

SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO E SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO¹

Louis Pinto

RESUMO

O artigo discute a relação entre sociologia da religião e sociologia do conhecimento na obra de Durkheim. Circunscreve as condições históricas e suas posições intelectuais, justificando o projeto de constituir um domínio específico do conhecimento sociológico da religião. Ressalta os fundamentos epistemológicos de seu pensamento e sua relação com a filosofia, frente à qual ele busca a autonomia da sociologia. A religião permite romper com as doutrinas individualistas e a materialista (marxismo), pois mostra o grupo como produção se realizando através de representações que produzem. Na religião encontra-se o fundamento e a gênese do social, o princípio da coesão social e da estruturação do pensamento humano: as categorias do entendimento.

PALAVRAS-CHAVE

Sociologia da religião. Sociologia do conhecimento. Categorias do entendimento. Representação Social.

ABSTRACT

The article discusses the relation between Sociology of Religion and Sociology of Knowledge in Durkheim's works. It circumscribes the historical conditions and their intellectual positions, justifying the project of building a specific domain in the sociological knowledge of religion. It emphasizes the epistemological foundations of his thought and its relation to Philosophy, in the face of which he seeks the autonomy of Sociology. Religion allows going beyond the individual doctrines and the materialistic one (Marxism), for it shows the group as a production that takes its consistence through the representations the group builds. The social foundation and its genesis are found in religion, as well as the principles of social cohesion and of the structuring of human thought: the categories of understanding.

KEYWORDS

Sociology of Religion. Sociology of Knowledge. Categories of understanding. Social representation.

1 Introdução

Para circunscrever as circunstâncias que conduziram Durkheim a se consagrar à sociologia da religião, dispomos essencialmente de seu depoimento sobre aquilo que ele chamou de “linha de demarcação” do ano de 1895. Trata-se de uma leitura feita, em 1895, de *La Religion des sémites*, de Robertson Smith:

É somente em 1895 que tive o sentimento claro do papel capital exercido pela religião na vida social. É nesse ano que, pela primeira vez, eu encontrei o meio de abordar sociologicamente o estudo da religião. Foi para mim uma revelação. Esse curso de 1895 marca uma linha de demarcação no desenvolvimento de meu pensamento, se bem que todas as pesquisas anteriores devem ser retomadas de forma atualizadas para serem colocadas em harmonia com essas novas perspectivas (DURKHEIM, 1975, p. 404).

É uma transformação relativamente importante da problemática sociológica que é evocada aqui. O reconhecimento é sem dúvida instrutivo, mas, de uma parte, permanece enigmático, uma vez que não informa sobre aquilo que, na obra de Smith, pôde suscitar a dita revelação e, de outra, ele não nos diz com muita precisão em que consistiu o efeito que essa leitura pôde ter no projeto científico de Durkheim. Como sempre, nesse tipo de conversação, podemos nos perguntar em que medida a leitura de um texto foi isolada, o que é pouco provável, e se não seria necessário antes, buscar na biografia do indivíduo em questão, as condições de

possibilidade da eficácia dessa leitura, seja qual for, aliás, o poder, a originalidade, os méritos do texto lido.

A conjuntura do ano 1895 é caracterizada pela coexistência em Durkheim de preocupações de diversas ordens: de estratégia acadêmica, de linha teórica, de objeto empírico, de relação ao universo ideológico-político. Lembremos a recente publicação de *Règles de la méthode sociologique*, o curso sobre o Socialismo², as pesquisas sobre o suicídio e o projeto de lançamento de uma nova revista que será *L'Année Sociologique*. Nesse momento de sua carreira, Durkheim não pode mais se contentar de ser somente o sociólogo da moral, autor distinto da obra *De la Division du travail social*. Professor em Bordeaux, ele aspira a uma cátedra na Sorbonne que lhe daria uma posição central no espaço universitário. Mas as perspectivas que se abrem para ele concernem, para além de sua pessoa, um projeto intelectual que não consiste em nada menos que a fundação de uma nova disciplina científica, a sociologia, que ele espera liberar das maledicências mundanas de amadores e de filantropos, assim como das visões longínquas dos filósofos. A sociologia que ele pretende tornar uma ciência, emancipada dos constrangimentos externos, deve contar, de uma parte, com as leituras reduutíveis, polêmicas que visam restringi-la em esquemas ideológicos contemporâneos, e de outra parte, com ascensuras da disciplina de referência, a filosofia.

Pode-se dizer que esses três espaços, ao mesmo tempo distintos e articulados entre si, a ciência, a filosofia e a política, exigem ser levados em conta, para elucidar a evolução de Durkheim nessa fase decisiva.

1. Traduzido por Juarez Lopes de Carvalho Filho, Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

2. O curso referido concerne, com efeito, ao ano universitário 1895-1896.

2 Por que a Sociologia da religião?

Como sabemos, Durkheim parte de um interesse político, uma interrogação de juventude, sobre as relações entre individualismo e socialismo, encontrada, mais tarde, transfigurada numa problemática mais abstrata, concernente às relações entre: o indivíduo e a sociedade.³ É esta que se encontra no centro de *De la Division du travail social*. Teste maior para a possibilidade da sociologia: contra a tradição humanista do ensino, contra os filósofos (metafísicos, moralistas), os psicólogos (introspectivos, experimentais ou clínicos), e os economistas, tratava-se de mostrar pela prática a existência de um domínio do real dotado de um regime *sui generis*, o conceito de grupo aparecendo essencial para esse empreendimento. Mas o próprio grupo exigia ser considerado através das relações diferenciais mantidas pelos indivíduos: para caracterizar os modos de ser do coletivo, era necessário, então, analisar os graus de intensidade na consciência dos indivíduos se apoiando sobre as noções tais como a integração ou a anomia. Ao mesmo tempo em que rompeu como individualismo ingênuo, Durkheim tomou conhecimento de valores individualistas nas sociedades modernas, onde era difícil identificar uma linha política particular; o corporativismo colocado em destaque não era realmente um problema nos debates que dominavam, então o espaço público.

No entanto, sua concepção do coletivo suscitou resistências indissociavelmente intelectuais e políticas. Longe de ser isolada na ordem da teoria, essa concepção despertou

suspeita da parte dos conservadores quanto às relações entre sociologia e socialismo que se aproximaram quanto à negação do “indivíduo”. O relato de Marcel Mauss a respeito do curso intitulado “*Le Socialisme*”, é particularmente instrutivo sobre a imagem pública de Durkheim:

Ele enfrentou acusação de coletivismo que lhe era atribuído, a respeito da obra *Dela Division du travail social*, dos moralistas susceptíveis e vários economistas clássicos ou cristãos. Em razão dos rumores deste tipo, as cátedras parisienses lhe eram isoladas. Por outro lado, entre os seus próprios alunos, alguns dos mais brilhantes foram convertidos ao socialismo, mais especialmente marxista, quando não *guesdista*⁴ (DURKHEIM, 1972, p. 28-29).

Uma das maneiras de recusar o acento político de sua sociologia pelo estigma do coletivismo era desafiar o terreno operioso de confrontos ideológicos e se ripostar pela ciência. Assim, no momento em que ele se tornou consciente das perspectivas de uma sociologia das religiões, Durkheim estava ocupado com um curso sobre o socialismo. Duas fontes principais são utilizadas contra seus críticos. A primeira consistia em mostrar que o socialismo é, em princípio, para o sociólogo um objeto de conhecimento, um “fato” sobre o qual se pode fazer a história: várias páginas são dedicadas a uma tal demonstração, que não era, assim, tão evidente. A segunda visava mostrar que o anti-individualismo na teoria não implicava numa adesão ao coletivismo como doutrina social: desse modo podemos compreender no interior das dou-

3. Cf. sobre esse ponto, o depoimento de Mauss na introdução que ele consagra ao livro de Durkheim, *Le Socialisme*, publicado sob seus cuidados em 1928 (Émile Durkheim, *Le socialisme, sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. PUF: Paris, 1992, p. 27)

4. Relativo a Jules Basile Guesde, francês, homem político que introduziu as teses marxistas no seio do movimento operário francês (N. do T.).

trinas políticas anti-individualistas a mais clara distinção que é proposta entre socialismo e comunismo. Por certo, “o comunismo e o socialismo radical têm em comum o fato de se oporem igualmente ao individualismo radical intransigente” (DURKHEIM, 1972, p. 69). No entanto, segundo Durkheim, não deixa de ser um fato, que “identificar o socialismo e o comunismo (...) significa identificar as oposições”, e sua clara preferência foi pelo socialismo, doutrina considerada mais refinada, mais razoável e mais moderna. Mas a réplica não era puramente defensiva. Durkheim entendia colocar em evidência, contra os individualistas, a presença do coletivo lá onde não se espera, no centro desse lugar sagrado que é a propriedade privada. Com efeito, são duas instâncias coletivas maiores, o Estado e a família, que garantem a transmissão hereditária dos bens, perfeita ilustração do caráter social da propriedade e contradição das reivindicações burguesas da singularidade: não é o indivíduo que cria a riqueza, mas sim o inverso.

Em comparação com o universo atormentado dos afrontamentos mais ou menos abertamente políticos, a sociologia da religião tinha o mérito de oferecer certa serenidade. Enquanto os trabalhos anteriores apareciam muito solidários de um presente marcado pela questão social e pelo conflito entre o socialismo e o liberalismo, a sociologia da religião apresentava todas as vantagens de uma especialidade nobre e em pleno desenvolvimento: ela oferecia certo distanciamento das clivagens ideológicas ao mesmo tempo em que permitia colocar questões fundamentais à sociologia geral. Reivindicando com insistência a autonomia da sociologia frente à filosofia, Durkheim não deixou de perceber a proximidade entre sua maneira de conceber a sociologia e uma maneira filosófica de colocar o problema.

Por várias vezes ele reconheceu a presença permanente de interrogações de natureza filosófica, mesmo mantendo a exigência de lhe dar uma nova formulação.

Eis como essa ciência (a sociologia) está destinada, cremos nós, a fornecer à filosofia as bases que lhe são indispensáveis e que lhe faltam no presente. Pode-se até dizer que a reflexão sociológica é chamada a estender-se e pelo seu progresso natural sobre a forma de reflexão filosófica; e tudo permite de presumir que, aborridos por esse viés, os problemas que a filosofia trata apresentam mais de um aspecto inesperado (DURKHEIM, 1975a, p. 188).

Partido da filosofia, tendo a ela voltar; ou melhor, fui levado naturalmente pela natureza das questões que encontrei no meu caminho (DURKHEIM, 1911, p. 301).

A sociologia religiosa se vê dotada de um aporte fundamental, e mesmo fundador. No espaço das teorias do mundo social, ela permite romper com as doutrinas individualistas assim como, com a doutrina materialista incarnada pelo marxismo. É difícil imputar à nova disciplina os erros grosseiros que atribuímos a esse último.

Do *l'Année sociologique* vai se desprender uma teoria que, de tal modo oposto ao materialismo histórico grosseiro e simplista, apesar de sua tendência objetivista, fará da religião, e não mais da economia, a matriz dos fatos sociais. O papel daquele que se ocupará especialmente dos trabalhos religiosos – ainda que a religião deva se encontrar em toda parte ou de preferência por isso – será então considerável (DURKHEIM, 1998, p. 71).

Esses objetivos encontram eco, alguns anos mais tarde, nos propósitos de Mauss,

o primeiro a estar implicado na reviravolta desse período:

Eu hesitei nos meus anos de estudante entre os estudos ditos agora quantitativos (colaborando com Durkheim), Suicídio, História das Cidades, Localização dos humanos (cujo eco é o meu trabalho sobre *Les Variations Saisonnières*), os estudos de direito (3 anos) e os de sociologia religiosa. Foi pelo gosto filosófico e também por destinação consciente que, sob a indicação de Durkheim, eu me especializei no conhecimento dos fatos religiosos e aí me consagrei quase inteiramente. Durkheim fez para mim e para ele, seu curso de Bordeaux sobre as Origens da Religião (1894-1895). Nós procurávamos colocar minhas forças no melhor lugar para render serviço à ciência nascente e preencher as maiores lacunas (MAUSS, 1979, p. 214).

A posição estratégica da religião é o que permite a Durkheim fazer existir a sociologia no campo da filosofia porque a nova disciplina é capaz de desenvolver, com seus meios próprios, uma contribuição decisiva à teoria do conhecimento.

Mostrarei o objeto do trabalho, no seu duplo ponto de vista, da natureza e da gênese do pensamento religioso, e mais geralmente da gênese do pensamento (...) Essa questão, que me preocupa desde muito tempo, e que não ousou, no momento, abordar de frente; eu creio ser possível tomá-la pelo viés do pensamento religioso (DURKHEIM, 1975b, p. 467).

As virtudes desse “viés” encontram uma de suas ilustrações no estudo das classificações, objeto do famoso artigo de 1903 do *L'Année*, escrito em colaboração com Mauss, cuja orientação geral, *As Formas elementares* retomarão. Essa aproximação religião-

-conhecimento comportava um ponto cego, como mostrou Pierre Bourdieu, a saber, uma teoria intelectualista do social consistindo projetar a religião, antes de tudo, através das funções de integração lógica que ela é presumida preencher e ocultar as funções políticas de dominação.

Esse “viés” é que permite relacionar duas grandes questões de ordem teórica, a questão filosófica do conhecimento e a questão sociológica do grupo:

No fundo, esta importância sociológica do fenômeno religioso é resultado de tudo aquilo que eu tinha realizado; e isso tem a vantagem de resumir toda nossa orientação de uma maneira concreta, mais concreta do que as fórmulas que eu tinha empregado até o presente (DURKHEIM, 1968, p. 91).

A religião mostra o grupo de “maneira concreta” numa existência que podemos chamar de “*Para-si*”, através dos mitos e ritos, e não mais simplesmente colocado “*Em-si*” pelo sábio. Não somente a religião é um meio de religar as dimensões do mito e do pensamento instruído, mas ela favoriza uma gênese histórica daquilo que os filósofos ensejam em forma de categorias abstratas do pensamento humano.

Surpreendeu-nos uma espécie de primazia que nós acordamos a essa natureza de fenômenos; mas é que eles são o germe de onde todos os outros – ou quase todos – são derivados. A religião contém em si, desde o princípio, mas em estado confuso, todos os elementos que, em se dissociando, em se determinando, em se combinando de mil maneiras com eles mesmos, deram origem às diversas manifestações da vida coletiva (DURKHEIM, 1968, p. 598).

Assim, nas mudanças do ano de 1895, Durkheim conservou seus interesses intelectuais de juventude que podemos caracterizar pela relação sistemática entre as noções de social, de grupo, de coletivo. O curso de 1895-1896, sobre o socialismo, sucede o de 1894-1895, sobre a religião. Mauss, o destinatário do curso sobre a religião, não estava mal situado para afirmar que Durkheim “não perdeu de vista seu ponto de partida. As questões sociais continuam no fundo de suas preocupações” (Mauss, 1992, p. 27). Mas, para dar fundamentos mais sólidos a essas preocupações, era necessário aceitar o engajamento no retorno às questões sem atualidade.

3 O grupo como capital

No seu primeiro grande texto de sociologia consagrado à “definição dos fenômenos religiosos”, Durkheim expressou os laços estreitos entre essa especialidade, a investigação filosófica e os desafios fundamentais da sociologia:

E desse modo, essa distinção das coisas sagradas e profanas toma todo o sentido que encontramos em todas as religiões. As coisas sagradas, são aquelas as quais a própria sociedade elaborou a representação (...) As coisas profanas, ao contrário, são aquelas que cada um de nós constrói com os dados de seus sentidos e de sua experiência (...) Essa dualidade do temporal e do espiritual não é, portanto, uma invenção sem razão e sem fundamento na realidade; ela expressa numa linguagem simbólica a dualidade do individual e do social (...) Eis porque, durante muito tempo, a iniciação às coisas sagradas era ao mesmo tempo a operação pela qual se realizava a socialização do indivíduo (DURKHEIM, 1969, p. 24).

Marcado pelo realismo, o conceito durkheimiano de consciência coletiva dos primeiros textos era ambíguo e, finalmente, não indispensável. Na religião, a oposição indivíduo/coletivo pode ser examinada, de maneira concreta, através da oposição profano/sagrado que caracteriza a dualidade das relações ao mundo social dos indivíduos. O privilégio da religião é mostrar, em estado puro, o grupo não mais como um dado, como um ser superior e misterioso, mas como uma produção se realizando através das representações que o fazem ser como o grupo. O sagrado é a “forma elementar” do grupo: é por isso que a sociologia do conhecimento remete à religião que envolve as “formas elementares” do conhecimento, esses instrumentos que são as categorias. Aquelas mencionadas nas *Formas elementares* são a alma, o tempo, o espaço, a força, o gênero, a totalidade, que se tornam pensáveis e expressáveis graças ao grupo, modelo de toda forma estruturada. E o grupo, entidade sagrada e separada é, ele mesmo, um caso particular de representação coletiva que não existe senão através das imagens e as emoções de seus membros.

Que um símbolo seja, para toda espécie de grupo, um proveitoso centro de reunião, é algo inútil de demonstrar (...) o símbolo não é somente um procedimento cômodo que torna mais claro o sentimento de que a sociedade tem si mesmo: ele serve na feitura desse sentimento; ele é, ele mesmo, um elemento constitutivo desse (DURKHEIM, 1969, p. 329).

A representação coletiva não é uma representação engendrada ou suportada por uma pessoa moral que seria dotada de atributos equivalentes ao da pessoa física. Durkheim nos convida, antes de tudo, a conceber a distinção entre as representações

como uma oposição entre modos de apropriação e de acumulação de valor social⁵. A consciência coletiva não seria finalmente senão o conjunto de representações portadoras de autoridade, autoridade que tem um sentido tanto moral como cognitivo.

Agora pode-se entrevê qual é a parte da sociedade na gênese do pensamento lógico. Este não é possível senão a partir do momento em que, a cima das representações fugidias que ele deve à experiência sensível, o homem chegou a conceber todo um mundo de ideias estáveis, lugar-comum das inteligências. Com efeito, pensar logicamente, é sempre, em alguma medida, pensar de maneira impessoal; é também pensar *sub specie aeternitatis* (...). Desde então, o indivíduo se dá conta, pelo menos obscuramente, que acima de suas representações privadas existe um mundo de noções-tipos, segundo os quais ele é obrigado a regular suas ideias; ele entrevê todo um reino intelectual de que ele participa, mas que o ultrapassa. É uma primeira intuição do reino da verdade (DURKHEIM, 1969, p. 622-623).

É isso, aliás, o que faz o valor que o pensamento conceitual tem para nós. Se os conceitos fossem apenas ideias gerais, eles não enriqueceriam tanto; pois em geral, como já dissemos, não contém nada mais que o particular. Mas se eles são, antes de tudo, representações coletivas, acrescentam ao que pode nos ensinar nossa experiência pessoal, tudo o que a coletividade acumulou de sabedoria e de ciência ao longo dos séculos (DURKHEIM, 1969, p. 622).

Durkheim sociologiza as categorias do entendimento de Kant tomando-as como produto histórico, tendo por função tornar possível a experiência social. Elas têm um status de instrumento: elas são meios simbólicos que nos permitem pelo pensamento fazer alguma coisa sobre o mundo.

As categorias cessam de ser consideradas com fatos primeiros e não analisáveis (...) elas aparecem agora, não mais como noções tão simples que qualquer um pode apreender de suas observações pessoais e que a imaginação popular teria desastrosamente as complicadas, mas, ao contrário, como engenhosos instrumentos do pensamento, que os grupos humanos teriam laboriosamente forjado no decorrer dos séculos e onde acumularam o melhor de seu capital intelectual (DURKHEIM, 1969, p. 27).

Se podemos falar de “capital intelectual” (DURKHEIM, 1969, p. 27), é porque existe uma equivalência entre o instrumento, a instituição e a categoria (ou representação coletiva): “é por isso que é legítimo comparar as categorias a ferramentas; pois a ferramenta por sua vez, é capital material acumulado. Aliás, entre as três noções: de ferramenta, de categoria e de instituição, existe uma estreita relação” (DURKHEIM, 1969, p. 27). Assim como a ciência, que é “como o resumo da experiência humana concentrada e acumulada durante longos anos, de geração em geração” (DURKHEIM, 1969, p. 390), o conceito e a razão são também algo da ordem do capital.

5. É somente frente a um público de filósofos que ele tem a tendência a manter as representações coletivas como representações tendo simplesmente um fundamento que seria *sui generis* e não individual (cf. Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collectives*, IN: *Revue de métaphysique et de morale*, reproduzido em Durkheim, *Philosophie et sociologie*, PUF, Paris, 1974).

A categoria faz o grupo e este faz a categoria. Ela não tem outro sentido senão oconstativo⁶, e, um pouco à maneira do rito, ela reveste uma função prática uma vez que ela faz existir aquilo que ela designa. A ferramenta e a instituição aproximadas por Durkheim se avizinham como o fazem o conhecimento e a religião⁷. E se a gênese importa, é porque ela permite compreender o que implica sua diferenciação ulterior.

O “holismo” imputado a Durkheim, que conduziria a conceber o coletivo como uma espécie de pessoa transcendente, não lhe denega aquilo que se chama uma “filosofia do sujeito”.⁸ No entanto, se quisermos colocar de lado a expressão “consciência coletiva” e considerar o que está realmente em questão na sua prática de sociólogo, não é disso que fala Durkheim: existe, certamente, uma individualidade física, mas esta é de outra natureza, pois ela é simplesmente herdeira e depositária de capital.

Toda classificação implica uma ordem hierárquica da qual nem o mundo sensível nem a consciência não nos oferecem o modelo (DURKHEIM, 1969, p. 18). (...) As primeiras categorias lógicas foram as categorias sociais;

as primeiras classes de coisas foram as classes dos homens nas quais essas coisas foram integradas (DURKHEIM, 1969, p. 83).

O indivíduo, particular (biológico) ou genérico (transcendental), é essencialmente despojado, não tendo o poder de ser a fonte de valor⁹. O que Durkheim afirma a respeito do conhecimento e da moral, ele havia defendido de maneira menos “teórica” a respeito do patrimônio econômico juridicamente garantido.

Para que a propriedade possa ser verdadeiramente dita individual, é necessário que ela seja obra do indivíduo e somente dele. Ora, o patrimônio transmitido por herança não tem esse caráter: é somente uma obra coletiva apropriada por um indivíduo. A propriedade individual, podemos dizer ainda, é aquela que começa com o indivíduo e termina com ele; ora, essa que ele recebe em virtude do direito de sucessão existia antes dele e se fez sem ele (DURKHEIM, 1992, p. 43).

A questão do grupo presente ao longo da atividade científica de Durkheim aparece muito bem como fundadora do conhe-

6. *Constatative* diz dos enunciados que descrevem um estado de coisas, em oposição aos enunciados *performativos*, do inglês *to perform*, que serve precisamente para cumprir uma ação. Ou seja, os *constatativos* são afirmações, constatações, atos de dizer alguma coisa, caracterizando-se por ser verdadeiros ou falsos. Enquanto que os *performativos* parecem indiferentes à verdade ou à falsidade, pois formular tal enunciado significa cumprir uma ação. Essas categorias de constativo/performativo nos remetem à filosofia da linguagem de John Austin (N. do T.).

7. Sobre essa relação, Durkheim está muito próximo da filosofia pragmática cujas tentações irracionaisistas, ele vai contestar, pouco depois, nos seus cursos na Sorbonne.

8. Tentou-se remeter Durkheim ao realismo dogmático. O que seria injusto, *tout compte fait*, em relação a alguém que dedicou muitos esforços a acentuar, não a homogeneidade do indivíduo e do grupo considerado como indivíduo superior, mas precisamente a dualidade do seu regime respectivo.

9. À objeção «é necessário negar ao indivíduo toda sua capacidade criativa?», Durkheim responde num nota explicativa, de maneira muito Wittgensteiniana: “Não temos a intenção de negar ao indivíduo a capacidade de formar conceitos. Ele aprendeu na coletividade a formar representações deste tipo. Mas até mesmo os conceitos que ele assim forma, têm o mesmo caráter que os outros: eles são construídos de maneira a serem universalizados. Mesmo quando eles são obra de uma personalidade, eles são, em parte, impessoais” (Cf. Émile Durkheim, « *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales* », *Scientia*, XV, 1914, reproduzido in: *La Science sociale et l'action*. PUF: Pairs, 1970, p. 318).

cimento sociológico. Abordando a religião, ele se dota dos meios teóricos para romper com a imagem profana da nova disciplina associada às “questões práticas” e subverter a dominação filosófica através do projeto de uma história social do pensamento capaz de manifestar a força estruturante das representações coletivas.

REFERÊNCIAS

DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. PUF : Paris, 1968.

_____. De la définition des phénomènes religieux. In: *Journal sociologique*, , PUF: Paris 1969, p. 24.

_____. Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. In: *La Science sociale et l'action*. PUF:Paris, 1970.

_____. Représentations individuelles et représentations collectives. In: *Philosophie et sociologie*. PUF: Paris, 1974.

_____. *L'Evolution pédagogique en France*, PUF:Paris, 1969.

_____. *Textes*, volume 1. Minuit: Paris, 1975a.

_____. _____, volume 2. Minuit:Paris, 1975b.

_____. *Le Socialisme, sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. PUF: Paris, 1992.

_____. In : DAVY, G. *L'homme, le fait social et le fait politique*, Mouton, Paris-La Haye, 1973.

_____. *Lettres à Marcel Mauss*. PUF: Paris, 1998.

MAUSS, Marcel. Introduction à DURKHEIM, Émile. *Le Socialisme, sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*. PUF: Paris, 1992.

_____. L'œuvre de Mauss par lui-même. In: *Revue française de sociologie* (janvier-mars 1979, XX-1).

NOTA SOBRE O AUTOR

Louis Pinto, formado pela École Normale Supérieure de Saint-Cloud, é Diretor de Pesquisa do CNRS, no Centro de Sociologia Europeia, e Professor da EHESS – Paris. Além de diversos artigos, publicou os seguintes livros: *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social* (1999) *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine* (2007), *Le collectif et l'individuel* (2009), *Le Café du commerce des penseurs. À propos de la doxa intellectuelle* (2009), *La religion intellectuelle*. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier (2010). No Brasil, pela editora FGV, publicou *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social* (2000)

Recebido em: 20.01.13

Aprovado em: 17.06.13

