

JOÃO LUCAS ZADRA

**UMA MICROSSOCIOLOGIA:
A SOCIOLOGIA DA DIFERENÇA PARA ALÉM DO DEBATE “DURKHEIM-
TARDE”**

Curitiba, 2015

JOÃO LUCAS ZADRA

**UMA MICROSSOCIOLOGIA:
A SOCIOLOGIA DA DIFERENÇA PARA ALÉM DO DEBATE “DURKHEIM-
TARDE”**

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Especialista em Sociologia Política, no Curso de Especialização em Sociologia Política, Setor de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Professor Gustavo Biscaia de Lacerda

Curitiba, 2015

RESUMO

A presente monografia tem por proposta analisar o pensamento de Gabriel Tarde bem como sua teoria sociológica. Para tanto, considerou-se necessário contrapor o projeto de Durkheim frente ao de Tarde, considerar as críticas que faziam um ao outro e o contraste entre seus legados. Parte-se de um breve estudo sobre o investimento efetuado pelo Estado francês na busca por um conhecimento científico acerca do meio social no final do século XIX, bem como, a adequação do projeto durkheimiano nesse contexto. Em seguida julga-se necessário uma explicação sobre a ontologia do pensamento de Gabriel Tarde para que em seguida possamos compreender seus principais conceitos de teoria social, assim como, a contemporaneidade destes. Conclui-se que a sociologia de Gabriel Tarde pode contribuir de maneira singular para os estudos acerca do social.

Palavras chave: Gabriel Tarde, monadologia, Durkheim, microssociologia, pós-estruturalismo.

ABSTRACT

The present monograph proposes to analyze Gabriel Tarde's thinking as well as his sociological theory. Therefore, it was considered necessary to oppose Durkheim's project against Tarde's, take into consideration the critics they made to each other and the difference between their legacies. It starts from a brief study about the investment made from the French Estate on the search for a scientific knowledge about the social environment in the end of the XIX century, as well as, the adjustment of Durkheim's project in this context. Next, an explanation about and ontology of Tarde's thinking is judged necessary, so that we can comprehend his mainly concepts in social theory, as well as, their contemporaneity. By way of conclusion, we state that Gabriel Tarde's sociology can contribute in a singular manner to the studies about the social.

Key Words: Gabriel Tarde, monadology, Durkheim, microsociology, post – structuralism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
2. A EMERGÊNCIA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NA FRANÇA	
2.1 Uma abordagem genealógica.....	8
2.2 A reforma social/moral francesa.....	12
2.3 As reformas educacionais francesas e a adequação de Durkheim	14
3. O PENSAMENTO DE GABRIEL TARDE	
3.1 Breve biografia.....	21
3.2 A contemporaneidade do pensamento de Gabriel Tarde.....	22
3.3 A ontologia do pensamento de Gabriel Tarde.....	26
3.4 Imitação, Oposição e Invenção.....	36
4. O DEBATE DURKHEIM-TARDE.....	40
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	51
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	54

1. INTRODUÇÃO

O renovado interesse pela obra de Gabriel Tarde desperta a curiosidade em compreender como foi possível que um pesquisador que esteve no epicentro dos debates da comunidade científica de sua época pode ter seu legado obscurecido por tanto tempo, renegado às notas de rodapé das obras sociológicas e majoritariamente classificado de pré científico e especulativo. Esta monografia pretende abordar – ainda que resumidamente – parte do pensamento ontológico e social de Gabriel Tarde na expectativa de entender a trajetória de seu pensamento: do largo prestígio e reconhecimento acadêmico na virada do século XIX para o XX, passando por um período de dito “esquecimento” a partir de seu falecimento (1904) até por volta de 1968 quando a obra de Deleuze desperta renovado interesse sobre seu trabalho.

Para tanto, servindo-nos da abordagem genealógica de inspiração foucaultiana, a partir da obra – entre outros – de Eduardo Viana Vargas, abordaremos o contexto das reformas educacionais francesas dos anos de 1870. Será dada atenção especial ao projeto científico durkheimiano tomado como paradigma do que – mais adiante – será demonstrado que faltava ao projeto tardeano frente ao contexto social em que estavam inseridos.

Entendemos a importância central do debate entre Durkheim e Tarde para o presente trabalho, uma vez que, a relevância do legado durkheimiano contrasta com o período de “hibernação” do legado de Tarde. A imagem que se teve da teoria social de Tarde deve muito às críticas dirigidas à ela por meio de Durkheim e seus adeptos. Compreender por que o ponto de vista durkheimiano prevaleceu no âmbito das ciências sociais é, portanto, aqui, fundamental.

Pretende-se também, demonstrar, que o ponto de vista monadológico de Tarde difere da própria forma como se concebia a ciência na sua época. Quando foca na diferença ao invés da semelhança, esforça-se por construir uma ciência que dê conta de explicar não só os fenômenos lógicos mas também e, sobretudo, os ilógicos, pois para ele é aí que se esconde a inovação.

Com uma breve passagem pela ontologia de Gabriel Tarde – e o auxílio de conceitos de filosofia pós-estruturalista – busca-se justificar a origem e relevância de sua concepção da sociedade como campo social onde fluxos imitativos estão constantemente surgindo, ganhando força e entrando em conflito. Para tanto, servir-nos-emos de filósofos como Gilles Deleuze, Bruno Latour e Michel Foucault, bem como a própria obra de Gabriel Tarde.

2. A institucionalização das ciências sociais na França

2.1. Uma abordagem genealógica

Até há pouco tempo, o modo mais difundido de contar a história das ciências sociais foi traçado de uma narrativa linear que, a partir de um ponto de ruptura originário, apresentava o desenvolvimento dessa disciplina como uma sucessão de ideias que, com o tempo, paulatina e laboriosamente, tornaram-se mais acuradas e apuradas (VARGAS, 2000).

O debate ao redor dos problemas científicos sociais evidencia um combate entre sistemas de pensamento – ou discursos de verdade ¹- cada qual reivindicando para si a legitimidade para tratar dos assuntos na ordem do dia.

A história de uma dessas pequenas guerras entre ideias é o que se pretende traçar aqui a partir de uma visão genealógica que o filósofo francês Michel Foucault (1990, p. 16) tornou célebre:

"A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista: ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da "origem".

A genealogia consiste em uma pesquisa da origem, porém entendida não como um momento sagrado no qual o objeto de estudo encontrava-se em estado puro, mas, sim, como o momento no qual em meio a diferentes discursos, somente um deles veio a prevalecer e tornar-se legítimo portador da verdade.

O método genealógico torna-se importante no sentido de não deixarmos a visão que se tem hoje sobre o objeto de estudo misturar-se à forma como tal objeto era visto lá em sua origem, no momento em que se

¹ Dentro de sua obra, o filósofo Michel Foucault desenvolve o conceito de discurso de verdade a partir do livro "Ordem do Discurso" (1999).

tratava somente de mais um discurso ansiando por tornar-se legítimo. Continua Foucault (1990, p. 18 -19):

"[...] [a origem] seria o lugar da verdade. Ponto totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo ela tornará possível um saber que contudo a recobre e não deixa, na sua tagarelice, de desconhecê-la; ela estaria nesta articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde."

Com este pensamento em mente é que aqui tratamos do processo de emergência das ciências sociais na França da virada do século XIX para o XX na medida em que ele é peculiarmente esclarecedor quanto a um momento de gênese de um dado objeto.

É olhando a partir deste ponto longínquo, na emergência das ciências sociais que, de modo geral, observamos que Durkheim é hoje considerado, ao lado de Marx e Weber, um dos "pais fundadores" de uma ciência que teria rompido com as ilusões da era pré-científica do saber para traçar em relevo o quadro de uma nova disciplina, a sociologia (VARGAS, 2000). O projeto de Durkheim prevaleceu de uma certa forma que seu nome nunca deixou de ser citado no plano que se seguiu ao do surgimento das ciências sociais.

Por mais que hoje em dia a escola puramente durkheiminiana não mais exista, ainda é

"possível dizer que é lugar comum, e não apenas em cursos de introdução à sociologia, que os expedientes hagiográficos sejam as estratégias mais frequentemente utilizadas para encurtar os caminhos, desprezar suas curvas e bifurcações (assim como o que elas abrigam) e levar diretamente aos pontos que interessam. Entre outras coisas, deve-se indagar, interessam a quem?" (VARGAS, 2000, p. 41)

Devemos nos manter atentos ao que Chamboredon alertou como (1984, p. 461), o "encerramento nas origens [...] pode não ser mais do que uma regressão fetichista ou uma canonização escolástica".

Na raiz da institucionalização de um saber encontraremos sempre a ambição alcançar a autoridade científica. Revelar a quem pertencia tais ambições e a quem elas serviam é a tarefa de um estudo que se diz genealógico.

Dessa forma, portanto, relativizamos o esforço hagiográfico, que, seja abstraído a “obra”, seja isolando o “criador”, aloca, na quieta profundidade da “origem”, a unidade e a significação ideal, qual seja, uma exata essência da sociologia. No movimento de constituição dos saberes sociológicos, não é com a unidade que nos deparamos, mas sim com as diferenças e as rupturas que fragmentam um processo. Como bem observa Vargas (2000, p. 47), “Nesse bordado barroco difícil de discernir, o que vemos subir à tona, à superfície, são as singularidades e irreduzíveis positivities dos acontecimentos que estavam submersos no corpo da história: no começo, há a discórdia, o disparate, a *intriga*.”

Quando Vargas utiliza a palavra “intriga” evidencia que os acontecimentos só existem em relação², e que é a compreensão dessas relações que determina a especificidade dos acontecimentos propriamente ditos.

Sendo assim, de um ponto de vista genealógico, não entendemos aqui que seja em relação a um “pai fundador” nem a nenhum movimento “originário” que a emergência das ciências sociais se deve. Como disse Foucault (1999, p. 24) referindo-se a Nietzsche, a emergência se produz com “a entrada em cena das forças, é sua interrupção, o salto pelo qual passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude.” Portanto, a emergência não designa um campo fechado, pois a ninguém pertence, ninguém pode clamá-la para si, nas palavras de Foucault (1990, p. 24) “Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência: ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício”.

² Acontecimento é um conceito foucaultiano que visa definir a irrupção de uma singularidade única e aguda. Foucault trabalha este conceito em especial nos livros “Microfísica do Poder” (1990) e “A Arqueologia do Saber” (2012).

Então se trata de fazer emergir uma miríade de acontecimentos entrelaçados, trazer ao primeiro plano as forças que animam a história enquanto agenciam-se³ entre si, procurar o que há de singular em cada acontecimento no momento de sua emergência. Como evidencia Vargas (2000, p. 48) “[...] não se trata, portanto, de dissolver as singularidades em uma continuidade ideal, seja ela teleológica ou racionalista.”

À época da emergência das ciências sociais na França o discurso reinante era o da institucionalização das ciências, esta ambição por institucionalizar-se foi muito bem recebida pelo projeto durkheiminiano. Fator este que contribuiu para o valor central que Durkheim teve ao longo de todo o século XX em qualquer estudo sobre a origem das ciências sociais. Vargas (2000, p. 51) chega a afirmar que “[...] não é surpreendente que as análises referidas à sociologia tendam a convergir para a figura de Durkheim, considerado o principal responsável por seu ingresso no sistema universitário francês.”

*

O crescente interesse pelas ciências sociais na França bem como o seu processo de institucionalização no ensino superior francês tornam-se inteligíveis a partir do contexto sociopolítico pelo qual atravessava a França na segunda metade do século XIX.

Desde o fim do século XVIII e durante todo o século XIX, a França foi palco de uma série de mudanças sociais como a queda dos pilares do Antigo Regime (a Monarquia Absolutista, o Estado Católico e o Regime Feudal), o surgimento do capitalismo como nova ordem de produção, a paulatina constituição de um aparelho de Estado laico e burocrático, a ascensão da burguesia, a industrialização, o surgimento das classes operárias e o crescente processo de urbanização. É em meio a esse campo social em transformação que surge a liberação epistemológica das ciências sociais, ou seja, sua

³ O conceito de agenciamento é desenvolvido por Deleuze e Guattari na obra “Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia” (1995).

transformação – no âmbito de uma emergente comunidade científica – em conhecimento científico.

A queda do Antigo Regime não se deu de forma pacífica. Tal mutação do código moral predominante se fez a partir de uma intensa desestruturação social que muitas vezes contribuiu para fermentá-la. Evidência das convulsões sociais da época é o fato de que nos cem anos que se seguiram à revolução de 1789, a França conheceu nove regimes de governo.

A instabilidade das instituições refletia-se no campo social francês, crivado por segmentações políticas: haviam os monarquistas, bonapartistas, liberais, republicanos moderados e radicais, socialistas e anarquistas e religiosos: católicos, protestantes, judeus, agnósticos, ateus e outros. Conforme bem resumiu Vargas (2000, p. 67) “O mosaico que esses diferentes segmentos compunham era, então, o de um campo social complexo, tenso e fragmentado [...]”. Durante o século XIX a França viu aparecer e se difundir, numa escala sem precedentes, novos meios de transporte, aquecimento, iluminação e conseqüentemente um maior acesso a informação. Tais inovações trouxeram inúmeras novas questões que tornaram obsoletas antigas soluções para temas como a socialização, saúde pública, criminalidade e etc. Este campo social efervescente atestava que, embora a França conhecesse certa prosperidade tecnológica, continuava, nas palavras de Vargas (2000, p. 68) “[...] imersa em um inquietante processo de desestabilização política, social, econômica e moral, que chegava a lançá-la à beira de uma guerra civil.”

2.2 – A REFORMA SOCIAL/MORAL FRANCESA

A configuração social da época, diante do processo desagregante decorrente da falência dos antigos códigos morais, urgia pela constituição de uma nova ordem sobre a qual fosse possível exercer o poder de modo eficaz, ao mesmo tempo em que asseguraria as transformações capitalistas⁴. Essa falência dos antigos códigos morais evidenciasse, nas palavras de Vargas

⁴ A necessidade de novos códigos morais não se resume somente a esse ponto de vista. O campo social francês do fim do século XIX era por demais complexo para presumir-se isso. O que se pretende aqui é apresentar um dos possíveis pontos de vista sobre as transformações sociais da época.

(2000, p. 70) no fato de que “[...] já não é mais em nome ou favor de Deus ou do Rei que o poder deve ser exercido, mas cada vez mais e tão-somente a favor e em nome da *sociedade*.” Não é de se espantar, portanto, que, nessa época, em meio às ruínas do Antigo Regime, a preocupação com uma nova ordem moral fosse um tema recorrente. Conforme bem colocou Eduardo Viana Vargas (2000, p. 71):

“[...] tratava-se, então, de constituir uma moral puramente racionalista, isto é, uma moral que não estivesse mais fundada em profissões de fé, mas que se apoiasse exclusivamente em idéias, sentimentos e práticas sujeitas apenas à jurisdição da razão. Foi sob a forma dessa intensa preocupação moral que o deslocamento no âmbito das relações de poder se fez acompanhar de um deslocamento não menos radical no âmbito dos discursos da “verdade”.

Esta ambição por um novo código de regras fez com que o investimento na produção de saber assumisse uma posição estratégica para o dispositivo político que então se estabelecia. Foi durante o período conhecido como Terceira República (1870 – 1940) que se apresentaram de forma mais aguda estas demandas por um investimento na produção de um saber político sistemático.

Nas palavras de Foucault (1990, p. 12)

“o problema político diz respeito ao próprio estatuto da verdade, isto é, que “a verdade é deste mundo”, que ela é historicamente produzida e não existe fora dos regimes de poder, que está “ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.”

Logo, nesse contexto, o que havia era um investimento político na produção de saber, o qual implicava um profundo deslocamento no âmbito da economia dos discursos da verdade. Tratava-se aqui de implantar um novo regime discursivo em que apenas o discurso científico pudesse funcionar e ser acolhido como verdadeiro, isto é, em Vargas (2000, p. 72) “um regime que atrelaria a ele [o discurso científico] os mecanismos e as instâncias, as técnicas

e os procedimentos que capacitariam distinguir o falso e o verdadeiro”. Seria a partir de então que a veracidade de um discurso estaria intimamente ligada com a sua cientificidade.

Ao processo de institucionalização da sociologia caminhou em paralelo um forte movimento de especialização disciplinar. Esse movimento foi uma das principais heranças das reformas educacionais republicanas. Surge então um grupo profissional que passa a reivindicar o monopólio da produção do saber para si e com ele o poder de designar o que é ou não relevante no âmbito de cada disciplina (VARGAS, 2000).

2.3 – AS REFORMAS EDUCACIONAIS FRANCESAS E A ADEQUAÇÃO DE DURKHEIM

A derrota francesa frente à Prússia na guerra franco-prussiana (19 de julho de 1870 a 10 de maio de 1871) influenciou em grande monta o sentimento de necessidade de, nas palavras de um sistemático investimento político na produção de saber.

O contraste entre os dois países era marcante: de um lado, a crise sociopolítica francesa ficava evidente com a derrota francesa em Sedan – quando Napoleão III capitulou – ao que se seguiu a experiência da Comuna de Paris e a conturbada implantação da Terceira República; do outro, a vitória militar prussiana indicava o apogeu do processo de unificação sociopolítica da Alemanha, que já vinha se delineando ao menos desde a vitória sobre os austríacos em Sadowa, em 1866, quando a Prússia tornou-se líder da Confederação do Norte e anexou vários territórios importantes. Nesse contexto, atribuir o sucesso prussiano à ciência que lá se desenvolvia equivalia a atribuir o fracasso dos franceses ao estado declinante de seu pensamento (VARGAS, 2000). Este contexto é muito bem descrito por Durkheim (1975, p. 465) em artigo sobre a vida universitária de Paris:

“[...] estava-se no dia seguinte da derrota. Todos os bons cidadãos só tinham um pensamento: refazer o país. Para reconstruí-lo, era preciso instruí-lo. Uma sociedade que aspira a governar-se a si mesma tem, antes de mais nada, necessidade de “luzes”. Uma democracia seria infiel a seus princípios se não acreditasse na ciência. [...] Constituir

centros de alta cultura onde a ciência encontrasse tudo o que lhe fosse necessário para se elaborar e de onde ela pudesse se difundir sobre o resto da nação, tal foi a tarefa que se impôs.” (1918:465)

Foi na Alemanha, antes de o ser na França e na Inglaterra, que primeiro se formou o que se pode chamar de “ciência de Estado”, isto é, tanto um conhecimento que tem por objeto o Estado, quanto a constituição do Estado como instrumento e lugar de produção de conhecimentos específicos (FOUCAULT, 1990).

Compreendemos, portanto o papel central da derrota francesa frente a Prússia em 1871, uma vez que foi a partir do diagnóstico do fracasso que o investimento político na produção de saber assume o protagonismo do projeto de reorganização do desestruturado campo social francês. É a partir deste diagnóstico que durante toda a década de 1870 implementam-se reformas no sistema de ensino público francês. Até então as *Facultés de Lettres* e as *Écoles Normales* eram responsáveis por dar a todos os professores o mesmo tipo de formação e qualificação, reservando à corporação dos professores o encargo de decidir em que deveria consistir a formação docente e como deveriam ser atribuídos os diplomas, cabendo ao Estado somente o controle dos programas de ensino e de atribuição desses diplomas (FOUCAULT, 1990).

Foi a partir do final da década de 1870 que a Terceira República francesa, preocupada com a crescente influência católica no campo educacional, buscou a retomada – as primeiras reformas do sistema de ensino público francês remontam ao período napoleônico (1804 a 1815) – do ensino pelo Estado (KARADY, 1983). Visando o desenvolvimento intensivo do setor público educacional já existente o governo republicano promoveu um alargamento da hierarquia universitária com a criação de novos postos de ensino e o distanciamento entre os sistemas de ensino secundário e superior – criaram-se muitos postos no sistema superior e muito poucos no secundário – . Como consequência destes cargos houve uma revalorização dos diplomas e titulações que dariam acesso a estes novos cargos, dando um viés mais meritocrático ao sistema de ensino francês (CHARLE, 1983).

Com o aumento de postos hierarquicamente superiores ocorre uma valorização da posição social dos professores universitários que agora, especializados, passam a ter maior influência na vida pública francesa.

O investimento político na produção de saber buscava especializar a produção acadêmica em busca de uma maior cientificidade dos seus discursos. Em detrimento da chamada “tradição letrada” até então dominante nas universidades francesas – em especial nas *Facultés des Lettres* – fomentava-se a partir de então uma maior especialização disciplinar no âmbito das academias.

Conforme observou Lepenies (1988, p.1):

“revela um dilema que determinou não só como a sociologia se originou, mas também como ela então se desenvolveu: ela oscilou entre uma orientação científica que a levou a imitar as ciências naturais e uma atitude hermenêutica que desviou a disciplina para o reino da literatura. A controvérsia entre uma *intelligentsia* literária e uma *intelligentsia* devotada às ciências sociais foi, então, um aspecto de um complexo processo no curso do qual modos de procedimento científico tornaram-se diferenciados de modos literários; e esse divórcio foi ideologicamente acentuado através do confronto entre racionalidade fria e a cultura dos sentimentos”.

Como notou Apfelbaum (1981, p.397-398), esse processo de institucionalização e especialização do saber deu origem a um grupo profissional de pesquisadores que reivindicavam, em nome da emancipação – sua liberação epistemológica – das ciências sociais o monopólio da produção de saber e o poder de designar o que é relevante no campo da psicologia ou da sociologia.

Esse momento de crescente intelectualização e racionalização da vida encontra eco na ideia de “progresso científico” desenvolvida por Max Weber (1982, p.165) que o fundamenta no fato de que “se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento [maior ou geral das condições sob as quais vivemos] a qualquer momento.” Essa racionalização da vida, na busca pelo rigor científico levava ao surgimento de fronteiras ontológicas entre os saberes que a partir de então não poderiam ser ultrapassadas. Entretanto, tenhamos em mente, com Latour (1991, p.96) que esse “mundo moderno jamais existiu, no sentido de que jamais funcionou de acordo com as regras de sua Constituição.”

É necessário que se entenda, diante do contexto aqui traçado, que o “social” não é um objeto natural. Muito pelo contrário, ele é o resultado de, em Vargas (2000, p. 78) “uma produção recente e bem datada que articula a liberação epistemológica⁵ das ciências sociais e a implantação de novos dispositivos de poder.⁶” Diante da crise moral francesa instalou-se a necessidade de construção de um novo saber social. Os antigos códigos religiosos e dinásticos não mais se aplicavam ao Estado Republicano e os valores democráticos. A fundamentação religiosa e metafísica do Estado e da moral caíam frente às novas fundamentações científicas, entre elas, destaca-se os estudos a cerca do social – a época o termo sociologia era usado de forma ainda muito tímida – (VARGAS, 2000). Ao viabilizarem a fundamentação política da nova ordem moral da sociedade francesa os discursos científicos trouxeram consigo, nos termos de Foucault (2005, p. 15) “a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo.”

Chamboredon (1975, p. 17) chega a afirmar que “se os historiadores forneceram o conteúdo e os símbolos (acontecimentos, anedotas, personagens) de uma tradição republicana e laica, a sociologia durkheimiana parece ter podido fornecer o fundamento de uma moral republicana”. Eduardo Viana Vargas (2000, p. 90) aponta como os principais efeitos das reformas implementadas pela Terceira República francesa:

“a valorização da posição social dos professores, as mudanças nos programas de ensino e a institucionalização do discurso científico como o único qualificado para enunciar o que, a partir de então, passaria a ser considerado “verdade”.

É então que, a partir do momento em que o discurso científico é qualificado como o único eminentemente “verdadeiro”, as reformas

⁵ Por liberação epistemológica entende-se aqui o processo mediante o qual as ciências sociais tornaram-se uma ciência independente, com princípios próprios, objeto e método de estudo.

⁶ O conceito de dispositivo de poder é desenvolvido por Foucault no livro “Vigiar e Punir” (1999) e constitui ponto central em sua obra. Faz sentido na teoria foucaultiana de poder segundo a qual o poder nunca é um objeto a ser possuído, no entanto, é sempre objeto de exercício (FOUCAULT, 1999).

republicanas do sistema educacional francês passam a encontrar seu sentido e unidade em todos os níveis de ensino.

Um dos fatores do sucesso da sociologia de Durkheim deve-se principalmente ao fato de esta ter-se adequado ao projeto intelectual republicano, embora nem um nem outro se reduzam reciprocamente, sendo, nas palavras de Vargas (2000, p. 93) “o projeto intelectual de Durkheim muito maior e muito menor que a política republicana, e vice-versa.” Em novembro de 1906, Durkheim (1932, p. 97) declarava: “Ponhamo-nos todos a trabalhar e, dentro de três anos, teremos uma moral”.

Muito embora houvessem algumas disciplinas cujo processo de institucionalização tenha precedido o período da Terceira República, foi nesse período e no âmago das reformas educacionais então implementadas que a maioria das disciplinas sociais foram institucionalizadas.

*

Considerando, com Foucault (1990, p. 8-14), que “o problema político diz respeito ao próprio estatuto da verdade”, pode-se deduzir que o processo de liberação epistemológica das ciências sociais foi objeto de um exercício de produção positiva de um novo campo de saber conforme a um novo estatuto de “verdade”, um exercício que, segundo Vargas (2000, p. 113) “ao desaguar na institucionalização das ciências sociais, foi coroado pelo projeto durkheimiano de constituição da sociologia como disciplina científica e autônoma mediante a colocação em evidência de um domínio específico do “social”.

Ainda em consonância com o pensamento foucaultiano e seu conceito de saber/poder. Destacamos que a legitimação de um saber sempre estará ligada a deslegitimação de outro.

Um dos exemplos mais nítidos da tentativa de se instituir um saber considerado legítimo enquanto simultaneamente se desqualifica outro diz respeito à estratégia durkheimiana de recusa de reconhecimento dos trabalhos voltados para a sociologia produzidos em instituições parauniversitárias: conforme um dos balanços publicados pelo próprio Durkheim (1975, p. 73-108) sobre a sociologia de sua época, no qual, além de silenciar sobre quase todos

os concorrentes reais ou potenciais que lhe eram contemporâneos, se auto classificou no grupo dos universitários.

A divisão de espaços disciplinares característica do processo de institucionalização foi, por assim dizer, responsável pelo reconhecimento tardio da psicologia social ou coletiva, que permaneceria por muito tempo excluída das correntes de pensamento dominantes. Este fato parcialmente explica a relativa marginalidade de Gabriel Tarde – que produzia algo entre a psicologia social e a sociologia universitária – por não constituir obra de psicologia fisiológica, também não se encaixava nos restritos limites da sociologia universitária. Como veremos mais adiante, o próprio Tarde não preocupou-se com a criação de uma “escola tardeana”.

A trajetória aqui traçada com relação à origem das ciências sociais não é a única possível e muito menos esgota todas as relações envolvidas no seu processo de institucionalização. Devemos considerar ainda o caráter polivalente das relações que tiveram lugar entre os discursos produzidos no seio dos sistema universitário e aqueles produzidos fora do âmbito restrito deste sistema, uma vez que nas palavras de Eduardo Viana Vargas (2000, p. 128):

[...] de um lado, eles andavam juntos, seja no interesse pela produção de saberes relativos ao “social”, seja na preocupação com as questões educacionais, do outro, quando se parte do ponto de vista das *Facultés des Lettres* que acolheram a sociologia durkheimiana, se opuseram de maneira nítida.”

A oposição no âmbito do sistema universitário assumiu a forma de um distanciamento entre os cursos ditos “prático-profissionais” e os “científicos”. Fora do sistema universitário essa rivalidade tomou a forma de, em Vargas (2000, p. 128) “um distanciamento entre a nova figura dos “profissionais da ciência” (os universitários) e os “amadores” ou “diletantes” da sociologia, que encontravam nas instituições parauniversitárias seus territórios privilegiados, mas não exclusivos, de atuação.”

Em linhas gerais, percebemos que o desenvolvimento dos rumos do sistema universitário francês foi marcado pela imposição de novos critérios de

qualificação, validação e legitimação dos saberes, embasados nas adequações desses saberes ao novo regime discursivo a partir de então dominante: o discurso científico. Sendo assim, no caso da sociologia francesa, ninguém parece ter estado tão afinado com esses novos critérios quanto Émile Durkheim (VARGAS, 2000).

3 – O PENSAMENTO DE GABRIEL TARDE

3.1 BREVE BIOGRAFIA

Jean-Gabriel Tarde nasceu na pequena cidade de Sarlat, departamento de Dordogne, sudoeste da França, em 10 de março de 1843. Órfão de pai, Tarde passou a frequentar, a partir de 1854, como aluno externo, o *Collège de Jésuites* de Sarlat. O regime de internato do Collège produziria profundas cicatrizes nas memórias de Tarde (1892, p. 159) que chegou a descrevê-lo nos seguintes termos: “o internato, essa prisão de inocentes, essa cultura intensiva de todos os vícios, que se qualifica como educação. Talvez seja uma necessidade de nossa vida moderna [...] mas ele não é menos um seminário de depravação, uma ortopedia moral ao contrário”. Em 1909 os filhos de Tarde (1909, p. 11) descreveriam sua experiência no internato como “uma questão de selvageria instintiva, um sentimento muito vivo do preço da liberdade espiritual e da independência, que ele guardou por toda sua vida” (De Tarde 1909, p. 11).

Aos 17 anos Tarde obtém o bacharelado em Letras e Ciências. Dos 19 aos 25 anos, Gabriel Tarde padeceu de oftalmia⁷, o que limitaria bastante sua capacidade de leitura (VARGAS, 2000). Sendo assim, Tarde renuncia às suas ambições intelectuais dedicando-se ao estudo do direito e, tal qual seu pai, à carreira de magistrado. Na posição de magistrado, Tarde passa 47 de seus 61 anos de vida vivendo em Sarlat e redondezas. Se a carreira de magistrado, por um lado, manteve Tarde afastado dos agitados centros culturais parisienses, por outro, permitiu que ele dispusesse de considerável tempo livre para dedicar-se a intensa produção intelectual.

Tarde adentra o mundo intelectual através da Criminologia com a publicação de *La Criminalité Comparée* (1886), no qual toma partido contra Lombroso e a escola italiana de criminologia, inaugurando o que mais tarde ficaria conhecida como a “escola” francesa de criminologia” e reconhecido por

⁷ Inflamação do globo ocular acompanhada de vermelhidão da conjuntiva e dor.

valorizar o estudo das motivações sociais do crime, em detrimento do que os italianos conheciam por atavismos e vícios inatos do criminoso.

Tarde escreveu mais dois livros que lhe garantiram um vasto respeito na comunidade científica criminológica: *La Philosophie Pénale* (1890) e *Les Transformations du Droit* (1893). O prestígio como criminólogo leva Tarde a ser nomeado Diretor da Estatística Judiciária, no Ministério da Justiça, mudando-se assim para Paris. Em 1890, Tarde publica sua obra mais famosa no campo da sociologia, *Les Lois de l'imitation*, através da qual estabeleceria os principais pontos de sua teoria sociológica. No ano de sua chegada a Paris Tarde publica *La Logique Sociale* (1895) e, tornando-se conhecido e respeitado na comunidade intelectual parisiense conhece, entre outros, Burtière, Darlu, Espinas, Liard, Lévy-Bruhl, Durkheim, Richard, Faure e Bergson, além de reforçar seus laços com Worms, Lacassagne e Ribot.

É em Paris que a produção acadêmica de Tarde adquire um ritmo frenético e em 1897 ele publica *L'Opposition Universelle*, seguido por *Études de Psychologie Sociale* (1898), *Les Lois Sociales* (1898) e *Les Transformations du Pouvoir* (1899). Foi em Paris que Tarde teve contato com a carreira docente, tornando-se o primeiro presidente da *Société de Sociologie de Paris em 1895* e ministrando cursos na *École Libre des Sciences Politiques* a partir de 1896.

Em 1900, é oferecida a Tarde a cátedra de *philosophie moderne* no *Collège de France*, oferta que este aceita, e que, apesar do nome, dedicando-se ao ensino da sociologia. Com isso, alcançou a posição mais expressiva para um cientista social francês fora do sistema universitário (CLARK, 1969: p. 7)

Em 1904, no auge de sua produção acadêmica, Tarde vem a falecer, deixando-nos como legado, nas palavras do professor Eduardo Viana de Vargas, um pensamento andarilho⁸.

3.2. A CONTEMPORANEIDADE DO PENSAMENTO DE GABRIEL TARDE

⁸ A expressão “pensamento andarilho” aqui é empregada em referência ao conceito de pensamento nômade desenvolvido por Deleuze e Guattari em sua obra “Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia” (1995).

De acordo com Deleuze (1968, p. 104-105):

“a filosofia de Gabriel Tarde é uma das últimas grandes filosofias da Natureza herdeiras de Leibniz. [...] O conjunto da filosofia de Tarde se apresenta assim: uma dialética da diferença e da repetição que funda sobre toda uma cosmologia a possibilidade de uma microssociologia”.

É com base neste aporte teórico – que difere do pensamento herdeiro de Descartes e Kant – bastante diferente daquele que fundamentaria o trabalho de Durkheim e de vários outros intelectuais franceses contemporâneos de Tarde, que as analogias aqui apontadas tornar-se-ão inteligíveis.

Durante muito tempo, entendeu-se a sociologia de Tarde como um tipo de psicologia, algo como uma “interpsicologia”. Esta visão foi largamente difundida, não só por seus adversários, como também entre alguns de seus comentadores (Rocheblave-Spenlé 1973; Milet 1972; Lubeck 1981).

No entanto, como e por que ler Tarde hoje? Essa é a pergunta que nos colocamos. Deveríamos concordar com seus adversários na interpretação de que Tarde tratava-se de um psicanalista impreciso e especulador (DURKHEIM, 1905) convencido de que o indivíduo é o alfa e o ômega do campo social (BOUGLÉ, 1905)? Ou deveríamos seguir o caminho daqueles que o interpretaram como um psicólogo social que só reconhecia consciências individuais (BLONDEL, 1928), ou mesmo como um precursor do individualismo metodológico (BOUDON, 1971)? Certamente existem argumentos na obra de Tarde para confirmar estas interpretações. Sua preocupação constante com a singularidade justifica essas interpretações por vezes apressadas, no entanto, ao fazê-las, o essencial do pensamento de Tarde se perde. Precisamos compreender que, para ele, tudo é sociedade, incluindo o indivíduo (TONKONOFF, 2013).

Afirmar que a sociologia de Tarde se reduz a uma psicologia, a uma “interpsicologia”, ou então a um individualismo metodológico, como bem aponta Vargas (2007, p. 195) “se não é algo inteiramente incorreto, só faz sentido em uma primeira aproximação, e em uma aproximação bastante apressada, que

perde de vista o essencial de seu pensamento.” Tarde não utiliza o conceito de indivíduo, não se trata disso, ele não explica o social pelo individual. Como muito bem expressou no capítulo “*Théorie de l’Irresponsabilité*”, de *La Philosophie Pénale* (2003), “a grande questão, ao mesmo tempo teórica e prática, não é saber se o indivíduo é livre ou não, mas se o indivíduo é real ou não”. O objeto de estudo central em Tarde são os microrrelacionamentos, as múltiplas relações difusas e infinitesimais que se produzem entre ou nos indivíduos. Como escreveu Deleuze (1968, p. 105) “o que Tarde instaura é a microssociologia, que não se estabelece necessariamente entre dois indivíduos, mas já está fundada em um só e mesmo indivíduo”. Portanto, o objeto da microssociologia de Tarde não são os indivíduos, mas sim as pequenas repetições, oposições e adaptações, ou seus correlatos sociológicos, as imitações, hesitações e invenções que constituem o campo social e, como tal, remetem não aos indivíduos, mas sim, como se verá a seguir, a fluxos e ondas de crenças e desejos” (DELEUZE & GUATTARI, 1995).

Em 1968, após mais de meio século de marginalidade e atenção esporádica, a ontologia de Tarde é trazida a tona sob uma nova perspectiva a partir da obra pós-estruturalista, *Diferença e Repetição*, do filósofo francês Gilles Deleuze. Neste livro, Tarde é apresentado como o criador de uma filosofia da diferença, como o autor que foi mais longe no estudo e classificação das categorias de oposição, além de ser o criador de uma microssociologia que rejeita explicações sociológicas baseadas em dados impessoais e grandes pais fundadores, substituindo-os com “as pequenas ideias dos pequenos homens, as pequenas invenções e interferências entre correntes imitativas” (DELEUZE, 1994, pag.158). No segundo volume da obra, *Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1980), de Deleuze & Guattari, no capítulo “Micropolítica e segmentaridade”, a microssociologia de Tarde opera como uma poderosa força política e de esquizoanálise social. Sérgio Tonkonoff (2013, pag.3) chega até mesmo a sugerir que este capítulo seja lido em paralelo com a obra, *L’Opinion et la foule*, escrita em 1901 por Gabriel Tarde. Em 1986, uma terceira referência é feita por Deleuze no livro intitulado Foucault (1986), sobre a obra do filósofo Michel Foucault. Neste estudo traça-se uma comparação – deixada incompleta – entre a microfísica do poder foucaultiana e a microssociologia de

Tarde. Enquanto Tarde preocupava-se com “as pequenas ideias dos pequenos homens”, Foucault atribuía um papel fundamental às “invenções minúsculas” relacionadas com a produção do poder que, neste caso, não tem nada a ver com estruturas, mas sim com pontos singulares de exercício (DELEUZE, 1988, p.81).

Mais recentemente, também Bruno Latour e Maurizio Lazzarato encontram no trabalho de Tarde o ponto de partida para novas formulações sobre formas de compreender a realidade social. Latour (2005) considera Tarde como um precursor da sua “teoria dos atores”. Esse filósofo francês questiona a existência da “sociedade” enquanto fenômeno específico. Com base nos estudos de Tarde e Deleuze, ele sugere uma sociologia que substitua a noção de sociedade pela de associação e para tanto segue a conexão existente entre os elementos ditos heterogêneos – ideias organizações, objetos, lugares – transformando a sociologia em algo como uma associologia. Na opinião de Latour (2002), Tarde foi um teórico das redes muito antes do surgimento da era da informática e da globalização. Latour (Latour & Lépinay, 2008) vai mais longe ainda ao afirmar que as ciências sociais seriam muito diferentes caso *Les Lois Sociales* de Gabriel Tarde tivesse recebido a mesma atenção que *Les Règles de la méthode sociologique* de Émile Durkheim.

Em o “Fim do Social” (2002), Latour chega a conclusão de que, em Tarde, o campo social não é superior e nem distinto dos seus componentes individuais. Essa concepção abarca a mobilidade de uma sociedade constituída por uma miríade de mentes individuais, comunicando entre si e agindo a partir de crenças e desejos. Esse ponto de vista, em Latour (2002, p.124) produz uma “figura extraordinária de uma ordem social constantemente ameaçada pela decomposição imediata, uma vez que, nenhum componente é inteiramente parte dela”⁹.

Nessa esteira também, David Towes (2010, p.83) argumenta que a revolução inerente ao ponto de vista de Tarde consiste no fato de ser eminentemente “não sociológico”, no sentido institucionalizado do termo.

⁹ “[...] Extraordinary Picture of a social order constantly threatened by immediate decomposition because no component is fully part of it.”

Conforme veremos mais adiante, Tarde busca alternativas para explicar a sociedade nos reinos de insociabilidade do comportamento humano

Enquanto isso, Maurizio Lazzarato (2006), considera Tarde como o criador de uma ontologia da multiplicidade, indispensável no desenvolvimento de novas linhas de pensamento sobre a sociedade e a política. Nesse sentido, Tarde é incluído numa espécie de família “anti-Hegelian” que de Nietzsche a Deleuze produz uma ruptura nas filosofias do sujeito e nas teorias sociais que dominaram o pensamento moderno (TONKONOFF, 2013).

Em 1999 Éric Alliez – um discípulo de Deleuze e um dos criadores da revista *Multitudes* – dirigiu a publicação da obra completa de Gabriel Tarde. Em 2001, *Multitudes* dedicou um número inteiramente ao renascimento da obra de Tarde intitulado *Tarde Intempestif*.

Todos esses autores e obras comprovam a contemporaneidade do pensamento de Gabriel Tarde num mundo globalizado, onde vemos claramente a influência da comunicação, da opinião e dos públicos agindo rotineiramente.

Ao manter seu foco em invenções ao invés de normas, em fluxos ao invés de entidades, em desejo e crença ao invés de identidade e conflito, o pensamento de Tarde abre novas possibilidades de estudo sobre o campo social antes bloqueados pela própria crença da teoria social na modernidade (TOSCANO, 2007).

3.3. A ONTOLOGIA DO PENSAMENTO DE GABRIEL TARDE

Tarde enxergava dois erros nas teorias sociológicas de sua época: o erro “panorâmico” ou dos grandes conjuntos e o erro “evolucionista” ou das fórmulas de desenvolvimento (JOSEPH, 1984). o erro “panorâmico”, seria o erro que consiste em:

“crer que, para ver pouco a pouco aparecer a regularidade, a ordem, o encadeamento lógico nos fatos sociais é preciso sair de seu detalhe, essencialmente irregular, e elevar-se muito alto até abranger, em uma visada panorâmica, vastos conjuntos; e que o princípio e a

fonte de toda coordenação social reside em algum fato muito geral de onde ela desce degrau a degrau até os fatos particulares, mas, assim, debilitando-se singularmente” (Tarde 1898: 124-125).

Já o que Tarde entende como erro “evolucionista” seria algo como “[...] essa pretensão de encerrar os fatos sociais em fórmulas de desenvolvimento que os obrigariam a se repetir em massa com variações insignificantes [que] foi até aqui o engodo da sociologia” (TARDE, 1898, p. 25). Este erro, na visão de Tarde, Eduardo Viana Vargas (2007, p. 200) entende como o ato de “sujeitar a marcha das sociedades em seus diversos aspectos aos mesmos caminhos de fases sucessivas arbitrariamente traçadas”. Nesse sentido, Tarde adverte para o fato de tais regras de evolução estarem por todo lado corrompidas por exceções de forma “que a evolução linguística, jurídica, religiosa, política, econômica, artística, moral não é uma rota única, mas uma rede de vias onde os cruzamentos abundam” (TARDE, 1898, p. 25).

Tarde chega a afirmar (1898, p. 42) que sua teoria seria o inverso da apresentada pelos evolucionistas de sua época, incluindo aí a teoria sociológica de Durkheim, por que, segundo o próprio, sua teoria:

“no lugar de explicar o todo pela pretensa imposição de uma lei de evolução que constrangeria os fenômenos de conjunto a se reproduzir, a se repetir identicamente em uma certa ordem, no lugar de também explicar o pequeno pelo grande, o detalhe pelo grosseiro, eu explico as similitudes de conjunto pela acumulação de pequenas ações elementares, o grande pelo pequeno, o grosseiro pelo detalhe. Essa maneira de ver está destinada a produzir, em sociologia, a mesma transformação que nas matemáticas tem sido produzida pela introdução da análise infinitesimal”.

Com estas ambições em mente e influenciado pelas ideias do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, Tarde desenvolve uma forma peculiar de se fazer ciência. Para Leibniz a razão de se fazer ciência, não é construtiva e nem tampouco destrutiva, mas tem mais há ver com o reconhecimento, caso a caso, da resistência do real, o qual é singular e irreduzível ao composto, porém vive no interior do composto como um elemento indissociável, precariamente

subsistindo na infinita complexidade de um ambiente que quer subsumi-lo (TOWES, 2013).

Este elementos indissociáveis, Leibniz denomina mônadas, conceito central em sua filosofia, entendidas de uma forma bastante simplificada as mônadas compõem todos os compostos do universo. São elas forças, que, fechadas em si mesmas, reúnem um máximo grau de diferença e agem sempre motivadas por uma crença que lhes atualiza um desejo (TOWES, 2013). Tarde atesta que tal desejo deve ser compreendido como uma virtualidade, algo como uma força, muito mais do que um estado. Sobre a maneira pela qual uma mônada age no entendimento de Tarde, Towes (2013, p. 396) explicita “A forma como Tarde vê, a máxima ordem da diferença entre as mônadas deveria ser interpretada como um estado de completa crença ou comprometimento de cada uma com sua própria lógica.”¹⁰

Portanto, nas palavras de Eduardo Viana de Vargas, as mônadas “são, portanto, diferenciadas (dotadas de qualidades que as singularizam umas com relação às outras) e diferenciantes (animadas por uma potência imanente de mudança contínua ou de diferenciação)” (VARGAS, 2007). Sendo assim, ao contrário da imagem de pensamento dominante no âmbito das ciências sociais, marcadamente identitária, Tarde trabalha no elemento da diferença universal, a diferença diferente.

Com Leibniz, portanto, Tarde aprende que o universal só pode ser alcançado pelo infinitesimal, o infinitamente pequeno (VARGAS, 2007). Tarde (2007, p. 57) atesta: “esses elementos últimos aos quais chega toda ciência, o indivíduo social, a célula viva, o átomo químico, só são os últimos da perspectiva de sua ciência particular, eles próprios são compostos.”

O filósofo francês, Bruno Latour (2002, p. 130), observa em Tarde um paradigma científico radical, porém saudável, quando atesta que não é mais possível conceber que as coisas existem em si mesmas e que nós não podemos conhecê-las porque um abismo nos separa; se podemos dizer algo

¹⁰ “The way Tarde sees it, the maximal order of difference among monads should be interpreted as a state of complete belief or commitment of each one to its own logic”.

sobre elas é porque compartilhamos com elas mais do que nos habituamos a imaginar através de nossas filosofias ou ciências demasiado ou insuficientemente humanas (VARGAS, 2007).

O pensamento de Tarde produz uma dimensão ontológica na qual, como ressalta Vargas (2007, p. 20), “[...] crença e desejo não são faculdades nem representações, mas forças, como forças são crença e desejo.”, dessa forma a separação entre sujeito e objeto é posta em dúvida quando Tarde (2007, p. 53) em “Monadologia e Sociologia” afirma que:

“[...] após ter sido mil vezes sondado e julgado insondável, o abismo que separa o movimento e a consciência, o objeto e o sujeito, a mecânica e a lógica, acabou sendo posto em dúvida, reputado aparente, e finalmente negado pelos mais ousados, que encontraram eco em toda parte.”

Sendo assim, conforme Vargas (2007, p. 19), “para Tarde, a separação entre matéria e espírito, como aquelas entre mente e mundo, natureza e sociedade e indivíduo e sociedade são irrelevantes para a compreensão do mundo.”. É partindo deste peculiar – para sua época – paradigma ontológico que Tarde (2007, p. 78) afirma que “todo fenômeno não é senão uma nebulosa decomponível em ações emanadas de uma infinidade de agentes que são outros tantos pequenos deuses invisíveis e inumeráveis.”

Em Tarde, portanto, crença e desejo assumem um estatuto ontológico, são “as duas forças da alma”, e enquanto forças, são quantificáveis e variam seu grau de intensidade. Ignorar os diferentes graus de credibilidade e desejabilidade, para Tarde, é um dos grandes equívocos dos sociólogos desde Durkheim, bem como, considerar o social como uma realidade *sui generis*. Em Tarde, o social não define uma zona ontológica particular reservada aos humanos, mas designa toda e qualquer modalidade de associação, logo, social é sempre uma relação, portanto, diferença (VARGAS, 2007).

Como bem sintetiza Eduardo Viana Vargas (2007, p. 21) a “[...] crença e o desejo têm esse privilégio único de comportar estados inconscientes, estando para as representações e as sensações como o espaço e o tempo

estão para a matéria: eles conformam seu exterior.”, portanto, ainda em Vargas (2007, p. 23), “se a matéria crê e deseja, é ávida, é porque crença e desejo são quantidades, isto é, forças da alma, elementos compostos de matéria infinitesimal.”

Em outras palavras, o que ele propõe é uma teoria social que retenha de Leibniz o princípio dos indiscerníveis (ou da diferença imanente).

Para Tarde (1999, p. 115) há sempre mais a ser estudado no menor do que no maior, “há mais lógica em uma frase do que em um discurso [...], em um rito especial do que em todo um credo”.

“Resumidamente, se a ação é a essência da mônada é porque cada mônada já é multidão” (VARGAS, 2007, p. 15). É por isso que, na teoria social de Tarde (1895, p. 15), os “verdadeiros agentes [seriam] esses pequenos seres que dizemos serem infinitesimais, seriam as verdadeiras ações essas pequenas variações que dizemos serem infinitesimais”

O conceito de diferença é central na obra de Gabriel Tarde, como ressalta Vargas (2007, p. 30), “Diferença infinitesimal, diferença universal, a diferença é o alfa e o ômega, a diferença é o fundo das coisas, Tarde repete sem fatigar.” Deste pensamento decorre a afirmação tardeana de que “existir é diferir” é a chamada variação universal, segundo a qual, a variação é a única que não para, porque segue variando, logo, para Tarde (2007, p. 98):

“a identidade é apenas um mínimo, e portanto apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento, e o círculo uma variedade singular da elipse”.

É neste ponto em que ocorre a principal “virada copernicana” do pensamento de Tarde com relação às abordagens tipológicas, ainda hoje em voga. Em Tarde, diferente de Durkheim, não é possível afirmar o caráter infinitesimal do real sem afirmar simultaneamente que é a diferença, e não a semelhança ou a identidade, o que existe e faz existir (VARGAS, 2007). Para Tarde (1895, p. 106) as leis e tipos científicos constituem tão somente diques

ou freios frente ao transbordamento de “diferenças revolucionárias, intestinas, nas quais se elaboram em segredo as leis e os tipos de amanhã.” (TARDE, 1895)

É também neste ponto que Tarde distancia-se daqueles que postulam que a marcha das sociedades consiste em um processo cada vez mais abrangente de diferenciação, que partiria de semelhanças primordiais mais simples até chegar ao estágio atual de intensa divisão do trabalho (VARGAS, 2007, p. 31). De acordo com Tarde (1895, p. 94) “a diferença vai diferindo” sem, necessariamente, seguir aumentando ou diminuindo. O conceito de diferença de Tarde (1897, p. 408) é um “que não se opõe a nada, que não serve para nada, pois ela não é semelhante nem assimilável a nada, e que parece ser o fim final das coisas”. A diferença é a noção decisiva porque, para Tarde (1901, p. 178), ela “tem o privilégio único de poder voltar-se contra si mesma, enfrentar-se, dar-se por finalidade ela mesma.”

Portanto, em Tarde, raciocinar a partir da semelhança ou da identidade é um equívoco que Durkheim e tantos outros cometeram, levando-os a confundir o que é recurso e o que é tópico de discussão, o que é dado e o que é preciso explicar (VARGAS, 2007). Para Tarde (1895, p. 98)

“partir da identidade primordial é supor na origem uma singularidade prodigiosamente improvável [...], ou então o inexplicável mistério de um único ser simples posteriormente dividido não se sabe por quê”.

A “diferença deambulatória” (VARGAS, 2007, p. 31) é a maneira pela qual Tarde evita ser encurralado pela escolha compulsória entre uma sociedade constituída como ordem transcendente ou providencial e indivíduos livres fundando sociedades a partir de suas vontades. Para Tarde a sociedade não constitui uma ordem transcendente ou complexa e nem os indivíduos seus principais atores: indivíduos e sociedades, como células e átomos, são todos compostos e imediatamente relacionais. Logo temos que, para Tarde (1895, p. 81) “toda coisa é uma sociedade, que todo fenômeno é um fato social”. Como notou Vargas (2007, p. 32):

“[...] em Tarde, não são as sociedades que são como os organismos, mas são os organismos que se tornam sociedades, havendo sociedades atômicas e astronômicas, celulares e orgânicas, como existem sociedades de indivíduos, públicos e massas, cada qual animada por forças psicológicas, por “forças da alma”, devendo por isso ser sociologicamente consideradas. Logo, se separamos uma forma particular de associação e lhe reservamos o uso próprio e exclusivo do termo social, como se este designasse um domínio específico da realidade, é porque nos deixamos levar pelos muitos preconceitos antropocêntricos; mas não há porque separar de modo absoluto uma forma particular de associação das demais formas de associação, insiste Tarde; se há diferentes maneiras de compor o social, essas diferenças são relacionais, e não incondicionais.”

Como bem notou Latour (2002: p.120;), social é um termo aplicável a qualquer modalidade de associação; ele portanto não designa, ou não deveria designar, um domínio ontológico particular, nem qualquer outra entidade que se preste a servir de substância para calafetar os ocos de um mundo antecipadamente dividido entre homens e coisas; em vez disso, o que ele designa é um “princípio de conexão”. Dessa forma, lembra Latour (2002: p.128), “haver ou não haver, esta é a questão” na obra de Tarde, uma vez que, se “existir é diferir” então é a possessão que nos leva de uma existência a outra, de uma diferença a outra.

Ao dissolver os limites entre o eu e o outro, Tarde cria uma noção extremamente plástica do sujeito humano que questiona a identidade do eu. Posto doutra maneira: torna problemática a própria ideia de indivíduo (Costa Lima 1995, p.213-214).

Esta concepção nos leva a mais ambiciosa proposição de Tarde, bem resumida por Eduardo Viveiros de Castro (2003, p.17) “abandonarmos o conceito irremediavelmente solipsista de Ser e recomeçarmos a metafísica a partir do Haver, no que este implica de transitividade intrínseca, originária a uma exterioridade”. No que Tarde (2007, p.113) explica em um célebre trecho:

“[...] toda a filosofia fundou-se até agora no verbo Ser [Être], cuja definição parecia a pedra filosofal a descobrir. Pode-se afirmar que, se tivesse sido fundada no verbo Haver [Avoir], muitos debates estéreis, muitos passos do espírito no mesmo lugar teriam sido

evitados. Deste princípio, eu sou [je suis], é impossível deduzir, mesmo com toda a sutileza do mundo, qualquer outra existência além da minha; daí a negação da realidade exterior. Mas coloque-se em primeiro lugar este postulado “Eu hei” [J’ai] como fato fundamental; o havido [eu] e o havendo [ayant] são dados ao mesmo tempo como inseparáveis.”

Essa nova forma de pensar a filosofia e a ciência produzem significativas mudanças no sentido de que enquanto o ser não admite meios-termos – apenas se é ou não é – o haver comporta graus – sempre se há mais ou menos – sendo assim, ao invés de buscar a essência identitária dos entes, cabe defini-los por suas propriedades diferenciais e por suas zonas de potência.

Nesse sentido também Deleuze, cujo título da sua *magna opus*, qual seja, “Diferença e Repetição” (1968), rende homenagem a dois conceitos centrais da filosofia de Tarde, partilha deste paradigma de pensamento, quando escreve:

“Com efeito, esse novo domínio do [haver] não nos introduz num calmo elemento, que seria o do proprietário ou da propriedade, determinado de uma vez por todas. O que se regula no domínio do [haver...] são as relações moventes e perpetuamente remanejadas das mônadas entre si [...] [que] tem como propriedade não um atributo abstrato, movimento, elasticidade, plasticidade, mas outras mônadas, como uma célula tem outras células ou como um átomo tem outros átomos”. (DELEUZE, 2000, p.182-183)

Esta viagem pela ontologia de Tarde faz-se necessária para que se entenda, na presente obra, que Tarde não somente diferia com a forma de Durkheim conceber a sociologia – ou a ciência do social – como também rompia com toda uma tradição de pensamento pela qual evidentemente Durkheim também fora influenciado. Esta mudança de perspectiva é bem resumida por Eduardo Viana Vargas (2007, p. 25-26):

“Uma diferença de perspectiva não é uma partilha ontológica. Ainda que cada qual tenha apresentado sua própria solução para o

incomensurável abismo que haviam escavado entre sujeito e objeto, Descartes com Deus ou o *cogito*, Kant com as estruturas *a priori* e Durkheim com a sociedade se equivocaram em virtude dos mesmos preconceitos antropocêntricos, diria Tarde, de modo que, descartado esse grande equívoco, restam-nos duas opções: ou bem conhecimento algum é possível, ou bem conhecemos por mudança de perspectiva.”

O que Gabriel Tarde recusa obstinadamente é acreditar que a simples junção de elementos díspares seja capaz de produzir uma entidade supranumerária, ou seja, que algo possa existir a partir de uma abstração feita da relação que o constitui como tal. Dessa forma, em Tarde não há que se falar em uma concepção de sociedade transcendente, só o que há é uma associação imanente, composição em ato, relação (VARGAS, 2007). Na origem de toda entidade impessoal, para Tarde (1999, p.61) existirá sempre “certo número de eles e de elas que se embaralharam e se confundiram ao se multiplicarem.”

Para Tarde (1895, p.92), o que torna o estudo das sociedades humanas especial com relação as demais ciências é a nossa posição privilegiada em relação a nossa sociedade, uma vez que, nós é quem somos os elementos desses sistemas coerentes de pessoas chamados cidades ou Estados. Ainda em Tarde (1895, p.92-93)

“[...] nunca vemos brotar *ex-abrupto*, entre os associados surpresos, um eu coletivo, real e não simplesmente metafórico, resultado maravilhoso do qual eles seriam as condições. Certamente há sempre um associado que representa e personifica o grupo inteiro, ou então é um pequeno número de associados [...], cada qual sob o aspecto particular, que o individualiza não menos inteiramente. Mas [...] esses chefes continuam sendo membros do grupo, nascidos de pai e mãe.”

Logo, temos que em Tarde, os processos de composição, as instituições sociais, não são dados primeiros, mas precisamente, aqueles que devem ser explicados, uma vez que não nascem prontos e, portanto, devem constituir-se. Conforme ressalta Milet (1970, p.158-159), o que é proposto por Tarde é uma teoria social que coloque em suspensão a antinomia entre o contínuo uniforme e o descontínuo pontual ou, que enxergue as entidades

finitas como parte de processos infinitos, os estados que hoje se entendem permanentes como agenciamentos transitórios de processos de devir. Nesse sentido Vargas (2007, p.38) ressalta a importância política do pensamento de Tarde: “Diria ainda que esta teoria social estabelece que o exercício de composição social é a atividade política por excelência, aquela que sempre está sendo (re)feita.”

O que Tarde tenta compor a partir de seus estudos é o que ele chamou a certa altura de “ponto de vista sociológico universal” (1999, p.90-91, 112). Segundo o próprio Tarde (1999, p.18)

“Se a vida social é a distribuição mutante das crenças e desejos no campo social e se a lógica e a teleologia social têm por objeto essa distribuição, é necessário que a noção de lógica seja alargada a ponto de incluir o próprio ilógico e que a teleologia não estude apenas o acordo dos meios com os fins, mas também o desacordo dos fins entre si.”

Portanto, reparamos que o pensamento de Tarde produz efeitos não só na forma de se fazer sociologia como também na forma de se observar o campo social, com inúmeras consequências para a forma de se fazer ciência social e política. Para finalizar, cito o professor Eduardo Viana Vargas (2007, p.39), sobre a importância e atualidade de se revisitar o pensamento de Tarde hoje:

“Refigurar o que foram a sociologia, a filosofia ou a epistemologia ou o que elas poderiam ter sido é também um modo de se indagar o que elas são e o que elas podem vir a ser. Nada de mais atual, portanto. Estamos prontos, enfim, para levar a sério a idéia de que a sociedade é a posseção recíproca de todos por cada um, isto é, a noção infinitesimal e o que ela implica: considerar a diferença como relação (e vice-versa) e não como termo (ou unidade discreta), como dinamismo de uma potência e não como atributo de uma essência.”

3.4 IMITAÇÃO, OPOSIÇÃO E INVENÇÃO

Visando situar o pensamento de Tarde no campo das ciências sociais cabe a nós realizarmos uma breve passagem pelos três conceitos centrais de sua obra sociológica: a imitação, a oposição e a invenção. Sem a pretensão de encerrar o pensamento sociológico de Tarde nestes três conceitos, passemos a sua análise.

Em *Les lois de l'imitation*¹¹ (1903) Gabriel Tarde concebe a imitação como uma espécie de laço social no qual alguém dispõe-se – voluntária ou involuntariamente – como um modelo para alguém que, consciente ou não, o copia. Nesta relação haverá sempre alguém que influencia, sugere ou ordena e alguém que, por sua vez, é influenciado, aceita, ou obedece. Nas palavras de Tarde (1903, p.14) “por imitação eu quero dizer cada impressão de uma fotografia inter psíquica , por assim dizer, voluntária ou involuntária, passiva ou ativa.”¹² Esta relação não é estática e modelo e cópia podem muitas vezes trocar de papéis. A imitação pode ser definida como um modo “contagioso” de interação que se repete, enquanto espalha-se de um sujeito para o outro, produzindo tipos diferentes de espaços homogêneos e reproduzindo-se pelo campo social. Sendo assim, os laços sociais seriam produzidos da seguinte forma: a maneira de agir, de sentir, ou de pensar de um sujeito transmite-se (copia-se) para outro sujeito, que irá repeti-la, servindo assim como exemplo para um terceiro sujeito, que logo, também irá copiá-la e servir de exemplo para um quarto sujeito e assim por diante. Esse processo, Tarde denomina de onda ou corrente imitativa. Dependendo do tamanho e intensidade de sua disseminação essas correntes assumem a forma de modas (no sentido literal da palavra), se adquirem raízes e se estabelecem por um período de tempo mais longo elas tornam-se tradições (TARDE, 1903).

De pronto, alguns podem entender esta concepção como atomística, contanto que entendam a sociedade como divisível em moléculas e átomos

¹¹ Referimo-nos aqui à versão em inglês *The laws of imitation* ou *As Leis da imitação* em tradução livre.

¹² “By imitation I mean every impression of an inter-psychical photography, so to speak, willed or not willed, passive or active.”

(TONKONOFF, 2013). No entanto, devemos lembrar que Tarde não entende os indivíduos como elementos compactos e irreduzíveis mas sim como mônadas compostas por crenças e desejos. São essas mônadas que formam a matéria microfísica da vida social. Correntes de crenças e desejos compõem e decompõem a sociedade e seus sujeitos. Devemos ter em mente que nessa concepção o indivíduo constitui uma zona de sedimentação de correntes – de crença e desejo – que nele tomam a forma de julgamentos, vontades, memórias e hábitos. É a partir da interação social que, através da imitação, uma unidade de relativa coerência psíquica onde antes só havia (e continua havendo) uma biológica e porosa¹³ mônada (TARDE, 1903). O que se imita são as ideias, desejos, crenças e paixões: as forças elementares do campo social (TARDE, 2000). É por isso que Tarde (1903, p.70) refere-se à sociedade como “a organização da imitação”.¹⁴

Mas, e da onde surgem estas crenças e desejos? É aí que se concentra o conceito de invenção. Toda e qualquer invenção é individual, porém, como vimos, o indivíduo é apenas uma zona de sedimentação dos fluxos de desejo, logo, uma invenção pode se exteriorizar através de um indivíduo, entretanto, não se origina dele. “Qualquer que seja a categoria à qual pertence, uma invenção tem a característica de ser sempre uma intersecção de correntes imitativas, uma combinação original de imitações” (Tarde, 1902, p.568). Pode acontecer que algumas correntes imitativas cruzem-se e combinem-se através de um indivíduo de uma maneira como nunca antes haviam se cruzado. Desse encontro original de correntes é que surge uma, simples ou complexa, teórica ou prática, inovação. Sendo assim, o inovador é então o receptor de uma combinação inesperada de fluxos pré existentes, por meio do qual um fluxo novo e original de crenças e desejos irá se manifestar. Se a invenção é imitada, ela então torna-se o foco de uma nova disposição de raios imitativos que irão modificar o campo social (TARDE, 1903).

Nas palavras de Gabriel Tarde (1898, p.42):

¹³ Tarde (2007) difere de Leibniz ao abrir e espiritualizar as mônadas. Daí o emprego do termo “porosa” para referir-se às aberturas por onde as correntes de desejo atravessam as mônadas.

¹⁴ “The organization of imitativeness”.

“A força e a extensão dos laços sociais entre associados devem-se ao número e importância dos tipos, dos clichés, dos modelos, que são comuns a eles, por exemplo, das invenções, as iniciativas individuais antigas e recentes das quais derivam, pela propagação imitativa, a sua maneira de falar – mesmo quando se contradizem – , suas maneiras de rezar e sacrificar aos deuses – mesmo quando elas se anatematizam – , suas maneiras de trabalhar – ainda que em competição – , suas maneiras de entender um dever – ainda que pelo dever eles matam uns aos outros”

Entretanto, nem todas as invenções são imitadas. Isso se deve ao fato de múltiplas invenções competirem entre si e contra invenções antigas que já se consolidaram na forma de costumes¹⁵. Cada nova invenção encontrará em seu caminho correntes imitativas que podem complementá-la ou neutralizá-la (TARDE, 1897). Para fenômeno de neutralização de duas correntes imitativas, Tarde criou o conceito de oposição.

As relações de oposição, no pensamento de Tarde, são parte fundamental da composição do campo social. Em *L'Opposition universelle* (1897, p.223-236) Gabriel Tarde fundamenta que os assuntos considerados polêmicos, as competições e até mesmo as guerras são fenômenos de oposição de massa; enquanto que as hesitações individuais seriam oposições infinitesimais. A indecisão em adotar uma nova palavra, vestimenta, opinião política, para Tarde, se deve ao fato de vetores imitativos distintos estarem interceptando-se dentro de uma mente. Este processo ocorre toda vez que uma pessoa se depara – e leva em consideração – uma nova corrente imitativa que contradiz seus velhos hábitos. Assim que um curso particular de ação, julgamento, ou paixão prevalece, o indivíduo pode começar a fazer oposição àqueles que considera portadores dos cursos – de ação, julgamento ou paixão – que ele rejeitou. É assim que o campo social acaba povoado por incontáveis conflitos de correntes imitativas que lutam para prevalecer umas sobre as outras. Os grandes conflitos sociais tomam forma quando as pessoas começam a superar suas hesitações individuais sobre um ponto polêmico de disputa e essas decisões disseminam-se. Por outro lado, quando a dúvida é o que prevalece e se dissemina, um estado geral de ceticismo espalha-se ao redor do determinado assunto (TARDE, 1999).

¹⁵ Para explicar por que algumas invenções são imitadas e outras não, Tarde (1903, p.154-173, 194-213) desenvolveu leis “lógicas” e “extra lógicas”.

Entretanto, não devemos pensar que a oposição ocorre entre duas correntes imitativas radicalmente diferentes. Diferenças radicais não se confrontam. Em Tarde, a oposição é uma relação social que ocorre quando duas ondas imitativas muito similares se encontram e tem a necessidade de destruir uma à outra em virtude de sua extrema similaridade (TARDE, 1999). Duas forças se opõem não por serem totalmente diferentes mas por serem contra similares¹⁶, ou seja, se seguissem as duas forças em linhas paralelas – linhas que tratassem de crenças ou desejos diversos – elas jamais se cruzariam, mas como, seguem uma mesma linha – portanto em essência, por assim dizer, são iguais – elas tendem a se chocar e opor-se uma a outra. São forças que bloqueiam-se mutuamente por convergirem no mesmo objeto: algumas reforçam e outras negam a mesma crença, opinião, sentimento, ou prática. Tarde, bem como Simmel (1955), perceberam que o conflito não constitui uma separação entre os indivíduos mas sim um tipo – muito forte – de laço social.

Gabriel Tarde também observou que as oposições, ao invés de constituírem a força motriz da transformação social, na verdade produzem uma espécie de balança – poderíamos chama-lo de um sistema de freios e contrapesos – que barra a passagem de novos fluxos imitativos e, portanto, do desenvolvimento social. Para Tarde, a transformação social não ocorre através da luta. Em *Le crime de foule* (1892) e *La sociologie Criminelle* (1893) Tarde desenvolve a ideia de que a violência é o resultado de um dogmatismo exacerbado decorrente de uma homogeneização de desejos e crenças muito intensa dentro de um grupo. Sendo assim, a violência só pode promover a destruição de um estado de coisas, mas não sua transformação. A transformação, segundo Tarde, só é possível através da invenção de uma nova corrente imitativa que torne a oposição entre as duas correntes opostas obsoleta (TARDE, 1902).

Percebemos que quando Tarde dedica-se a compreender o surgimento dos grandes conjuntos, grandes valores e instituições é que seus conceitos de

¹⁶ Tarde (1897) distingue três tipos de oposições: de séries, de graus e, mais importante, de sentido (duas forças que encontram-se em direções opostas numa mesma linha).

imitação, oposição e inovação surgem. A sua atenção às correntes de crença e desejo que atravessam o campo social despertam um ponto de vista diferente sobre a sociedade. Novas questões vem a tona, uma vez que, para sobre essa concepção de sociedade um sentimento de que a transformação social é o principal objeto. É nas diferenças, nas viradas epistemológicas, nas inovações que o estudo social, em Tarde, mantém seu foco.

Talvez em uma era onde a comunicação é uma matéria de estudo acadêmico – como a atual – Tarde possa ser melhor compreendido. No entanto, por que o ponto de vista durkheimiano prevaleceu frente ao de Tarde? Certamente isso não se deve somente a um interesse institucional – como sugerido no primeiro capítulo – esta questão revela-se um tanto mais interessante e mais complexa.

4. O DEBATE TARDE-DURKHEIM

Alguns historiadores das ciências sociais (Mucchielli, 2000) tendem a rejeitar a dita redescoberta atual em torno da obra de Gabriel Tarde. Descrevem-na como hagiologicamente motivada e historicamente anacrônica. Enfatiza-se a falta de racionalidade científica de Tarde e consideram seu método de estudo como metafísico ou literário e criticam a falta de validação empírica de suas hipóteses. Essas críticas seguem uma tradição durkheimiana que considera Tarde como um referencial de tudo o que deve ser evitado na construção de uma ciência social (TONKONOFF, 2013). Com isso em mente, julgamos necessário dar maior atenção a um debate que foi tão importante para o estabelecimento da sociologia enquanto ciência.

A explicação mais óbvia para a inicial rejeição a obra de Tarde é a de que seu estudo sobre a vida coletiva ia, em diversos pontos, em direção diametralmente oposta a de seu colega na Sorbonne: Émile Durkheim. (NIEZEN, 2014). A seguir iremos analisar essas diferenças de propostas.

O projeto de Durkheim baseava-se na tentativa de fundar a sociologia como ciência positiva dos fatos sociais. Nesse projeto, esta ciência só seria possível a partir do estabelecimento de um objeto próprio de estudo. Sendo

assim, Durkheim esforça-se para, em primeiro lugar, definir a sociedade como uma entidade específica e separada do domínio do indivíduo, argumentando que ambos pertenciam a níveis diferentes de realidade (DURKHEIM, 2012). Ou seja, ele empenhou-se em dar à sociedade uma dimensão ontológica e analítica irreduzível, concebendo-a como um sistema coletivo de modos de agir, pensar e sentir: uma realidade *sui generis* em separado do indivíduo, tal realidade poderia ser explicada e descrita excluindo toda e qualquer referência à psicologia individual (TONKONOFF, 2013). Esta aproximação levou Durkheim a entender a sociedade como uma entidade transcendente ao indivíduo, caracterizada pela sua natureza coercitiva em relação a este. Sendo assim, em Durkheim, a sociedade só pode ser objeto de estudo sociológico enquanto totalidade, abstraída das variações individuais.

Por outro lado, Tarde não vê a sociedade como domínio pré existente e distinto dos elementos que a compõe, para ele é um preconceito científico tratar unidade, estruturas e hierarquias como o começo e o fim de tudo. Conforme o próprio Tarde (1903, p.71) “heterogeneidade, não homogeneidade, está no coração das coisas”.¹⁷ Tarde acredita na natureza múltipla do mundo natural e social, para ele a ciência deve levar esse fato em consideração. Assim como Durkheim, Tarde não escapa da ambição de estabelecer uma ciência autônoma do social. No entanto, para ele, ao invés de começar pela análise da estrutura atual dos objetos, tal ciência deveria reconstruir os diversos caminhos pelos quais as estruturas são produzidas. Ele também afirma que no lugar de separar a sociedade do indivíduo, a sociologia deveria basear-se em três formas de relação interpsicológica entre indivíduos: a imitação, a invenção e a oposição.

Levando em conta a extensão deste trabalho monográfico trataremos resumidamente dos principais pontos de divergência entre Durkheim e Tarde, sem a ambição de aqui encerrar qualquer debate, no entanto, com o único objetivo de situar o leitor nas principais divergências entre os dois teóricos.

¹⁷ “Heterogeneity, not homogeneity, is at the heart of things”.

Como dito anteriormente, Durkheim baseia sua ciência no estudo dos fatos sociais que nada mais são do que as fontes identificáveis de poder coercivo sobre os indivíduos, podendo existir independentemente de qualquer forma social em particular que assumam em um determinado grupo (DURKHEIM, 2012). Esse conceito de fato social encontra correspondência com sua concepção de consciência coletiva, enquanto distinta da consciência dos membros de dada sociedade, uma vez que, para Durkheim, quando agimos coletivamente não somos nós, mas a sociedade inteira agindo dentro de nós (DURKHEIM, 1999). Em outras palavras, Durkheim concebe o homem dividido em dois seres: um ser individual que origina-se do organismo e a quem a esfera de ação é estritamente limitada devido a este fato; e um ser social que representa dentro do indivíduo uma realidade intelectual e moral transcendente da que conhecemos por meio de nossa mera observação (DURKHEIM, 2000).

Diante disso, a partir de Durkheim, temos que a acumulação de gerações de experiência e conhecimento produz uma intelectualidade coletiva muito mais complexa do que a intelectualidade individual daqueles em quem ela se concentra e cujas ações são por ela influenciadas. Sendo assim, os fatos sociais constituem uma realidade *sui generis*, aquém dos fatos individuais. Apesar da variedade e complexidade das formas sociais, são esses fatos sociais que vão constituir o material para a sociologia (NIEZEN, 2014).

Ressalte-se que a ciência de Durkheim era também motivada por um projeto social que consistia no abandono de projetos que ele considerava utópicos e sem um objetivo imediato, em favor de uma aproximação social mais científica, guiada por objetivos racionais. Durkheim acreditava num ajustamento da ordem social até que esta atingisse um estado de equilíbrio e normalidade. Conforme as palavras do próprio (Durkheim, 2012, p.103 – 104):

Pois como marcar à perfeição um termo que ela não possa ultrapassar? Ela escapa, por definição, a qualquer limitação. [...] Evita-se este dilema prático se o desejável for a saúde e se a saúde for qualquer coisa de definido e presente nas coisas, por que o objetivo do esforço é, a um tempo, dado e definido. Não se trata já de tentar desesperadamente atingir um fim que foge à medida que avança, mas de trabalhar com uma perseverança regular para manter o estado normal, para o restabelecer se for perturbado, e para reencontrar as suas condições se elas vierem a modificar-se.

Para Durkheim, é papel da sociologia guiar o curso da reforma social até às condições ideais de regularidade e segurança. Na visão de Durkheim seria possível “aliviar a funcionalidade da máquina social que ainda é tão severa com os indivíduos, colocar ao seu alcance [dos indivíduos] todos os meios possíveis de desenvolvimento de suas faculdades sem entrave, esforçar-se por tornar realidade o famoso preceito: “para cada um de acordo com seu trabalho” (Lukes, 1973, p. 326-327)

O projeto social inerente a sociologia de Durkheim pode explicar, por um lado, a continuidade do seu legado, principalmente no anos pós Segunda Guerra Mundial. Essa época demonstrou o poder do Estado sobre os indivíduos, os grandes movimentos nacionalistas da primeira metade do século deram credibilidade a visão durkheiminiana de sociedade transcendente ao indivíduo. Ao mesmo tempo, sentiu-se uma grande urgência em conter-se o poder coercitivo do Estado – a Declaração dos Universal dos Direitos Humanos de 1946 é o maior exemplo disso – e, apesar dos horrores da guerra, foi uma época de grande confiança na ciência, tecnologia e planejamento como instrumentos infalíveis da razão no controle da sociedade (HABERMAS, 1985).

A fundação das Nações Unidas (24 de outubro de 1945), a OTAN (4 de abril de 1949), o pacto de Varsóvia (14 de maio de 1955) são exemplos de instituições de governança global fundadas nessa época em resposta ao legado das grandes guerras. Estes fatos correspondem intimamente com a teoria Durkheimiana do Estado moderno emergente e funcional que preconizava que conforme a sociedade avança, as funções do Estado tornam-se mais numerosas e gradativamente permeiam todas as outras funções sociais que deste ponto em diante passam a unificar-se (LUKES, 1973).

O projeto social de Durkheim bem como os fatos que sucederam ao período entre guerras podem explicar parcialmente a relevância de sua teoria social no mundo ocidental.

No que tange do debate Tarde-Durkheim, uma das peças centrais da crítica de Durkheim a Tarde, e um dos principais pontos de divergência entre

estes dois teóricos, é a visão que ambos tem da ciência. Para Durkheim a ciência – conforme exposto anteriormente – deve seguir um propósito maior a serviço da humanidade, logo, quando ele analisa a obra de Tarde, constata que esta não possui nenhum potencial científico. Para Durkheim, os estudos sociais de Tarde, não podem autoproclamar-se científicos, uma vez que, seriam meramente um modo muito particular de especulação, alguma coisa entre a filosofia e a literatura, no qual algumas teorias bastante genéricas são “arrastadas” ao redor e através de todo e qualquer problema (DURKHEIM/ FAUCONNET, 2009).

De fato, o estilo literário de Tarde não contribuía em nada para suas ambições científicas. Esta fraqueza argumentativa foi notada por um contemporâneo de Tarde, François Simiand, que a descreveu como uma “incoerência desconcertante de pensamento [...] que procede por uma associação de imagens ou mesmo de palavras e não por uma conexão entre ideias.”¹⁸ (citado em MUCCHIELLI, 2000, p.180).

Sendo assim, é fácil de se entender por que Durkheim, oferecendo um projeto de reforma social a partir de uma ciência baseada em princípios firmes, foi mais difundido nas Universidades no decorrer da primeira metade do século XX e no período pós Segunda Guerra mundial (NIEZEN, 2014).

Porém, em defesa de Tarde, o problema não parece ser o de que ele não conseguia pensar sistematicamente. Se estudarmos sua obra em criminologia (TARDE, 1893), percebemos que ele fazia uso efetivo dos fatos ordinários, argumentos lógicos e clareza na escrita ao criticar a escola italiana de criminologia – em especial a obra de Cesare Lombroso – que entendia a criminalidade como um traço hereditário. No entanto, devemos ter em mente, que o estilo dispersivo de pensamento de Tarde quando este se dedica ao seu projeto sociológico, caminha lado a lado com a forma como ele concebe a uma ciência do comportamento humano em sociedade: um fluxo perpétuo de crenças e desejos em um ambiente rico em comunicação e interação que frequentemente escapa à observação. Sob tais circunstâncias

¹⁸ “Disconcerting incoherence of thought [...] that proceeds by an association of images or even by an association of words and not by a connection of ideas”.

Tarde opta conscientemente por especular a partir de alusões e metáforas na tentativa de explicar este ambiente em perpétua mutação. Sendo assim, conforme bem resumiu Ronald Niezen (2014, p.46): “Indeterminação era um princípio do seu trabalho precisamente porque as fundações da vida social como ele as concebia eram indeterminadas”.¹⁹

Em *Les Transformations du Droit: Étude Sociologique* (1893, p.120), Tarde introduz uma nova ideia: “este personagem impessoal chamado público [...] encontra-se no processo de tornar-se, no teatro contemporâneo, algo como o refrão em uma tragédia grega, o principal interlocutor a quem se dirige para que depois ele dirija-se até você— ou não lhe dirija”²⁰.

O interesse de Tarde em comunicação de massa e na formação de opiniões²¹ pode ser justificado pelo rápido desenvolvimento das tecnologias de informação²² e o crescimento da importância e do alcance do jornalismo na segunda metade do século XIX, marcado pelo apelo às massas com o aumento do sensacionalismo, sentimentalismo e nacionalismo como principais focos das matérias jornalísticas da época (INNIS, 1995 [1951]). Estranhamente Tarde parecia ser o único em sua época a considerar o papel central das novas tecnologias de comunicação (telégrafo, trem, jornais) no estudo da interação humana. Nesse sentido, constatou Norbert Elias (2001, p.163) “Quase ninguém falava abertamente sobre o rápido crescimento da integração humana [...] Logo, o encurtamento das distâncias, o aumento da integração, aconteceu,

¹⁹ “Indeterminacy was a principle in his work precisely because the foundations of social life as he conceived them were indeterminate.”

²⁰ “this impersonal personage referred to as public... is in the midst of becoming, in the contemporary theatre, like the chorus in a Greek tragedy, the principal interlocutor that one addresses and who then responds to you – or doesn’t respond to you.”

²¹ Tarde desenvolve sua teoria sobre a influência da opinião na formação das massas sociais, bem como seu conceito de públicos em *L’Opinion et la foule* de 1901.

²² Particularmente a instalação de cabos de telégrafo submarinos como o que ligava Dover (Inglaterra) a Calais (França) em 1851 e o cabo transatlântico que ligou a Europa a América em 1866;

como se fosse, em segredo. Não irrompeu-se na experiência humana como um processo global de integração.”²³

Preocupado com a comunicação, Tarde, de fato, sentia que Durkheim mistificava o conceito de sociedade quando a concebia como um fenômeno supra-individual e maior do que a soma das partes que o compunham, exercendo imenso poder coercitivo sobre os indivíduos. Tarde deixa sua opinião evidente quando critica o estudo de Durkheim sobre o suicídio, aonde o fato social essencial por trás da auto destruição consiste em, nas palavras de Tarde (2000, p.36): “ o constrangimento do indivíduo sob o jugo de uma sociedade que lhe é superior e exterior, um tipo de indivíduo divino”.²⁴ O erro fundamental nesta concepção de sociedade, continua Tarde (ibid, p.16), é que Durkheim “ a personificou [...] [e] involuntariamente construiu uma mitologia ao redor dela – e uma mitologia é meramente uma sociologia fictícia”²⁵.

Tendo reconhecido a importância e a influência das opiniões e imitações através do campo social (TARDE, 1893), quais qualidades Tarde poderia atribuir ao fenômeno abstrato que chamou de público? Infelizmente para ele, a sua época ainda não existiam métodos quantitativos que tornassem possível a medição das opiniões, crenças e desejos, sendo assim, por mais que continuasse a insistir que estes fatores tinham potencial científico e que podiam ser quantificados, a falta de tais métodos e a falha de Tarde em criá-los, consistiram em uma fraqueza na sua argumentação. Sem dúvida esta ausência de comprovação empírica feriu seu legado.

Por outro lado, Durkheim utilizou extensamente de estatísticas para apontar para tendências sociais e apresentar seus argumentos em sua obra pioneira “O Suicídio” de uma forma que fortalecia seu projeto e legitimava sua ciência.

²³ “Hardly anyone spoke clearly about the rapidly increasing integration of humanity... Thus, the shortening of distances, the increasing integration, happened, as it were, in secret. It did not obtrude itself on human experience as a global process of integration.”;

²⁴ “The constraint of the individual under the yoke of a society that is exterior and superior to him, a kind of divine individual.”

²⁵ “Personified it [and]... unwittingly built a mythology around it – and a mythology is merely a fictive sociology”.

É importante lembrar aqui da crítica que Tarde (1999, p.36) fazia aos nacionalistas e à própria ideia de nação que, segundo ele, acreditavam que a nação “brota espontaneamente do gênio de uma raça, das entranhas do povo, este ator anônimo e sobre-humano.”²⁶ Como contraponto ao que Tarde chamava de mistificações da nação e da sociedade ele propunha métodos – que ele entendia – mais claros e racionais “que interpretam qualquer evento histórico somente através das ações dos indivíduos, notadamente através das ações dos homens inventivos que serviram como um modelo para os outros e foram reproduzidas em milhares de cópias, como células mãe do corpo social”²⁷ (ibid.).

Sendo assim, para Tarde, a fonte primária de todos os fenômenos estudados por Durkheim poderia ser reduzida aos indivíduos e suas ideias, mais especificamente, ao processo que Tarde chama de imitação. Como bem observou Niezen (2014, p.47), para Tarde “a fonte primordial do progresso social nada mais é do que as análises coletivas e imitações de ideias de indivíduos criativos²⁸.”

Portanto, observamos que não só Tarde carecia de um projeto social para sua teoria sociológica como todo seu pensamento concebia uma ideia de sociedade e de nação diferente daquela apresentada por Durkheim. Podemos considerar este como um dos principais pontos de discordância entre os dois, bem como, um dos motivos (mas não o único) para a perpetuação do legado institucional de Émile Durkheim no período pós Segunda Guerra Mundial em detrimento do de Gabriel Tarde.

*

²⁶ “Springs spontaneously from the genius of a race, the entrails of the people, that anonymous and superhuman actor.”

²⁷ “Which interpret any historical event only through individual actions, notably through the actions of inventive men that have served as a model to others and been reproduced in thousands of copies, like mother-cells of the social body.”

²⁸ “The ultimate source of social progress is nothing more than the collective assessments and imitations of the ideas of creative individuals.”

Apesar de todas as diferenças básicas, a sociologia – se assim pode ser chamada – de Tarde não se coloca como oposição direta à visão de Durkheim, uma vez que, Tarde abordou problemas que derivavam diretamente da sociologia durkheimiana. Os conceitos de Durkheim constituíam um problema em particular para Tarde. Eles o compeliam a se perguntar não só como tais conceitos se originariam através da invenção, mas também, como através da imitação, eles se naturalizam e adquirem a aparência de realidades transcendentais (NIEZEN, 2014).

Conforme exposto anteriormente, Durkheim concebe a sociedade como uma realidade transcendente, um plano independente daquele dos indivíduos. No entanto, Tarde se pergunta: como Durkheim e seus seguidores podem estar convencidos de que a realidade social é independente, quando lhe parece tão óbvio que ela não existe senão graças às crenças, desejos e ideias comunicadas entre os indivíduos que a compõem (NIEZEN, 2014)?

Considerando que os indivíduos em uma sociedade industrial complexa separam-se uns dos outros pela própria natureza da vida urbana e institucional, como surgem sentimentos de pertencimento entre eles (Tarde, 1903)? Para Tarde, esse sentimento de pertença não é obra de agentes humanos agindo independentemente uns dos outros, mas sim, o efeito de forças que movem a sociedade que são, elas mesmas, fruto de processos de inovação e imitação entre indivíduos criativamente ativos e receptivos comunicando-se através de redes de comunicação cada vez mais abrangentes (ibid.). Partindo deste raciocínio, Tarde considera a ênfase de Durkheim na integração social como essencialmente uma mistificação do seu conceito de imitação (TARDE, 2003). Durkheim por sua vez, dedica um capítulo de “O Suicídio” a criticar o conceito de imitação de Tarde, considerando-o deveras vago, uma metáfora desprovida de rigor científico. (DURKHEIM, 1982).

*

Diante do exposto, observamos que as divergências entre Durkheim e Tarde iam além de discussões meramente científicas até mesmo porque as ideias, pensamentos e ambições de ambos divergiam fundamentalmente.

De um lado, Durkheim buscava fundar uma nova ciência independente das demais ciências do comportamento humano que vinham então se estabelecendo, como a psicologia e a pedagogia, e de métodos tidos como clássicos – típicos da filosofia e das artes – e especulativos diante do novo paradigma científico que se estabelecia na Europa do final do século XIX e início do XX. Não só uma ciência, como também um projeto social acompanhava as ambições de Durkheim, buscava ele contribuir para o que entendia ser um processo evolutivo da sociedade. Nos escritos de Fournier (2006) encontramos evidências da preocupação de Durkheim com as mazelas sociais e a importância que ele atribuía a ideologia socialista. Ele acredita ser tarefa do socialismo aplicar no reino político os remédios que a sociologia propunha no reino científico (FOURNIER, 2006). Tais ambições encontraram terreno fértil num mundo que colocava toda sua fé na razão humana e no progresso científico. Portanto não é mistério que o legado de Durkheim tenha sido (e continua sendo) tão longo.

Por outro lado, Gabriel Tarde, a sua maneira, também tentava fundar uma ciência do social, porém jamais esforçou-se por criar uma “escola” tardeana – tal qual Durkheim esforçou-se – além de que, tal qual observou Clark (1968a, p.509) “estava fora de harmonia com relação ao temperamento intelectual dominante em seu tempo: Tarde foi apenas medianamente religioso numa época de sentimentos católicos e anticatólicos militantes, não se envolvia politicamente numa época de engajamento”. Tamanho era o isolamento de Tarde que alguns autores chegam mesmo a afirmar que não fossem as amizades cultivadas por ele no círculo intelectual parisiense ele jamais teria ocupado a cadeira de filosofia moderna no *Collège de France* (CONSOLIM, 2008). No entanto, devemos entender que, na posição de Tarde, tendo passado a maior parte de sua vida exercendo a profissão de *juge d’instruction* [magistrado de primeira instância] em Sarlat, sua única chance de penetrar os círculos intelectuais parisiense da época era através das amizades cultivadas com importantes expoentes intelectuais – como René Worms – da época, aproveitando-se do respeito adquirido na área da criminologia.

O que o reavivamento do pensamento de Tarde parece nos indicar é que por mais que Durkheim tenha obtido sucesso no meio acadêmico isso não

significa que seu ponto de vista sociológico é o único possível. A importância que Tarde atribuía a comunicação – em uma época anterior ao advento do rádio – parece muito mais aplicável hoje, seu conceito de públicos muito mais apropriado para a era da internet do que para a era da produção em massa dos jornais (NIEZEN, 2014).

Portanto, nos parece extremamente atual e necessário promover o interesse pelo estudo da obra de Gabriel Tarde e sua influência nas ciências sociais. Deixarmos, por um instante, de lado os binômios clássicos da sociologia: sociedade/indivíduo, representações sociais/representações individuais, Estado/ sociedade civil, estrutura/agente. Na busca por questões que a muito foram consideradas secundárias como a lógica social das massas ou a dinâmica dos pequenos grupos, bem como, suas práticas de (de)subjetivação. A microsociologia proposta por Tarde, revitalizada por autores como Latour e Lazzarato, parece-nos trazer uma luz para o estudo de uma sociedade cortada por meios de comunicação como é a nossa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tarde foi responsável por uma produção teórica singular. Seus anos de isolamento em Sarlat lhe proporcionaram o silêncio necessário para a concepção de um ponto de vista singular sem perder o contato com temas acadêmicos que lhe eram contemporâneos. É certo que sua inserção na comunidade acadêmica da época só lhe foi possível graças à sua amizade com Worms e Millet, fruto de anos de correspondências e admiração. Porém não devemos nos apressar em desqualificar a teoria social tardeana somente por que não serviu a ideais científicos e morais tal qual a consagrada teoria durkheimiana.

Devemos ter em mente que o legado de Durkheim foi favorecido pelas circunstâncias tanto quanto o de Tarde foi prejudicado pelas mesmas. Não se trata aqui de desqualificar a obra de Durkheim em favor da de Tarde ou de se jogar fora tudo que foi produzido até aqui em matéria de sociologia, mas sim, de lançar um novo olhar sobre uma visão singular do campo social. Assim como a obra de Durkheim já foi muito necessária no contexto social francês e depois mundial, a de Tarde, parece ser também hoje. É nesse sentido – de entender os contextos nos quais estão inseridos os discursos – que o emprego do método genealógico de pesquisa nos parece aqui relevante.

Para Tarde, a imitação é a fonte da ordem social, assim como, do fervor revolucionário, o que explica as perigosas e mutáveis emoções das massas. Para uma comunidade científica dominada por um paradigma positivista como a do início do século XX, essa ambiguidade deixava a sensação de incoerência argumentativa. A falta de rigor científico foi a fraqueza central do pensamento de Tarde. Sendo assim, o que, para seus críticos contemporâneos, pareciam ser incoerências, na verdade, para Tarde, tratavam-se de contradições dinâmicas reais da vida política do século XIX.

Talvez a teoria de Tarde, no que concerne os públicos e o protagonismo da comunicação no meio social, seja muito mais inteligível hoje, na era da internet, do que o era no final do século XIX. Temas atuais como o

da representatividade democrática e a legitimação das instituições, fenômenos como a primavera árabe e a crescente relevância das redes sociais na vida política podem muito bem ser objeto de análises sob o espectro da teoria social tardeana.

Hoje, mais do que nunca, conseguimos compreender que a sociedade não é um ente transcendente ao indivíduo. Fenômenos que antes eram invisíveis para as teorias estruturalistas e marginais para as sociedades organizadas estão sendo revisitados. Aqueles que questionam a identidade do estado nação e promovem a pluralização das formas de sociabilidade passam a utilizar noções como: multiplicidade, crença, desejo, evento, fluxos, redes, conjuntos. Noções antes identificadas com a filosofia pós estruturalista mas que passam, hoje, cada vez mais, a fazer parte do vocabulário das ciências sociais.

Para Tarde e para seus novos leitores, os públicos agem sempre sob a influência de correntes imitativas irracionais. Décadas de um ambiente democrático parecem nos fazer entender melhor este conceito. Sendo assim, se as leis que regulam a sociedade são inseparáveis de uma opinião pública irracional, então, não podemos mais guiar as ciências sociais sob um estrito racionalismo, a necessidade de uma ciência que abarque o ilógico nunca foi mais atual.

Outro feito valoroso do trabalho de Tarde é que ele pode hoje nos ajudar a evitar as hipóteses (modernas) de uma sociedade transcendente e estrutural bem como as aporias da disseminação (pós modernas) nas quais tudo dilui-se. Isso deve-se ao fato de a sintaxe conceitual de Tarde rejeitar as reificações das estruturas sociais e suas funções ao mesmo tempo em que contorna as teorias da completa desestruturalização e dispersão social. Mesmo quando Tarde considera a pluralidade do campo social ele está sempre preocupado com as formas pelas quais as unidades sociais são compostas. A sociologia de Tarde tem a capacidade de tratar das regularidades e similaridades enquanto preserva as constantes multiplicidades e diferenças. Ele nos convida a deixarmos de lado o tratamento panorâmico da sociedade para – através de redes de comunicação e fluxos imitativos – explorar seus

detalhes e elementos de produção e reprodução, suas disjunções moleculares, lá onde os fenômenos sociais originam-se.

Em suma, Tarde nos permite afirmar que a sociedade ainda pode ser o objeto genuíno da sociologia – mesmo que não o mais importante – sob a condição de que seja decomposta e tratada enquanto conjunto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APFELBAUM, Erika. **Origines de la Psychologie Sociale en France – Développements Souterrains et Discipline Méconnue**. Revue Française de Sociologie, nºXXII-3: 397-407. 1981

BLONDEL, Charles, **Introduction à la psychologie collective**. Paris: Armand Colin. 1928.

BOUDON, Raymond. **La Crise de la sociologie. Questions d'épistémologie sociologique**. Paris: Droz. 1971.

BOUGLÉ, Celestin. **Un sociologue individualiste: Gabriel Tarde**. Revue de Paris 10: 294-316. 1905

CHAMBOREDON, Jean Claude, **“Émile Durkheim: le Social, Objet de Science. Du Moral au Politique?”**. Critique, tomo XL, nº445-446: 460-531, 1984

CHAMBOREDON, Jean Claude, **“Sociologie de la Sociologie et Intérêts Sociaux des Sociologues”**. Actes de la Recherche em Sciences Sociales, nº2: 2-17, 1975.

CHARLE, Christophe. **Le Champ Universitaire Parisien a la Fin du 19e Siècle**. Actes de la Recherche en Science Sociales, nº47-48: 77-89. 1983

CLARK, Terry. “Introduction”. In: CLARK,T (org.), **Gabriel Tarde: on Communication and Social Influence – selected papers**. Chicago, The University of Chicago Press: 1-69. 1969.

CLARK, Terry. **Tarde, Gabriel**. International Encyclopedia of the Social Sciences. New York, p.509-514. 1968.

CONSOLIM, Marcia Cristina. **Gabriel Tarde e as Ciências Sociais francesas: afinidades eletivas**. Mana. 14^a ed. P. 269-298. 2008.

COSTA LIMA, Luiz. **Vida e Mimesis**, 1^aed. Editora 34, Rio de Janeiro, 1995.

- DE TARDE, Paul, Alfred & Guillaume, "Introduction". In: **Gabriel Tarde – introduction et pages choisies par ses fils**. Paris, Louis Michaud: 7-70. 1909.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, **Mil platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**. Vol.3. 1ª ed. Editora 34, Rio de Janeiro, 1995.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 1ªed. Relógio d'água, Lisboa. 2000
- DURKHEIM, Émile & FAUCONNET, Paul. **Sociologie et sciences sociales**, Revue Philosophique 55, p. 465– 97, in V. Vargas, B. Latour, B. Karsenti, F. Ai't-Touati e L. Salmon. 'The Debate between Tarde and Durkheim', Tradução para o inglês: A. Damlé e M. Candea. Disponível em: <><http://www.envplan.com/abstract.cgi?id=d2606td><>. acessado em 29 de Setembro de 2009.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Martins Fontes. Tradução: Paulo Neves. São Paulo. 2000.
- DURKHEIM, Émile. **As Regras do método sociológico**. 12ª ed, Editorial Presença, Lisboa, 2012.
- DURKHEIM, Émile. **L'interpsychologie de G. Tarde. L'Année Sociologique** 9: 133-145. 1905
- DURKHEIM, Émile. **O Suicídio**. 3ªed. Editorial Presença. Tradução: Luz Cary, Margarida Garrido e J. Vasconcelos, Lisboa. 1982.
- DURKHEIM, Émile., **Da Divisão do trabalho social**, 2ª ed. Martins Fontes. Tradução Eduardo Brandão, São Paulo. 1999.
- ELIAS, Norbert. **The Society of Individuals**, ed. M. Schröter. Tradução para o inglês: E. Jecott. New York and London: Continuum. 2001.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 5ª ed. Editora Loyola, Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, 1999.
- FOUCAULT, Michel, **Em Defesa da Sociedade** 1ª.ed. Martins Fontes: São Paulo, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 9ª ed. Graal, Rio de Janeiro, 1990.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 19^a ed. Editora Vozes: Petrópolis, 1999.
- FOURNIER, Marcel. **Marcel Mauss: A Biography**. Tradução par ao ingles: J. M. Todd. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2006
- HABERMAS, Jürgen. **The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energy**. In: *The New Vagueness*. Frankfurt: Suhrkamp, p.141-163. 1985.
- INNIS, Harold Adams. **The Bias of Communication**. Toronto: University of Toronto Press. 1995.
- JOSEPH, Isaac, **Gabriel Tarde: Le Monde comme Féerie**. Critique, XL, n°445-446: 548-565. 1984
- KARADY, Victor (org.) **“La Vie Universitaire a Paris”**, Émile Durkheim, Textes1. Paris, Minuit, 1975.
- KARADY, Victor (org.), **“L’État Actuel des Études Sociologiques em France”**. Émile Durkheim, Textes 1: Éléments d’une Théorie Sociale. Paris, Minuit. 1975.
- KARADY, Victor **“Les Professeurs de la Republique – Le Marché Scolaire, les Réformes Universitaires et les Transformations de la Fonction Professorale à la Fin du 19^e. Siècle”**. Actes des la Recherche en Sciences Sociales, n°47-48 : 90-112. 1983
- LATOURE, Bruno & LÉPINAY, Vincent Antonin. **L’Économie, science des intérêt passionnés: Introduction à l’anthropologie économique de Gabriel Tarde**. Paris: La Découverte. 2008.
- LATOURE, Bruno. **Gabriel Tarde and the end of the social**, in Joyce, Patrick (org.). *The Social and Its Problems – New Bearings in The History and the Social Sciences*. Londres: Routledge, pp.117-132. 2002.
- LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro, Editora 34. 1994
- LATOURE, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction do Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- LEPENIES, Wolf. **Between Literature and Sciences: the Rise of Sociology**. Cambridge, University of Cambridge Press. 1988

- LUBEK, Ian. **Histoire de Psychologies Sociales Perdues – le Cas de Gabriel Tarde**. In: Revue Française de Sociologi, n° XXII-3: 361-395. 1981
- LUKES, Steven. **Émile Durkheim: His Life and Work; A Historical and Ciritical Study**. Stanford, CA: Stanford University Press. 1973.
- MILET, Jean, **Gabriel Tarde et la Psychologie Sociale**. Revue Française de Sociologie, XIII: 472-484. 1972.
- MUCCHIELLI, Laurent. **Tardomania? Refléxions sur les usages contemporains de Tarde**, Revue d'Histoire des Sciences Humaines. 3^aedição. P.161-184. 2000.
- NIEZEN, Ronald. **Gabriel Tarde's publics**. History of the Human Sciences, Volume 27. 2^a ed. Sage. <hhs.sagepub.com<>. 2014.
- NIZAN, Paul, **“Les Chiens de Garde”**. Paris, François Maspero, 1932
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ, A. M., **“Gabriel Tarde et la Psychologie Sociale”**. In: ROCHENBLAVE-SPENLÉ & MILET, J. (orgs.), Gabriel Tarde: Écrits de Psychologie Sociale. Toulouse, Privat: 25-42. 1973
- SIMMEL, Georg. **Conflict and the Web of Group Affiliations**. Glencoe, Illinois: Free Press, 1955.
- TARDE, Gabriel, **Les Lois Sociales – Esquisse d'une Sociologie**. Paris, Les Empêcheurs de Penser em Rond. 1999.
- TARDE, Gabriel. **Contre Durkheim à propos de son Suicide**. In: BORLANDI, M. & CHERKAOUI, M. (eds) Le Suicide. Un siècle après Durkheim. Paris: PUF. 2000.
- TARDE, Gabriel. **Études de psychologie sociale**. Paris: Giard et Brière. 1898.
- TARDE, Gabriel. **L'invention considérée comme moteur de l'évolution sociale**. Revue Internationale de Sociologie. 7^aed. P. 561-574. 1902.
- TARDE, Gabriel. **La Logique Sociale**. Paris: Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le Progrès de la Connaissance. 1999
- TARDE, Gabriel. **La Philosophie Pénale**. 4^aed. Edição eletrônica realizada por Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec. 2003

TARDE, Gabriel. **Les transformations du Droit: Études Sociologique**. Paris: Félix Alcan. 1893.

TARDE, Gabriel. **The Laws of imitation**. New York: Henry Holt and Co. 1903.

TARDE, Jean Gabriel, “**L’Affaire Chambige**”. In: Études Pénales et Sociales, 1892.

TONKONOFF, Sergio. **A new social physic: The sociology of Gabriel Tarde and its legacy**. Current Sociology. p.267-281. International sociological Association. SAGE publications. 2013.

TOSCANO, Alberto. **Powers of Pacification: State and Empire in Gabriel Tarde**, Economy and Society. Volume 36. 4ª edição: 597-613. 2007.

TOWES, David. **Tarde and Durkheim and the Non-Sociological Ground of Sociology**, in M. Candea The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments. London and New York: Routledge, p. 80-92. 2010.

TOWES, David. **Tarde’s sociology of difference: It’s classical roots and contemporary meanings**. Journal of classical Sociology, p.293-401. SAGE publications. 2013.

VARGAS, Eduardo Viana. **Antes Tarde do que Nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais**. Editora: Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro. 2000

VARGAS, Eduardo Viana. **Monadologia e Sociologia e outros ensaios de Gabriel Tarde**. Cosac Naify, Câmara Brasileira do Livro, São Paulo. 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **And**. Manchester Papers in Social Anthropology, 7. 2003

WEBER, Max. **A Ciência como Vocação**. In: Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro, Editora Guanabara: 13-94. 1982