

Longa vida a *As formas elementares da vida religiosa*: a contribuição de Durkheim à sociologia crítica das modernidades

Enzo Pace*

Resumo

Este ensaio destaca a atualidade do pensamento de Émile Durkheim, de maneira particular por sua intuição de que a experiência do sagrado, do viver em sociedade, não é, de imediato, uma escolha racional, mas uma experiência emotiva. Primeiro está o sentir, talvez inicialmente confuso, mas logo racionalizado. Na passagem do emocional para o racional constituem-se as instituições sociais e religiosas que governam as coletividades humanas. O pensamento de Durkheim mostra que no elemento efervescente, passional e irrefletido da experiência do sagrado estão sua potência e sua estrutural potencialidade performativa do *social*.

Palavras-chave: Émile Durkheim, sagrado, *As formas elementares de vida religiosa*, emoção.

Long life to *The elementary forms of the religious life*: Durkheim's contribution to the critical sociology of Modernity

Abstract

This essay highlights the contemporaneity of Émile Durkheim's thoughts, especially for his intuition according to which the sacred experience, living in society, is not a rational choice at first but an emotional one. First comes the feeling, perhaps initially confusing, but then rationalized. The social and religious institutions that rule the human organization are formed on the transition from emotions to reason. Durkheim's thought shows that the power and the structural performative potential of social life are in the effervescent, passionate, and unreflective element of the experience of the sacred.

Keywords: Émile Durkheim; sacredness; *The elementary forms of the religious life*; emotion.

* Universidade de Padua.

Larga vida a *Las formas elementales de la vida religiosa*: la contribución de Durkheim a la sociología crítica de las modernidades

Resumen

Este ensayo subraya la actualidad del pensamiento de Émile Durkheim, en particular por su intuición de que la experiencia de lo sagrado, de la vida en sociedad, no es, de inmediato, una decisión racional, sino una experiencia emocional. Primero viene el sentir, tal vez inicialmente confuso, pero luego racionalizado. En la transición de lo emocional hacia lo racional están las instituciones sociales y religiosas que gobiernan las colectividades humanas. El pensamiento de Durkheim muestra que en el elemento efervescente, pasional e irreflexivo de la experiencia de lo sagrado están su potencia y su estructural potencialidad performativa de lo social.

Palabras clave: Émile Durkheim, sagrado, *Las formas elementales de vida religiosa*, emoción.

Cem anos após a publicação de *As formas elementares de vida religiosa*¹ (1812), o pensamento de Durkheim permanece atual. Tentarei argumentar sobre tal afirmação concentrando-me no seguinte aspecto: como Weber (no ensaio *Considerações intermediárias*),² o Durkheim de *As formas* intuiu a crise da modernidade eurocêntrica e nos oferece uma perspectiva crítica para interpretá-la.

Mais do que outros textos do próprio Durkheim, *As formas* constituem um esboço para uma sociologia das emoções religiosas, que se torna útil para analisar hoje, entre outros fenômenos, a difusão do neopentecostalismo.

No itinerário intelectual e moral de Durkheim, *As formas* representam um ponto de aterrissagem importante no que diz respeito à questão da relação entre religião e o sagrado: o sagrado precede a religião, se entendermos esta última – como o próprio Durkheim – como um sistema organizado de crenças que procura conter e domesticar a potência do sagrado.

A respeito do otimismo do positivismo sociológico de Augusto Comte, Durkheim compreende quais podem ser os limites da modernidade. Não poderia ser diferente, porque ele, como tantos outros de sua geração, sentiu na pele o terror da Primeira Guerra Mundial (seu único filho morreu na *front* balcânica). A Grande Guerra sepultou os vários sonhos e as várias utopias do socialismo humanista do século XIX, assim como a crença no invencível progresso da razão e da ciência. A guerra fez perder-se a luz da razão.

¹ Aqui referida, de forma abreviada, por *As formas*.

² *Zwischenbetrachtung* (1915): o trabalho foi publicado postumamente em sociologia da religião. Um comentário sobre a teoria de Weber sobre a autonomia das esferas sociais (política, economia, arte, direito, ciência e eros) encontra-se em Pierucci (2005). Aproveito esta oportunidade para prestar homenagem à memória de um colega e amigo que nos deixou cedo demais.

Os nacionalistas franceses acusaram Durkheim de ser de origem alemã e de lecionar uma disciplina (a Sociologia) *estrangeira*, esquecendo-se de que esta havia nascido nas aulas da Sorbonne de Paris. O sono da razão gerava monstros e aqueles que, como Durkheim, haviam acreditado no progresso das Luzes teriam de constatar, amargamente, que a era positiva já havia terminado.

Podemos imaginar seu estado de ânimo. Basta que relembremos as muitas esperanças que nasceram nos corações e mentes de muitos de nós, europeus, ante a queda do Muro de Berlim. Das ruínas do Muro nós esperávamos que nascesse uma nova ordem mundial, descentralizada e pacificada, depois da longa guerra fria das ideologias. Ao invés disso, escondido atrás do último pedaço do Muro, esperava-nos um ciclo de guerras nas vizinhas Balcãs e, mais adiante, o ciclo de atentados a Nova York, Madri e Londres, com cenários de guerra entre o Afeganistão e o Iraque.

O espírito dos novos nacionalismos recomeçou a soprar a partir de 1989, gerando novos monstros: o último, na ordem do tempo, foi responsabilidade de Anders Breivik, o jovem norueguês autor da tragédia dos jovens socialistas reunidos na ilha de Utoya, perto de Oslo, em 2009.

Durkheim, então, em *As Formas*, convenceu-se que a sociedade *moderna*, por definição, libera os indivíduos da fidelidade e subordinação, mas os conduz à procura do útil, numa competição entre eles, sem mais metas coletivas para partilhar. Como é possível, então, a ordem social, se todos se sentem *anomicamente* desligados de um pacto de solidariedade? A questão que Durkheim coloca, como se pode intuir, é certamente antiga (basta voltar, não muito, no tempo, às formidáveis argumentações de Thomas Hobbes) (cf. HOBBS, 2005), mas é ainda tremendamente atual neste mundo no qual caçadores de talentos (trabalhadores sem trabalho e agricultores sem terra) e especuladores financeiros comandam o mercado e a vida cotidiana de milhões e milhões de pessoas. A ordem social, para Durkheim – sobretudo em *As formas* e, certamente, não na primeira obra *Da divisão do trabalho social* (1893) –, é regida por um pacto que transcende a singular vontade individual, por uma aposta eticamente forte que os indivíduos fazem no social, pelo fato de viver sobre a base de um imperativo não ético (cada um pensa em si mesmo e nos próprios interesses), mas solidário.

Quando Durkheim fala do sagrado, alude, portanto, à matriz geradora do social, daquele processo por meio do qual, nas coletividades humanas, os indivíduos descobrem que *devem estar juntos*, aprendendo a atribuir um significado mais alto às ações ordinárias orientadas à utilidade imediata, aprendendo a pensar além dos limites dos horizontes restritos dos quais somos frequentemente prisioneiros. O sagrado é o sinal da descoberta ética do estar juntos. Eis porque a sociedade é algo digno de ser adorado; não porque, como

frequentemente se disse, num gigantesco mal entendimento do pensamento durkheimiano, que a sociedade é, para ele, um deus. O totem é um emblema da consciência coletiva, mas isso não significa que nele seja exaurida a força criadora do sagrado. Tanto é que, para Durkheim, o sagrado sem rito não tem sentido, seja para a sociedade, seja para uma religião qualquer (cf. PICKERING, 2000; ROSATI, 2009). O rito é, entre outras coisas, um meio de comunicação que reduz a complexidade dos significados do viver como indivíduos e entre indivíduos, entre códigos simbólicos partilhados que tornam possível classificar o mundo do mesmo modo, de falar do mundo com uma linguagem comum (cf. PACE, 2011). A atualidade do pensamento de Durkheim está justamente em ter intuído que a experiência do sagrado (ou do viver em sociedade) não é, em primeira instância, uma escolha racional, mas uma experiência emocional, um sentir, talvez confuso a princípio, mas que depois é racionalizado para dar forma às instituições sociais (compreendidas aquelas de base religiosa) que governam as coletividades humanas. O elemento efervescente, passional, irrefletido da experiência do sagrado é aquilo que consente a Durkheim mostrar sua potência e sua estrutural potencialidade performativa do *social*. Neste sentido, o sociólogo francês parece fazer ecoar uma ideia que um filósofo italiano do século XVIII, Giambattista Vico, formulou, em 1744, em seu livro *La scienza nuova*: “Os homens primeiro sentem sem perceber, depois percebem com ânimo perturbado e comovido, finalmente refletem com mente pura” (VICO, 1963, p. 27).

O que é a religião para Durkheim em relação ao sagrado? Se este último é o sentir sem perceber ou o perceber alguma coisa com emoção, a religião é o momento de reflexão, a racionalização daquilo que, em primeira instância, não é facilmente racionalizável. Em outra obra (cf. PACE, 2008) retomei esta ideia de Durkheim para mostrar como ela pode ser atualizada, seja à luz da teoria dos sistemas aplicada ao campo religioso, seja tendo presente os estudos mais recentes sobre comunicação. A princípio – nas religiões – há a *palavra*, ou melhor, o *poder da palavra* exercido por um virtuoso que consegue comunicar que *outro mundo* de significados é possível. A passagem da *viva voz*, de quem exerce tal poder, ao processo de constituição e construção de um sistema de crenças – organizado e experimentado –, ao qual Durkheim chamará simplesmente igreja, representa um ponto de observação estratégico para as ciências sociais da religião que procuram compreender, em uma perspectiva de longo alcance, a evolução dos diversos sistemas de crenças religiosas. No princípio está a palavra que suscita emoção, antes ainda que reflexões. Os sistemas de crença, formados sobre a herança da palavra, aprendem a se comunicar com os diversos ambientes sociais, refletindo sobre eles mesmos. A força organizada de uma religião depende, não tanto e não só, por isso,

da eficiência de suas instituições (inclusive os aparatos de controle social que essa pode predispor, até ao compromisso com o poder político), mas, antes, da capacidade de manter, mesmo pequeno que seja, o impulso primordial da palavra originária, aquela palavra que deixava imaginar um outro mundo possível, de sentido e de vida.

Seria possível dizer, forçando um pouco, que nada se cria, nada se destrói, tudo se conserva sob as sagradas voltas da religião. Nada se cria no sentido de que é difícil encontrar religiões em estado puro, que não tenham incorporado, em sua evolução histórica, outras religiões, as quais, por um lado, foram perdidas, e, por outro, conseguiram, na verdade, sobreviver (e às vezes viver plenamente, sob falsos despojos). Do mesmo modo, nada se destrói no sentido de que os confins que toda religião procura traçar para afirmar-se no panteão da história não conseguem certamente protegê-la da invasão de outras crenças e da concorrência com outras formas de fé, que podem, no fim, prevalecer; mas é também verdade que dos confins violados liberam-se símbolos e concepções que vão contaminar outras religiões.

Para as religiões, vale, por isso, a lei do acúmulo; estas podem ser representadas como grandes sistemas de crenças compostos de vários estratos, alguns mais profundos que outros, alguns tidos como mais autênticos que outros em uma escala hierárquica que é estabelecida de quando em quando por quem tem autoridade ou por quem controla a circulação das crenças dentro do sistema. A estratificação de crenças diversas, algumas de longínqua proveniência, foi classificada comumente pelos historiadores como sincretismo. Toda religião, diz-se, é em si mesma sincrética. Isto é verdade, se supusermos, como fazem os historiadores da religião, com lentes de aumento, as pretensões de absoluto que toda religião reivindica pra si. Olhando por outro ângulo, o sincretismo que caracteriza as religiões é, na verdade, um *código de complexidade* que é útil definir e delimitar; definir os confins da própria identidade e delimitar o que é verdadeiro daquilo que é falso, em termos de crença.

Durkheim ajuda-nos a sair do debate estéril entre quem é a favor da teoria da secularização a todo custo e quem vê o retorno do sagrado sob as sagradas voltas das religiões, a todo custo. Há, ao invés, um estrato profundo (uma forma elementar, para dizê-lo como Durkheim) nos sistemas de crença religiosa que, de qualquer maneira, não podem dominar até o fundo, mesmo quando fazem o seu melhor e se empenham de várias maneiras a conduzi-lo dentro de seus códigos e confins simbólicos. O irreduzível chama-se sagrado, e o sagrado é uma fonte de significados que parece nunca acabar, ou anular, nem pelo progresso científico e tecnológico, nem pelas múltiplas formas do moderno. A releitura de *As formas* representa, então, uma preciosa bússola para lidar com alguns desafios que os cientistas sociais da religião acham-se

na obrigação de resolver. Enquanto as igrejas históricas que fizeram a história plural do cristianismo, por exemplo, parecem esvaziar-se ou mostrar sinais de cansaço (profético e espiritual), multiplicam-se com uma imaginação religiosa extraordinária as igrejas carismáticas e pentecostais de nova geração. Igrejas durkheimianas, por assim dizer, em torno de novos totens; *faz-se o social*, experimenta-se e imagina-se uma nova ordem social. Estas igrejas são dominadas pela paixão, exaltação, excitação; quando assistimos a seus ritos, é como se voltássemos a um filme que há tempos não víamos ou, se muito, admiramos, não sem algum véu de ironia e desencanto, nos nichos alimentados pelos cultos afro-americanos ou neoxamânicos.

Deixemos, em conclusão, falar diretamente Durkheim. Nas últimas páginas de *As formas* ele assim escreve:

Assim, a sociologia parecia chamada a abrir um caminho novo à ciência do homem. Até aqui, ela foi colocada diante desta alternativa: ou bem explicar as faculdades superiores e específicas do homem no retorno às formas inferiores do ser, a razão aos sentidos, o espírito à matéria, o que chegava a negar sua especificidade; ou bem reaproximá-las a qualquer realidade supraexperimental que se postulava, mas do qual nenhuma observação pode estabelecer a existência. O que colocava o espírito neste embaraço é que o indivíduo passava a ser *finis naturae*: parecia que no além não havia mais nada, pelo menos nada que a ciência podia esperar. Mas do momento em que se reconheceu que acima do indivíduo há a sociedade e que esta não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças que agem, uma nova maneira de explicar o homem se torna possível. Para conservar-lhe seus atributos distintivos, não é mais necessário colocá-los fora da experiência. Pelo menos, antes de se chegar a esta extremidade, convém procurar se o que, no indivíduo, ultrapassa o indivíduo não lhe virá desta realidade supraindividual, mas será dada na experiência, que é a sociedade. Certamente, não se dirá agora até onde estas explicações podem se estender e se estas podem resolver todos os problemas. Mas é impossível fixar antecipadamente um limite que estas não possam ultrapassar. O que é preciso é experimentar a *hypothèse*, submetê-la assim, metodicamente, para que possa controlar os fatos. Foi isso que tentamos realizar. (1912, p. 235. Tradução nossa)

Experimentar a hipótese de Durkheim parece-me ainda uma tarefa a desenvolver quando se é chamado a dar uma explicação convincente aos fenômenos religiosos contemporâneos, em particular àqueles nos quais os limites entre razão e sentimentos (emoções e paixões), entre espírito e matéria aparecem fracos e incertos. Não somente o neopentecostalismo nos interroga, mas também todos os novos combatentes que, em nome de uma fé pura,

agitam-se pelo mundo e colocam-nos perguntas às quais não é fácil responder tomando atalhos, fazendo juízos morais (o que deve ser condenado) ou recorrendo à etiqueta muito genérica do terrorismo de matriz religiosa; do mesmo modo, nenhuma forma de radicalismo e fundamentalismo religioso pode ser reduzida a puras expressões de fanatismo (recorrendo assim ao juízo ideológico e político), já que os grupos e os movimentos deste tipo *imaginam outros possíveis modos de viver a sociedade*. Que contradição social gera tal imaginação? Responder a estas e outras questões que estão diante de nós é tarefa árdua que a leitura da obra de Durkheim pode ajudar a afrontar criticamente.

Referências bibliográficas

- DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Paris: Armand Colin, 1912.
- HOBBS, T. **De cive**. Roma: Editori Riuniti, 2005. (Ed. original: 1642).
- PACE, E. **Religion as communication**. Farnham: Ashgate, 2011.
- PACE, E. **Raccontare Dio**. Bologna: Il Mulino, 2008.
- PICKERING, W. **Durkheim and representations**. London: Sage, 2000.
- PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2005.
- ROSATI, M. **Ritual and sacred**. Farnham: Ashgate, 2009.
- VICO, G. **La scienza nuova**. Milano: Rizzoli, 1963.
- WEBER, M. “Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung”. In: **Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik**, novembro, 1915