise sobre a obra durkheimiana.

Dentre as questões metodológicas a serem apontadas, teríamos em Durkheim um autor que vê a postura do pesquisador como um observador de “coisas” e com isso defende uma atitude específica em relação aos objetos da ciência, o que fica evidenciado quando este afirma (DURKHEIM, 1999, p. 24) “[...] que se ignora absolutamente o que eles são e que suas propriedades características, bem como as causas desconhecidas de que estas dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta”. É também em relação à ideia de “coisa” que este segue dizendo: “não que ela seja refratária a qualquer modificação”, mas “para produzir uma mudança nela, não basta querer, é preciso, além disso, um esforço mais ou menos laborioso, devido à resistência que ela nos opõe [...]”. Considera-se que há nesta perspectiva uma preocupação com o caráter externo, no sentido de desconhecido e não simplista destes objetos de investigação.

Outro aspecto a ser considerado, este particularmente privilegiado na presente discussão, não é aquele propriamente metodológico e que se refere à forma como Durkheim

¹ Giddens afirma: “Provavelmente, há várias razões para explicar por que esse sentido de ‘clássicos’ tem uma força específica nas ciências sociais. Uma delas é metodológica. [...] não há, nas ciências sociais, a mesma forma de conhecimento cumulativo que pode caracterizar as ciências naturais. Em segundo lugar, há em relação a essa questão, um engajamento reflexivo inevitável da sociologia e de outras ciências sociais com o tema - ações humanas historicamente constituídas - que elas buscam analisar e explicar” (1997, p. 15). Jeffrey Alexander (1999, p. 35) aponta a relevância dos clássicos para a ciência social em relação à grande dificuldade de consenso sobre seus postulados básicos, estes que “[...] permanecem implícitos e relativamente invisíveis na ciência natural” e que “entram aqui ostensivamente em cena”.

abordou os “fatos sociais”. Este autor seria um clássico do pensamento social não apenas pelas “regras” do seu método, mas por sua abordagem sobre os fenômenos sociais. Conforme Randall Collins (2009, p. 161),

a contribuição mais valiosa de Durkheim consistiu na formulação da questão mais básica da Sociologia: o que mantém uma sociedade unida? [...] Trata-se de uma busca por um mecanismo básico ou, se preferirmos, pela cola que mantém todas as coisas unidas.

Sobre estas características de sua obra encontra-se uma forte crítica. O interesse na abordagem da sociedade como dotada de alguma coesão, e que se faz destacar aqui, gera muitas controvérsias. Entre elas estariam questões como a seguinte: seria o interesse nessa “coesão social” uma maneira de concebê-la de forma que esteja implicada a justificação de sociedades autoritárias, isto é, ignorando conflitos e a possibilidade de mudança? A afirmação positiva geraria a crítica que afirma o “conservadorismo” de Durkheim. Junto a esta forma de analisar o “conteúdo” da obra durkheimiana está a problematização do seu aspecto metodológico, em que se questiona o ideal de neutralidade axiológica quando é feita a defesa do naturalismo metodológico no estudo da sociedade - ao tratar os “fatos sociais” como “coisas”. Autores que enfatizaram esse aspecto de sua obra geraram a crítica que aponta o “positivismo” de Durkheim, sendo que, sob esta questão, a perspectiva do autor seria ingênua quanto à subjetividade de seu objeto e quanto ao papel da subjetividade no fazer científico.

Os críticos quanto a um “positivismo” e “conservadorismo” tenderiam a desqualificar a sua obra como um todo. Entre estes estariam autores que o fazem mais pelo conteúdo de sua teoria como, por exemplo, Theodor Adorno, Robert Nisbet, Edward Tiryakian, Bárbara Freitag, Heloísa Fernandes e “tributários da interpretação marxista”. Max Horkheimer e Michael Löwy poderiam ser citados como autores que problematizam o seu “naturalismo metodológico”² (WEISS, 2007).

Conforme Raquel Weiss (2007, p. 1), além de “conservador” e/ou “positivista”,

Émile Durkheim, desde o início de sua vida acadêmica, recebeu diversos adjetivos e mesmo apelidos que de uma maneira ou de outra definiam seu pensamento, suas pretensões intelectuais, sua visão sobre a realidade, que variaram desde “o metafísico”, ainda nos tempos da *École Normale Supérieure*, até “materialista”; de “hiper-espiritualista” até “empirista radical”; de “socialista” até “liberal”.

² A autora Weiss faz tais considerações com base em textos como: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de Max Horkheimer, *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen - Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*, de Michael Löwy, *Einleitung zu Émile Durkheim*, de Theodor Adorno, *Émile Durkheim*, de Robert Nisbet, *Introduction to a Bibliographical Focus on Émile Durkheim*, de Edward Tiryakian, *Itinerários de Antígona – A Questão da Moralidade*, de Bárbara Freitag, e *Sintoma Social Dominante e Moralização Infantil*, de Heloísa Fernandes.

Nota-se que há mais um motivo para considerar a obra de Durkheim. Este seria uma grande divergência de interpretações, o que já indicaria complexidade. Entre as diversas interpretações, no entanto, aponta-se outro tipo de apreensão da obra. Extremamente influente na divulgação do trabalho de Durkheim, principalmente nos Estados Unidos, Parsons com *A Estrutura da Ação Social* [1937], influenciou toda uma geração entre o pós-guerra e a década de 1970. Parsons valoriza principalmente o início da obra de Durkheim, pois analisa que neste momento ela teria uma visão acurada da ação social, esta que teria sido posteriormente abandonada. Ele defende a tese de que é possível constatar uma ou até várias rupturas significativas na evolução teórica do autor, de forma a estabelecer, grosso modo, uma divisão na qual, em uma primeira fase, Durkheim seria um positivista, influenciado quase por completo por August Comte e, em um segundo momento, por sua imersão na problemática das representações coletivas, se tornaria excessivamente idealista.

Partindo em grande medida dessa influência, há outro debate em torno da obra de Durkheim: a discordância em relação à continuidade ou não de sua interpretação da sociedade e, portanto, de sua continuidade teórica. Essa questão é particularmente relevante para a problemática abordada neste trabalho, uma vez que se trata de discorrer sobre as relações entre conceitos que figuram em dois momentos bastante distantes na obra do autor, mais especificamente, seu primeiro e seu último livro. Nesse sentido, pode-se notar que, em uma primeira análise, Durkheim deixa ambíguas certas questões, abandona termos significativos de suas primeiras obras como “solidariedade mecânica”, “solidariedade orgânica” e “anomia”, deixando também de citar a divisão do trabalho como forma de coesão - conforme coloca Robert Nisbet ao afirmar o completo abandono de Durkheim em relação às suas primeiras afirmações (NISBET, 1965, p. 37). A divisão da obra em “fases”, porém, é questionada por autores como Laurent Mucchielli, pois não ofereceria boas interpretações, “[...] contribuindo para obscurecer nexos de sentido e questões mais gerais” (MUCCHIELLI, 1998, p. 157).

Pode se dizer que esta posição de valorizar “nexos de sentido” e “questões mais gerais”, no sentido de deter-se (WEISS, 2007, p. 29) “[...] nos aspectos realmente originais de seu empreendimento intelectual”, vem produzindo uma série de novos trabalhos analíticos sobre seus textos, sugerindo que a obra é mais complexa e profícua do que a noção que acabou se estabelecendo em um certo consenso. Estes autores tendem tanto a investigar partes pouco exploradas da obra quanto a percebê-la de forma integrada, em que as conexões são buscadas. Entre as décadas de 70 e 90 começam os primeiros trabalhos nesse sentido como os de Steven Lukes e Anthony Giddens. O primeiro a fazer, como em suas palavras, uma

“biografia intelectual” de Durkheim, e o segundo a abordar com profundidade sua teoria e dando atenção às suas até então inexploradas considerações sobre política (WEISS, 2007). Weiss coloca o brasileiro Arthur Giannotti na “contracorrente” das interpretações de sua época [meados de 1960, quando Durkheim era considerado basicamente influenciado pelo positivismo comtiano], em que este investiga diversos aspectos da teoria moral de Durkheim e a sua relação com a teoria de Immanuel Kant, com hipóteses que passaram a ser desenvolvidas posteriormente. Seguem, a partir daí, além dos já citados, autores como W. S. F. Pickering, Ernest Wallwork, William Watts Miller, e muitos outros pesquisadores reunidos também em torno de centros de estudos especializados, como o British Centre for Durkheimian Studies, na Universidade de Oxford, Laboratoire D’Études Durkheimiennes de L’UQAM e Canadian Network of Durkheimian Studies, no Canadá, e o Centro Brasileiro de Estudos Durkheimianos, na UFRGS.

É neste contexto que se insere esta pesquisa, isto é, no âmbito dos novos paradigmas interpretativos da obra durkheimiana, pautados pelo interesse em promover uma reconstrução conceitual que considere tanto a economia interna do texto quanto o conjunto de influências intelectuais que conferem significado e inteligibilidade ao texto examinado. Ela busca contemplar o desafio de empreender a análise de dois conceitos considerados relevantes tanto em relação ao seu conteúdo como para a interpretação da teoria de Durkheim como um todo. São estes: “solidariedade social”, abordado em *Da Divisão do Trabalho Social*, sua primeira obra monográfica, e “efervescência coletiva”, que adquire centralidade em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, seu último grande trabalho publicado. O objeto da investigação é a relação entre estas noções para que dessa forma se possa avaliar o caráter geral e a continuidade de questões que envolveriam o seu trabalho sociológico. Busca-se responder a pergunta: “solidariedade social” e “efervescência coletiva”, na obra de Émile Durkheim, são noções que podem ser relacionadas?

“Solidariedade social” é um dos conceitos que, levando-se em consideração muitas formações acadêmicas em nível de graduação, seria o mais tratado na literatura sociológica sobre Durkheim, enquanto “efervescência coletiva” estaria bem menos presente como parte estruturante de sua teoria. Neste contexto, talvez possa se dizer que seria o menos tratado. É interessante notar ainda - e isso se relaciona diretamente com esta pesquisa - que o termo “solidariedade social” deixa de estar presente ao longo de sua obra, estando ausente em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Isso faz com que a possibilidade desta relação, de uma forma mais detida, seja feita somente através de inferências, de possibilidades a serem sugeridas como construção de pontes através da teoria, já que elas não são feitas pelo autor.

Em um primeiro nível, a possibilidade de relação entre os dois conceitos se insere na problemática em que se discutem as possíveis rupturas no percurso da obra de Durkheim. O fato de corresponderem a dois momentos distintos desta, considerados por muitos como incompatíveis, trouxe a este estudo a possibilidade de rever algumas relações. Em um segundo nível esta pesquisa se insere na problemática das antigas e novas interpretações deste autor, pois, ao analisar estes dois conceitos, acaba-se revelando mais sobre questões abordadas entre o início e o fim de sua obra. A revisão destas possíveis compatibilidades busca contribuir com a interpretação da obra de Durkheim, mantendo dinâmico o campo teórico das ciências sociais e trazendo contribuições do autor para a interpretação do que seria o social.

A metodologia consistiu em análise bibliográfica das obras *Da Divisão do Trabalho Social* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de Émile Durkheim. Como bibliografia de apoio, estão autores que fazem parte do debate sobre as novas e antigas interpretações em relação à produção teórica deste autor. Buscou-se retomar os conceitos implicados nos termos “solidariedade social” e “efervescência coletiva” contidos nas obras citadas, respectivamente. A exposição dos resultados da pesquisa segue a mesma demarcação dos objetivos. Ela inicia no capítulo *Efervescência coletiva compondo “As Formas Elementares”*, em que se procura dar conta do seguinte: a que Durkheim se referia quando considerava a noção de “efervescência coletiva” em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*? No segundo capítulo, *Divisão do trabalho e solidariedade social*, buscou-se realizar a mesma proposta em relação à noção de “solidariedade social” na obra *Da Divisão do Trabalho Social*. Segue o terceiro capítulo, *Solidariedade e efervescência: uma relação?*, em que se procurou demonstrar possibilidades de relação entre estas noções. A conclusão do trabalho traz as considerações que estas relações podem trazer para a interpretação da obra de Émile Durkheim.

1 EFERVESCÊNCIA COLETIVA COMPONDO “AS FORMAS ELEMENTARES”

Este trabalho inicia por tentar explicitar a noção de “efervescência coletiva” que pode ser apreendida em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. O livro, publicado em 1912, busca produzir uma síntese das análises realizadas por Émile Durkheim e seus colaboradores a partir de pesquisas primárias realizadas por vários etnógrafos e pesquisadores da religião.

Na introdução da obra, Durkheim apresenta como seu objeto primeiro de pesquisa a sociologia religiosa e como objeto segundo a teoria do conhecimento. Sobre este objeto primário, especifica-o (DURKHEIM, 2008, p. 527): a “análise da religião mais simples que se conheça, visando determinar as formas elementares da vida religiosa”. Sobre o segundo, o coloca como a possibilidade “[...] em que se entrevê uma maneira de renovar a teoria do conhecimento”, já que, em relação à “gênese das noções fundamentais do pensamento ou categorias”, há “razões pra se acreditar que têm origem religiosa e, por conseguinte, social”.

Seu objetivo primeiro é, assim como descreve, “[...] estudar a religião mais primitiva e mais simples que se conheça atualmente, analisá-la e tentar explicá-la”³ (*Ibidem*, p. 29). A motivação deste estudo, no entanto, como segue afirmando, é compreender o fenômeno religioso em geral, ou seja, afirma que o que busca é acessar o que todos eles são e o que eles sempre foram. Mas além de iniciar afirmando que tudo o que se pode chamar fenômeno religioso tem como base algo comum, afirma (*Ibidem*, p. 30) que esse algo é real: diz que “[...] se prendem ao real e que o exprimem”. E segue: “veremos esse princípio voltar continuamente no decorrer das análises, e o que condenaremos nas escolas de que vamos nos afastar é precisamente tê-la ignorado”.

Assim, além destes trechos demonstrarem a motivação e foco geral da obra, através deles já se percebe que a perspectiva evolucionista do autor não se dá sem ressalvas. Se por um lado afirma ser a religião mais primitiva e mais simples a que busca estudar, o que talvez não demandasse muitos esclarecimentos por serem considerações que faziam parte das concepções evolucionistas da época⁴, por outro, não somente coloca todas as religiões no mesmo

³ Devido à grande quantidade de citações com autor e obra idênticos, optou-se por utilizar o sistema de referências autor-data juntamente com a utilização do termo *ibidem*. O primeiro sistema é feito na primeira citação das obras em cada página, enquanto o termo referido seguirá, com exceção das notas de rodapé.

⁴ Durkheim os faz dizendo que a religião mais primitiva seria a que provém da organização social mais *simples* (é ainda nesse sentido que diz usar o termo sociedade “primitiva” ou ainda homem “primitivo”) e também que ela não poderia ser explicada por nenhum elemento tomado de religião anterior (DURKHEIM, 2008, p. 29, grifo nosso). Tomando-se esta questão, tem-se a seguinte postura, em que se pode citar a posição de Weiss quando aborda *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, mas que se considera válida para ambas as obras a serem analisadas nesta pesquisa: “Evidentemente, essa ideia de ‘simplicidade’ é possivelmente um dos pontos mais frágeis e mais contestados dessa obra, podendo ser considerada um resquício de concepções evolucionistas que ainda faziam parte do imaginário sociológico e antropológico da época e que, por isso

grau de importância, como ainda indica que há em todas, como fundamento, a mesma “parcela de verdade”⁵ (DURKHEIM, 2008, p. 30). Contudo, o fato de privilegiar a análise de uma religião primitiva serve ao estudo de Durkheim nesta obra por ela manifestar a sua natureza religiosa de uma maneira especial. Para o autor (*Ibidem*, p. 33), abarcar religiões complexas significaria se por em contato com “[...] tal variedade de elementos que se torna bastante difícil distinguir nelas o secundário do principal, o essencial do acessório”, já que segue dizendo (*Ibidem*, p. 34): “Como, sob o choque das teologias, as variações de rituais, a multiplicidade dos agrupamentos, a diversidade dos indivíduos, encontrar estados fundamentais, característicos da mentalidade religiosa em geral?”. É justamente o oposto o que vê nas sociedades que chama primitivas. Segundo o autor, é nelas que o mesmo pensamento e prática religiosos são realizados e que os mitos e ritos são compostos de poucos temas e gestos. Seriam as mais aptas a revelar os elementos constitutivos das religiões assim como para explicá-los. Com a sua simplicidade se estaria lidando com o mais elementar: aquilo que não é encontrado nestas tornar-se-iam características secundárias.

Segundo o autor (*Ibidem*, p. 36) “o estudo que empreendemos é, portanto, um modo de retomar, *mas em condições diferentes*, ao velho problema da origem das religiões” (grifo do autor). Em condições diferentes porque não se trata de considerar o momento em que ela passou a existir no passado: “O problema que nos colocamos é bem outro: o que queremos é encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa”. Trata-se de utilizar, como indica, o princípio cartesiano em que (*Ibidem*, p. 32) “[...] na cadeia das verdades científicas, o primeiro elo desempenha papel preponderante”, mas que, em vez de “[...] um conceito lógico, um puro sensível, construído unicamente pelas forças do espírito”, este princípio deve estar na “realidade concreta”. A ideia de “ponto de partida” se dá então de duas formas. Uma é abarcar a religião mais simples, isto é, os aspectos essenciais do fenômeno religioso; a outra, a origem destes elementos essenciais. Se através da análise histórica, em uma análise diacrônica, seria possível perceber os componentes mais elementares da religião, estaria na análise das circunstâncias, uma análise sincrônica, o único meio de encontrarmos as causas e, segundo o autor, con-

mesmo, soa como uma ofensa às consciências contemporâneas. Porém, para que seja possível mergulhar na lógica do pensamento de um autor, é preciso saber deixar de lado o caráter problemático dessas afirmações, que poderiam nos fazer desistir da leitura, para tentar ver o que há por detrás disso, o que realmente nos importa. Não significa, é claro, ignorar o caráter datado de certos argumentos, mas de 'suspender' a crítica para que se possa acompanhar mais livremente a lógica subjacente ao pensamento do autor” (WEISS, 2012, p. 100).

⁵ O que se dava com frequência era a abordagem das crenças primitivas - consideradas errôneas e até absurdas - contra a crença religiosa em geral. Nesse sentido, a atitude de assemelhá-las a crenças contemporâneas correntemente tinha como efeito desmerecê-las (DURKHEIM, 2008, p. 30).

forme o que se tenha por estas causas, a religião pode ser concebida de formas bastante diferentes.

O livro começa com a “definição do fenômeno religioso e da religião” (DURKHEIM, 2008, p. 53). Estes seriam comumente aceitos com base nas ideias de “sobrenatural” ou o que seja “misterioso”, ou ainda sobre a noção de “ser espiritual” ou de “divindade”. Segundo o autor (*Ibidem*, p. 54), tais formulações se fazem “[...] sem método, seguindo os acasos e as circunstâncias da vida”. Para acompanhá-lo em sua investigação, portanto, seria necessário que nos afastássemos delas - “[...] é preciso começar libertando o nosso espírito de qualquer ideia preconcebida” (*Ibidem*, p. 53) - pois assim há a possibilidade de que “[...] consideremos as religiões na sua realidade concreta” (*Ibidem*, p. 54).

1.1 A religião e as coisas pela qual se compõe

Sobre a sua definição de religião ou fenômeno religioso, o autor afirma que ela deve se apoiar em características que sejam as mais gerais possíveis, de forma a abarcar todas as práticas consideradas religiosas sem, no entanto, “dizer o que ela é”, pois “não que possamos atingir desde já as características profundas e realmente explicativas da religião; só ao término da pesquisa se poderá determiná-las” (*Ibidem*, p. 53). Seu ponto de vista é o de um pesquisador que analisa seu objeto de forma distante, como quem vê “de fora”, para somente em um momento posterior poder haver a aproximação ao que está “dentro”. É dessa forma que afirma que a religião é “[...] um todo formado por partes: um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimônias” (*Ibidem*, p. 67). Ele constrói a seguinte definição: os fenômenos religiosos ordenam-se em duas categorias fundamentais que são as crenças e os ritos.

Segundo Durkheim, as crenças seriam os “estados de opinião”, seriam “representações”. Ritos, “modos de ação determinados” (*Ibidem*, p. 67). O que diferenciaria o rito de outros modos de ação é a natureza especial de seu objeto e “[...] é na crença que a natureza especial desse objeto está expressa” (*Ibidem*, p. 68). O rito só pode ser definido se entendermos a crença e é analisando as crenças religiosas que o autor faz a seguinte afirmação, que, se por um lado, é também bastante geral, por outro passa a adentrar o campo da significação dos fenômenos que está caracterizando:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado*. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um tudo

o que é sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso (DURKHEIM, 2008, p. 68, grifo do autor).

Dessa forma, antes de caracterizar a crença religiosa como crença em divindades, espíritos, etc., ele a faz analisando que nas crenças religiosas há a noção de *sagrado*, mas que ela é completamente variável. É possível notar que estas categorias de coisas são absolutamente especiais porque se distinguem de outras que são tidas como ordinárias, as chamadas profanas. A maior característica que as coisas sagradas têm neste momento da análise do autor é que repelem intensamente as coisas profanas: “a coisa sagrada é, por excelência, aquela em que o profano não deve, não pode impunemente tocar” (*Ibidem*, p. 72). O que confirmaria essa separação seria a própria passagem entre estes “mundos”, pois ela implicaria uma verdadeira metamorfose. Como exemplo estão as cerimônias de iniciação, que seriam como o profano adentrando o mundo das coisas sagradas, sendo essa aproximação sempre cercada de muita cautela. Segundo Durkheim (*Ibidem*, p. 72), “os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria”. É observando dessa forma as características das crenças religiosas, que ele afirma: os ritos podem ser definidos como as “[...] regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas”.

Para Durkheim, porém, resta ainda a diferenciação da religião ou fenômenos religiosos em relação à magia. Pela forma como foram caracterizados os primeiros, magia e religião se confundiriam plenamente, pois ambos dependem de crenças e ritos. O que faz o autor diferenciá-los é o que chama de igreja. Afirma Durkheim que o mago é “[...] antes de tudo, um solitário; em geral, antes de procurar a sociedade, ele foge dela” (*Ibidem*, p. 77). A magia não se daria com ritos e crenças coletivos. Seria, portanto, como uma arte, esta que não dependeria de seus pares. Não há na magia algo que aconteceria como na religião, em que há a comunhão de crenças e ritos, pressupondo assim a presença de uma comunidade que os compartilhe.

Está concluída a sua definição: *uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem* (*Ibidem*, p. 79, grifo do autor). Pode-se dizer que, com ela, Durkheim caracterizou a religião de forma que se reconheça como ela é, para que então passe a explicar porque ela é assim. Dessa maneira, diríamos que é uma caracterização nova para uma nova explicação. Até aquele momento, segundo o autor, as únicas teorias a tentar explicar racionalmente as origens

do pensamento religioso seriam as conhecidas como “animismo” e “naturismo”⁶. A primeira formulada por pesquisadores como Edward Tylor e Herbert Spencer e a segunda por Max Müller e Adalbert Kuhn⁷. As principais críticas ante estas teorias se dariam tanto na argumentação sobre a origem do pensamento religioso - os sonhos ou eventos inexplicáveis da natureza - quanto por não darem conta de explicar a noção de sagrado tal como foi caracterizada anteriormente. Conforme o autor, haveria alguma outra fonte, “[...] deve existir outro culto; mais fundamental e mais primitivo do qual os primeiros [naturismo e animismo], provavelmente, seriam apenas formas derivadas ou aspectos particulares” (DURKHEIM, 2008, p. 125). Trata-se então de demonstrar qual é ele.

Autores como J. Long, Grey, Mac Lennan, Lewis Morgan, Fison, Howitt, Frazer, Robertson Smith, Baldwin Spencer junto a F. J. Gillen, Carl Strehlow, estes últimos especialmente nas tribos da Austrália, e vários pesquisadores de tribos americanas⁸ promoveram, conforme afirma o autor, o contínuo conhecimento sobre o que se chamou *totemismo*. São nestes estudos que Durkheim baseia a sua investigação. Segundo o autor, como o já afirmado, se se busca a religião mais simples e primitiva que se possa atingir, é mais fácil dirigindo-se às sociedades mais simples e primitivas que no momento podem ser observadas. O totemismo australiano se dá em sociedades com técnicas rudimentares - “a casa e até a choupana são ignoradas por elas” (*Ibidem*, p. 133) - e tem uma organização à base de clãs, a organização considerada como a mais simples e primitiva. É, portanto, a partir dos autores que descrevem estas crenças e ritos que ele se apoia e prossegue a sua análise.

1.2 O totemismo

Durkheim observa que nestas sociedades australianas há um grupo que tem na vida coletiva um lugar preponderante e este é o clã. O define da seguinte maneira (*Ibidem*, p. 140): os membros do clã “[...] reconhecem, uns para com os outros, deveres idênticos aos que

⁶ Após o autor utilizar o termo “racionalmente”, faz a consideração de que isso significaria não utilizar “dados supra-experimentais” como se daria no caso de Andrew Lang, este que “[...] admite a intuição direta do divino” (DURKHEIM, 2008, p. 81).

⁷ Durkheim indica basear-se nas obras: *La Civilisation Primitive* e *Principes de Sociologie*, respectivamente a Tylor e Spencer; em relação a Müller, o que publica em 1856 nos *Oxford Essay*, e em relação a Kuhn, *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*.

⁸ Durkheim cita obras como *Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, de J. Long, *Journals of two Expeditions in North-West and Western Austrália*, de Grey, série de artigos publicados entre 1869 e 1870 na *Fortnightly Review*, de Mac Lennan, *Ancient Society*, de Morgan, *Kamilaroi and Kurnai*, de Fison e Howitt, assim como *Native Tribes of South-East Austrália*, de Howitt, *Totemism*, de Frazer, *Primitive Culture*, de Tylor, *The Religion of the Semites*, de Smith, *The Native Tribes of Central Austrália* e *The Northern Tribes of Central Austrália*, de Spencer e Gillen, e *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, de Strehlow. Sobre os estudos na América cita autores como Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill-Tout, Dorsey, Mindeleff, Mrs. Stevenson e Cushing.

sempre couberam aos parentes: deveres de assistência, de vigilância, de luto, obrigações de não casar entre si etc.” e, “esse parentesco não vem do fato de manterem entre si relações definidas de consanguinidade; são parentes pelo simples fato de terem igual nome”. Este nome, ao qual os membros do clã se identificam, tem a peculiaridade de significar alguma espécie de coisas existentes, ou, pelo menos, que atribuem existência, e com estas espécies de coisas eles também mantêm relações de parentesco. Há uma constante afirmação e um imenso cuidado envolvido na relação com elas. No caso de serem espécies animais ou plantas, o que é o mais comum, os membros do clã não podem matá-los ou os terem como alimento normalmente. O que estes clãs têm por nome é chamado *totem*.

Pesquisadores como Grey, Fison e Howitt, na Austrália, e Schoolcraft⁹, sobre índios norte-americanos, haviam observado a semelhança da representação do totem com a representação dos brasões e emblemas usados pelos membros das famílias nobres europeias. O totem poderia ser considerado, assim, o emblema do clã. Mas, somando-se às observações de que estes representariam espécies de coisas com as quais estes membros mantêm relações, não só de parentesco, mas que envolveriam um intenso respeito, o totemismo caracterizou para muitos um culto à espécie animal, planta ou outra espécie de coisas tidas como o totem.

O autor segue analisando outros fatos. Nas cerimônias, o principal objeto de culto é o *churinga*. Estes são peças de madeira ou pedra polida onde (DURKHEIM, 2008, p. 159, grifo do autor) “[...] *sobre cada um deles, encontram-se gravados um desenho que representa o totem deste mesmo grupo*”, sendo que “há alguns, mas em pequeno número, que não representam nenhum desenho aparente”. Ele observa que “todo *churinga*, com efeito, seja qual for a sua utilização, aparece entre as coisas mais sagradas; nenhuma existe sequer que o ultrapasse em dignidade religiosa” (*Ibidem*, p. 160). Este objeto tem o poder de proteger o clã, de curar seus membros, de assegurar a reprodução da espécie a qual dá nome ao clã, “[...] dá aos homens força, coragem, perseverança e, contrariamente, deprime e enfraquece seus inimigos” (*Ibidem*, p. 162). A espécie de coisas que dá nome ao clã parece ser menos cultuada, menos sagrada que a figuração ou símbolo do totem. Para Durkheim: “As figuras de toda a espécie que representam o totem estão envoltas de respeito sensivelmente superior ao que inspira o próprio ser cuja forma é reproduzida por essas figurações” (*Ibidem*, p. 175). Durkheim lembra que existem tribos inteiras nas quais o *churinga* não é concebido como associado a nenhum espírito. O seu caráter sagrado parece advir do fato de representar materialmente o totem, de ser a imagem deste. Vários fatos o levam, portanto, à proposição de

⁹ Em relação a Grey, Fison e Howitt, ver nota 8. Sobre o texto de Schoolcraft, é citado *Indian Tribes*.

que o foco está na própria figuração e que em relação a ela se daria o verdadeiro culto. A ideia do totemismo como uma espécie de idolatria do animal ou planta estaria, dessa forma, questionada.

Se a representação do totem é que seria a coisa altamente sagrada, por consequência, seriam também a própria coisa que é representada e as demais que se relacionam com ela, como o é o próprio homem, parente desta espécie de coisas que é representada. O clã, assim compreendido, é mais do que os membros comumente considerados até então. Após o exame das formas de classificação feitas por estas sociedades a todo o seu universo conhecido, o autor o apresenta como uma imensa associação de homens, animais, plantas e todas as demais coisas com as quais têm relação. No texto encontramos (DURKHEIM, 2008, p. 240): “[...] os membros da fratria¹⁰ do Corvo [...] são corvos”. Se são corvos, isso não se dá no sentido empírico da palavra, mas é porque todos têm o mesmo princípio presente nos corvos. E se segue: “Eis no que consiste realmente o totem; é simplesmente a forma material sob a qual se representa para as imaginações, através de toda a espécie de seres heterogêneos, essa substância imaterial, essa energia difusa, único objeto do culto”. Podemos perceber que, segundo estas considerações, o totemismo seria o culto a uma espécie de força anônima e impessoal que se encontraria nos mais diversos seres.

Nos termos do autor, explicar a religião seria explicar esta crença. É então que faz a seguinte observação: o totem

[...] por um lado, é a forma exterior e sensível do que denominamos o princípio ou o deus totêmico. Mas por outro lado, é também o símbolo dessa sociedade determinada que se chama clã. É sua bandeira; é o sinal pelo qual cada clã se distingue dos outros, a marca visível da sua personalidade, marca que carrega tudo o que, de alguma forma, faz parte do clã: homens, animais e coisas. Portanto, se é ao mesmo tempo símbolo do deus e da sociedade, então o deus e a sociedade não são uma única coisa? Como o emblema do grupo teria podido tornar-se a figura dessa quase divindade, se o grupo e a divindade fossem duas realidades distintas? [...] (*Ibidem*, p. 260).

Dessa forma, atribuindo o culto do totem ao culto do próprio clã segue a análise: como a sociedade pode ganhar essa magnitude? De acordo com o autor, se observarmos os atributos da noção de deus perceberemos que a sociedade corresponde muito bem a estes. Ela “[...] nos impõe toda uma espécie de incômodos, de privações e de sacrifícios [...]”, em oposição muitas vezes “[...] às nossas tendências e instintos fundamentais” (*Ibidem*, p. 261). “Ela tende

¹⁰ Temos no texto: “Chama-se fratria um grupo de clãs reunidos entre si por laços particulares de fraternidade. Normalmente uma tribo australiana está dividida em duas fraternias entre as quais estão repartidos os diferentes clãs” (DURKHEIM, 2008, p. 146).

a rejeitar as representações que a contradizem, mantém-nas à distância; ao contrário, ela exige os atos que a realizam [...]” (DURKHEIM, 2008, p. 262). Mas ela, como uma divindade, também transmite força. O homem que cumpre o dever com seu deus acredita tê-lo consigo e “enfrenta o mundo com confiança e com o sentimento de energia fortificada” (*Ibidem*, p. 263 - 264). Na sociedade, ao realizar o ideal de conduta desejada pelo grupo, este membro recebe seu apoio, sua aprovação e estímulo. É também a sociedade algo que já existia e existe independentemente de cada um isoladamente, algo a qual a grande maioria acata, respeita e deseja.

Ainda como um deus, a vida social consagra. A opinião pública consagra homens que representem as suas principais aspirações ou investidos de suas altas funções. E assim como homens, a sociedade consagra coisas, e principalmente ideias. O autor observa que “o interdito da crítica é um interdito como os outros e prova que estamos diante de algo sagrado” (*Ibidem*, p. 268). A Revolução Francesa, por exemplo, consagrou as noções de pátria, liberdade e razão. A sociedade, dessa forma, seria capaz de incluir na vida objetos e ideias que são, no mínimo, considerados de maneiras bastante especiais.

Durkheim segue indicando que existem ainda, na vida em sociedade, circunstâncias especiais, estas em que os indivíduos estão mais reunidos e em maior contato uns com os outros. Nesses momentos, muitas vezes fazemos¹¹ coisas fora do habitual, movidos exatamente pela intensidade dessa interação. Para o autor, há mesmo épocas que duram nestas circunstâncias. Como exemplo cita as Cruzadas e a Revolução Francesa. Ele as chama de (*Ibidem*, p. 265) “épocas revolucionárias ou criadoras”, estas em que as interações “[...] tornam-se muito mais frequentes e mais ativas. Os indivíduos procuram-se e reúnem-se mais. Resulta daí uma efervescência geral [...]”. Esta é a primeira referência ao termo efervescência e segue-se no texto que este estado “[...] tem como efeito uma estimulação geral das forças individuais”.

Conforme o autor, é possível perceber que a sociedade poderia despertar a ideia religiosa. Mas é voltando suas atenções ao clã australiano que acredita poder acessar da melhor maneira como essa coletividade suscitaria a sensação do sagrado.

1.3 A efervescência coletiva

De acordo com a descrição da vida nestas tribos da Austrália, o autor observa que há

¹¹ Toma-se a liberdade de utilizar a mesma forma verbal realizada pelo autor nos textos.

dois momentos muito distintos. Ele coloca que

ora a população encontra-se dispersa em pequenos grupos que cuidam dos seus afazeres, independentemente uns dos outros; cada família vive então por sua conta, caçando, pescando, procurando em uma palavra, conseguir o alimento indispensável, por todos os meios que dispõe. Ora, ao contrário, a população se concentra e se condensa, por um tempo que varia de vários dias a vários meses, em pontos determinados. Essa concentração ocorre quando um clã ou uma parte da tribo é convocada para as suas assembléias e quando então se celebra uma cerimônia religiosa, ou se realiza o que se chama, na linguagem usual da etnografia, um *corrobbori*¹² (DURKHEIM, 2008, p. 269 - 270, grifo do autor).

O que percebe é que elas são capazes de despertar emoções que contrastam de uma maneira muito marcante. A reunião destes membros (*Ibidem*, p. 270, 271) “conduz rapidamente a um grau extraordinário de exaltação”. Segue observando que nestes momentos “cada sentimento expresso vem ecoar, sem resistência, em todas essas consciências largamente abertas às impressões exteriores”. Cada uma serve de eco às outras e o impulso inicial “[...] como uma avalanche aumenta à medida que avança”. Há “[...] gestos violentos, gritos, verdadeiros urros, ruídos ensurdecedores [...]” que “[...] tendem por si próprios a se ritmar e a se regularizar [...]” como cantos e danças. Novamente usa o termo efervescência, mas agora o inserindo no caso específico dos rituais dessas sociedades. Durkheim observa que nestas circunstâncias (*Ibidem*, p. 271) “a efervescência muitas vezes torna-se tal que leva a atos inauditos”, em que se está fora das condições ordinárias da vida:

Os sexos acasalam-se contrariamente às regras que organizam o comércio sexual. Os homens trocam as suas mulheres. Às vezes, uniões incestuosas que, em tempo normal, são julgadas abomináveis e são severamente condenadas, contraem-se ostensivamente e impunemente.

E segue o autor:

Se a isso se acrescenta o fato de que essas cerimônias em geral ocorrem à noite, no meio das trevas vazadas aqui e ali pela luz dos fogos, podemos facilmente imaginar o efeito que semelhantes cenas devem produzir no espírito de todos aqueles que delas participam.

Durkheim, portanto, busca expressar como essas situações poderiam ser sentidas pelos membros destes grupos reunidos, reportando-se à sua situação e trazendo seu leitor também para ela. Dessa forma, afirma que haveria tal aumento excitação de toda a vida física e mental que poderia fazê-los sentirem-se compreensivelmente como que transportados, numa verdadeira separação entre dois mundos (*Ibidem*, p. 273 - 274):

¹² Temos no texto que “o *corrobbori* se distingue da cerimônia propriamente religiosa pelo fato de ser acessível às mulheres e aos não iniciados. Mas se estas duas espécies de manifestações coletivas devem ser distinguidas, não deixam de ser estreitamente aparentadas” (DURKHEIM, 2008, p. 270, grifo do autor).

[...] as decorações com que se fantasia, as espécies de máscaras com que cobre o rosto representam materialmente essa transformação interior. E como seus companheiros sentem-se transfigurados da mesma forma e traduzem o seu sentimento através de gritos, dos gestos, da atitude, tudo se passa como se ele estivesse realmente sido transportado para um mundo especial, inteiramente diferente daquele em que vive normalmente, para um meio povoado de forças excepcionalmente intensas, que o invadem e transformam.

E diante disso afirma (DURKHEIM, 2008, p. 274): “é nesses meios sociais efervescentes e dessa própria efervescência que parece ter nascido a ideia religiosa”, pois

como poderiam experiências como estas [...] não lhe deixarem a convicção de que efetivamente existem dois mundos heterogêneos e incompatíveis entre si? Um é aquele no qual arrasta monotonamente a sua vida cotidiana; ao contrário, não pode penetrar no outro sem entrar imediatamente em contato com forças extraordinárias que o galvanizam até o frenesi. O primeiro é o mundo profano, o segundo, aquele das coisas sagradas.

Durkheim procura expressar estes momentos com termos como concentração, condensação, aglomeração, exaltação, agitação, superexcitação (*Ibidem*, p. 270, 271, 273), mas posteriormente passa a usar preferencialmente o termo “efervescência coletiva”, e isso quando passará a analisar como essa efervescência representaria o estado fundamental que os ritos promovem. É, então, apresentada a sua análise sobre os ritos destas sociedades, ritos que ele chama cultos negativos, cultos positivos e ritos piaculares.

O culto negativo seria o sistema das proibições, estas que para Durkheim são as regras que isolam o sagrado do profano. Esta atitude seria a mais fundamental das crenças religiosas. Se há uma divisão entre dois mundos, é mantendo-os distantes e, mais especificamente, é afastando-se do mundo profano que se atinge o sagrado. Seria o único culto presente ao longo de todos os momentos da vida nas tribos australianas. Ele se dá na medida em que ocorrem as proibições relativas ao totem. Mas é quando visam o “culto positivo” que o culto negativo parece assumir muito mais rigor, sendo condição para a realização daquele. Seria algo necessário para que possa haver a mais intensa aproximação com as coisas sagradas.

O culto positivo são as cerimônias realizadas pelos diversos clãs destas tribos, em que o grupo se reúne periodicamente para assegurar a prosperidade da espécie animal ou vegetal do totem - quando são espécies animais ou vegetais - para lembrar a importância destes seres e de seus feitos passados ou ainda para simplesmente comemorar a sua existência. O autor coloca que, antes de tudo, o que estas reuniões têm em comum são os momentos de efervescência coletiva, estado que atingem e que depois de realizada a cerimônia os mantêm revigorados, com a certeza de que a vida do clã continuará a ocorrer. Há, no entanto, segundo o autor, outros eventos na vida coletiva que provocam essa efervescência, mas estes

ocorreriam devido a abalos coletivos como situações de morte, catástrofes ou escassez. Nestes momentos acontecem ritos em que a efervescência coletiva promove a intensa expressão de sentimentos de tristeza, raiva, indignação. É o que o autor chamou ritos piaculares. Eles atingiriam este mesmo estado de união e arrebatamento, oferecendo também um novo aporte de energia para que a vida possa prosseguir.

Ao longo de todas as considerações do autor sobre o fenômeno religioso, tem-se, portanto, que ele é um estado em que coisas sagradas são asseguradas por ritos, que reforçam a representação deste sagrado. É dessa forma que coloca o fenômeno religioso não acontecendo sem crenças e ritos - estes que pressupõem o sagrado - e sem a igreja, condição de origem e de reafirmação do sagrado. E por fenômeno religioso Durkheim não se refere apenas às crenças e ritos das tribos australianas, do qual pretende depreender com mais clareza estas relações, mas às crenças e ritos da sociedade da qual faz parte. O que podemos dizer então sobre o que Durkheim nos coloca como a “efervescência coletiva” é que ela é a própria gênese das coisas sagradas. Gênese, pois é a experiência que o indivíduo tem com esta forma de interação com o grupo que o faz perceber, não que vive em meio a este e com ele compartilha sua vida cotidiana, mas que este grupo é algo que o eleva em outro patamar de sua realização no mundo. É a partir desta experiência que os membros do grupo conceberiam essa realização e é essa experiência que eles buscariam retomar através dos ritos. Nestas circunstâncias, como o autor observa sobre o princípio totêmico, entra em contato com “ essa substância imaterial, essa energia difusa”, a força anônima e impessoal pela qual se sente envolvido (DURKHEIM, 2008, p. 240). Esse sentimento, no entanto, é objetivado, tornando-se as coisas sagradas, o símbolo constante do grupo e, dessa forma, dessa transcendência. Estas circunstâncias seriam as causas “[...] sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (*Ibidem*, p. 36).

Mas a noção de sagrado não seria, ainda assim, simplesmente um engano? Durkheim responde da seguinte maneira aos que questionaram se colocar a origem da religião desta forma não seria ainda assim explicar a religião por um delírio, senão individual, enfim, mas um delírio coletivo: se o delírio é uma maneira de sobrepor à realidade aspectos que só estão na nossa mente, isso significa que a vida social não se dá sem uma dose de delírio:

Sabemos o que a bandeira é para o soldado; em si, não é mais do que um pedaço de pano [...] O homem, do ponto de vista físico, outra coisa não é senão um sistema de células; do ponto de vista mental, um sistema de representações: sob um outro aspecto, difere dos do animal apenas em graus. No entanto, a sociedade o concebe e nos obriga a concebê-lo como investido de um caráter *sui generis* que o isola, [...] impõe o respeito (*Ibidem*, p. 283 - 284, grifo do autor).

E segue afirmando que as sensações geradas pela efervescência coletiva poderiam ser formadas por um estado *extático*¹³, mas disso não se segue que sejam imaginárias. Trazendo novamente trechos citados acima:

E como, no mesmo momento, todos os seus companheiros sentem-se transfigurados da mesma maneira e traduzem o seu sentimento através de gritos, dos gestos, da atitude, tudo se passa como se ele estivesse realmente sido transportado para um mundo especial (DURKHEIM, 2008, p. 274).

Ou ainda (*Ibidem*, p. 270): “Cada sentimento expresso vem ecoar, sem resistência, em todas essas consciências largamente abertas às impressões exteriores [...]”. Cada uma serve de eco às outras e o impulso inicial “[...] como uma avalanche aumenta à medida que avança” havendo “[...] gestos violentos, gritos, verdadeiros urros, ruídos ensurdecedores [...]” que “[...] tendem por si próprios a se ritmar e a se regularizar” como cantos e danças (*Ibidem*, p. 271). O sentimento e as sensações quando, de fato, grande parte do que se percebe é o que realmente está ocorrendo com os demais pode ser considerado um delírio, no sentido de uma desconexão com o mundo exterior? Esta efervescência não ocorre sem um dado: fala-se de uma efervescência que se dá somente quando há homens reunidos. É dessa forma que se poderia inferir o porquê da passagem do uso do termo “efervescência” para o termo “efervescência coletiva”.

Diante dessas considerações segue-se a abordagem da primeira obra monográfica de Durkheim para a análise de elementos que permitam apreender uma problemática que, conforme se defende aqui, permaneceu constante no decorrer de toda a sua obra: quais seriam as bases da coesão social.

¹³ Quanto ao uso deste termo, Durkheim afirma que isso “desde que a palavra seja tomada no seu sentido etimológico” que coloca como “*ecstasis*” (DURKHEIM, 2008, p. 283, grifo do autor).

2 DIVISÃO DO TRABALHO E SOLIDARIEDADE SOCIAL

Passa-se a tratar de uma obra publicada por Durkheim em 1893 e, portanto, 19 anos antes de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Esta é *Da Divisão do Trabalho Social*. Se a obra anterior buscava referir-se a sociedades primitivas para compreender algo que “é”, e que “sempre foi”, nesta se está em contato com um processo de mudança. A intenção do autor é demonstrar de que forma as sociedades de agora seriam diferentes das sociedades que considera como parte do passado e é essa transformação que se dedica a analisar. No prefácio à primeira edição o autor afirma: “quanto à questão que originou este trabalho, é a das relações entre personalidade individual e solidariedade social” (DURKHEIM, 2012, p. L).

Nas palavras de Durkheim (*Ibidem*, p. 1), “não há mais ilusão quanto às tendências de nossa indústria moderna; ela vai cada vez mais no sentido dos mecanismos poderosos, dos grandes agrupamentos de forças e capitais e, por conseguinte, da extrema divisão do trabalho”. E isso não se dá somente nas atividades econômicas; o autor reconhece, para além destas, a generalidade deste fenômeno nas “funções políticas, administrativas, judiciárias [...] artísticas e científicas”, principalmente a partir do século XIX (*Ibidem*, p. 2). Quanto a isso, haveria duas tendências opostas. Conforme o autor, a mais forte seria a de ver nela uma capacidade de despertar novos valores morais. Ele observa que (*Ibidem*, p. 5 - 6): “Já não achamos que o dever exclusivo do homem seja realizar em si as qualidades do homem em geral; mas cremos que, nada obstante, ele é obrigado a ter as de sua função”. Tida em grande medida como conduta exemplar, ele aponta que a busca pela especialização é considerada apta a despertar “[...] faculdades mais vigorosas e energias mais produtivas” no indivíduo, este que agora “[...] tem uma tarefa delimitada e que a ela se dedica” (*Ibidem*, p. 5). Estando cada vez mais presente como uma opinião geral, essa tendência é ainda embasada pela biologia, que coloca a noção de divisão do trabalho no próprio desenvolvimento dos organismos, motivo pelo qual a tornaria “[...] quase contemporânea do advento da vida no mundo”, algo a ser encontrado “[...] nas propriedades essenciais da matéria organizada” (*Ibidem*, p. 3).

Mas, uma tendência contrária se coloca. O autor (*Ibidem*, p. 6) constata que “ao lado das máximas que exaltam o trabalho intensivo há outras, não menos difundidas, que assinalam seus perigos”. Refere-se, por exemplo, a Jean-Baptiste Say, que aponta que na divisão do trabalho há a diminuição das capacidades dos indivíduos, estas reduzidas a apenas algumas faculdades humanas. Refere-se a Lemontey, que acredita que o homem especializado, como o operário moderno, tem perdido sua liberdade. E também a Tocqueville:

“À medida que o princípio da divisão do trabalho recebe uma aplicação mais completa, a arte progride, o artesão retrocede”¹⁴ (TOCQUEVILLE *apud* DURKHEIM, 2012, p. 6).

Para Durkheim, por especializarem-se os indivíduos ficavam mais dependentes de uma ordem social, mas também, para especializarem-se, desenvolviam-se mais individualmente. Dessa forma, como a sua dependência crescia junto com uma autonomia? Afirma mais especificamente (DURKHEIM, 2012, p. L): “Como é que, ao mesmo passo que se torna mais autônomo, o indivíduo depende mais intimamente da sociedade?”, pois “é incontestável que estes dois movimentos, por mais contraditórios que pareçam, seguem-se paralelamente”. Encontra-se a seguir, ainda no prefácio: “pareceu-nos que o que resolvia esta antinomia é uma transformação da solidariedade social [...]”. Se algo dos vínculos sociais tem ficado no passado, algo novo pode estar surgindo, uma forma diferente de solidariedade social e ele aposta que chave da compreensão desta possível transformação seria o desenvolvimento da divisão do trabalho. É assim que a faz seu objeto de estudo, e o próprio nome do seu trabalho.

Mas o que o autor tomava nesta obra por solidariedade social? Acredita-se ser possível captá-la diante desta problemática que Durkheim a estava inserindo, e é o que se busca fazer neste capítulo.

2.1 Analisando a divisão do trabalho e as formas de vínculos sociais

A divisão do trabalho mobiliza opiniões divergentes e, segundo o autor, “a única maneira de chegar a apreciar de maneira objetiva é estudá-la primeiro em si mesma [...] investigar a que ela serve e de que depende” (*Ibidem*, p. 7). A hipótese que começa a verificar, no entanto, não é se a divisão do trabalho gera solidariedade, pois, para este (*Ibidem*, p. 30), “não temos apenas de procurar se, nessas espécies de sociedades, existe uma solidariedade social proveniente da divisão do trabalho. É uma verdade evidente, pois a divisão do trabalho é muito desenvolvida nelas e produz solidariedade”. A questão a ser investigada seria outra:

[...] é preciso determinar, sobretudo, em que medida a solidariedade que ela produz contribui para a integração geral da sociedade, pois somente então saberemos até que ponto essa solidariedade é necessária, se é um fato essencial da coesão social, ou então, ao contrário, se nada mais é que uma condição acessória e secundária (*Ibidem*, p. 30).

A divisão do trabalho, para ocorrer, necessitaria evidentemente de vínculos entre os

¹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. *La Démocratie en Amérique*. [S. l.: s. n., 18--].

participantes e dessa ideia parece partir a noção de solidariedade de Durkheim: indivíduos que, por algum motivo, estão conectados. Mas, segue dizendo que para além dos vínculos necessariamente existentes na divisão do trabalho, existem outros pelos quais nos manteríamos solidários. Para compreender a importância da divisão de tarefas nas sociedades contemporâneas, seria preciso identificar a forma de solidariedade proporcionada pela especialização de atividades dentre os demais tipos de solidariedade e, assim, observar em que dimensões ela seria a principal.

Para isso, é necessário que as formas de solidariedade social manifestem a sua presença através de efeitos sensíveis, em que esse “fato interno que nos escapa”, que são as formas de vínculos sociais, seja analisado através de “um fato externo que o simbolize” (DURKHEIM, 2012, p. 31). Segundo o autor, não só a vida social não se estenderia sem a vida jurídica, como o direito seria a organização daquela no que tem de mais estável e preciso. As diferentes espécies de direito reproduziriam as principais formas de solidariedade. Partindo do fato de que todos os preceitos jurídicos significam regras de conduta sancionadas, seria possível, segundo o autor, a seguinte distinção (*Ibidem*, p. 37): haveria sanções que são repressivas, uma “diminuição infligida ao agente” e sanções que consistem apenas no restabelecimento do que foi perturbado, ele as chama de restitutivas. A primeira compreende o direito penal, a segunda “o direito civil, o direito comercial, o direito processual, o direito administrativo e constitucional, fazendo-se abstração das regras penais que se podem encontrar aí”. É então que irá demonstrar duas formas possíveis de solidariedade.

Começando pelo que chama de sanções repressivas, afirma que (*Ibidem*, p. 39) “o vínculo de solidariedade social a que corresponde o direito repressivo é aquele cuja ruptura constitui o crime” e que conhecê-lo é perguntar-se “em que consiste essencialmente o crime”. Para Durkheim, ele é uma ofensa ao que chama “*consciência coletiva* ou *comum*”, que são “o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade” (*Ibidem*, 2012, p. 50, grifo do autor).

2.1.1 Solidariedade mecânica: a atração por similitudes

A existência de uma consciência coletiva, segundo o autor, geralmente, não é contestada. No entanto, segundo ele, “fica-se, em seguida, em grande embaraço para dizer em que essa delituosidade consiste” (*Ibidem*, p. 51). A questão a saber afinal, é o que faz certos atos serem criminosos? O que significaria esta ofensa?

Durkheim procura demonstrar que

todo estado forte da consciência é uma fonte de vida, é um fator essencial da nossa vitalidade em geral. Por conseguinte, tudo o que tende a enfraquecê-lo nos diminui e nos deprime; resulta daí uma impressão de confusão e de mal estar análoga à sentimentos quando uma função importante é suspensa ou retardada. É inevitável, pois, que reajamos energeticamente contra a causa que nos ameaça com tal diminuição, que nos esforcemos para afastá-la, a fim de manter a integridade na nossa consciência (DURKHEIM, 2012, p. 68).

Afirma ainda que:

enquanto o conflito só se manifesta entre ideias abstratas, nada há de muito doloroso, pois nada há de muito profundo. A região dessas ideias é, ao mesmo tempo, a mais elevada e a mais superficial da consciência, e as mudanças que nela sobrevêm, não tendo repercussões extensas, afetam-nos apenas debilmente. No entanto, quando se trata de uma crença que nos é cara, não permitimos e não podemos permitir que seja impunemente ofendida (*Ibidem*, p. 69).

Como se observa nessas descrições, uma reação forte se dá por uma representação contrária a estados fortes da consciência. Essas emoções violentas não seriam somente reações destrutivas, este seria apenas um de seus aspectos. Elas também seriam a “sobreexcitação de forças latentes e disponíveis” que nos ajudam a reforçar algo que entrou em perigo (*Ibidem*, p. 70). E segue afirmando: “sabe-se que grau de energia pode alcançar uma crença ou um sentimento, pelo simples fato de serem sentidos por uma comunidade de homens em relação uns com os outros”, pois se “[...] estados de consciência contrários se enfraquecem reciprocamente, estados de consciência idênticos, intercambiando-se, fortalecem uns aos outros” (*Ibidem*, p. 71). Os primeiros se subtraem, os segundos se adicionam. Busca demonstrar como isso ocorreria:

Se alguém exprime diante de nós uma ideia que já era nossa própria ideia, superpor-se a ela, confundir-se com ela, comunica-lhe o que ela própria tem de vitalidade; dessa fusão sai uma nova ideia, que absorve as precedentes e em consequência, é mais viva do que cada uma delas considerada isoladamente (*Ibidem*, p. 71).

Dessa forma, os sentimentos e ideias compartilhados, principalmente aqueles cuja ofensa constitui o crime, se dão de forma particularmente intensa e tem-se que tal estado de vitalidade se dá por serem reafirmadas mutuamente, já que, segundo o autor (*Ibidem*, p. 75), “os sentimentos que estão em jogo extraem toda a sua força do fato de serem comuns a todo mundo [...]” e isso somado ao fato de que eles não precisariam ter origem em algo que já estivesse em nós mesmos, pois “basta que não sejamos um terreno demasiado refratário para que, penetrando do exterior com a força que traz de suas origens, imponha-se a nós” (*Ibidem*, p. 71). Portanto, são fortes por serem compartilhados, mas também facilmente compartilhados por serem fortes. Essa intensidade é o que, muitas vezes, torna esses sentimentos incontestes. Para o autor (*Ibidem*, p. 72), há “[...] algo sagrado que sentimos de maneira mais ou menos

confusa, fora e acima de nós”, e coloca que

esse algo, nós os concebemos de maneiras diferentes segundo os tempos e os ambientes; às vezes é uma simples ideia, como a moral, o dever; mais frequentemente, representamo-lo sob a forma de um ou vários seres concretos: os ancestrais, a divindade.

A reação ante a essas ofensas, segundo Durkheim, não poderia ser outra senão uma repressão a qualquer um que esteja em divergência com estas representações e que, portanto abala o caráter absoluto destas. Os estados fortes de consciência poderiam entrar em colapso se não fossem novamente reafirmados, e são reafirmados na medida em que são compartilhados. Quanto a isso, o autor busca dar conta de como se daria esta reação em conjunto em relação aos estados relacionados à consciência coletiva:

[...] se o estado for fraco, ou negado apenas debilmente, só poderá determinar uma fraca concentração das consciências ultrajadas; ao contrário, se for forte, se a ofensa for grave, todo o grupo atingido se contrai diante do perigo e se agrupa, por assim dizer, em si mesmo. Já não se contentam com trocar impressões quando tem a oportunidade de fazê-lo, com se aproximarem aqui e ali segundo os acasos ou a maior comodidade dos encontros, mas a emoção que foi crescendo pouco a pouco impele violentamente, uns em direção aos outros, todos os que se assemelham e os reúne num mesmo lugar. Essa concentração material do agregado, ao tornar mais íntima a penetração mútua dos espíritos, também torna mais fáceis todos os movimentos de conjunto [...] (DURKHEIM, 2012, p. 76 - 77).

A manifestação é coletiva e intensa exatamente porque a crença é coletiva: o que é essencial a esse tipo de solidariedade é manter a comunhão do grupo em torno dos mesmos sentimentos. Durkheim representa esse tipo de vínculo como uma forma de solidariedade, de um tipo que denominou “mecânica”. Este nome se dá pela analogia aos corpos brutos em que a atração se dá entre elementos semelhantes.

O que faz do descrito uma forma de solidariedade? Ao fato de as regras refletirem os vínculos, não se segue que os vínculos tenham surgido a partir das regras. Pode-se notar que esta forma de solidariedade é mantida por sanções repressivas, mas que se dão como consequência da “consciência coletiva”, em que há vínculos de atração pelo que é semelhante: esse compartilhamento garante estados fortes na consciência dos membros do grupo. A solidariedade, portanto, é um estado de vinculação em que no caso da solidariedade mecânica, é gerado por estados de consciência que são comuns a todos e por isso, de grande intensidade.

Mas a solidariedade social dependeria apenas da “consciência coletiva”? Segue assim, a defesa de Durkheim quanto à possibilidade de um processo de mudança em curso.

2.1.2 O desenvolvimento de uma solidariedade orgânica e a atração pelas diferenças

No momento seguinte é que Durkheim passa a analisar o papel da solidariedade gerada pela divisão do trabalho, o que para ele deveria corresponder ao que chamou direito restitutivo. Ele afirma que “a própria natureza da sanção restitutiva basta para mostrar que a solidariedade social a que este direito corresponde é de uma espécie bem diferente” (DURKHEIM, 2012, p. 85). Esta sanção buscaria a simples restauração do que foi alterado. Poderíamos pensar que estas sanções fossem diferentes do que são sem que isso nos revoltasse ou, pelo menos, não nos recusaríamos a discuti-las. Em muitos casos, nem sabemos a sua razão de ser, são feitas geralmente por especialistas. O direito sucessório, as servidões, os usufrutos, as obrigações entre vendedor e comprador, ou as funções administrativas, estas, conforme Durkheim, “não têm raízes na maioria de nós” (*Ibidem*, p. 86).

Sem dúvida ele observa as exceções (*Ibidem*, p. 87): “Não toleramos a ideia de um compromisso contrário aos costumes ou obtido quer pela violência, quer pela fraude, possa vincular os contratantes”, isso porque os diferentes domínios da vida moral não estão totalmente separados, havendo várias “regiões limítrofes”. A outra proposição, porém, permanece válida para a maioria dos casos. Por isso ele afirma que “[...] as regras com sanção restitutiva ou não fazem em absoluto parte da consciência coletiva, ou são apenas estados fracos desta”. É assim que faz o seguinte delineamento: a pena, referente ao direito repressivo está no cerne da consciência comum; as regras que o autor chama morais, estas reações que, embora praticamente gerais, não são organizadas na aplicação da pena, estariam na parte menos central desta; o direito restitutivo teria origem “[...] em regiões bastante excêntricas e se estende muito além daí; quanto mais se torna ele mesmo, mais se afasta.”

Sobre este tipo de sanções o autor discorda da noção de Spencer¹⁵, que sustenta que as regras jurídicas estariam se encaminhando apenas para aquelas que “[...] não consistem em servir, mas em não prejudicar” (*Ibidem*, p. 94). Nesse sentido, primeiramente Durkheim questiona a possibilidade de que estas regras pudessem pairar sozinhas na sociedade e isso porque “tudo o que é concedido a uns é necessariamente abandonado pelos outros” e essas concessões só seriam concebíveis se os homens se encontrassem em um espírito de concórdia (*Ibidem*, p. 95). Posteriormente, coloca que Spencer busca exemplos de casos em que o indivíduo emancipou-se da influência coletiva e, no entanto, isso não basta pra provar que somente essa transformação ocorreu, afirmando que o direito está em condições de fornecer

¹⁵ O texto de Spencer ao qual Durkheim se refere é *Sociologie*.

os melhores dados para esta avaliação e nesse sentido afirma: “a intervenção social não tem mais por efeito impor a todo o mundo certas práticas uniformes, mas consiste muito mais em definir e regular as relações especiais das diferentes funções sociais, e ela não é menor por ser outra” (DURKHEIM, 2012, p. 91).

A esta parte específica do direito restitutivo o autor chama direito cooperativo. Há uma regulação positiva que não só existe, como se desenvolve intensamente nas sociedades com divisão do trabalho. A família, por exemplo, é cada vez mais influenciada pelo direito doméstico. O direito contratual, assim também como o direito comercial, tratam das formas como devem proceder as trocas. O direito processual e o administrativo estabelecem igualmente regulamentação. Em resumo, o direito que estaria se desenvolvendo busca determinar cada vez mais a maneira de como devemos cooperar.

Se as regras do direito representam as formas de solidariedade social, conforme a sua análise anterior, isso significa que a principal forma de solidariedade estaria deixando de ser baseada prioritariamente em uma consciência coletiva. Ao fato de nos diferenciarmos cada vez mais sem que deixemos de permanecer unidos, o autor indica haver outros meios de estarmos ligados, pois, para este, “de fato, uma vez que a solidariedade mecânica vai se enfraquecendo, é preciso ou que a vida propriamente social diminua, ou que outra solidariedade venha pouco a pouco a substituir a que se vai” (*Ibidem*, p. 156). Quanto a isso, Durkheim afirma que não se pode dizer que seria este um fenômeno exclusivo de seu tempo. Ao observar a preponderância progressiva desse tipo de solidariedade através dos sistemas jurídicos de várias sociedades, indica que a divisão do trabalho faz parte de um processo natural de desenvolvimento destas, não sendo, portanto, algo a ser evitado. Dessa forma, pretendeu demonstrar que a função da divisão do trabalho é manter os vínculos, mas que eles seriam, portanto, de um tipo novo. Em outros termos, seria uma nova forma de solidariedade.

Sobre essa transformação de um tipo de solidariedade para outro, o autor passa a revelar quais seriam as suas causas. Se a principal função da divisão do trabalho é ter como efeito uma nova forma de solidariedade, não seria visando esse fim que nos sujeitaríamos a ela, isto é, tendo a consciência desta nova coesão. Para o autor, foi porque as sociedades foram mudando que a divisão do trabalho se desenvolveu.

Em termos gerais poderíamos dizer que para Durkheim esse desenvolvimento se daria da seguinte forma: a especialização não poderia surgir se a necessidade das similitudes sociais já não estivesse enfraquecendo. Ele se refere à vida social do que chama segmentos sociais - o que considera como as formas sociais primitivas - constituídas por grupos homogêneos, em que conjuntos de crenças e práticas até então isoladas passam a entrar em maior interação com

outros. O autor utiliza termos para a separação entre estes grupos como “vazios morais”, estes que se preenchem, pois passam a se afetar mutuamente. A vida social de cada uma destas sociedades passa a não ser mais composta por um estado que poderíamos chamar de equilíbrio moral e material. As relações passam a ser mais numerosas e mais abrangentes: indo “além de seus limites primitivos” (DURKHEIM, 2012, p. 252). Seu símbolo visível seria a aproximação dos homens na densidade populacional das sociedades mais “civilizadas”, nas vias de contato entre elas e na formação das cidades, principalmente. Por mais que o promova depois de desenvolvida, a divisão do trabalho se daria devido a esse adensamento populacional e, quaisquer que sejam as razões pelas quais ele ocorre, para Durkheim, “é tudo o que gostaríamos de estabelecer” (*Ibidem*, p.256).

O que passa a explicar, partindo do fato de que há este fenômeno de adensamento, é como essa densidade provocaria a divisão do trabalho. Usando exemplos da vida econômica, mas afirmando que a especialização em funções diferenciadas nas sociedades se dá da mesma maneira, coloca: a especialização evitaria a anulação entre os grupos em que “a divisão do trabalho é o resultado da luta pela vida, mas é seu desenlace atenuado [...] os rivais não são obrigados a se eliminarem mutuamente, mas podem coexistir uns ao lado dos outros” (*Ibidem*, p. 268). Enfraquecendo-se a consciência coletiva - devido às relações com meios sociais diferentes - os segmentos passam a se inserir em um novo jogo de relações, essa que é a composição de uma organização mais complexa.

É dessa forma que Durkheim vê como possibilidade da solidariedade derivada da divisão do trabalho, um meio em que a sociedade é mais forte juntamente com a individualidade, em que a própria noção de indivíduo teria sido gerada a partir deste desequilíbrio nas sociedades baseadas em similitudes, tornando a consciência coletiva cada vez mais abstrata e, assim, menos imperativa sobre sua conduta e sobre sua consciência. O indivíduo poderia, ao mesmo tempo que cada vez mais inserido na sociedade, possuir tanto mais uma esfera de ação própria, sendo que essa inserção se daria progressivamente através de sua especialização e com isso poderíamos entender sua profissão ou sua atividade produtiva. Os indivíduos, apesar da intensa regulamentação para que cumpram as suas funções, libertam-se do jugo de uma consciência coletiva que os impele a se assemelhar a todos. A este tipo de vínculo social Durkheim denominou solidariedade “orgânica”, por analogia aos corpos vivos cuja unidade do organismo se dá com elementos possuindo movimentos próprios. A atração se dá como num organismo em que partes diferenciadas estão em relação de grande dependência.

Mas, é na última parte da obra que Durkheim irá considerar que este tipo de

vinculação, em que a solidariedade social desenvolve-se junto com o individualismo, este que seria a liberdade de conduta e pensamento, não se assemelha ao estado de coisas a qual os críticos da divisão do trabalho apontam. Contudo, considerando estas críticas e tendo em vista a possibilidade dessa solidariedade de tipo orgânico, a qual observa estar em pleno desenvolvimento, ele considera “importante pesquisar o que a faz desviar assim da sua direção natural” (DURKHEIM, 2012, p. 367). Seria impossível não constatar que junto com a divisão do trabalho, esta ao superar certo grau de desenvolvimento, ficaram frequentes as falências, crises financeiras, rivalidades, assim como indivíduos perdendo a noção do que existe além de suas tarefas.

O autor coloca que esses efeitos foram vistos como necessários à divisão do trabalho, mas indica que (*Ibidem*, p. 367): “quando conhecemos as circunstâncias em que a divisão do trabalho deixa de engendrar a solidariedade, saberemos melhor o que é necessário para que produza todo o seu efeito”, em que se poderia, assim, deixar a suspeita de que ela “os implicasse logicamente”. Ele as chama de “formas patológicas” da divisão do trabalho e afirma que elas seriam instrutivas para demonstrar que este estado de vinculação a que denominou solidariedade orgânica não é independente de certas condições¹⁶. É com elas que podemos captar mais alguns dos aspectos do que o autor toma por solidariedade “orgânica”.

Durkheim observa que as situações citadas se dão na maior parte dos casos enquanto a divisão do trabalho é bastante desenvolvida. Citando August Comte (*apud* DURKHEIM, 2012, p. 373), o autor afirma que, para este “[...] o mesmo princípio que permitiu o desenvolvimento e a extensão da sociedade em geral ameaça, sob outro aspecto, decompô-la numa multidão de corporações incoerentes que quase parece não pertencerem à mesma espécie”¹⁷. Dessa maneira, quanto maior o seu desenvolvimento, mais a divisão do trabalho poderia exercer “[...] uma influência dissolvente que seria sensível, sobretudo, onde as funções são muito especializadas” (DURKHEIM, 2012, p. 373). É então que, segundo Durkheim, “nesse caso, diz-se, o indivíduo debruçado em sua tarefa, isola-se em sua atividade especial; ele já não sente os colaboradores que trabalham a seu lado na mesma obra, já não tem sequer a noção desta obra comum” (*Ibidem*, p. 372).

Ante o problema que sintetiza como perda da noção de conjunto - ou, como poderíamos dizer também, perda dos vínculos - Durkheim concorda que uma sociedade

¹⁶ Ele irá analisá-las ponderando que não seriam quaisquer diferenciações de atividades que fariam parte do que tem por divisão do trabalho. Seguindo a analogia aos corpos vivos, a atividade a ser considerada uma função “[...] só merece este nome se concorrer com outras pela manutenção da vida em geral” (DURKHEIM, 2012, p.368). Analisará, portanto, as possíveis “patologias” em relação às funções e não qualquer outra atividade que possa se exercer às custas deste “organismo”.

¹⁷ COMTE, August. *Cours de Philosophie Positive*, IV, p. 429, [S. l.: s. n., 18--].

complexa como a que se desenvolve com a divisão do trabalho não pode ser coesa sem a regulamentação referida anteriormente. A posição de Comte é de que, inicialmente espontâneo, este processo de diferenciação deve ser posteriormente regularizado, e isso se fazendo a partir da arbitragem do conjunto sobre as partes. As diversas funções deveriam ser incessantemente direcionadas por uma função especial para que fosse mantida a ideia de conjunto e o sentimento de solidariedade comum. Em uma análise diferente, porém, Durkheim afirma que os sentimentos coletivos não poderiam ser proporcionados a partir de uma função especial. Para a existência de um centro regulador, a conexão entre as partes já deve se realizar por si mesma. O sentimento de solidariedade não poderia ser propagado por um órgão específico senão em termos muito gerais. O autor coloca (DURKHEIM, 2012, p. 376): tal representação seria abstrata, vaga e intermitente e dessa forma, nada poderia contra as “[...] impressões vivas e concretas que a atividade profissional desperta a cada instante em cada um de nós” e nada seria mais forte do que estas impressões. Dessa forma, se elas “[...] tendem a nos separar do corpo social a que pertencemos [...]”, a lembrança de que se trata de um conjunto não poderia influenciar-nos suficientemente. Assim,

o que constitui a unidade das sociedades organizadas, como de todo o organismo, é o consenso espontâneo das partes, é essa solidariedade interna que não só é tão indispensável quanto a ação reguladora dos centros superiores, mas é até sua condição necessária, pois nada mais fazem que traduzi-la em outra linguagem e, por assim dizer, consagra-la (*Ibidem*, p. 375)..

Durkheim afirma, portanto, que este estado de vinculação não poderia se tratar de uma persuasão externa. Seria o que se dá na experiência contínua da interação, estas “impressões vivas e concretas”, o que promove ou não o sentimento de solidariedade, ou seja, ela só pode surgir espontaneamente. Considerando-se esta experiência da vida cotidiana e tratando-se da situação de “luta pela vida”, como o colocado pelo autor anteriormente, quando o desequilíbrio de interesses não envolve a anulação de uma das partes, ou mesmo de ambas, essa interação tenderia a gerar um equilíbrio e isso porque

há certas maneiras de reagir umas sobre as outras que, achando-se mais conformes à natureza das coisas, se repetem com maior frequência e tornam-se hábitos; depois, os hábitos, à medida que adquirem força, se transformam em regras de conduta [...] A regra não cria, pois, o estado de dependência mútua em que se acham os órgãos solidários, mas apenas o exprime de uma maneira sensível e definida, em função de uma situação dada (*Ibidem*, p. 382).

Dessa maneira, o autor (*Ibidem*, p. 383) segue dizendo que essa regulamentação, como o que se desenvolve na natureza, “são canais que a vida abriu para si mesma correndo sempre no mesmo sentido”. A divisão do trabalho, compreendida desta maneira, não se faria por

relações efêmeras, mas seria um lento trabalho de consolidação, em que a luta pela vida tenderia a um ajuste mútuo, formando “essa rede de vínculos que pouco a pouco se tece por si mesma” (DURKHEIM, 2012, p. 383). É nesse sentido que percebe a divisão do trabalho como o desenvolvimento de uma forma de solidariedade: como o efeito de contato e com assentimento espontâneo entre as partes.

Durkheim afirma que nos casos de falências, crises e hostilidades a regulamentação que corresponde a essa rede de vínculos, ou não existe ou ainda não se consolidou, apresentando-se em estado do que chamou anomia. Este estado de coisas não ocorreria onde (*Ibidem*, p. 385) “órgãos solidários se encontrem em contato suficientemente prolongado”, pois se as trocas são frequentes, as regras que se formam “trazem a sua marca”, isto é, “fixam em detalhe as condições do equilíbrio”. As crises e as falências ocorreriam pois as relações que se dão no âmbito de um “organismo” que aumenta, como as que se dão nos mercados cada vez mais abrangentes, facilmente podem perder as relações de equilíbrio entre as partes. Sobre isso, o autor também aponta (*Ibidem*, p. 388) “[...] uma das mais graves críticas que se fez à divisão do trabalho”: reduzir o indivíduo ao papel de máquina. Durkheim coloca:

Se não só não as vincula a nenhum objetivo, só pode realizá-las por rotina. Todos os dias, ele repete os mesmos movimentos com uma mesma regularidade monótona, mas sem se interessar por eles, nem compreendê-los. Não é mais uma célula viva de um organismo vivo, que vibra sem cessar em contato com as células próximas, que age sobre elas e responde, por sua vez, à sua ação, se dilata, se contrai, se dobra e se transforma segundo as necessidades e as circunstâncias; não é mais que uma engrenagem inerte, que uma força externa aciona e que sempre se move no mesmo sentido e da mesma maneira (*Ibidem*, p. 388).

Segue dizendo que:

evidentemente, como quer que se represente o ideal moral, não é possível permanecer indiferente a semelhante aviltamento da natureza humana. Se a moral tem por objetivo o aperfeiçoamento individual, ela não pode permitir que se arruíne a esse ponto o indivíduo e, se tem por fim a sociedade, não pode deixar secar 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 (*Ibidem*, p. 388 - 389).

No entanto, com o contato suficiente entre as partes, ou, como poderíamos dizer, com a proximidade suficiente entre os indivíduos, estes sabem que suas ações

[...] tendem a um lugar, a uma finalidade que ele concebe mais ou menos distintamente. Ele sente servir a algo. Para tanto, não é necessário que abarque vastas proporções do horizonte social, mas basta que perceba o suficiente dele para compreender que suas ações tem uma finalidade fora de si mesmas (*Ibidem*, p. 390).

É neste contexto que ocorrerão os vínculos e a decorrente percepção, não necessariamente de

unidade, mas de conexão com o meio social que o cerca.

Devido à necessidade dessa regulação existir, mas que só pode ser efetiva se for espontânea, o autor faz outra consideração para o desenvolvimento dessa solidariedade. Há muitas regras, sejam elas leis ou costumes, que são verdadeiras fontes de dissensões. Quanto a isso, afirma que não haveria solidariedade orgânica sem a afinidade dos indivíduos com suas atividades. Chega-se à consideração, portanto, da dimensão da satisfação dos homens: “para que a divisão do trabalho produza a solidariedade, não basta, pois, que cada um tenha a sua tarefa, é necessário, além disso, que ela lhe convenha” (DURKHEIM, 2012, p. 392).

Se a forma anterior Durkheim chama divisão do trabalho “anômica”, a outra forma patológica é denominada “divisão do trabalho forçada”. Não ocorrendo consenso sobre as aptidões e as atividades entre os indivíduos (*Ibidem*, p. 393) “[...] apenas a coerção, mais ou menos violenta e mais ou menos direta, liga-os a suas funções; por conseguinte, só uma solidariedade imperfeita e perturbada é possível”. Para ter-se que diferentes classes sociais disputem as mesmas coisas “é necessário que as diferenças que separavam primitivamente estas classes tenham desaparecido ou diminuído”. A consciência pública, como chama, tem progressivamente a ideia de que “[...] a igualdade se torna cada vez maior entre os cidadãos e que é justo ela se tornar maior”. Segue observando que (*Ibidem*, p. 397) “um sentimento tão geral como esse não poderia ser pura ilusão, mas deve exprimir, de maneira confusa, algum aspecto da realidade”. Todavia, se a intenção destes esforços é garantir a plena diferenciação, “a igualdade cuja necessidade é assim afirmada pela consciência pública só pode ser aquela de que falamos, a saber, a igualdade das condições de luta”.

Durkheim estabelece uma distinção importante: regras pré-estabelecidas não se confundiriam com coerção. A divisão do trabalho é normal quando se dá juntamente a uma regulação, mas não sob coerção. Há coerção quando não há mais concordância sobre a regulamentação, sendo a regulamentação, como o citado acima, fruto de costumes longamente construídos e equilibrados por uma concordância mútua. É assim que o autor pretende, não sendo paradoxal, afirmar que (*Ibidem*, p. 396) “a divisão do trabalho só produz a solidariedade se for espontânea” e que só é espontânea se houver regulamentação, isto porque os indivíduos aderem livremente às atividades, e no mesmo momento em que aceitam as regras. Dessa maneira coloca: “o que constitui a coerção propriamente dita é o fato de que a própria luta é impossível, é que sequer se deixe combater”. A regulamentação é o que permite as condições da luta, a coerção, o que a impede. Durkheim afirma:

eis porque, nas sociedades organizadas, é indispensável que a divisão do trabalho se aproxime cada vez mais deste ideal de espontaneidade que acabamos de definir. Se

elas se esforçam, e devem se esforçar, para eliminar na medida do possível as desigualdades exteriores, não é apenas porque essa empresa é bela, mas porque sua existência está comprometida no problema (DURKHEIM, 2012, p. 399).

É condição deste tipo de vínculo a liberdade. Esta liberdade deve ser entendida juntamente com o que se distinguiu entre regulação e coerção, já que “essa coerção, que nos impede de satisfazer sem comedimento nossos desejos, mesmo os mais desregrados, não poderia ser confundida com a que nos priva dos meios de obter a justa remuneração de nosso trabalho” (*Ibidem*, p. 402). A liberdade que defende como condição desta solidariedade é uma espécie de liberdade mútua, de uma liberdade a ser negociada.

Assim sendo, temos a solidariedade orgânica como uma solidariedade cuja fonte de vinculação é baseada na divisão do trabalho. Esta solidariedade se dá por vínculos gerados pela constante interação derivada da interdependência de atividades, bem como pela satisfação obtida pela realização destas ações. Esta coesão interna é mantida através de uma regulação que tem como origem esta mesma coesão.

2.2 Solidariedade social

Apesar de ser um conceito fundamental em sua obra, a expressão “solidariedade social” não é definida em nenhum momento. Foi através da análise das formulações do autor que pudemos captar o que este conceito pode significar. Nesse sentido, poderíamos dizer que a noção de solidariedade da qual trata Durkheim significa, antes de tudo, ligação, união, assim como ocorre nos corpos brutos ou nos organismos. Temos que todos estes não estão unidos por uma força exterior, mas sim, uma força de coesão interna, uma ligação sobretudo de atração e, no caso das formas de solidariedade social analisadas, seja ao que é semelhante, seja ao que é diferente.

Sobre esta atração entre os membros do grupo, as regras jurídicas se dão, acima de tudo para manter este estado de atração, cujo efeito é um estado de solidariedade social. Sobre a existência desta atração e a formação destes laços, tivemos que eles partem de estados intensos da consciência, tanto na forma denominada mecânica como na forma denominada orgânica. Na primeira, estes estados são atribuídos ao compartilhamento das similitudes, é dele que vem a sua força. No segundo porque os membros da sociedade se realizam individual e socialmente com as funções que escolhem exercer, sendo ambos tidos como provenientes da dinâmica própria de suas sociedades.

E porque analisamos esta obra, que é anterior, posteriormente? Porque temos que, em

As formas Elementares da Vida Religiosa, está posta a dedicação de Durkheim em analisar os estados fortes que condicionam a vida social, estados cuja elucidação já podemos perceber em *Da Divisão do Trabalho Social* como base do que seja solidariedade social. Como estas noções de vinculação, estados intensos de consciência e o engendramento da regulamentação se relacionam ao que Durkheim se dedicou a pesquisar em *As Formas* é o que se procura explorar no capítulo seguinte.

3 EFERVESCÊNCIA E SOLIDARIEDADE: UMA RELAÇÃO?

Segundo Raquel Weiss (2013b, p. 396), o conceito de sagrado é “[...] um dos mais fundamentais do arcabouço teórico durkheimiano” e “constitui uma peça central para a compreensão e, mais do que isso, para a fundamentação da teoria moral durkheimiana”. O que justifica esta afirmação seria o fato de que para Durkheim “o elemento mais nuclear do fenômeno moral” é aquilo definido como “o bem”, isto é, “aquilo que faz com que a moral seja não apenas uma regra coercitiva, mas, sobretudo, um *ideal* que se deseja realizar”¹⁸, e esta teoria moral “tem no processo de efervescência sua instância criadora” (WEISS, 2013b, p. 396, grifo da autora).

De acordo com a mesma autora (WEISS, 2005), Durkheim desenvolve o estudo do fenômeno da moralidade ao longo de toda a sua obra. Neste desenvolvimento, duas dimensões passam a ser consideradas implicadas na sua concepção sobre o que a moral é. Questionando as duas principais formas de fundamentação da moral influentes em sua época - em termos gerais, a moral como dever no kantismo e a moral com o útil, ou o desejável no utilitarismo - o autor critica a redução da mesma a qualquer uma destas formas, de modo que sua teoria é ancorada sobre a premissa de que a moral é tanto um imperativo, que no mais das vezes se contrapõe a nossos desejos, quanto na noção de que ela estaria de acordo com muitas de nossas inclinações sensíveis. É nesse sentido que a moral deve ser entendida como sendo um “dever” e um “bem” ao mesmo tempo.

Se considerarmos que “o elemento mais nuclear do fenômeno moral” é aquilo definido como “o bem”, como afirmado acima, é porque de alguma forma este prepondera sobre o “dever”. Conforme a análise realizada em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, em que se buscou dar conta do fenômeno que Durkheim chamou “efervescência coletiva”, teve-se como intuito compreender como ela engendra a noção de sagrado, isto é, como uma coletividade de homens pode gerar experiências cujas repercussões provocam toda uma gama de sensações que podem se tornar altamente desejáveis e por isso cultuadas. As formas de efervescência coletiva seriam as responsáveis pela criação de representações de caráter transcendente, que geradas passariam a ser reforçadas coletivamente, sendo que estas figuram como o sagrado, ou seja, o “bem” que a moral não poderia dispensar. A efervescência coletiva, segundo Durkheim, seria a origem da noção de “bem”.

¹⁸ Sobre a significação de *ideal*, neste contexto, teríamos a afirmação no texto *Efervescência, Dinamogenia e a Ontogênese Social do Sagrado*: “uma das maneiras possíveis de definir o ideal é enquanto uma ‘ideia sagrada’, isto é, uma representação dotada de uma intensa carga emotiva que não apenas fala ao pensamento, mas inspira a ação” (WEISS, 2013a, p. 165).

Pudemos observar que a “solidariedade social” apresentada por Durkheim, em *Da Divisão do Trabalho Social*, é compreendida como vínculos de atração entre os membros da sociedade que engendram as regras de conduta e que foram analisados através destas regras, sendo que em ambos os tipos de solidariedade - mecânica e orgânica - estes vínculos se dariam devido a estados fortes de consciência: o primeiro devido à força das representações porque compartilhadas, o segundo, estados intensos devido à liberação da individualidade e o forte estado de vinculação entre as funções divididas entre os membros do grupo.

Analisemos mais acuradamente, nesta primeira obra, o que posteriormente se tornou explícito e fundamental em sua teoria social: os estados intensos de vinculação. Tomemos o que Durkheim entendia por “consciência coletiva” e como o autor se refere às representações que a ela foram relacionados. Para caracterizá-la, o autor descreve:

Se alguém exprime diante de nós uma ideia que já era nossa própria ideia, superpor-se a ela, confundir-se com ela, comunica-lhe o que ela própria tem de vitalidade; dessa fusão sai uma nova ideia, que absorve as precedentes e, em consequência, é mais viva do que cada uma delas considerada isoladamente. Eis porque, nas assembléias numerosas, uma emoção pode adquirir tamanha violência: é que a vivacidade com a qual se produz em cada consciência ressoa em todas as demais (DURKHEIM, 2012, p. 71).

Assim como:

Quando reclamamos a repressão do crime, não é a nós que queremos pessoalmente vingar, mas algo sagrado que sentimos de maneira mais ou menos confusa, fora e acima de nós. Esse algo, nós os concebemos de maneiras diferentes segundo os tempos e os ambientes; às vezes é uma simples ideia, como a moral, o dever; mais frequentemente, representamo-lo sob a forma de um ou vários seres concretos: os ancestrais, a divindade (*Ibidem*, p. 72).

Desta forma, podemos avaliar que, em *Da Divisão*, já estão presentes elementos que mais tarde compõem a noção de efervescência coletiva, ou seja, as considerações de que os sentimentos são, não somente ampliados, mas também apreendidos com a interação de um grupo reunido, assim como a peculiaridade da intensidade destes momentos. O autor afirma, inclusive, que a intensidade destes sentimentos seria a gênese de uma noção que denominou por *sagrado*. No entanto, a “consciência coletiva”, consequência destas interações, era uma entidade que Durkheim acreditava estar diminuindo, sendo que, afirma ainda, esse seria um desenvolvimento natural das sociedades que acabavam entrando em contato mais próximo com outras, e nada haveria de ser lamentado nesse processo. Se não houvesse impedimento, as sociedades estariam baseadas em outras formas de coesão, dispensando cada vez mais as crenças e sentimentos comuns.

Teríamos aqui algumas possíveis questões em relação a isso: a importância da

efervescência coletiva não foi avaliada da mesma maneira ou certa noção de efervescência era considerada importante, mas não teria sido na solidariedade “mecânica” que o autor a observou em sua melhor forma? E, dessa maneira, o que teria mudado sobre sua consideração sobre a noção de sagrado?

Em relação a *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, temos uma consideração de Durkheim que poderia elucidar um tanto estas questões. Segundo Weiss (2013a, p. 167), “no primeiro debate público a respeito de seu livro, no qual teve ocasião de expô-lo, ele formulou de maneira bastante interessante a natureza da sua inquietação e aponta qual é, então, esse elemento mais fundamental [...]”¹⁹, e segue citando-o: para Durkheim, o que propõe “[...] é aquilo a que podemos chamar de virtude dinamogênica de toda a espécie de religião”²⁰ (DURKHEIM, 1913, p. 17 *apud* WEISS, 2013a, p. 167). O termo designava inicialmente “uma ativação intensa de um órgão em virtude de uma excitação provocada por causas de qualquer natureza” sendo que, em francês tem-se apenas *dynamogénique*, “aquilo que acrescenta energia, que estimula, que aumenta o tônus vital” (WEISS, 2013a, p.167).

Usemos um tanto o termo “dinamogenia”, pois, mais do que o termo “efervescência”, ele parece dar conta da continuidade dos momentos em que o indivíduo é inspirado pela sociedade ou, dizendo de outra forma, inspirado a agir nela. Se a efervescência coletiva designaria momentos de intensa interação, como nos descritos rituais totêmicos, estas impressões se estenderiam a momentos menos excepcionais, ou não tão coletivos, em que (DURKHEIM, 2008, p. 265 - 266) “[...] essa ação estimulante da sociedade”, esse “*tonus moral*” se segue, de forma que “[...] não existe um só instante da nossa vida em que algum afluxo de energia não nos venha do exterior”, e que, segundo o autor, seria a afeição de seus semelhantes e a própria realização do indivíduo quando a sociedade ou seus símbolos são cultuados. Dessa forma, o termo “dinamogenia” parece ser mais próximo do que ocorre com o indivíduo em sua vida cotidiana, isto é, a conservação da energia gerada. Há uma situação de “efervescência coletiva”, em que a consequência desta é despertar um estado de “dinamogenia”, esta que se estenderia para além dos momentos de efervescência. Poderíamos dizer que seria também desta forma que Durkheim considera a religião como capaz de gerar “dinamogenia” e, assim, a sociedade como capaz de gerar “dinamogenia”. É dessa maneira

¹⁹ Anteriormente, no texto de Weiss, encontramos: “Tendo desagradado aos mais radicais de ambos os lados [religiosos e não religiosos], em vez de simplesmente combater de frente cada uma das críticas que lhe foram dirigidas, ele concentrou os esforços em mostrar que seus leitores não haviam compreendido aquilo que, na realidade, era o mais importante de tudo o que ele escrevera” (WEISS, 2013a, p. 166).

²⁰ DURKHEIM, Émile. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1913, p. 63-100.

que tomemos novamente o que Durkheim colocava sobre a “solidariedade orgânica” e o seu tipo de interação.

Conforme o autor nos demonstrou, havia uma tendência na opinião pública - pra ele preponderante - de ver na especialização a capacidade de despertar novos valores morais, apta a despertar “faculdades mais vigorosas e energias mais produtivas” no indivíduo, este que agora “tem uma tarefa delimitada e que a ela se dedica” (DURKHEIM, 2012, p. 5). Para especializarem-se, desenvolviam-se mais individualmente e era exatamente assim que se tornavam mais dependentes. Durkheim via a solidariedade orgânica como promotora de uma interação extremamente dinâmica entre os indivíduos, e, retomando uma de suas passagens, temos que um estado patológico da realização deste tipo de solidariedade - a situação de desvinculação e perda na noção das funções as quais o indivíduo se dedica - afirma: se

[...] ele repete os mesmos movimentos com uma mesma regularidade monótona, mas sem se interessar por eles, nem compreendê-los, não é mais uma célula viva de um organismo vivo, que vibra sem cessar em contato com as células próximas, que age sobre eles e responde, por sua vez, à sua ação, se dilata, se contrai, se dobra e se transforma segundo as necessidades e as circunstâncias; não é mais que uma engrenagem inerte, que uma força externa aciona e que sempre se move no mesmo sentido e da mesma maneira (*Ibidem*, p. 388).

Este estado de anomia, que seria consequência de regras que não cumprem a vinculação necessária, seja por não existirem a partir de uma interação suficiente, seja porque seriam regras que obrigam trabalhadores a permanecer em atividades que não lhe convenham, impedem o estado normal da solidariedade gerada pela divisão do trabalho, estes que representariam um estado mais intenso e mais livre do que os estados de consciência gerados pela solidariedade mecânica. A divisão do trabalho teria a capacidade de gerar esta interação em que o indivíduo é “uma célula viva de um organismo vivo”, pois “vibra sem cessar em contato com as células próximas”, que precisa agir e se movimentar conforme as circunstâncias (*Ibidem*, p. 388). As características da “consciência comum” pareciam demonstrar que seus movimentos fossem apenas *reativos*, mas não *ativos* como nos considerados estados de vigor e produtividade, que em outros termos poderíamos dizer criativos, existentes em uma solidariedade orgânica. Teríamos, dessa maneira, como sugerir que certo fenômeno de efervescência já era valorizado, mas que foi na solidariedade orgânica que ele a observou em sua forma mais plena. Se não podemos chamar de efervescentes, como as descrições dos rituais, poderíamos falar em estados de dinamogenia.

O autor nos coloca que a consciência coletiva vai se tornando abstrata e segue compreendendo cada vez menos aspectos da conduta. O individualismo se torna

progressivamente a única forma de consciência comum, aquela que permite a maior liberdade possível e é, por isso mesmo, uma representação frágil e que dissolveria as relações sociais se não fossem os laços gerados pela divisão do trabalho. Estes laços seriam mantidos pelos estados de consciência gerados pela realização individual junto à dependência gerada pelas funções divididas. Estes seriam vínculos que, não sendo gerados pelo compartilhamento de ideias e de sentimentos, se dariam a partir da experiência da liberdade e da experiência da interdependência²¹. Se temos que, para Durkheim, são estes estados que formam os vínculos nestas sociedades, concluiríamos que a solidariedade orgânica é dependente deles, e a sua não ocorrência geraria um estado de anomia. Afirmava, portanto, a capacidade das sociedades industriais serem dotadas de uma coesão, cujo resultado era um estado de solidariedade social, este em “que a atividade, em vez de se dispersar numa ampla superfície, se concentre e ganhe em intensidade o que perde em extensão” (DURKHEIM, 2012, p. 5).

Estas experiências geradas pela divisão do trabalho seriam as únicas a fazer os indivíduos solidários e, assim, a partir destas também se formaria uma dimensão normativa. Ao falar sobre a influência de uma persuasão externa na a formação dos sentimentos de solidariedade, Durkheim afirma que (*Ibidem*, p. 376):

Tal representação abstrata, vaga e, aliás, intermitente como todas as representações complexas, nada pode contra as impressões vivas, concretas, que a atividade profissional desperta a cada instante em cada um de nós. Portanto, se esta tem os feitos que lhe atribuímos, se as ocupações que preenchem nossa vida cotidiana tendem a nos separar do grupo social a que pertencemos, essa concepção, que só desperta de vez em quando e nunca ocupa mais de uma pequena parte de nossa consciência, não poderá bastar para nos reter.

Seria aqui também, portanto, a experiência concreta gerada pela interação a que imprimiria no indivíduo o estado de vinculação ao contexto que o cerca, assim como também aqui, não seria qualquer interação: seria uma interação com grande envolvimento entre as partes, associado a um estado de elevação das potencialidades individuais que, de certa forma, se aproximaria do que se afirmou como as formas de interação nos rituais a que Durkheim se refere.

Mas por que Durkheim passaria a se tornar tão inclinado ao estudo das sociedades tradicionais, passando a analisar estas muito mais do que as sociedades industriais? Renato Ortiz (2008, p. 12) faz sua análise sobre o “percurso sociológico” do autor da seguinte forma:

Creio que é possível dizer que as sociedades primitivas exercem atração em Durkheim, à medida que elas compensam uma totalidade que articula a diversidade dos diferentes níveis sociais. O caráter moral, portanto regulador do consenso, nos

²¹ Estas duas dimensões da ação envolvidas na solidariedade orgânica não são tidas como contraditórias, como o referido sobre esta argumentação de Durkheim no Capítulo 2, p. 34 - 35.

contrapõe imediatamente à ausência deste traço unificador nas sociedades complexas. Diante da crise das sociedades modernas (divisão do trabalho aceleradas, multiplicidade de crenças e atitudes), a religião dos primitivos oferece uma lição exemplar de coesão social.

Junto a esta, faríamos a seguinte avaliação: se Durkheim via a possibilidade de uma forte solidariedade social nas sociedades industriais, e mesmo fez sua defesa em *Da Divisão do Trabalho Social*, mas passa a estudar com mais detalhe outras formas de solidariedade, poderíamos sugerir que isso se dá porque haveria lacunas nas considerações de sua primeira obra e que podem ter se revelado mais problemáticas com o passar do tempo. Se a solidariedade mecânica apresentava uma noção de “bem” praticamente ajustada as sua noção de “dever”, a solidariedade orgânica, considerada por Durkheim como em processo e não sendo ainda tudo o que poderia ser, oferecia uma noção de “bem”, mas sem uma plena concepção sobre como a dimensão normativa realmente se formaria. Na obra, viu-se que a regulamentação seria espontânea, pois a luta pela vida acabaria engendrando o equilíbrio. Mas isso ocorrendo somente de forma que houvesse contato suficiente e prolongado entre as partes e somado a um ambiente de igualdade de condições de luta. Em relação a estas questões, poderíamos trazer as afirmações de Steven Lukes (1984, p. 164 - 165):

“El tipo social (única referencia para poder juzgar la normalidad) no había completado aún el curso de su evolución; [...] Las condiciones para el funcionamiento de la solidaridad orgánica sólo pueden postularse, por tanto, en forma de predicción de las condiciones de un *futuro* estado de normalidad y salud social . Al hacer esta predicción, Durkheim se mostraba (comprensiblemente) indeciso. Por un lado, la consciencia común no estaba ‘amenazada con desaparecer totalmente’; em realidade, em lo que respecta al individuo, ‘se afirmo y se precisó’. Por outro lado, este culto de la dignidade personal ‘no constituye um lazo social verdadero’ [...] En quanto a dichas reglas, surgen, por un lado, de manera natural, de las funciones interdependientes cuyas relaciones regulan luego; y por otro, necesitan [aún] ser desarrolladas, especialmente en la esfera económica [...]”²² (grifo do autor).

Portanto, segundo Lukes, e como se segue em seu texto, em *Da Divisão*, Durkheim não chega a conclusões, nem em relação ao papel da consciência comum neste tipo social, nem com respeito “[...] al origen y naturaleza de las normas que regulan su funcionamiento” (LUKES, 1984, p. 165). Poderíamos sugerir este diagnóstico - a problematização das possibilidades de concretização da solidariedade orgânica - como mais um elemento importante para sua progressiva mudança de foco.

O que podemos notar em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* é que outro

²² As aspas correspondem a citações de Durkheim em *Da Divisão do Trabalho Social*, obra que, no texto de Lukes, tem as seguintes referências apresentadas: *De La Division du Travail Social*, avec une nouvelle préface intitulée “Quelques remarques sur les groupements professionnels”, 2. ed. Paris: Alcan, 1902.

mecanismo parece ser buscado, um mecanismo engendrador da moral que não é tão facilmente derivado das estruturas como em da *Divisão do Trabalho Social*: a estrutura segmentária que manteria os indivíduos praticamente homogêneos, gerando a atração pelas similitudes e a estrutura orgânica que, devido a contatos entre meios diferentes geraria a diferenciação, causando a atração entre as funções complementares. Assim, talvez pudéssemos dizer que, em relação ao que podemos apreender em *As Formas*, sua primeira obra seria, antes de tudo, uma investigação sobre a existência da solidariedade social e suas possibilidades, como o efeito dos vínculos, e não tanto a sua origem.

Em *As formas*, a moral das sociedades segmentárias passa a não ser mais considerada como um reflexo da vida cotidiana, ou seja, a vida que os membros do grupo levavam em comum, gerando sentimentos compartilhados. Nesta obra elas ganharam dinamismo. Se antes as similitudes eram um dado, agora são tidas como um estado produzido, num ato criador por ações coletivas. Isso porque não seriam quaisquer tipos de interação que gerariam o fenômeno da moral, da forma como Durkheim o propunha, mas sim interações que produzissem impressões intensas, numa relação de modificação dos estados emocionais da vida cotidiana - vida cotidiana que, em relação a estas tribos, era compreendida como os períodos sem rituais coletivos. Os rituais dos quais Durkheim percebe o fenômeno que passa a denominar “efervescência coletiva” fariam surgir um tipo de realidade nova, esta que os indivíduos isoladamente não acessariam. Seriam experiências altamente gratificantes para os participantes, cujas impressões perdurariam. Estes sentimentos não deveriam ser ofendidos, mas não seria apenas isso. Eram também a inspiração para que a própria vida social acontecesse e se mantivesse. Durkheim observa este aumento do que chama *tônus vital* nos ritos religiosos totêmicos, mas afirma que são a própria fórmula dos sentimentos morais: a dimensão da moral como “bem” de sua teoria.

A dimensão do sagrado, esta que em *Da divisão* o autor colocava mais frequentemente como a “consciência coletiva”, compreendida anteriormente através de seus aspectos de vitalidade, mas, sobretudo, de um “cercamento” em relação à liberdade individual, passa a ser concebida como uma verdadeira forma de promoção do indivíduo, esta “consciência coletiva” que não mais tolhe sua personalidade pelo compartilhamento de ideias e sentimentos, mas que este a constrói através deste compartilhamento. Se antes a dimensão do sagrado era tida como um resultado que poderíamos chamar “mecânico” da interação - estados de consciência idênticos que se somam, o resultado das semelhanças - passam a ser o resultado de uma síntese, de um intercâmbio do qual seria a origem das semelhanças, estas geradas por situações de “efervescência”.

Afirmar-se-ia, então, que Durkheim continua a analisar os estados de solidariedade social, mas passa a fazê-lo em relação à formação dos vínculos e aos estados fortes de consciência dos indivíduos em sociedade como foco de sua investigação. Se primeiramente eles são basicamente constatados, acabam por estar no centro de sua teoria.

Enfim, a “solidariedade social”, ao que podemos observar, foi reconsiderada porque enriquecida com a noção do que o autor chamou “efervescência coletiva”. A “solidariedade social” seria, portanto, um estado de vinculação cuja principal característica passa a explicitar-se como estados de dinamogenia, estes que seriam gerados por momentos de efervescência.

CONCLUSÃO

No decorrer deste Trabalho de Conclusão de Curso teve-se o intuito de relacionar o conceito de “solidariedade social” e de “efervescência coletiva” na obra de Émile Durkheim baseando-se nas obras *Da Divisão do Trabalho Social* e *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, buscando demonstrar a continuidade e a convergência destas noções. Foi através das formulações do autor que pudemos captar a significação de “solidariedade social” e, nesse sentido, pudemos dizer que ela é, antes de tudo, uma força de coesão interna, uma vinculação que por ser, antes de tudo, de atração, o efeito é um estado de solidariedade. Sobre a existência desta atração e a formação destes vínculos, tivemos que eles partem de representações que se dão como estados intensos da consciência, tanto na forma denominada mecânica como na forma denominada orgânica. Esta noção de estados intensos de consciência estaria ainda por ser investigada com maior profundidade, culminando em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, obra em que o conceito de “efervescência coletiva” acaba por ser parte estruturante de sua teoria.

O que pudemos compreender em *As Formas Elementares* é que a interação nos rituais dos grupos aos quais Durkheim se dedica a investigar seriam de um tipo muito especial e que sua teorização passou a contemplar novos elementos como constitutivos da dimensão da solidariedade social. Observados com toda a sua intensidade nos rituais das tribos australianas, os aspectos deste tipo de interação demonstrariam que são promovedores de experiências que o indivíduo tem com uma coletividade, de forma que o fazem perceber, não apenas que vive em meio a um grupo e com ele compartilha sua vida cotidiana, mas que este grupo é algo que o eleva a um tipo de existência que ele deseja promover, porque o estimula.

Dessa forma, podemos avaliar que a “solidariedade social” passou a não derivar apenas das estruturas sociais, como em *Da Divisão do Trabalho* - em que são apresentados o tipo segmentário e orgânico - e que vai deixando, portanto, de ser um mero epifenômeno, indo em direção a um aprofundamento, no sentido de avaliar o próprio surgimento dos vínculos sociais. É assim que a solidariedade, entendida como uma vinculação gerada por representações promovedoras de estados fortes de consciência, passa a ser considerada como dependente de uma criação coletiva. A base desta criação é, acima de tudo, a experiência concreta entre os indivíduos, estas que seriam interações que promovam a estes, que estimulem a existência, que os realize individual e socialmente, isto é, que tornem a interação um “bem” a continuar sendo promovido.

Enfim, a “solidariedade social”, ao que pudemos observar, foi complexificada e

acredita-se aqui, enriquecida, com a noção do que o autor chamou “efervescência coletiva”. A solidariedade social seria, portanto, um estado de vinculação cuja principal característica passa a explicitar-se como estados gerados por momentos de efervescência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. (Org.) **Teoria Social Hoje**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: UNESP, 1999. p. 23 - 89.

COLLINS, Randall. **Quatro Tradições Sociológicas**. Tradução de Raquel Andrade Weiss. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Da Divisão do Trabalho Social**. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 483 p.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008. 536 p.

GIDDENS, Anthony. **Política, Sociologia e Teoria Social**. São Paulo: UNESP, 1997.

LUKES, Steven. **Émile Durkheim: su vida y su obra**. Madrid: Siglo Vientiuno de España Editores S. A, 1984. 669 p.

MUCCHIELLI, Laurent. **Découverte du Sociale**. Paris: Éditions la Découverte, 1998.

NISBET, Robert. **Émile Durkheim**. N. J.: Englewood Cliffs, 1965.

ORTIZ, Renato. Durkheim: um percurso sociológico. “Apresentação”. DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. p. 5 -24. São Paulo: Paulus, 2008.

WEISS, Raquel. **Émile Durkheim e a Ciência da Moral**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Sociologia, dez. 2005.

_____. **Paradigmas de Interpretação: Um Balanço das Perspectivas Sobre a Obra Durkheimiana**. Texto redigido como parte integrante do Relatório Anual de pesquisa de doutorado à FAPESP, jan. 2007. Documento digital disponível em: <https://www.academia.edu/3618562/Paradigmas_de_Interpreta%C3%A7%C3%A3o_-_Um_balan%C3%A7o_das_perspectivas_sobre_a_teor%C3%A9tica_durkheimiana>. Acesso em março de 2014.

_____. Durkheim e As Formas Elementares da Vida Religiosa. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 95-119, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/36520>>. Acesso em junho de 2014.

_____. Efervescência, Dinamogenia e a Ontogênese Social do Sagrado. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.10, n.1. p. 157-179, Apr. 2013a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493132013000100006&script=sci_arttext>. Acesso em julho de 2014.

_____. Do mundano ao Sagrado: o Papel da Efervescência na Teoria Moral Durkheimiana. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, vol.19, n. 40, p. 395- 421, jul./dez. 2013b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010471832013000200015&script=sci_arttext>. Acesso em julho de 2014.