

## INVESTIGAÇÕES SOBRE A TRADIÇÃO DURKHEIMIANA: UMA PROPOSTA DE RELEITURA

Congresso XVIII - Sociedade Brasileira de Sociologia - Brasília 2017  
GT 01 - Teorias Sociológicas: Desafios Perenes e Questões Emergentes

Autor: Jayme Gomes Neto

Email: jaymegomesnt@gmail.com

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Universidade de São Paulo (USP)

### Resumo:

O presente texto busca debruçar-se sobre a chamada “tradição durkheimiana”, compreendida como possível problema de pesquisa. Um conhecido comentador, Randall Collins, afirmou ser uma das grandes potencialidades dessa tradição o fato de ela ter-se desenvolvido, talvez como nenhuma outra, de modo a fornecer contribuições relevantes tanto à macro como à microssociologia. Nesse caso, a lista dos “herdeiros” de Durkheim seria encabeçada, de um lado, por autores como Parsons e Levi-Strauss, voltados às chamadas “estruturas”, e de outro, por autores como Goffman, preocupados com os rituais de interação e a efervescência coletiva. Partindo dessa reconstrução, que parece pressupor a existência de vários Durkheims – o funcionalista, o pré-estruturalista, o ritualista, etc. –, nos propomos a seguinte pergunta: *Será possível encontrar, por trás dos desenvolvimentos teóricos aparentemente contraditórios de autores como Lévi-Strauss, Parsons, Goffman, e outros, algum tipo de esquema conceitual dotado de possibilidades lógicas de desenvolvimento a tal ponto abertas que pudéssemos ainda alocá-los no interior de uma herança intelectual dotada de coerência e unidade?* Um problema desse tipo, é claro, não diria respeito apenas à unidade da tradição, mas a uma possível unidade no interior da obra durkheimiana. Nossa hipótese de trabalho é a de que a teoria das representações coletivas, tal como formulada pelo sociólogo francês em seus textos tardios, pode fornecer uma possível resolução a esses problemas.

**Palavras Chave:** Émile Durkheim; Tradição Durkheimiana; Representações; Claude Lévi-Strauss; Talcott Parsons; Erving Goffman.

# INVESTIGAÇÕES SOBRE A TRADIÇÃO DURKHEIMIANA: UMA PROPOSTA DE RELEITURA<sup>1</sup>

Jayme Gomes Neto<sup>2</sup>

## 1. A questão da tradição

A história da sociologia, talvez mais do que a das outras ciências sociais, é fortemente marcada pela presença de seus proponentes clássicos, notadamente, Marx, Weber e Durkheim. Mais do que figurar como algum tipo de fonte de inspiração e insights para pesquisas empíricas – no que por vezes diversos pesquisadores sentem-se na obrigação de lhes render homenagem – o fato é que a própria história de teoria sociológica pareceu caminhar mediante as diversas tentativas de incorporação, crítica e reformulação desses autores. Nesse contexto, o "retorno aos clássicos" pareceu a vários teóricos do século XX não como alguma espécie de pendor museológico, mas como estratégia autorizada na tentativa de propor novas abordagens da realidade social.

Uma observação breve a esse respeito parece não deixar dúvidas. O projeto de promoção de uma grande síntese teórica iniciado por Talcott Parsons (1937), embora duramente criticado, pareceu servir de modelo a uma série empreitadas atualmente compreendidas como contribuições maiores na história da disciplina. Autores como Bourdieu (1979), Habermas (1981), Giddens (1984) – protagonistas daquilo que Jeffrey Alexander (1988) viria a chamar de pelo nome de "novo movimento teórico" – não se encontram longe desse tipo de estratégia geral e pode-se dizer sem medo de exagero que parte fundamental de suas novas sínteses se fez mediante a leitura crítica dos sociólogos clássicos e suas respectivas tradições intelectuais.

Colocar as coisas desse modo e, sobretudo, assinalar a releitura crítica dos sociólogos clássicos como movimento estratégico no interior da história da disciplina significa, nesse caso, estar atento à tentativa, constante entre os sociólogos, de construir e reconstruir as chamadas "tradições sociológicas", tal como o próprio esforço de legitimar, nesse mesmo processo, suas respectivas filiações intelectuais. Dito isso, não precisamos recorrer necessariamente aos "grandes teóricos" do século XX para compreender que parte do ofício do sociólogo parece remeter sempre a alguma tomada de posição com relação às diferentes tradições, mesmo que no estudo de objetos muito localizados.

Nosso texto remete diretamente a essa percepção geral e diz respeito à questão das tradições sociológicas. Mais especificamente, ele concerne à possibilidade de reconstrução

---

<sup>1</sup> O presente texto apresenta alguns resultados parciais de nossa investigação em curso.

<sup>2</sup> Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

e à eventual pertinência de uma tradição sociológica alegadamente durkheimiana.<sup>3</sup> Adiantamos desde já que não constitui nosso objetivo investigar toda essa tradição, como suas sucessivas gerações e autores, mas, como veremos, uma parte específica que nos parece a mais central. Em todo caso, faz-se oportuno dedicar algumas palavras a essa tradição, tomada de maneira geral, a fim de ilustrá-la. Grosso modo, poderíamos dividi-la em três gerações.

A *primeira geração* é, em parte, contemporânea ao próprio Durkheim, e diz respeito aquele conjunto de autores reunido em torno da *L'année sociologique*. Entram aí uma série de nomes, tais como os de Celestin Bouglé, Marcel Mauss, Henri Hubert, Robert Hertz, François Simiand, Paul Fauconnet, Maurice Halbwachs, entre outros, que compõe a chamada "escola durkheimiana". Esse primeiro momento é, comparativamente falando, certamente o de maior coerência da tradição, dada a proximidade com o mestre e a própria unidade institucional da revista.

A *segunda geração* é aquela que emerge por meio da incorporação de ideias fundamentais de Durkheim já num contexto de autonomização da disciplina, com suas respectivas disputas internas. Nesse momento o legado durkheimiano parece se realizar em meio a bifurcações sociológicas que, recorrendo ora ao Durkheim da divisão do trabalho, ora ao Durkheim dos rituais totêmicos, acabam por reiterar as oposições entre micro e macro sociologia. De um lado teríamos a influência durkheimiana fortemente assimilada no interior do estruturalismo (Levi-Strauss) e do funcionalismo (Parsons, Merton), de outro, sua presença se faria sentir majoritariamente em uma sociologia dos rituais da vida cotidiana (Goffman) e das interações (Garfinkel) – embora, nesse último caso, talvez de maneira bem mais atenuada. Após um período de latência, fruto do esgotamento desse tipo de oposição (micro-macro) e da associação do pensamento durkheimiano a uma espécie de conservadorismo, surgiria um novo alento à tradição, já bastante modificada.

A *terceira geração* de teóricos emerge em meio a grandes tentativas de reformulação das ideias durkheimianas com vistas à promoção de novas sínteses teóricas, pretensamente mais englobantes. Nessa fase, o pensamento durkheimiano não é apenas expandido com vistas a novos objetos ou mesmo radicalizado em termos de alguns caminhos logicamente abertos no interior de seu esquema conceitual, mas reformulado de forma a dar conta de problemas até então majoritariamente alheios a escola durkheimiana, tais como o conflito, o

---

<sup>3</sup> Quando falamos em uma "tradição durkheimiana", nos referimos a algo bem mais amplo do que a chamada "escola durkheimiana" organizada em torno da *L'année Sociologique*. Trata-se aqui daquele conjunto de herdeiros capazes de compor um quadro de família a longo prazo no interior da história da disciplina. Nesse caso, é claro, nos referimos a autores cujo alegado impacto, tal como seu respectivo lugar histórico, devem ser justificados na exata medida em que ultrapassam a posição de simples continuadores, isto é, na medida em que promovem algum tipo de revisão, rearticulação e renovação criativa das ideias de Durkheim, seja por meio da incorporação de outras contribuições teóricas mediante sínteses mais amplas, seja por meio de sua aplicação a fenômenos inicialmente imprevisíveis com vistas ao reordenamento e à expansão de seu esquema conceitual inicial.

trauma, a violência simbólica, autoreferenciação dos sistemas, etc. Entrem, nesse cenário, herdeiros mais distantes, como Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann, e herdeiros mais declarados, como Randall Collins e Jeffrey Alexander.

## **2. Desdobramentos da tradição durkheimiana**

Dissemos anteriormente que parte do modo de operação dos sociólogos consiste em saber construir e reconstruir as chamadas tradições intelectuais. Nesse sentido, é bastante comum que os grandes sociólogos sintam a necessidade de situarem suas empreitadas em meio a alguma tomada de posição quanto a sua própria filiação intelectual. No caso da tradição que temos por objeto isso não é diferente. Alguns de seus herdeiros contemporâneos mais proeminentes, tais como Randall Collins e Jeffrey Alexander, tentaram, em diversos momentos, fornecer reconstruções sintéticas da história da tradição. (Alexander: 1988b, 2005; Alexander & Smith 2005; Collins [1991] 2009, 2005). Tais reconstruções nos parecem oportunas e nos servem aqui de ponto de partida para que comecemos a delinear, no interior da problemática geral da alegada "tradição durkheimiana", nossos problemas específicos de investigação, a serem melhor desenvolvidos nos próximos pontos.

Um dos principais argumentos que estruturam a defesa da tradição parece ser aquele segundo o qual os durkheimianos, ao contrário de outras linhagens teóricas no interior do século XX – tais como a teoria do conflito, a teoria das trocas e o interacionismo simbólico – teriam encontrado condições de desenvolver contribuições significativas tanto nos domínios das análises de estruturas macrosociais, quanto nos domínios das microinterações de pequena escala. (Collins, 2009: 167). É em meio a essa distinção inicial – onde começam a brotar, aliás, as primeiras dificuldades de reconstrução com vistas à unidade da tradição – que iniciaremos no nosso percurso.

### *2.1 – Macro-durkheimianos: Estruturalismo e Funcionalismo*

Após a morte de Durkheim e de outros dos autores do círculo da *L'année sociologique* à época da primeira guerra, a teoria durkheimiana passou por um período de declínio e só ganhou novo fôlego em solo francês algumas décadas mais tarde, em meio à marcha do pensamento estruturalista. Esse tipo de desdobramento, como se sabe, tendeu a privilegiar os aspectos mais idealistas do pensamento de Durkheim – principalmente suas reflexões a respeito das representações simbólicas, com suas respectivas dinâmicas internas, e suas considerações a respeito do pensamento classificatório – tendo em vista uma abordagem estrutural da cultura e do pensamento humanos. Esse movimento de

retomada e expansão da herança durkheimiana numa perspectiva macro cultural, como se sabe, encerra algumas peculiaridades.

Uma primeira consideração a esse respeito é a de que os desdobramentos do pensamento durkheimiano são feitos aqui mediante os avanços da linguística saussuriana e, portanto, já sob novo terreno. No entanto, é igualmente importante notar, como faz Alexander, que o próprio Saussure pareceu acompanhar, em pontos centrais, o pensamento de Durkheim. "Ele define a linguagem como um *fato social (un fait social)* que emerge da *consciência coletiva (conscience collective)* da sociedade (...)" (Alexander, 1988d: 4). Paralelamente a esse tipo de afirmação, é o próprio Lévi-Strauss quem nos lembra que "(...) linguistas como Saussure e Meillet reconheceram reiteradas vezes sua concordâncias e seus débitos com os ensinamentos de Durkheim" (Lévi-Strauss, [1945] 1995: 33). Na verdade, para além dessas postulações gerais, o fato é que toda uma série de proximidades entre os dois autores, tais como as homologias entre os signos saussurianos e as representações coletivas durkheimianas ou mesmo as respectivas assunções de uma autonomia dos sistemas simbólicos – proximidades que constituíram objeto de estudo por parte de linguistas como Ardener, Doroszewski e Godel (Alexander, 1988d: 4) – parecem apontar o seguinte: mesmo em meio as inovações da linguística o estruturalismo pareceu acompanhar, de maneira bastante próxima, as intuições fundamentais de Durkheim.

O que estava em jogo, nesse caso, era a assunção de uma autonomia dos sistemas representacionais com vistas à investigação de suas regras constitutivas. Foi a partir da aplicação dessa ideia – defendida por Durkheim do campo das representações coletivas e por Saussure no campo dos signos – que o próprio Lévi-Strauss pôde impulsionar seu programa de pesquisa. Em seu primeiro trabalho clássico, em 1949, o antropólogo reconhece abertamente o impulso da escola durkheimiana e encontra na figura de Mauss, sobrinho e principal discípulo do mestre francês, seu antecessor maior (Lévi-Strauss, [1949] 1982: 92-108). Nesse contexto, suas análises buscam investigar a gramática dos fatos sociais relativos ao parentesco, mobilizando, entre outras coisas, uma teoria das trocas e das alianças tal como preconizada por Mauss em seu famoso *Ensaio sobre a dádiva*.

Mas os desenvolvimentos da herança durkheimiana não param por aí. Mesmo quando radicaliza seu estruturalismo, nas décadas seguintes, em busca do mapeamento não mais de determinados fatos sociais organizados sistematicamente, mas de seus respectivos operadores lógicos inconscientes, Lévi-Strauss parece levar adiante – embora sem pleno reconhecimento – uma proposta enunciada por Durkheim mais de meio século antes: a de "investigar pela comparação de temas míticos, lendas, tradições populares e línguas, de que modo as representações sociais se atraem e se excluem, se fundem ou se distinguem umas das outras, etc." (Durkheim, 1901: xvii) a fim de buscar suas leis transcendentais – algo que Durkheim havia designado, em outro contexto, como sendo as

chamadas leis da "ideação coletiva" (Durkheim, 1898: 45). Esse tipo de paralelo entre os intelectualismos de Lévi-Strauss e Durkheim, vale notar, foi percebido por outros autores (Collins, 2009: 185; Lukes, 1985: 437; Stedman Jones, 2000: 69).

Uma segunda vertente de macroanálise no interior da tradição durkheimiana foi a do funcionalismo, desenvolvido inicialmente no seio da antropologia britânica sob a tutela de Radcliffe-Brown e Meyer Fortes. Essa vertente do pensamento durkheimiano, diferentemente do estruturalismo francês, acabou por privilegiar as estruturas morfológicas da sociedade, focando sua análise não necessariamente na dimensão simbólica dessas estruturas, mas nos aspectos funcionais dos fenômenos sociais situados em seu interior. Sua referência mais imediata, nesse caso, não são os textos sobre a religião – embora parte deles seja reabsorvida – ou mesmo sobre o pensamento classificatório, mas os trabalhos iniciais de Durkheim, notadamente, *A Divisão do Trabalho Social* e o *Suicídio* (Alexander & Smith, 2005: 4). A noção de estrutura social, nesse caso, passa a ser compreendida num sentido mais materialista, como um conjunto de relações entre unidades empíricas determinadas. As diferenças com relação ao estruturalismo parecem ficar claras, por exemplo, em uma carta de Radcliffe-Brown endereçada a Lévi-Strauss: "Eu uso o termo 'estrutura' em um sentido tão diferente do seu que fazer uma discussão nesse sentido dificilmente seria algo proveitoso. Enquanto para você a estrutura social não tem nada a ver com a realidade, mas com modelos construídos, eu a considero uma realidade [empírica]" (citado por Murdock, 1953: 109).

Não demorou até que esse tipo de interpretação chegasse à teoria sociológica. Ainda durante os anos 30, um grupo de estudantes liderados por Robert Merton acabou por direcionar suas atenções à obra de Radcliffe-Brown. (Maryanski & Turner, 1991: 112). Nesse caso, não era apenas uma interpretação mais materialista da noção de estrutura – em contraposição ao sentido mais idealista atribuído pelo estruturalismo francês – que parecia ganhar peso, mas a própria noção de função, que a partir de então passa a ser desenvolvida de maneira original do outro lado do atlântico. Nos anos seguintes, como se sabe, Merton (1949) desenvolveu sua famosa distinção entre "funções latentes" e "funções manifestas", tendo como referência de fundo *A divisão do trabalhos social*, livro considerado por ele como a "grande obra de Durkheim" e o "primeiro clássico da sociologia" (Merton: 1934, 1994).

Ainda na esteira do funcionalismo estrutural – em que se pressupõe não apenas a assunção de determinadas estruturas fixas a serem tomadas como ponto de referência, mas a própria ideia de uma ordem estrutural – Merton pode desenvolver, com base no famoso conceito de anomia, uma teoria das disfunções e do desvio social, compreendido agora em termos de uma "(...) dissociação entre as aspirações culturalmente prescritas e os modos socialmente estruturados de realização dessas aspirações." (Merton, 1968: 188). A

nomenclatura de Merton – onde o ritualismo é compreendido como um tipo específico de comportamento desviante – não deixa dúvidas quanto ao tipo de filiação: trata-se do Durkheim anterior às *Formas Elementares de Vida Religiosa*. Um tipo de filiação que, como bem apontaram Neil Smelser e Stephen Warner (1976: 180), foi também metodológica e não apenas temática ou conceitual: tal com o Durkheim de *O Suicídio*, Merton parece trabalhar com um tipo de teoria de "médio alcance" no qual as explicações sociológicas não apenas contrapõe-se àquelas de tipo biológico e psicológico, mas o fazem recorrendo a estatísticas comportamentais e hipóteses interpretativas onde figura, por trás de conceitos menos genéricos, aquele relativo à integração social.

Paralelamente ao funcionalismo estrutural de Merton, seu ex-professor, Talcott Parsons, desenvolveu uma segunda vertente do funcionalismo, de tipo normativo, aparentemente mais adequada à economia da obra durkheimiana. Nesse caso, Parsons não apenas punha em jogo uma certa releitura original da obra inicial de Durkheim, na qual dava atenção aos problemas da integração e dos chamados “elementos não contratuais do contrato” – leitura que, aliás, acabaria por ser rotinizada nas décadas seguintes –, como considerava aspectos importantes dos textos de maturidade do autor, principalmente aqueles relacionados aos temas da educação moral, da “introjeção” normativa (no que Parsons aproximava Durkheim e Freud) e da sacralidade dos símbolos coletivos. Ao final de seu famoso *A Estrutura da Ação Social* (1937), Parsons aliava Durkheim à sua proposta de uma teoria “voluntarista” da ação e chegava a uma espécie de “estruturalismo normativo” como proposta ou programa de investigação (Alexander, 1987: 28). Tal como Durkheim em seu famoso texto sobre as representações (1898), e posteriormente Lévi-Strauss, Parsons parecia levar adiante, nesse contexto, a proposta de investigação de uma gramática representacional no interior da coletividade: haveria, no fim das contas, uma estrutura de representações específicas (os valores) passível de tradução normativa em termos de uma diversidade de cursos de ação, a qual caberia investigar como sistema.

Embora essa investigação tenha levado, nas décadas seguintes, a um tipo de teoria dos sistemas que por vezes privilegiou o primeiro Durkheim, com suas contribuições a uma teoria da diferenciação e da integração sociais (ver, por exemplo, Parsons: 1960), o Durkheim mais culturalista, da última fase, não foi completamente neutralizado. Edward Tiryakian, um ex-aluno de Parsons, mostra de maneira contundente, aliás, como os últimos trabalhos de Parsons, nos anos 1970, são marcados pela releitura sistemática de *As formas Elementares de Vida Religiosa*, que passa a ser compreendido por ele como fornecendo as principais chaves para o seu próprio projeto de uma investigação geral sobre a teoria da ação e da "condição humana" (Tiryakian, 2000: 76-81).

Tendo em mente esse tipo de ambivalência, não é de se espantar que entre os diversos alunos, seguidores e colaboradores de Parsons, a herança durkheimiana tenha

sido levada adiante também de maneira ambivalente. Nesse caso, teríamos, de um lado, uma série de abordagens macrossociais focadas nos processos de diferenciação sistêmica – com suas disfunções e suas eventuais (re)construções de solidariedades, suas generalizações valorativas e suas complexificações normativas –, algo que seria levado adiante por nomes como Marion Levi, Neil Smelser, Schmucl Eisenstadt e que encontraria seu apogeu nas análises de autores como Niklas Luhmann. De outro lado, teríamos a tentativa de incorporar os aspectos culturalistas e simbólicos da obra de Durkheim ao campo dos sistemas sociais modernos por meio do enfoque de suas práticas rituais, seus esquemas classificatórios e seus elementos sacralizados. Entram aí, por exemplo, as análises sobre a "religião civil", sobre a sacralidade dos "centros" em contraposição ao caráter profano das "periferias" sistêmicas, tal como sobre o caráter performático e a dimensão efervescente de suas vidas políticas, temas que foram levados adiante por autores como Robert Bellah, Edward Shils e Edward Tiryakian e posteriormente desenvolvidos por nomes como Jeffrey Alexander. (Sobre esse panorama geral de desdobramentos, ver as sínteses propostas por: Alexander, 1984; 1988d: 7-8; Alexander & Colomy, [1990a] 1998: 65-73; Alexander & Smith, 2005: 6; Smith, 2001: 85-9).

## *2.2 – Micro-durkheimianos: Rituais e Interação*

Embora tenha dado enfoque às chamadas estruturas sociais, tentando mostrar seus respectivos vínculos constitutivos com determinados regimes de consciência – por meio de conceitos como os de solidariedade mecânica e orgânica, por exemplo –, a partir do fim dos anos de 1890 Durkheim se colocava um tipo problema um tanto diferente: como, afinal de contas, pode-se conceber esse tipo de passagem – entre estruturas e representações coletivas – do ponto de vista do indivíduo? Parte da resposta, tal como formulada em sua na última grande obra, passava pela elaboração de uma teoria dos rituais sociais. Tratava-se daqueles momentos de interação face a face marcados pela atenção num foco comum e nos quais os interesses individuais mais imediatos seriam deixados de lado em prol de uma performance coletivamente orientada – dada por meio de movimentos, sons, manipulação de emblemas e símbolos. Essas interações, marcadas pela alta densidade social e capazes de canalizar as energias emocionais de seus participantes, constituiriam então, nesse caso, um modo adequado de expressão – mas também de reatualização e recriação – dos valores e crenças coletivas. Eis então um modo possivelmente adequado de passagem – de mão dupla – entre as estruturas sociais mais gerais e as representações mentais (ver Durkheim, 1912: 240; 1914: 330-31).

Como bem mostrou Randall Collins (2009: 176), esse modo de colocar a questão acabou por fornecer à tradição durkheimiana um instrumental poderoso para que se



voltasse não apenas às chamadas macroestruturas sociais, mas, sobretudo, às microinterações e aos rituais da vida cotidiana. É frente a esse tipo de consideração, aliás, que podemos compreender a supramencionada alocação de autores como Erving Goffman – e o próprio Collins, seu pretense herdeiro – no interior da tradição de Durkheim<sup>4</sup>.

A aproximação entre Goffman e o pensamento durkheimiano é geralmente associada à influência exercida pela figura de Lloyd Warner, seu professor na Universidade de Chicago e também seu orientador de tese (Alexander, 1987: 231; Collins, 2009: 186; Treviño, 2003: 4). Warner fora inicialmente um australianista, fortemente impressionado pelo trabalho de Durkheim a respeito do totemismo. Durante os anos de 1940 e 1950 ele esforçou-se por retomar o projeto durkheimiano, principalmente os aspectos rituais de sua teoria, no sentido de aplicá-la às sociedades industriais modernas. Em suas pesquisas mais localizadas sobre comunidades, tal como nas mais amplas sobre os mercados econômicos e as classes, Warner tratou de analisar as modernas sociedades estratificadas em termos de seus elementos rituais: o dia do trabalho, as paradas militares, o dia de ação de graças, o natal e uma série de outros cerimoniais importantes da vida moderna foram compreendidos nessa chave. Nesse caso, Warner não apenas reforçava as teses durkheimianas a respeito da criação de comunidades morais mediante performances e manipulações rituais como também as expandia. Para ele, os rituais não apenas colocavam em jogo símbolos e práticas capazes de criar laços de solidariedade, mas o faziam de maneira a classificar e hierarquizar os próprios objetos sociais (emblemas, pessoas, grupos) e, portanto, de modo a complementar, no campo cultural, as análises a respeito do fenômeno da estratificação social, compreendida assim como fenômeno multidimensional (Collins, 2009: 188).

Nos anos seguintes foi Erving Goffman quem aprofundou a intuição de Warner – que também era a de Durkheim – de que as análises rituais poderiam servir para compreendermos as sociedades industriais. Ele buscava ampliar o escopo de aplicação do conceito de modo a compreender não apenas aqueles grandes cerimoniais da sociedade moderna, mas uma série de interações da vida cotidiana nas quais os elementos ritualísticos passariam muitas vezes despercebidos ou seriam até mesmo inconscientes (Collins, 2009: 189). Em seu primeiro grande trabalho, em 1959, Goffman expande a análise durkheimiana dos rituais face a face mediante a utilização de uma série de metáforas dramatúrgicas.

---

<sup>4</sup> Embora tenha sido por vezes associado ao interacionismo simbólico, Goffman nunca se considerou parte desse movimento – tendo o mencionado pouquíssimas vezes e, quase sempre, de maneira muito crítica (ver Collins, 2009: 234). Parte dessa diferença parece poder ser atribuída ao fato de que sua leitura de Mead – sua outra grande inspiração, ao lado de Durkheim, entre os teóricos sociais clássicos e também a grande referência comum com os interacionistas – seja muito distinta, e por vezes até mesmo oposta, em relação àquela leitura propagada por Blumer nos anos 1940 e 1950. Em verdade, a percepção da obra de Goffman – principalmente aquela escrita até meados dos anos de 1960 – como sendo herdeira do pensamento durkheimiano tem sido defendida por uma série de comentadores, amplamente familiarizados com corpus durkheimiano, tais como o próprio Randall Collins ([1991] 2009), Anne Rawls (2003) e Frederic Keck (2012).

Nesse caso, o autor pretendia mostrar, mediante a distinção entre os conceitos de “palco” e “bastidores”, um tipo de operação ritual na qual os “atores” repetidamente desempenhavam “papéis” e manipulavam elementos do “cenário” de modo a constituir “fachadas” sociais. Nesse caso, embora a análise goffmaniana tome por ponto de partida a apresentação do *self* e, portanto, enfoque aspectos subjetivos do processo ritual, é necessário notar, como faz Collins, que a despeito dessa mudança de nível analítico “a estrutura social, para Goffman, vem [ainda] em primeiro lugar” (Collins, 2009: 233). Frederic Keck, um intérprete conhecido da obra de Lévi-Strauss, chega a falar até mesmo em uma “abordagem estruturalista” por parte de Goffman segundo a qual a metáfora dramatúrgica cederia lugar a uma compreensão das interações em termos da manipulação de signos rituais – cujo valor seria dado não de maneira substancial, mas em termos de suas relações diferenciais e opositivas no interior de uma gramática das práticas (Keck, 2012: 483-5).

Seja como for, o deslocamento analítico promovido por Goffman não deixa de ter por base também uma tese durkheimiana – reconhecida nominalmente por ele diversas vezes ([1959] 1975: 69; [1967] 2011: 51,74-5): a de que a personalidade humana, nas sociedades modernas, torna-se um objeto sagrado, alvo de culto ritual. Seguindo esse caminho, Goffman tomou como um exemplo privilegiado de análise os chamados “rituais de deferência”, dados no interior de nossa vida cotidiana. Ele mostra, nesse contexto, como uma grande parte de nossos intercâmbios sociais seria permeada por pequenos rituais de polidez nos quais reconheceríamos uma dignidade a nosso interlocutor e, nesse mesmo processo, adquiriríamos certo status social, na medida em que seríamos considerados sujeitos sociais aptos e conhecedores dos procedimentos e normas do ritual. Seguindo também de maneira assumida a famosa distinção durkheimiana entre ritos positivos e negativos, Goffman (1971: 62) pretendeu mostrar ainda como essas operações são não apenas confirmadas por meio de uma série de respostas positivas e de “intercâmbios de suporte”, mas corrigidas e “reparadas”, no caso de algum desvio ou mesmo eventual ruptura, por uma série de outros mecanismos rituais (ver Goffman, 1971: cap. 2 e 3).

Ao desenvolver suas análises sobre culto do eu e os modernos rituais da vida cotidiana Goffman percebeu – tal como fizeram Durkheim e Warner em um nível mais macroestrutural – que os rituais classificavam hierarquicamente seus objetos. No caso desses pequenos rituais, Goffman foi mais longe ao insistir que a classificação e a hierarquização de objetos não eram apenas um dado da atividade ritual. Antes disso, os rituais eram armas simbólicas que os sujeitos muitas vezes utilizavam nos jogos de relações sociais, fosse para estabelecer e reafirmar contatos sociais interessantes, fosse para envergonhar ou humilhar seus adversários. Esses *insights*, como dissemos, foram mais tarde levados adiante por sociólogos como Basil Bernstein – que trabalhou os códigos linguísticos entre as diferentes classes sociais – e, principalmente, Randall Collins.

Utilizando-se de conceitos como os de "capital ritual" e "meios de produção emocional", Collins tentou fornecer à análise dos microrrituais um instrumental conceitual capaz lidar mais adequadamente com o fenômeno da estratificação (Collins, 2009: 191-203). Em verdade, Collins tem trabalhado, nos últimos anos, na tentativa ambiciosa de expandir as análises microrrituais e reconectá-las ao nível macro por meio de uma teoria das "cadeias de interação ritual" que, segundo ele, sintetizaria, no interior da tradição durkheimiana, as contribuições mais fundamentais da teoria do conflito e do interacionismo simbólico (Collins, 2004).

Mas a linhagem goffmaniana não é a única dentre as abordagens microsociológicas que pretendeu levar adiante a tradição de Durkheim. Nesse contexto, vale notar que autores como Richard Hilbert (1991) e Anne Rawls (2000) defenderam, de maneira persuasiva, a existência de um outro tipo de continuidade, notadamente, a da sociologia durkheimiana e a etnometodologia de Harold Garfinkel. Embora a tradição etnometodológica tenha encontrado certa dificuldade em estabelecer vinculações teóricas com outras tradições, é o próprio Garfinkel que – de maneira um tanto surpreendente, aliás – defendeu, em seus textos mais tardios, uma filiação explícita ao mestre francês: "compreendida de maneira correta (...), a etnometodologia é herdeira da tradição durkheimiana negligenciada [pela maioria dos sociólogos profissionais]. Ela tem trabalhado os aforismas de Durkheim como alternativas ao mesmo tempo inescapáveis e singularmente incomensuráveis que acompanham os ensinamentos canônicos da sociologia mundial" (Garfinkel, 2002: 94).

Dentre os "aforismas" de Durkheim, incessantemente trabalhados pela etnometodologia, talvez o mais fundamental, aos olhos de Garfinkel, seja aquele enunciado nas *Regras do Método* a respeito da realidade empírico-fenomênica dos fatos sociais, a partir do que "Durkheim pôde então dotar a disciplina de uma matéria única e distinta" (Garfinkel, 2002: 93). A recuperação desse tipo de afirmação, como bem apontou Hilbert, diz respeito à aposta, por parte dos etnometodólogos, na emergência de uma realidade (social) *sui generis* capaz de autorregulação (Hilbert, 1991: 342-3). Nesse caso, não apenas os problemas relativos à ordem social tornam-se necessariamente problemas empírico-práticos – no que os etnometodólogos se opõem ao durkheimianismo de Parsons – como a própria ordem cognitiva só pode aparecer como resultado dessa realidade emergente. Segundo Garfinkel (2002: 93) e, principalmente, Rawls (1996, 2000, 2004), sua discípula, essa intuição inicial de Durkheim seria corroborada em sua última obra, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* – no que a própria obra de Durkheim pôde ganhar, aos olhos desses autores, coerência e unidade. Para tais autores, ao mostrar que até mesmo as categorias mais fundamentais de nosso pensamento – tais como tempo, espaço, causa, substância, etc. – seriam incompreensíveis sem um conjunto de interações empíricas, os chamados rituais coletivos, Durkheim fornecia uma defesa ao mesmo tempo ambiciosa e radical do

suposto etnometodológico segundo o qual a cognição é fruto da experiência social *sui generis*.

Para além desse tipo de leitura – que encontra em Durkheim seus pressupostos analíticos fundamentais – também vale notar que Garfinkel retomou teses durkheimianas mais pontuais em suas análises empíricas. Quando fala a respeito da "indexabilidade" dos conceitos, suas "cláusulas etc" e seus mecanismos de interpretação *ad hoc*, a fim de mostrar a falta de fundamentação cognitiva da interação – cujo perigo constante seria o da "regressão ao infinito" na busca de definições semânticas claramente estabelecidas –, Garfinkel repõe em circulação a tese da solidariedade ritual como fundamento da experiência ordenada do mundo. Collins (2009: 242), numa observação perspicaz, lembra ainda que esse tipo de argumento é também estruturalmente semelhante àquele mobilizado por Durkheim a respeito dos "elementos não contratuais do contrato": para Garfinkel, como para Durkheim, a manutenção de uma ordem nas interações e nas expectativas não ocorre por conta de fatores racionais; no fundo de toda ordenação existe um elemento emocional, o qual Durkheim encontra na solidariedade pré-contratual e Garfinkel encontra na simples recusa da quebra de interação.

### 3) Afinal, há uma tradição durkheimiana?

Dissemos anteriormente que a "tradição durkheimiana", tomada de maneira ampla, poderia remeter a três gerações mais ou menos esparsas de autores. A primeira geração, protagonizada pelos autores do círculo da *L'année Sociologique*, teria sido, por razões ao mesmo tempo históricas e institucionais, como dissemos, aquela que chegou mais próxima de uma unidade. Ao mesmo tempo – e talvez pelo mesmo conjunto de razões – ela tem sido também, dentre todas as gerações, aquela que foi melhor compreendida enquanto uma tradição de fato, tendo sido alvo de alguns estudos bastante cuidadosos no interior da literatura especializada<sup>5</sup>.

Dito isso, parece ficar claro que o "problema" da "tradição durkheimiana", enquanto dotada de uma possível unidade e coerência, só aparece como de fato um problema na "segunda geração" desse conjunto de autores, onde as contribuições de Durkheim encontram o solo de uma disciplina já autonomizada e uma pluralidade relativamente grande de perspectivas. É nesse ponto, justamente, que focamos nossos esforços, no tópico anterior, a fim de promover uma reconstrução sintética da tradição. Vimos, nesse sentido, que autores tão divergentes quanto Lévi-Strauss, Parsons, Merton, Goffman e Garfinkel, todos eles alegaram ter desenvolvido suas teorias e até mesmo suas pesquisas empíricas

---

<sup>5</sup> Destacamos aqui alguns exemplos: Besnard, P (1979); Clark, T. (1973); Kandoo, T. (1976); Lévi-Strauss, C. (1945); Nandan, Y. (1974).

como base em uma suposta herança do mestre francês. Mas se Durkheim é alocado aqui e ali, por diferentes tradições, como tendo um lugar de honra em várias delas, essa alocação parece pressupor algum tipo de reconstrução bastante seletiva por parte desses mesmo autores. Vimos que de fato esse parece ser o caso. Em diferentes momentos os teóricos analisados recorrem a vários Durkheims: o Durkheim da morfologia social, o Durkheim dos rituais, o Durkheim das classificações simbólicas, o Durkheim da solidariedade e das normas pré-contratuais e assim por diante. Esse tipo de colocação, é claro, sugere um problema já clássico na literatura especializada, a respeito da possível unidade do pensamento do sociólogo francês.

No interior dos estudos durkheimianos, ao menos desde Parsons, diversos intérpretes se debateram com a questão da unidade do pensamento durkheimiano. Schmaus (1994: 12-17) assinalou que parece haver aí uma tensão entre: 1) as leituras feitas por aqueles que buscaram incorporar o pensamento de Durkheim com vistas à resolução de determinados problemas teóricos e empíricos no interior da agenda de pesquisa da sociologia – como foi o caso dos autores mencionados em nossa reconstrução, inclusive, mais recentemente, Alexander e Collins –; e 2) aquelas leituras feitas por autores que tentaram fornecer uma compreensão mais contextual à obra de Durkheim, na maioria das vezes feitas por comentadores especializados. De um lado, o foco parece recair sobre as rupturas e as descontinuidades do pensamento de Durkheim, de outro, na aposta de se poder encontrar uma coerência no interior do desenvolvimento de seus esquemas conceituais<sup>6</sup>.

Ora, esse aparente dilema, se bem compreendido, não constitui apenas um problema de interpretação, mas o próprio problema da tradição. Como vimos, o alegação de pertencimento à tradição de Durkheim só parece fazer sentido, ao menos do ponto de vista dos autores que analisamos, à medida que se compreendem determinadas operações de seleção no interior da obra durkheimiana, no que alguns aspectos são privilegiados em detrimento de outros. Divisões entre micro e macro, agência e estrutura, pensamento conceitual e performance ritual, ordem normativa e ordem factual são fundamentais nesse processo de releitura. No entanto, se os vários Durkheims retomados forem de fato contraditórios – como parecem ser às vezes os desenvolvimentos que analisamos nas obras de Lévi-Strauss, Parsons, Merton, Goffman e Garfinkel – então a própria ideia de uma tradição não passaria de ficção. Nesse caso, não haveria nada capaz de ligar todos esses desenvolvimentos a não ser o nome de Durkheim, cujo significado seria tomado em sentidos

---

<sup>6</sup> É preciso notar que nos últimos vinte ou trinta anos, salvo algumas exceções, a maioria dos comentadores mais autorizados da obra de Durkheim parece sustentar esse tipo de posição. É o caso, por exemplo, dos já mencionados Warren Schmaus (1994), Anne Rawls (1996) e Susan Stedman Jones (2001). Para um breve balanço desse tipo de controvérsia ver: Schmaus (1994: 12-17) e Rawls (1996: 468-477).

diferentes para cada um de seus pretensos herdeiros. Paralelamente a isso, como dissemos, há o fato de que a tese aparentemente mais aceita entre os comentadores atuais é justamente a contrária, isto é, a de que seria possível encontrar uma unidade no pensamento de Durkheim. Nesse caso, a saída mais óbvia seria insistir que, se tais intérpretes estiverem certos, então provavelmente as afirmações dos sociólogos que analisamos até o momento – os herdeiros da segunda geração – provavelmente incorrem em erros de leitura.

Frente a esse aparente dilema, e suas respectivas tomadas de lado, acreditamos, entretanto, que o verdadeiro problema da tradição pode ser formulado de maneira mais promissora. Nesse caso, a pergunta norteadora parece ser a seguinte: *Será possível encontrar, por trás dos desenvolvimentos aparentemente contraditórios de autores como Lévi-Strauss, Parsons, Goffman, e outros, algum tipo de esquema conceitual dotado de possibilidades lógicas de desenvolvimento a tal ponto abertas que pudéssemos ainda alocá-los no interior de uma herança intelectual dotada de coerência e unidade?* Consideramos que, do ponto de vista da reconstrução da história da tradição, essa talvez seja a pergunta mais importante a ser feita. Afinal, no caso de uma resposta positiva, poder-se-ia então encontrar algum tipo de compatibilização – ou, até mesmo, as condições intelectuais de uma possível superação – das aparentes tensões entre 1) a *unidade* proposta por boa parte dos comentadores mais autorizados no nível do corpus durkheimiano e 2) a suposta *fragmentação* das demandas de filiação por parte de alguns dos sociólogos mais importantes do século XX.

#### **4) Síntese Teórica via Representações: uma proposta de releitura**

Nos pontos anteriores tivemos por base uma rápida leitura que buscou sintetizar as alegadas incorporações do pensamento durkheimiano na obra de diversos sociólogos do século XX. Vimos como as várias alegações no interior dessa literatura, a despeito de sua possível pertinência, pareciam insuficientes no que diz respeito ao reconhecimento de uma possível unidade no pensamento e, de certo modo, na própria tradição de Durkheim. Mas, uma vez colocado a questão – e justamente na medida em que ela nos aparece, nesse contexto, como uma questão mal resolvida –, fica claro que uma possível solução, caso exista, deverá ser encontrada em outro lugar. Nesse caso, nossos olhos voltam-se necessariamente à literatura especializada que, como dissemos, tratou de analisar a obra durkheimiana de maneira contextual, mapeando seu desenvolvimento e encontrando aí certa coerência e unidade programáticas. Nossa hipótese de partida – para a pergunta formulada na seção anterior – segue de perto essa literatura: acreditamos, em princípio, que seja possível encontrar uma unidade em seu pensamento e, nesse sentido, também no

interior de sua tradição. Nesse sentido, nossa proposta não se distancia daquilo que já é praticado, embora em outro nível e com outros objetivos, por intérpretes contemporâneos do pensamento de Durkheim.

Mais precisamente, acreditamos – e nisso consiste a primeira parte de nossa proposta de releitura – ser possível reconstruir parte significativa da literatura analisada anteriormente (seção 2) a partir de um arcabouço conceitual centrado num conceito específico, o de “representações coletivas”, compreendido como estruturante da sociologia durkheimiana. Nesse ponto específico, vale notar, também seguimos boa parte da literatura especializada, que o considera como sendo um conceito-chave do pensamento de Durkheim<sup>7</sup>. Nesse contexto, nos parece que se algum sentido de unidade no interior de sua herança intelectual puder ser encontrado, é provável que essa unidade gire em torno da aceitação – explícita ou implícita, parcial ou integral – do próprio conceito de representação, com suas respectivas possibilidades lógicas de desenvolvimento. Dito isto, podemos dar andamento à segunda parte de nossa leitura, que acreditamos poder constituir a eventual contribuição e originalidade de nossa reconstrução..

Nossa proposta, remonta, de certo a um trabalho realizado anteriormente (Gomens Neto, 2015) e diz respeito ao que nos parece o modo mais adequado de compreensão desse conceito alegadamente estruturante do pensamento durkheimiano. Retomando brevemente o argumento, dissemos, naquele contexto, que o conceito de representação deveria ser compreendido em meio à tentativa durkheimiana de uma superação crítica em relação a duas vertentes de pensamento: materialismo e idealismo. No caso específico da sociologia isso significava superar a distinção entre uma concepção puramente *externalista* dos fenômenos sociais e uma concepção meramente *internalista* dos fenômenos mentais. O termo “representação” – tal como herdado por Durkheim de seu mestre, Charles Renouvier – parecia justamente adequado neste sentido: representação podia ser tanto o objeto internamente representado como o respectivo ato de sua representação, marcadamente externo. A partir dessa bifurcação semântica, Durkheim pôde alocar sob a rubrica do conceito três instâncias de objetos: ideias, imagens e sensações. Insistimos que parte da originalidade de Durkheim consistia na tentativa de cruzamento entre esse conceito multidimensional de representação e a realidade social. O saldo final era uma teoria das representações coletivas que parecia poder alocar sob a tutela da sociologia três tipos de objetos: *ideias* coletivas, *imagens* coletivas e *sentimentos* coletivos. O potencial desse tipo

---

<sup>7</sup> A centralidade do conceito é destacada por uma lista tão grande de comentadores que seria até mesmo difícil mencioná-los todos. Para nossos fins – que são, neste caso, meramente ilustrativos – parece suficiente lembrar que em 2000 o conceito foi alvo de um volume inteiro, organizado por Pickering, que contou com textos de comentadores renomados como David Bloor, Dénes Némedi, Giovanni Paoletti, Susan Stedman Jones e Warren Schmaus, além de dois textos do próprio Pickering.

de colocação, nesse caso, não teria sido apenas enunciado, mas perseguido metodicamente em sua última grande obra, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, onde encontraríamos a articulação entre uma sociologia das *ideias* coletivas (conceitos e crenças), uma sociologia dos *sentimentos* coletivos (valores sagrados e profanos) e uma sociologia das *imagens* coletivas, bifurcada entre o estudo das imagens espaciais (emblemas e símbolos) e das imagens temporais (os rituais e as performances). Por meio dessa triangulação, Durkheim parecia realocar, no contexto de sua sociologia representacional, os antigos modos de “pensar”, “sentir” e “agir”, relativos aos fatos sociais, agora num contexto de mediação simbólica. Com isso ele julgava poder investigar as dimensões cognitivas, normativas e pragmáticas da realidade social.

Compreendida dessa maneira, entretanto, a abordagem inicialmente multidimensional de Durkheim abriria pelo menos três novas possibilidades lógicas de desenvolvimento: 1) a da priorização dos sistemas conceituais em relação aos valores e práticas; 2) a priorização dos sistemas normativos e de valores coletivos em relação aos conceitos e práticas; e 3) a priorização das sistemas de práticas frente as dimensões cognitivas e valorativas da vida social. Nossa hipótese é a de que essas possibilidades lógicas não apenas estavam dadas desde o começo no esquema conceitual durkheimiano, como parecem ter encontrado um desenvolvimento fértil na teoria social do século XX. Acreditamos que é nessa chave que podemos compreender respectivamente – sem contradição ou quebra de coerência – a alocação de figuras aparentemente distantes como as de Lévi-Strauss, Parsons e Goffman no interior da tradição durkheimiana

Esse modo de reconstrução da tradição, que defendemos aqui na condição de um programa de pesquisa, caso seja “corroborado” por um processo rigoroso de investigação e confrontação com outras hipóteses concorrentes no interior de um debate aberto, parece possuir potencial não apenas para esclarecer os problemas que nos colocamos anteriormente, relativos à “coerência” e à “fragmentação” da tradição, como fornecer um instrumental conceitual renovado para a apreciação das pesquisas desses mesmos autores, em especial, Lévi-Strauss, Parsons e Goffman.

#### *4.1 - Algumas palavras sobre a pertinência do programa de investigação*

Se tantos autores são tomados como possíveis herdeiros do mestre francês, o esclarecimento dessa eventual tradição pode ser considerado não apenas um problema pertinente do ponto de vista teórico (na medida em que remete a uma problemática de esquemas conceituais com os quais trabalha a teoria sociológica), mas relevante à própria história da disciplina. Trata-se de um grupo de autores com contribuições originais e amplamente estudados no interior das ciências sociais. Nesse caso, o esclarecimento de



vínculos constitutivos, tal como o do conjunto de possibilidades lógicas de desenvolvimento no interior do núcleo conceitual inicial da tradição, devem fornecer chaves de leitura renovadas aos seus sucessivos desdobramentos, assim como às contribuições específicas dos herdeiros da tradição.

Paralelamente à pertinência teórica do problema, a investigação da tradição durkheimiana – ou, ao menos, de uma parte dela – parece importante também num segundo sentido, muito mais prático. Trata-se de fato de que embora Durkheim, ao lado de Marx e Weber, seja um dos autores mais lidos nos cursos de ciências sociais <sup>8</sup>, há, na verdade, pouquíssima bibliografia em língua portuguesa que dê conta do problema da chamada tradição durkheimiana. As consequências desse tipo de déficit na formação do estudante nos parecem óbvias: a primeira e mais imediata é a de que torna-se difícil compreender a pertinência da leitura daquele que é compreendido por muitos como o "pai da sociologia". Nesse caso, o autor deve aparecer ao estudante mais como algum tipo de "dinossauro" teórico do que alguém que teria algo a dizer sobre os problemas atualmente enfrentados pela sociologia contemporânea. Eis o primeiro problema prático posto por esse tipo de déficit: uma quebra de sentido na própria formação, a partir do que a conexão entre teoria e prática deve aparecer como algum tipo de ligação obscura, sempre enunciada, mas raramente encontrada.

Isso nos leva ainda a outro problema, provavelmente mais importante. Trata-se do fato de que a maioria dos autores supramencionados na referida tradição durkheimiana não são apenas "teóricos", mas também, "pesquisadores" (teoricamente orientados) voltados a problemas empiricamente significativos, para os quais, aliás, apresentaram contribuições importantes à investigação. Entram aí uma série de estudos empíricos – que poderia ser aumentada à exaustão – relativos às mais diferentes esferas da vida social: a sociedade civil (Alexander: 2006), o direito (Luhmann: 1985), a religião (Bellah:1970), a política (Müller: 1988; Tyriakian: 1988), a economia (Etzioni: 1988), a ciência (Bloor: 1976), a cultura (Douglas: 1970); assim como uma série de fenômenos e objetos, já clássicos, localizados em seu interior, tais como a diferenciação social (Colomy 1990), o desvio social e seus respectivos mecanismos de controle (Merton: 1959), o crime (Erikson: 1966), a punição (Garland: 1990) a violência (Collins: 2008), o trauma (Alexander: 2003, 2012), as interações face a face (Goffman 1967), a produção do corpo (Shilling: 2005), as trocas emocionais (Scheff: 1997), as trocas matrimoniais (Levi-strauss: 1949), os códigos linguísticos (Bernstein: 1975), etc.

---

<sup>8</sup> Ver a esse respeito "OLIVEIRA, M. (2015) "O ensino da teoria sociológica em alguns cursos de Ciências Sociais de universidades públicas brasileiras" em: *Política e Sociedade: Revista de Sociologia e Política* (v.14, n.31), pp. 87-113.

Se insistimos nesse ponto é porque nos parece que a boa pesquisa empírica, tal como a própria pesquisa teórica, é sempre, em algum nível, uma pesquisa teoricamente orientada. Nesse caso, o benefício e a pertinência do estudo de uma tradição que deita suas raízes num teórico clássico são também os da compreensão adequada do tratamento e das investigações de problemas empíricos que emergem, de maneira particular, nas pesquisas realizadas pelos herdeiros mais contemporâneos dessa mesma tradição. Acreditamos que a tradição durkheimiana, como problema teórico de investigação, é, nesse sentido, também um problema empírico que se autojustifica e para o qual a falta de bibliografia em português só faz ressaltar a urgência de sua investigação.

### **Bibliografia:**

ALEXANDER, Jeffrey C. (1984), "Social-Structural Analysis: Some Notes on Its History and Prospects" In: *The Sociological Quarterly*, Vol. 25, Nº 1, pp. 5-26.

\_\_\_\_\_. (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_. (1988a) 'The New Theoretical Movement', in Neil J. Smelser (ed.) *Handbook of Sociology*. Newbury Park, CA: Sage. pp. 77–101

\_\_\_\_\_. (ed.) (1988b) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1988c) "Culture and Political Crisis: 'Watergate' and Durkheimian Sociology", In: Jeffrey C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187–224.

\_\_\_\_\_. (1988d) "Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today" In: Jeffrey C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, pp. 1–21. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2005), "The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity" In: ALEXANDER, J. & SMITH, P. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press

\_\_\_\_\_. (2006) *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2012), *Trauma: A Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

ALEXANDER, Jeffrey C. & COLOMY, Paul. (Eds.). (1990a), *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_. (1990b) 1998, "Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition" In: ALEXANDER, Jeffrey C. *Neofunctionalism and After*. Malden, MA: Blackwell.

ALEXANDER, J. & SMITH, P. (Eds.). (2005), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press

BELLAH, Robert. (1970), *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row.

BERNSTEIN, Basil. (1975), *Class, Codes and Control*. 3.vols. London: Routledge and Kegan Paul.

BESNARD, Philippe. (1979), "La formation de l'équipe de l'Année sociologique" in: *Revue française de sociologie* .Vol. 20, No. 1, pp. 7-31.

BLOOR, David. (1976) 1991, *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.

BOURDIEU, Pierre. (1979) 2006, *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk.

CLARK, Terry N. (1973), *Prophets and Patrons: The French University and the Emergency of the Social Sciences*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.

COLLINS, Randall. (1991) 2009. *Quatro Tradições Sociológicas*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2004), *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (2005) "The Durkheimian movement in France and in world sociology" In: ALEXANDER, J. & SMITH, P. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2008), *Violence: a Micro-sociological Theory*. New Jersey: Princeton University Press

COLOMY, Paul (1990), "Strategic Groups and Political Differentiation in the Antebellum United States" In: ALEXANDER, Jeffrey C. & COLOMY, Paul. (Eds.). (1990), *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.

DOUGLAS, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Book.

DURKHEIM. (1893) 1930, *Da la Division du Travail Social*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. (1895) 1901. *Les Règles de la méthode sociologique*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Alcan

\_\_\_\_\_. (1898) 1996, "Représentations individuelles et représentations collectives" in: *Sociologie et Philosophie*, Paris: PUF, pp. 1-48.

\_\_\_\_\_. (1906) 1996, "Détermination du fait moral" in: *Sociologie et Philosophie*, Paris: PUF, pp. 49-90

\_\_\_\_\_. (1911) 1996, "Jugements de valeur et jugements de réalité" in: *Sociologie et Philosophie*, pp-117-141. Paris: PUF

\_\_\_\_\_. (1912), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Alcan.

\_\_\_\_\_. (1912) 1996, *As formas Elementares de Vida religiosa*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1914) 1970, "Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales". In: *La Science Sociale et l' Action*, pp. 316-33. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. (1955), *Pragmatisme et Sociologie*. Paris: J.Vrin.

ERIKSON, Kai. (1966), *Wayward Puritans: A Study in the Sociology on Deviance*. New York: Macmillan.

ETZIONI, Amitai. (1988), *The Moral Dimension: Toward a New Economics*. New York: Free Press

GARFINKEL, Harold. (2002) *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Boulder, Colorado: Rowman and Littlefield.

GARLAND, David. (1990), *Punishment and Modern Society*. Oxford: Oxford University Press.

GIDDENS, Anthony. (1984), *The Constitution of Society: outline of the theory of structuration*. University of California Press.

GOFFMAN, Erving. (1959) 1975, *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1967) 2011. *Ritual de Interação*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1971), *Relations in Public: microstudies of the public order*. New York: Basic Books

GOMES NETO, Jayme (2015), *Durkheim, Kant e as Categorias do Pensamento*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado, 167p.

HABERMAS, Jürgen. (1981), *The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Boston: Beacon Press.

HILBERT, Richard A. (1991), "Ethnomethodological Recovery of Durkheim" In: *Sociological Perspectives*, Vol. 34, No. 3, pp. 337-357

JONES, Susan Stedman. (2000), "Representation in Durkheim's masters: Kant and Renouvier" In: PICKERING, W. (ed.) *Durkheim and Representation*. London: Routledge, pp. 37-81.

\_\_\_\_\_. 2001. *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.

KANDO, Thomas M. (1976), "L'Annee Sociologique: From Durkheim to Today" in: *The Pacific Sociological Review*. Vol. 19, No. 2, pp. 147-174.

KECK, Frédéric. (2012), "Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne" In: *Archives de Philosophie*, Vol. 75, No. 3, pp. 471-492

LEVI-STRAUSS, Claude. (1945), "French Sociology" in HAMILTON, P. (1995) *Emile Durkheim: Critical Assessments*. London: Routledge, pp. 31-56.

- \_\_\_\_\_. (1949) 1982, *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1962) 1989, *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70.
- LUHMANN, Niklas. (1985), *Social Theory of Law*. London: Routledge and Kegan Paul.
- LUKES, Steven. (1973) 1985, *Emile Durkheim: His Life and Work: a Historical and Critical Study*. Stanford, California: Stanford University Press.
- MARYANSKI, Alexandra & TURNER, Jonathan H. (1991), "The Offspring of Functionalism: French and British Structuralism" In: *Sociological Theory*. Vol. 9, N<sup>o</sup>. 1, pp. 106-115.
- MERTON, Robert K. (1934), "Durkheim's Division of Labour in Society." In: *American Journal of Sociology*. Vol.40 (3), pp. 319–28
- \_\_\_\_\_. (1949) 1968, *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press
- \_\_\_\_\_. (1959), "Conformity, Deviation, and Opportunity-Structures." In: *American Sociological Review*, Vol 24, pp. 178-189.
- \_\_\_\_\_. (1994) "Durkheim's Division of Labour in Society: A Sexagenarian Postscript" In: *Sociological Forum*. Vol. 9 N<sup>o</sup> 1, pp. 27-36.
- MULLER, Hans Peter. (1988), "Social Structure and Civil Religion: legitimation crisis in late durkheimian perspective" In: Jeffrey C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.129-158.
- MURDOCK, George P. 1953. "Social Structure." in S. Tax, L. Eiseley, I. Rouse, and C. Voegelin (Eds) *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago, pp. 26-53.
- NANDAN, Y. (1974): *Le maitre, les doctrines, les membres et le magnum opus. Une etude critique et analytique de l'ecole durkheimienne et de l'Annee sociologique*. Paris [These Doct. Univ. Paris V.]
- OLIVEIRA, M. (2015) "O ensino da teoria sociológica em alguns cursos de Ciências Sociais de universidades públicas brasileiras" em: *Política e Sociedade: Revista de Sociologia e Política*. Vol.14, n<sup>o</sup> 31, pp. 87-113.
- PARSONS, Talcott. (1937) 1968, *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1949) *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1951) *The Social System*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1960) "Durkheim's contribution to the Theory of Integration of Social Systems." In: WOLFF, Kurt. (ed) *Emile Durkheim, 1958-1917*. Columbus: Ohio State University. pp. 118-153.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Action Theory and Human Condition*. New York: Free Press.
- PICKERING, W. (ed.). (2000), *Durkheim and Representation*. London: Routledge
- RAWLS, Anne Warfield. (1996). "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument." *American Journal of Sociology*. Vol. 102 , N<sup>o</sup> 2, pp. 430-482.

\_\_\_\_\_. (2000). "Durkheim's Treatment of Practice," In: *The Classical Journal of Sociology*. Vol 1 N° 1, pp. 33-68.

\_\_\_\_\_. (2003), "Orders of Interaction and Intelligibility: Intersections between Goffman and Garfinkel by Way of Durkheim" In: TREVIÑO, A. Javier (ed.) *Goffman's Legacy*. Maryland: Rowman & Litnefield.

\_\_\_\_\_. (2004), *Epistemology and Practice: Durkheim's the Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge University Press, New York.

SCHEFF, Thomas J. (1997), *Emotions, the Social Bond and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHMAUS, Warren. (1994), *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge: Creating an Intellectual Niche*. Chicago: University of Chicago Press.

SHILLING, Chris (2005), "Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution" In: ALEXANDER, J. & SMITH, P. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 211-238.

SMELSER, Neil. & WARNER, Stephen R. (1976), *Sociological Theory: Historical and Formal*. New Jersey: General Learning Press.

SMITH, Philip. (2001), *Cultural Theory: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell

TREVIÑO, A. Javier. (2003) "Introduction: Erving Goffman and the Interaction Order" In: TREVIÑO, A. Javier (ed.) *Goffman's Legacy*. Maryland: Rowman & Litnefield.

VOGT, W. P. (1976), *The politics of academic sociological theory in France, 1870-1940*. [Doctoral dissertation: Indiana University].

TIRYAKIAN, Edward. (1988), "From Durkheim to Managua: Revolutions as Religious Revivals." In: ALEXANDER, C. Jeffrey (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. New York and Cambridge: Cambridge University Press. pp. 44-65.

\_\_\_\_\_. (2000), "Parson's Emergent Durkheims" In: *Sociological Theory*. Vol.18, N° 1, pp. 60-83.