

A RELAÇÃO ENTRE O SAGRADO E A MORALIDADE LAICA NA TEORIA DURKHEIMIANA¹

Raquel Weiss

RESUMO

Meu objetivo neste artigo é o de apresentar a centralidade do livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* para a teoria moral durkheimiana. Mais especificamente, pretendo mostrar sua relevância para a dimensão propriamente normativa de sua teoria, que consiste na defesa da instituição de uma moralidade laica. Para tanto, proponho apresentar a articulação entre duas ideias aparentemente contraditórias, quais sejam, moralidade laica e sagrado. Essa articulação se dá a partir da discussão sobre o conceito de ideal, enquanto aspecto constitutivo da moral, e sobre o processo de efervescência, enquanto mecanismo criador do sagrado, fazendo com que ideias se convertam em ideais morais. Em última instância, trata-se de argumentar que a ideia de moralidade laica também tem como fundamento uma “ideia sagrada”, qual seja, o ideal do respeito à pessoa humana, que Durkheim apresenta como ideal do “individualismo moral”.

PALAVRAS-CHAVE

Émile Durkheim. Sagrado. Moralidade Laica. Efervescência. Ideais.

ABSTRACT

My main purpose in this paper is to defend the centrality of the book *The Elemental Forms of Religious Life* to Durkheimian moral theory. More specifically, I intend to show its relevance to the normative dimension of this theory, consisting in the defence of the institution of a secular morality. In order to do so, I will present the articulation between two ideas that at a first sight might seem contradictory, secular morality e sacred. This articulation will be put forward while discussing the concept of ideal, as a constitutive aspect of morality, and the process of effervescence, as the key mechanism in the creation of the sacred, converting ideas into moral ideals. Ultimately, is about arguing that the very idea of secular morality also has as its ground a “sacred idea”, the ideal of respect of the human person, presented by Durkheim as the ideal of “moral individualism”.

KEYWORDS

Émile Durkheim. Sacred. Secular Morality. Effervescence. Ideals.

1 Introdução

A minha proposta neste artigo consiste em apresentar um argumento aparentemente paradoxal. Trata-se da afirmação de que a defesa que Durkheim fez durante toda sua vida da difusão e institucionalização de uma moralidade laica (BAUBÉROT, 1990; ISAMBERT, 1990; JONES, SUSAN STEDMAN, 2001; MILLER, 1996; WEISS, RAQUEL, 2007, 2011) encontra seu fundamento último justamente em seu trabalho dedicado ao estudo da religião em seus elementos mais essenciais. Refiro-me, evidentemente, ao livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

O que nós veremos, portanto, é de que modo a defesa de uma moral que não depende de Deus para existir está profundamente vinculada a um elemento que está presente justamente num livro que toma a vida religiosa como seu objeto. Tal elemento, que constitui a chave para estabelecer essa relação entre moralidade laica e *As Formas Elementares*, é o conceito de sagrado que, como veremos, é a forma mais básica de qualquer vida religiosa, uma forma que estabelece uma conexão intrínseca entre religião e moralidade – inclusive a moralidade não religiosa defendida por Durkheim.

E, ao final de todo esse percurso pretendo trazer para o debate o caráter profundamente atual dessas ideias, para que possamos vislumbrar de que modo a teoria durkheimiana pode nos ajudar a compreender as formas elementares da vida contemporânea. Diante desses objetivos, seguirei três passos.

Primeiro, tratarei da ideia de moralidade laica defendida por Durkheim que, evidente-

mente, pressupõe que se exponha qual a sua concepção de moralidade em geral. Depois disso, farei uma exposição sobre a importância de *As Formas Elementares* para fundamentar a ideia de uma moralidade laica, tendo como fio condutor a ideia de sagrado. E, para entender o que é o sagrado, tratarei dos conceitos de eferescência e de dinamogenia. Finalmente, tentarei mostrar como as ideias de moralidade laica, de sagrado e de eferescência nos ajudam a pensar o nosso mundo atual.

2 A teoria moral durkheimiana e a defesa de uma moralidade laica

Para que a moral pudesse se converter em objeto de uma ciência, foi preciso que Durkheim a redefinisse, concebendo-a no âmbito de uma ontologia sociológica (Cf. WEISS, 2006). Para tornar possível esse empreendimento, Durkheim debateu especialmente com Kant – que concebia a moral como um imperativo da razão, portanto, como um dever – e com o utilitarismo, que concebia a moral como um bem, como expressão de nossa busca pela felicidade. A solução de Durkheim consiste em afirmar que a moral não é nem só uma coisa nem só outra, mas ambas: ela é um dever e um bem (DURKHEIM, 1906, 1975a). E isso, para o autor, seria explicável pelo fato de que a moral é uma criação social (DURKHEIM, 2008).

Grosso modo, a moral é o que define o domínio do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto, do que devemos e do que não devemos fazer. De um lado, ela é um conjunto de regras bem definidas que

1. Este artigo tem como base minha tese de Doutorado, *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade*, defendida em Fevereiro de 2011 no Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), e realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Embora muitos trechos sejam extraídos da referida tese, o argumento apresentado aqui é inédito em relação ao trabalho que lhe serviu de base.

prescrevem a nossa conduta. É nesse sentido que, segundo Durkheim, a moral aparece a nós como um dever que constrange a nossa vontade. Por quê? Porque, para o autor, a moral é também um fato social, ou seja, ela não é uma criação individual, mas uma criação coletiva.

Porém, para o autor, esse seria apenas o caráter mais exterior, é apenas a *forma* com que a moral aparece para nós. Aquilo que constitui a sua verdadeira substância, a sua alma, é a moral enquanto um “bem”, enquanto algo que desejamos realizar (DURKHEIM, 2008). E por quê? Como é possível desejar algo que se impõe a nossos desejos, algo que muitas vezes nos custa sacrifícios para realizar? A resposta a essas questões constitui o núcleo da teoria moral durkheimiana.

Dito de maneira breve, a moral é um bem porque ela é expressão do *ideal social* que nós compartilhamos (DURKHEIM, 1911). Tomando de empréstimo o par conceitual proposto por Fichte, o dever é a “letra” da moral, é seu aspecto formal e exterior, enquanto o bem é seu “espírito”, que não é apenas a parte mais interior dessa realidade, mas é também sua substância, sua razão de ser. Por isso é fundamental que se entenda o que é o “bem”, o que é a alma da moralidade, o que nos faz desejá-la.

A primeira e mais explícita resposta encontra-se especialmente no livro *A Educação Moral*, no qual Durkheim afirma que ela é um bem porque foi criada pela sociedade, e dado que a sociedade é uma parte importante de nós mesmos, nós nos sentimos atraídos por ela. Esse é um bom argumento, mas não é suficiente. Para entender o pleno significado disso, é preciso descobrir porque e em que sentido a sociedade é o núcleo da moralidade. Ora, na perspectiva durkheimiana, aderir a uma moral não é aderir a uma socie-

dade enquanto entidade física, mas é aderir ao *ideal moral* que ela representa. Como veremos logo a seguir, o professor da Sorbonne não apenas formulou uma teoria sobre o que a moral é, mas também defendeu certo tipo de ideal moral como sendo mais desejável do que outros, ao menos para aquela sociedade em que vivia.

Essa moral defendida por Durkheim era um tipo muito particular de “moralidade laica” (DURKHEIM, 2007, 2008). E o que vem a ser uma “moral laica”? Em linhas muito gerais, trata-se de uma moral que não recorre a qualquer tipo de realidade extra-mundana para justificar os seus preceitos, os seus valores. Trata-se, em suma, de uma moral que não depende de Deus para existir. É claro que ele não foi nem o primeiro nem o último autor a propor uma moral sem Deus. Trata-se de um esforço recorrente na história do pensamento humano, e era, aliás, o grande tema da sociedade na qual ele viveu, a França da virada do século XIX para o século XX (STOCK-MORTON, 1988), um esforço para o qual Durkheim contribuiu de maneira singular.

Afinal, a França começava a vivenciar uma situação de pluralismo religioso: judeus, muçulmanos, cristãos de diferentes confissões, dentre outras religiões, estavam vivendo sobre um mesmo território, e suas crianças eram enviadas para as escolas que, durante um longo tempo, foram monopólio da igreja católica. Mesmo no contexto da recém-implementada educação universal, pública e gratuita, ainda que a igreja católica tivesse recuado, o conteúdo religioso ainda se fazia presente. Como seria possível ensinar a uma criança muçulmana, judia ou hindu uma moral fundamentada sobre dogmas cristãos? Foram muitas as tentativas de resolver esse impasse, sendo a primeira delas oriunda de um movimento filosófico chamado de “ecletismo” ou “espiritualis-

mo”, que utilizava a lógica da filosofia de Kant para fundamentar valores que, no fundo, continuavam a ser os valores católicos (III, 1998; JONES, SUSAN STEDMAN, 2001).

Durkheim tem uma posição bastante peculiar diante dessa questão, e defende que não seria suficiente realizar *um ensino laico da moral*, mas seria preciso ensinar uma *moral realmente laica* (DURKHEIM, 2007, 2008). Essa moral laica seria a única que poderia proporcionar uma unidade entre os cidadãos franceses; aliás, seria a única possível de estabelecer um valor compartilhado nas sociedades modernas, nas quais já não poderia existir uma similitude entre as consciências que caracterizava a solidariedade mecânica (DURKHEIM, 1999). A moral laica seria a moral das sociedades plurais, e por isso mesmo ela não poderia ser muito detalhada, não poderia ter preceitos muito numerosos, não poderia apelar para a existência de um deus e, sobretudo, não poderia ser imposta à força. Deveria ser uma moral fundada sobre a liberdade individual, à qual os indivíduos poderiam aderir livremente, porque a reconheceriam como justa, uma moral criada *pelos* seres humanos e *para* os seres humanos.

O primeiro aspecto relevante de sua concepção de moral laica, que deveria ser a moral ensinada nas escolas, é que esta deveria acrescentar algo de “novo” em relação à moral tradicional, que era aquela fundada sobre a autoridade de Deus ou dos ancestrais. Ou seja, deveria ter o dever e o bem como elementos constitutivos, pois sem isso não se pode falar de moral. Mas precisaria também ter algo a mais. Precisaria ter um terceiro elemento, a racionalidade, que do ponto de vista das disposições a serem formadas no indivíduo corresponde ao “espírito de autonomia”. A racionalidade, para Durkheim, significa a possibilidade de se conhecer a origem dessa moral, significa que

o seu fundamento precisa ser explicitado, não pode dizer respeito a uma entidade que nossa inteligência não pode conhecer. E é aqui que a sociologia teria um papel central a desempenhar: ao revelar a *origem social* de toda a moralidade, até mesmo daquela que se apresenta sob os símbolos religiosos, a sociologia tornaria *transparente* a origem de todas as coisas nas quais acreditamos (MILLER, 1996, 2009).

Portanto, a moralidade laica é, em primeiro lugar, uma moral que os indivíduos *sabem* que foi construída socialmente, isto é, por indivíduos num processo de *interação*, e é precisamente por ser uma criação humana que podemos e devemos aderir a ela. E é justamente por ser uma criação *intersubjetiva* e não *subjetiva* que ela se apresenta a mim como um dever.

E quanto ao seu conteúdo, isto é, qual o ideal que estrutura e que constitui a alma da moralidade laica tal qual proposta por Durkheim? Ora, para que pudesse ser uma moral aceita por todos os indivíduos das sociedades modernas, seria preciso que esse conteúdo fosse suficientemente abrangente e universalizável, e, como não se vive mais no contexto de uma solidariedade mecânica, esse ideal não pode ser homogeneizador, não pode ser muito detalhado, não pode depender de crenças culturais ou religiosas particulares. Afinal, no que é que poderíamos todos acreditar? Na perspectiva durkheimiana, a resposta a esta questão poderia ser encontrada na reformulação de um ideal que já havia sido criado, o ideal do “individualismo moral”, que também poderia ser chamado de “ideal humano”. Esse, aliás, é um tema presente até mesmo em *Da Divisão do Trabalho*, quando o autor aponta que a solidariedade gerada pela cooperação no mundo do trabalho não faria desaparecer todo e qualquer valor compartilhado. Vejamos:

Na medida em que se avança na evolução da divisão do trabalho, os laços que vinculam o indivíduo à sua família, à sua terra natal, às tradições que lhe foram legadas do passado e os costumes coletivos do grupo se afrouxam. Mais livre, ele pode mudar de ambiente com mais facilidade, ele pode deixar os seus para viver uma vida mais autônoma, formando ele próprio suas ideias e seus sentimentos. Sem dúvida, isso não quer dizer que toda consciência comum desapareça; sempre subsistirá pelo menos esse culto da pessoa, da dignidade individual e que atualmente é o único ponto de convergência entre os espíritos. (DURKHEIM, 1902, p. 427).

Porém, mesmo que já estivesse presente em *Da Divisão do Trabalho*, foi nos textos posteriores que essa ideia adquiriu um papel mais central. O primeiro e mais significativo fato histórico que deve ter contribuído para essa guinada foi a grande polémica em torno do *Affaire Dreyfuss*, que mobilizou a *intelligentsia* francesa praticamente em sua totalidade e que foi o pano de fundo moral e político do texto que pode ser considerado um dos textos mais importantes – senão o mais importante – para se apreender a posição ética de Durkheim (WEISS, RAQUEL ANDRADE; BENTHIEN, 2012). Trata-se do artigo *L'Individualisme et les Intellectuels*, de 1898.

Nesse texto, seu primeiro passo é dizer o que o seu individualismo não é: não é a afirmação do ser egoísta motivado pelo auto-interesse, tal como concebido pelos economistas clássicos e utilitaristas. Identificar o individualismo com essa premissa seria uma estratégia fácil e mal intencionada para desqualificá-lo, afinal, “que tais doutrinas sejam tratadas como anarquistas, é algo que faz sentido”, porém, “aquilo que é inadmissível é que se raciocine como se esse indivi-

dualismo fosse o único existente ou mesmo o único possível” (DURKHEIM, 1898, p. 4). E se essa confusão era patente na época de Durkheim, ela não deve ser ignorada agora, até porque o sentido que se consagrou ao termo “individualismo” é mesmo aquele mais próximo da conotação negativa que se atribuía às doutrinas utilitaristas.

Como, então, ele formula esse outro individualismo? A resposta vem logo a seguir:

Mas existe um outro individualismo, sobre o qual é mais difícil de triunfar. Ele tem sido professado há mais de um século pela maior parte dos pensadores: é aquele de Kant e de Rousseau, aquele dos espiritualistas, aquele que a Declaração dos direitos do homem tentou, de forma mais ou menos feliz, traduzir em fórmulas que ensinamos correntemente em nossas escolas e que se tornou a base de nosso catecismo moral. (DURKHEIM, 1898, p. 5).

Portanto, Durkheim subscreve ao respeito pelo indivíduo em seu caráter abstrato de ser humano, tal qual defendido por Kant e Rousseau, mas não o justifica pelos mesmos motivos, nem o explica com os mesmos argumentos. Nisso tudo, o que há de mais relevante, em sua opinião, é essa ideia de um dever moral que não concerne à nossa individualidade empírica, mas que tem como destinatária a nossa “condição de homem”, condição esta “que temos em comum com todos os nossos semelhantes”.

Em suma, é importante notar que este “individualismo moral” não se refere ao culto das individualidades, das particularidades, mas àquilo que há de propriamente humano em cada ser, portanto, refere-se àquilo que é compartilhado. Porém, isso pode falsear uma relação de continuidade que existe entre essas duas acepções de indivíduo, que não são em nada contraditórias.

Ora, a contrapartida “empírica” desse ideal mais formal que é o respeito pelo indivíduo pressupõe, dentre outras coisas, a autonomia de sua vontade e a possibilidade de ser aquilo que quiser ser, o que só faz sentido num contexto que garante e promove a pluralidade das personalidades. Um “culto à pessoa humana” que em contrapartida regulamentasse em demasia os comportamentos e eliminasse a liberdade e a diversidade dos modos de vida não teria em si mesmo nada de moderno, seria uma versão falsamente moderna de dogmas religiosos.

E qual seria o fundamento desse “culto à pessoa humana”, como ele poderia ser justificado? No trecho a seguir, encontramos uma formulação bastante interessante, na qual o autor formula esse “individualismo”, que está vinculado à ideia de se fazer da pessoa humana um ideal sagrado:

Essa pessoa humana, cuja definição é como a pedra de toque a partir da qual se deve distinguir o bem do mal, é considerada como sagrada, no sentido ritual do termo, por assim dizer. Ela possui algo dessa majestade transcendente que as Igrejas de todos os tempos atribuíram a seus deuses; ela é concebida como se fosse investida dessa propriedade misteriosa que cria um vazio em torno de todas as coisas santas, que as subtrai do contato com as coisas vulgares e as retira da circulação comum. É precisamente disso que vem o respeito de que ela é objeto. Qualquer um que atente contra a vida de um homem, contra sua liberdade, contra sua honra, inspira-nos um sentimento de horror análogo àquele que experimenta um crente quando vê seu ídolo ser profanado. Tal moral não é somente uma questão de higiene ou uma sábia economia da existência; é uma religião na qual o homem é, a uma só vez, o fiel e o Deus. (DURKHEIM, 1898, p. 6).

O que é curioso é que ele não defende o individualismo porque reconhece que há algo na própria natureza humana que a torne incondicionalmente respeitável: é a “definição de pessoa humana” o que se converteu em padrão da moralidade e essa definição, essa concepção idealizada de algo que seria constitutivo de todo e qualquer indivíduo é o que constitui objeto de adoração. Se antes a sociedade criara Deus como esse objeto de adoração, ela agora criara o indivíduo. No entanto, que não se pense que isso seria trocar seis por meia dúzia.

Há muita coisa envolvida nesse processo de substituição de Deus pelo indivíduo, de fazer dele uma espécie de deus. Veremos isso aos poucos, afinal, essa é a chave para caracterizar a diferença entre uma moral religiosa e uma moral laica. Mas qualquer que seja o sentido aqui atribuído ao conceito de “sagrado”, de “culto” e mesmo de “religião”, existe algo mais fundamental nesse argumento, e que é o que estabelece a peculiaridade da ideia de respeito à pessoa humana tal qual defendida por Durkheim. Dizer que esse respeito vem do fato de que o indivíduo é colocado num mundo à parte – aliás, essa é uma das dimensões que caracteriza o sagrado – é dizer que é esse procedimento que cria o respeito, é isso o que torna o indivíduo, enquanto pessoa humana, objeto de culto.

Essa é, poderíamos dizer, a grandeza e a fragilidade da posição ética de Durkheim, segundo seu próprio ponto de vista. A grandeza refere-se à possibilidade de fundar o respeito à pessoa em uma vontade não transcendente, como, por exemplo, na vontade de Deus expressa no Decálogo, nem numa ideia de Direito Natural.

A fragilidade é que esse respeito depende de um consenso em torno dessa concepção ideal de indivíduo, de que se continue a ver na humanidade que está em cada ser concre-

to algo subtraído ao questionamento, algo inviolável. É precisamente nesse sentido que consiste numa crença e, como toda crença, precisa ser continuamente renovada, e nada garante que o será, não há nada que estabeleça com absoluta certeza que o indivíduo continuará a ser respeitado. Por outro lado, essa crença não é uma construção arbitrária ou infundada. Ela se apoia sobre determinadas características gerais dos indivíduos, o que faz com que tais atributos, alçados à categoria de mais elevado valor, possam configurar um “ideal humano”, que privilegia elementos universais em detrimento das particularidades.

Tendo estabelecido sua adesão a esse individualismo e o apresentado como uma forma de crença, que teria nos escritos de Kant e Rousseau suas formulações filosóficas mais importantes, Durkheim dá um passo adiante em seu argumento, tentando responder a uma objeção de ordem pragmática. Naquele momento, setores mais conservadores da sociedade francesa, particularmente aqueles ligados à Igreja Católica e às Forças Armadas, viam com enorme desconfiança qualquer tentativa de enfrentar a autoridade tradicional, pois isso poderia trazer a gravíssima consequência da dissolução social. Sob esse pretexto criticava-se a democracia², os ideais iluministas e, evidentemente, qualquer forma de laicismo.

Assim, uma das mais fortes objeções dirigidas contra o individualismo era a ideia de liberdade, em particular, a liberdade de pensamento e opinião. Como formulara Durkheim nesse artigo, “esse culto ao homem tem por primeiro dogma a autonomia

da razão e por primeiro rito o livre exame” (DURKHEIM, 1898, p. 7). Essa frase, com frequência tomada como resumo dos elementos centrais de sua concepção de individualismo, é introduzida no contexto de enfrentamento dessa acusação, de que esse dogma provocaria a anarquia moral intelectual, o grande medo daquele momento. Ele então resume o argumento dos opositores desse dogma da autonomia da razão e do rito do livre exame, que consistiria em perguntar “ora, dizem-nos, se todas as opiniões são livres, por qual milagre poderiam elas ser harmônicas?” (DURKHEIM, 1898, p. 7). A isso ele responde afirmando que “não apenas o individualismo não é a anarquia, como é o único sistema de crenças que pode assegurar a unidade moral do país” (DURKHEIM, 1898, p. 10).

Aliás, na análise de Durkheim, não apenas o presente, como também o futuro da nação dependiam de que aqueles valores não fossem emudecidos e esfacelados em nome de um falso pretexto de unidade moral. Na defesa presente dos valores construídos a duras penas num passado recente - ele se refere, sobretudo, à Revolução Francesa - residiria a garantia do futuro tal qual ele poderia e deveria ser.

Contudo, é preciso que não se confunda uma “crença comum” com a “similitude de consciências”: muito ao contrário, o individualismo é um ideal moral no qual os indivíduos particulares são plurais, diferenciados, o que só é possível na medida em que há um valor comum que garanta mutuamente essa diferenciação, essa autonomia, essa liberdade. E é preciso que exista essa crença

2. Para ficarmos apenas em um exemplo ligado diretamente a Durkheim, é possível mencionar Charles A德勒, que em um artigo publicado dois anos antes, em 1896, criticou duramente os sociólogos, nomeadamente Durkheim e Célestin Bouglé por defenderem a democracia, um sistema que “necessariamente confia a direção das coisas públicas a um pensamento coletivo medíocre” (ANDLER, 1896, p. 245)

compartilhada simplesmente porque não é possível falar em sociedade sem que exista um ideal, pois a sociedade não é apenas um agregado físico de indivíduos que não entram em conflito porque cooperam no universo do trabalho. Essa cooperação é apenas um dos fatores a garantir solidariedade.

As formigas também cooperam e o que chamamos de sociedade das formigas não é o mesmo que chamamos de sociedade humana. A premissa mais fundamental de toda a teoria durkheimiana é a de que a sociedade só existe como uma comunidade moral, que depende de ter também um ideal compartilhado, cristalizado nas representações coletivas, pois a sociedade é, em si mesma, um ser ideal. Portanto, considerando essa característica inescapável, a questão é que em cada momento de seu desenvolvimento uma sociedade deve encontrar o ideal moral que mais corresponde ao seu estado de coisas. Numa sociedade dividida pelo trabalho, com pluralidade de religiões, de tradições familiares, de ideias, o único ideal suficientemente abstrato e que poderia congregiar corações e mentes seria o individualismo, que não é um princípio lógico deduzido racionalmente, mas uma crença.

A partir do que vimos até aqui, há uma pergunta crucial a ser feita: se o caráter sagrado da pessoa humana não deriva de sua natureza intrínseca, mas se trata de algo que lhe é atribuído, como se pode explicar esse mecanismo, de tornar algo sagrado? É neste preciso momento que *As Formas Elementares* se mostra como o texto central para fundamentar a moralidade laica centrada sobre o culto ao indivíduo que era defendida por Durkheim. Para tanto, teremos que entender: 1) o que é um ideal social; e 2) o que é o sagrado e como ele surge, o que nos leva à noção fundamental de efervescência.

3 Ideais Sociais e a Ideia de Sagrado

De modo bastante genérico, um ideal é um corpo de ideias, mas ideias investidas de uma autoridade e uma força especiais, que fazem dele representações capazes de incitar à ação. Segundo Durkheim, é por ser criação e expressão da sociedade mesma que o ideal possui essa prerrogativa de mover as vontades. Mas o que é mais interessante é que a sociedade aqui é entendida como coletividade, não, evidentemente, no sentido de um agregado de indivíduos. A força do ideal provém do fato de ser um produto da consciência coletiva, e aqui o coletivo é caracterizado como aquilo que é público, que pode ser criado e decidido em processos conjuntos e não exclusivos, que não dependem da vontade e da força de um único indivíduo. O coletivo não é o mesmo que o geral ou o plural; pressupõe a igualdade na possibilidade de participação de todos aqueles que constituem o grupo em questão, porque “o coletivo não é o geral”, mas “é coletivo tudo aquilo do qual os membros da coletividade podem participar, na medida em que cada um recebe uma parcela, aquilo que ninguém possui integralmente” (DURKHEIM, 1975b, p. 16–7).

Mas não é apenas isso que faz com que o ideal seja uma produção coletiva, não é apenas o fato de que todos compartilham a representação, mas especialmente por ela ter sido elaborada coletivamente, como resultado da *combinação* das consciências individuais, uma combinação produzida pela interação, pela deliberação, pela reflexão conjunta. Por isso é mais que a soma, é um produto da interferência mútua, não a soma das representações ou consciências singulares. O ideal é uma criação coletiva precisamente nesse sentido. É exatamente isso o que Durkheim pretende dizer quando afirma que os ideais são criação e expressão da so-

cidade, afinal, “é preciso compreender que o social é uma síntese original, que resulta da combinação das consciências individuais” (DURKHEIM, 1975b, p. 17).

Resumindo, podemos dizer que os ideais são tipos especiais de representação, que articulam uma dimensão reflexiva [ideias] e uma dimensão volitiva que incita à ação [sentimento], e, nesse sentido, aproximam-se muito da crença, pois uma vez criados aparecem aos indivíduos como sendo dotados de uma autoridade que lhes é muito superior. São representações “sagradas”. No caso particular dos ideais morais³, eles dizem respeito ao domínio dos fins, pois são representações de um estado de coisas que se espera realizar, dizem respeito àquilo que se acredita ser bom e desejável. Mas, afinal, de onde provêm os ideais? Como são criados?

Esquemáticamente, podemos afirmar que há dois momentos logicamente distintos dessa criação. O primeiro diz respeito aos pressupostos estruturais, que criam as condições para seu surgimento. Dentre esses os principais são uma crise social que torna insuficientes ou inadequados os antigos ideais, uma concentração das consciências individuais e condições favoráveis ao intercâmbio de ideias. O segundo momento é o processo de formação em si mesmo, mediante o qual o novo ideal é criado. O que acontece nesse momento é a externalização e o compartilhamento das ideias e aspirações individuais, que se enfrentam, somam-se, centralizam-se, reforçam-se, até chegar a um amálgama.

A seguinte citação é a primeira pista realmente importante para começarmos a entender a dinâmica que está na gênese da criação dos ideais.

Quando as consciências individuais, em vez de permanecerem separadas umas das outras, entram em estreita relação, agem ativamente umas sobre as outras, resulta de sua síntese uma vida psíquica de um novo gênero. Inicialmente, ela se distingue daquela que o indivíduo leva quando está solitário por sua particular intensidade. Os sentimentos que nascem e desenvolvem-se no seio dos grupos possuem uma energia que não podem ser alcançadas por sentimentos puramente individuais. O homem que as experimenta tem a sensação de ser dominado por forças que não são as suas, que os conduzem, das quais ele não é o mestre, e todo o meio no qual ele está imerso parece envolto por forças do mesmo gênero. Ele sente como se tivesse sido transportado para um mundo diferente daquele no qual ele leva sua existência privada. A vida não é somente mais intensa; ela é qualitativamente diferente. Impulsionado pela coletividade, o indivíduo se desinteressa de si próprio, esquece-se a si mesmo, doa-se inteiramente aos fins comuns. Ao mesmo tempo, as forças que são assim criadas, precisamente por que são teóricas, não se deixam canalizar facilmente, nem se compassar ou se ajustar a fins estreitamente determinados; elas têm necessidade de se expandir, livremente, sem um propósito definido, aqui sob a forma de violências estupidamente destrutivas, lá, sob a forma de loucuras heroicas. Em certo sentido, trata-se de uma atividade de luxo, porque é muito rica. Por todas essas razões, ela se opõe à vida que levamos cotidianamente, assim como o superior se opõe ao inferior, o ideal à realidade. (DURKHEIM, 2004, p. 133).

3. Mais tarde, em 1911, Durkheim introduziu a diferenciação entre os ideais morais [valores] e os ideais intelectuais [conceitos]. Mas até então o termo “ideal” sempre foi utilizado como equivalente de “ideal moral”, e por isso mesmo não houve aqui a necessidade de introduzir essa distinção.

É fundamental prestar atenção ao começo da citação: são *consciências individuais* que interagem, ou seja, não é apenas uma reunião física ou sentimental. A consciência diz respeito à vida representativa, às ideias sobre o mundo, sobre o bem, sobre todas as coisas, à dimensão reflexiva e criativa do homem. Em *L'Éducation Morale*, por exemplo, Durkheim afirma que a criação do novo ideal depende “das forças criativas e inventivas da consciência” (DURKHEIM, 2008, p. 133). Além disso, nesse trecho também fica estabelecido, primeiramente, que a vida coletiva é *qualitativamente* diferente da vida individual, que possui uma intensa energia, e tem a prerrogativa de provocar sentimentos altruístas, levando os indivíduos a se dedicar à realização de fins comuns.

Mas as forças geradas por essa coletividade são forças “teóricas” que não são muito facilmente canalizadas, e têm a necessidade de se expandir. É por isso que os momentos de intensa efervescência podem gerar tanto violências estupidamente destruidoras quanto “folies” heroicas. Os grandes ideais sobre os quais se baseiam as civilizações surgiram em momentos de efervescência, pois os momentos de criação são sempre aqueles nos quais os homens estão mais próximos, quando há um intenso intercâmbio de ideias.

Nesse trecho ainda não está plenamente explicado como surgem os ideais, mas encontramos a proposição de uma nova pré-condição para sua criação, que diz respeito a uma das características do ideal descritas anteriormente, qual seja, a de que ele não é apenas uma ideia, mas algo dotado de uma força que incita à ação e que aparece ao indivíduo como sendo investido de “superioridade”. Portanto, para que algo assim possa ser criado, é preciso que aconteçam mudanças “físicas” - aqui é a aproximação

das consciências que engendra um intenso processo de interação. É essa interação que gera uma vida psíquica singular. É essa vida psíquica, essa força, essa sensação de algo “transcendente”, que ultrapassa os limites da existência individual que acaba se tornando um elemento constitutivo do ideal.

Vamos interromper mais uma vez a sequência da argumentação no texto sobre os juízos para ver o que está em *As Formas Elementares* a esse mesmo respeito, onde Durkheim também procura definir de que modo a explicação sociológica pode oferecer uma resposta melhor à questão quanto à origem do ideal, que pressupõe que se explique a própria origem do sagrado. A explicação, como vimos acima, está vinculada à sua teoria sobre as modificações na vida coletiva, que promovem um estado de efervescência que altera as condições da própria atividade psíquica, criando um novo fluxo de vida, que tem impacto na própria percepção do homem sobre ele mesmo e sobre o meio que o envolve.

O sagrado, assim como o ideal, superpõe, soma, acrescenta ao real. E essa característica tem origem nessas formas particularmente intensas de reunião de consciências, voltadas para um mesmo objeto, como acontece nos rituais. Ao sentir-se transformado, o homem transforma o próprio meio. Ele passa a atribuir às coisas que o circundam [no caso da moral, é possível dizer que atribui às ideias morais] propriedades as quais elas não possuem em si mesmas, como um modo de exprimir de forma mais tangível as sensações que ele antes experimentou. A partir dessa experiência coletiva que está na base do sagrado o *ordinário* é transformado em *extraordinário*.

No caso dos ideais morais, são as próprias representações coletivas sobre o fim que se deseja perseguir que deixam de ser

simples representações, simples ideias, e se tornam ideais. Em um paralelo com a esfera da religião, o processo mediante o qual uma representação coletiva se converte em ideal é muito parecido com o processo pelo qual qualquer objeto ou ser religioso [o cálice, o totem, o altar, etc.] se torna sagrado. O sagrado é ideal e o ideal é sagrado, ou seja, o caráter sagrado dos seres e objetos assim considerados é fruto de um processo de idealização, de algo que se sobrepõe ao real, e o ideal, no caso que nos interessa, o ideal moral, torna-se ideal justamente quando adquire esse caráter sagrado, convertendo-se em representações dotadas de características peculiares, de uma força que exerce uma atração única e que são consideradas como sendo dotadas de um valor muito superior.

Agora que estabelecemos o vínculo entre o ideal e o sagrado, resta-nos o último passo: entender o que é o sagrado e por quais motivos ele exerce uma influência tão profunda nos homens. É ele que constitui a essência das crenças e também dos ritos, e todas as explicações sobre o caráter extraordinário dos sentimentos coletivos são modos de exprimir o que é o sagrado. Porém, o que é curioso em relação a esse conceito é que ele consiste no elemento mais importante do livro, mas não encontramos definições satisfatórias a seu respeito. Não obstante, podemos encontrar algumas pistas bem interessantes em textos posteriores, nos quais conseguimos entender o que, segundo Durkheim, está no coração da ideia de sagrado, algo que pode ser ainda mais útil do que uma mera definição.

4 Efervescência e a Consagração das Ideias Morais

Após a publicação de *As Formas Elementares*, Durkheim engajou-se seriamen-

te nas atividades de divulgação da recente obra, não tanto para torná-la conhecida, - àquela altura o autor já gozava de amplo prestígio nos meios intelectuais, o que garantiria a rápida divulgação de seu novo livro - mas especialmente para aclarar seu sentido. Afinal, parecia-lhe causar alguma frustração o fato de que seu argumento mais essencial havia escapado até a seus melhores e mais dedicados leitores.

Aliás, no primeiro debate público a respeito de seu livro, no qual teve ocasião de expô-lo, ele formula de maneira bastante interessante a natureza de sua inquietação e aponta qual é, então, esse elemento mais fundamental, sugerindo, inclusive, o porquê de não ter sido bem compreendido:

Não poderia pensar em resumir aqui o livro que publiquei recentemente. Mas gostaria de colocar em relevo a razão de ser fundamental da religião, que permite preparar melhor os espíritos a aceitar a explicação que eu propus a seu respeito. Essa razão de ser se vincula a uma das características mais essenciais da religião, mas que não é imediatamente perceptível, precisamente porque é essencial. Ela não é formulada logo no início do livro. Ela aparece apenas progressivamente, na medida em que o estudo avança, e é especialmente na conclusão que ela ganha destaque. Essa característica é aquilo a que poderíamos chamar de virtude dinâmogênica de toda espécie de religião (DURKHEIM, 1913, p. 17[1913b]).

Portanto, a principal característica da religião é sua virtude “dinâmogênica”. É curioso, no entanto, que essa expressão não apareça em momento algum no livro em questão, de modo que é preciso saber a que isso se refere, para que tenhamos condições de saber aquilo que há de mais fundamental na explicação de Durkheim sobre a re-

ligião e também sobre o sagrado⁴. A ideia de dinamogenia fazia parte do vocabulário intelectual da França de fins do Século XIX e começo do XX, tendo sido utilizada pela primeira vez (MILLER, 2005), ao que tudo indica, pelo fisiologista Charles-Édouard Brown-Séquard (BROWN-SÉQUARD, 1882) em seu livro *Recherches Expérimentales et Cliniques sur l'inhibition et la dynamogénie*, publicado no ano de 1882, tendo sido popularizada por Charles Ferré (FERRÉ, 1885, 1887).

Seu significado inicial refere-se a uma ativação intensa de um órgão em virtude de uma excitação provocada por causas de qualquer natureza e é esse sentido que o termo recebe, por exemplo, no dicionário Houaiss da língua portuguesa. Já em francês, encontramos nos dicionários apenas a forma adjetivada, “dynamogénique”, definido como “aquilo que acrescenta energia, que estimula, que aumenta o tônus vital”. Mesmo tendo sido uma expressão cunhada num contexto da fisiologia, ela logo entrou no vocabulário da filosofia e até mesmo das artes, tornando-se muitíssimo utilizada durante as primeiras duas décadas do século XX, o que talvez explique porque Durkheim tenha recorrido a ela para resumir processos descritos em seu livro, mas que eram designados por um termo que não estava tão “na moda”, o de “efervescência”.

Ora, se a principal razão de ser da religião é sua virtude “dinamogênica”, isso quer di-

zer que aquilo que há de mais essencial nela é esse aumento de energia que ela provoca nos indivíduos, que é mais importante, inclusive, que sua função como instrumento de ordenação e explicação do mundo, como um sistema de representações. Tudo isso parece secundário diante daquilo que há de mais essencial na “experiência religiosa”, isto é, na religião tal como ela é experimentada pelo crente, que sente como se ele fizesse parte de algo grandioso, sente-se fortalecido, nutrido, elevado pela experiência de sua fé, o que o levou a afirmar que, para os fiéis, “a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, nem enriquecer nossa consciência”, mas, é, sobretudo, “fazer-nos agir, ajudar-nos a viver” (DURKHEIM, 1968, p. 595).

Por isso mesmo “o fiel que comungou com seu Deus não é apenas um homem que conhece verdades novas, que o não crente ignora; ele é um homem que *pode* mais” (DURKHEIM, 1968, p. 595). Aliás, nessa mesma discussão na *Société Française de Philosophie* na qual ele mencionou a ideia de virtude dinamogênica da religião, ele ainda argumentou que essa característica não apenas corresponde a algo real, como ainda foi aquilo que garantiu que a religião tivesse se mantido como um elemento universal de todos os povos no decorrer da história:

Mas esse afluxo, em si mesmo, não possui nada de imaginário; ele é real. Esse aumento da vitalidade se traduz nos fatos pelas ações

4. O primeiro autor a chamar a atenção para a importância dessa expressão foi outro grande especialista na sociologia da religião durkheimiana, Robert Alun Jones (2005, p. 229–30). No mesmo ano, Miller escreveu um artigo sobre essa questão, tomando o argumento de Jones como ponto de partida e tentando reparar alguns erros de sua análise – como quanto à origem da expressão “dinamogenia” – e aprofundando outras questões, especialmente em torno do significado dessa questão no ambiente intelectual da época (MILLER, 2005). Em uma edição mais recente da *Durkheimian Studies*, Dominique Merllié (MERLLIÉ, 2010) afirma existir uma referência anterior a essa expressão, que sugere que Durkheim a conhecia antes da redação de *As Formas* e que, portanto, teria feito a opção de não utilizá-la nessa ocasião. Os motivos para tanto ainda permanecem em aberto, sendo objeto de debate entre os especialistas.

que inspira. O homem possui uma confiança, um ardor, um entusiasmo que ele não experimenta em tempos ordinários. As provações da existência encontram nele mais forças de resistência; ele é capaz de grandes coisas, o que prova por sua conduta. É essa influência dinamogênica da religião que explica sua peregrinação. (DURKHEIM, 1913, p.17).

Vemos, portanto, que a explicação sobre aquilo que há de mais essencial na religião depende de se explicar como é possível essa atividade dinamogênica. Para o fiel, essa energia é vista como uma participação da divindade, fruto de seu contato com seu Deus ou seus deuses, que são representados, acima de tudo, como uma grande potência. Porém, “os deuses não são senão os ideais coletivos personificados”, “a divindade não é outra coisa senão a sociedade transfigurada” (DURKHEIM, 1913, p. 69), ou seja, eles não são em si mesmos entidades reais, são apenas a forma simbólica de algo real que, conforme já está indicado aqui, é a própria sociedade, a própria vida coletiva, o que o leva rapidamente a afirmá-la como a verdadeira instância originária desse influxo energético que aumenta a vitalidade do indivíduo:

Não podemos senão perceber que é a sociedade a única coisa que pode exercer essa ação dinamogênica que caracteriza as religiões. Que ela seja capaz de produzir esse efeito é o que me esforcei para mostrar. Eu explicitarei como ela estimula a atividade, aumenta a vitalidade, eleva o indivíduo acima de si mesmo, o sustenta e o reconforta. (DURKHEIM, 1913, p. 68).

Com isso temos já todos os elementos importantes para retornarmos para *As Formas Elementares*, para identificar como ele tentou mostrar que a vida coletiva é realmente

capaz de produzir esse efeito, agora que já sabemos ser este o elemento mais importante da vida religiosa. Um dos momentos mais interessantes no qual vemos uma formulação a esse respeito é já no momento da conclusão, quando Durkheim parece atribuir um novo sentido aos numerosos ritos que ele descrevera no decorrer de todo o livro.

Ali, vemos com ainda maior nitidez que aquilo que é fundamental na vida social, no que se refere à dinamogenia, é a própria ação em comum. Isso ocorre porque a sociedade faz sentir sua influência quando se manifesta em ato, na ação, isto é, quando os indivíduos estão reunidos e agem conjuntamente. É esse agir em comum que cria a percepção desse ser comum, e é essa ação que viabiliza a criação dos sentimentos coletivos e mesmo das ideias coletivas, isto é, das próprias crenças, dos próprios ideais:

Do fato que representemos um objeto como digno de ser amado e buscado, não se segue que nos sintamos mais fortes; é preciso que desse próprio objeto emanem energias superiores àquelas de que dispomos e, mais do que isso, que exista algum meio de fazê-las penetrar em nós, misturando-se com nossa vida interior. Ora, para tanto, não é suficiente que pensemos, é preciso nos colocarmos em sua esfera de ação, que estejamos numa posição que permita sentir essa influência; resumindo, é preciso que ajamos e que repitamos os atos que são necessários, todas as vezes que desejamos renovar seus efeitos. [...] Isso é porque a sociedade não pode fazer sentir sua influência a não ser que ela exista em ato, e ela não existe em ato a não ser quando os indivíduos se reúnem e agem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, antes de tudo, uma cooperação ativa. Até mesmo as ideias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças aos movimen-

tos exteriores que os simbolizam, tal como já estabelecemos. (DURKHEIM, 1968, p. 395-8).

Com isso começamos a nos aproximar mais daquilo que pode ser entendido como sagrado e dos processos que estão em sua origem. Um pouco mais acima, vimos que as crenças são definidas como formas de representar e classificar o mundo, sendo a principal dessas classificações a sua divisão entre o sagrado e o profano. No trecho que acabei de citar, Durkheim afirma que “até mesmo as ideias e os sentimentos coletivos” só são possíveis em virtudes desses “movimentos exteriores”, isto é, dessa ação comum, o que nos leva a ver nessa ação coletiva que engendra a dinamogenia o elemento que constitui o próprio sagrado, que é exatamente aquilo que permite afirmar que o sagrado é algo real.

No seguinte trecho vemos o autor referir-se ao sagrado como uma característica das representações coletivas, que se diferencia das representações individuais por constituir não um estado mental que *representa* coisas distintas, mas por corresponder a formas de vida distintas, o que nos oferece uma interessante ideia sobre o sagrado como algo que caracteriza certos tipos de representação, adjetivando-as, mas que é em si mesmo um sentimento produzido por uma determinada realidade *sui generis*:

Tanto uma quanto a outra formam em nossa consciência dos círculos de estados mentais, distintos e separados, como as duas formas de vida às quais correspondem. Por conseguinte, temos a impressão de estar em relação com duas espécies de realidades, distintas entre si, como se houvesse uma nítida linha demarcatória que separa uma da outra: de um lado está o mundo das coisas profanas e, de outro, aquele das coisas sagradas. (DURKHEIM, 1968, p. 301).

Assim temos mais um elemento para entender como o sagrado é criado. Ele não é uma invenção. É um modo de representação de algo real, que se apresenta aos indivíduos de forma muito particular. O sagrado é a forma com que os indivíduos representam essas forças que resultam da própria interação, é um modo de pensar e relacionar-se com a vida coletiva que, tão logo é representada, figura como elemento estranho porque, conquanto cada indivíduo seja parte dessa coletividade, esta se torna, pelo fato básico da interação, uma realidade qualitativamente diferente: é a interação que cria uma “força psíquica”, e é essa força que se percebe como o sagrado. O momento seguinte é o processo mediante o qual esse atributo se estende a coisas e pessoas particulares, que passam a ser um sagrado mais concreto, mais palpável, mais evidente: assim são os grandes heróis, os deuses, os grandes líderes, os santos, os sacerdotes, assim por diante. Mas assim também são os símbolos, como o totem, as coisas, como o Santo Graal, o bastão de um feiticeiro na tribo, a Bíblia, o Corão, a Torá, e assim também o são, e é isso o que nos importa, as ideias.

No contexto da religião, as ideias que são investidas desse caráter sagrado são aquelas chamadas de crenças. Num sistema religioso há muitas ideias, mas só algumas delas possuem um caráter inviolável, que o fiel não ousa questionar. É o que Durkheim chama de “interdito da crítica”, que é mais um tipo de interdito dentre os muitos que podem proteger aquilo que é sagrado. Sempre que se adere a algo que não se aceita questionar, que está acima de qualquer outra coisa, pode-se dizer que se está em face de algo que é sagrado. É precisamente nesse sentido que o “individualismo moral” ao qual se refere Durkheim constitui uma crença, sendo investido de um caráter sagrado, assim como todos os “dogmas” a ele associados.

Ora, isso acontece porque o individualismo é um ideal moral no sentido mais estrito do termo, e um ideal moral é um tipo de crença. Ou melhor, a crença é um ideal moral, que recebe esse nome quando faz parte de um sistema que constitui uma religião. Durkheim às vezes parece tomar esses dois termos de forma intercambiável, mas em outros momentos vemos com mais nitidez essa separação, e é importante que se veja essa diferença. O ideal do individualismo assume a forma de uma crença porque ele é um ideal moral, e toda crença é um ideal social, e não o contrário. Isso porque, como também já vimos, é Deus que é a forma hipostasiada da coletividade, e não a coletividade que é um Deus - e inverter os termos da equação é inverter toda a lógica da teoria durkheimiana. Na citação a seguir, vemos como o sagrado é explicitamente constitutivo da noção de ideal e de crença:

Assim como consagra homens, a sociedade também consagra as coisas, e notadamente as ideias. Quando uma crença é unanimemente partilhada por um povo, pelas razões que expusemos acima, ela é proibida de ser tocada, isto é, não pode ser contestada. Ora, o interdito da crítica é um interdito como todos os outros e prova que estamos em face de algo sagrado. Até mesmo nos dias de hoje, por maior que seja a liberdade que concedemos uns aos outros, um homem que negue totalmente o progresso, que ridicularize o ideal humano ao qual as sociedades modernas são vinculadas, estará fazendo algo que tem o mesmo efeito de um sacrilégio. Existe ao menos um princípio que os povos que mais prezam o livre exame tendem a colocar acima de qualquer discussão e a considerar como intangível, isto é, que consideram como sagrado: é o próprio princípio do livre exame. (DURKHEIM, 1968, p. 305).

A primeira frase desse texto traz uma afirmação muito interessante: é a sociedade que *consagra* as coisas, inclusive as ideias, isto é, ela os transforma em algo mais do que a coisa mesma. Mais do que isso, trata-se de um processo *coletivo* de consagração, que metamorfoseia simples objetos, simples ideias, em algo absolutamente excepcional. Vamos ver agora em que consiste esse processo que faz com que essa “força” seja real e, para aprendê-lo em sua forma mais elementar, nada melhor, segundo Durkheim, do que recorrer aos ritos praticados nas religiões totêmicas, que elucidam como esse processo de *criação do sagrado* - isto é, das *forças agentes* - e de *consagração das coisas* que comungam dessa força.

Faremos isso a partir de uma descrição de um desses processos de efervescência consubstanciado em rituais da tribo dos Warramunga, que constitui um dos exemplos mais interessantes trazidos por Durkheim. Não posso me furtar aqui de trazer ao texto a belíssima sugestão de Miller, que aponta para uma incrível semelhança entre esses processos descritos em *As Formas Elementares* e as cenas do balé de Stravinsky, *A Sagração da Primavera*, que esse autor caracteriza como:

a estética total de uma música-dança-drama sagrada, com cenas que lembram aquelas conjuradas nas *Formas Elementares*, e performada na mesma época em que Durkheim estava enfatizando a preocupação de seu livro com a ação dinamogênica que está no núcleo de toda religião. (MILLER, 2005, p. 27).

Essa menção aparece para trazer à cena esse *ésprit de l'époque* que colocava em destaque a ideia de dinamogenia, inclusive no meio das artes, tal como vimos um pouco mais acima; mas o que eu sugiro é que aqui tenhamos em mente a coreografia, a narrativa, o

sentimento provocado pelos movimentos dos bailarinos e pela música de Stravinsky, que em seu conjunto fazem o espectador viver a experiência desse momento de sagração.

O que veremos a seguir se refere às tribos australianas que praticam o totemismo, que, segundo Durkheim, teriam suas vidas divididas em dois momentos bem distintos: a vida regular e ordinária, submetida às regulações normais e voltadas à produção econômica, quando a população permanece dispersa, dividida em pequenos grupos, e a vida que tem lugar nos momentos de concentração e condensação, quando ocorre uma cerimônia religiosa ou quando acontece aquilo que na etnografia da época se chamava de *corrobori*, que se distingue das cerimônias estritamente religiosas por ser mais abrangente, incluindo as mulheres e os não-iniciados. É esse *corrobori* que é descrito a seguir. A citação é longa, mas esse é o único recurso que temos para trazer ao texto essa imagem que não pode ser reconstruída senão como descrição:

Quando acontece um *corrobori* tudo muda. Como as faculdades emotivas e passionais do primitivo são imperfeitamente submetidas ao controle de sua razão e de sua vontade, ele perde facilmente o controle sobre si mesmo. [...] Uma vez que os indivíduos estão reunidos, resulta dessa aproximação uma espécie de eletricidade que os transporta rapidamente a um extraordinário nível de exaltação. Cada sentimento expresso repercute, sem qualquer resistência, em todas as consciências que são amplamente abertas às impressões exteriores: cada uma delas ecoa as demais consciências reciprocamente. O impulso inicial vai se ampliando na medida em que repercute, como uma avalanche que aumenta na medi-

da em que avança. E como paixões tão intensas e tão liberadas de todo controle não podem deixar de se extravasar, o que se vê, por todos os lados, são gestos violentos, urros, ruídos ensurdecedores, que intensificam ainda mais o estado que manifestam. Certamente, dado que um sentimento coletivo não pode se exprimir coletivamente a não ser que seja observada alguma ordem, que permite harmonizar os movimentos, esses gestos e esses gritos tendem a se ritmar e a se regularizar; a partir disso surgem os cantos e as danças. [...] As paixões desencadeadas são tão impetuosas que não se deixam conter por nada. As pessoas se sentem fora das condições ordinárias da vida e têm tanta consciência disso, que se experimenta quase uma necessidade de estar acima da moral ordinária. Os sexos se juntam contrariamente às regras que regulamentam as trocas sexuais. Os homens trocam suas mulheres. Às vezes, até mesmo uniões incestuosas, que em tempos normais são consideradas abomináveis e são severamente condenadas, são contraídas ostensivamente e impunemente. Se acrescentarmos a isso o fato de que tais cerimônias geralmente ocorrem à noite, em meios às trevas que a luz da fogueira penetra aqui e ali, poderemos facilmente representar o efeito produzido por essas cenas sobre os espíritos de todos os participantes. Essas cenas determinam uma superexcitação tão violenta da vida física e mental, que não pode ser suportada por muito tempo: o ator que tem o papel principal acaba por cair exausto no chão. (DURKHEIM, 1968, p. 310).

Se as cenas descritas por Spencer e Gillen⁵ não são rituais de sacrifício como vemos em *Le Sacré du Printemps*, e nem possuem o mesmo apelo estético, o que vemos na co-

5. Francis James Gillen e Walter Baldwin Spencer foram os dois importantes etnógrafos especializados nos estudos das tribos australianas, cujos relatos serviram como referência para a análise que Durkheim realizou do totemismo, dado que ele próprio jamais “foi a campo”.

reografia idealizada por Vaslav Nijinsky é esse mesmo movimento ritmado, histérico, com ares de mistério e que, ao mesmo tempo, refere-se a algo absolutamente natural, pois são as próprias forças da natureza que se revestem, em virtude desse movimento, de uma aura de mistério. A cena que reproduzi logo acima menciona gritos, batuques, orgias, mas há outras cenas no mesmo livro que descrevem rituais de destruição e sacrifício, assim como em *Le Sacré*. Todavia, o que importa mesmo é que em ambos os casos, seja nas orgias, seja nos sacrifícios, existe um sentimento de exaltação, de transe, algo que faz com que corpos e mentes se sintam como parte de algo que os domina.

Talvez seja bastante sintomático que a primeira apresentação pública da dança tenha ocorrido um ano após a publicação de *Les Formes Élémentaires* - não por haver qualquer tipo de influência de um lado ou de outro - mas porque são expressões diversas de um tema que parecia aflorar naquele meio intelectual. Stravinsky diz ter sido inspirado a escrever essa inaudita composição a partir de um sonho que tivera com um ritual pagão, o que o teria levado a ter uma visão de efeitos sonoros indefiníveis. Durkheim não foi inspirado por qualquer sonho, mas não se pode negar o impacto de sua “descoberta” dos rituais totêmicos sobre a formulação de sua concepção mais acabada sobre a religião, sobre a origem do sagrado, que explicaria tanto a religião quanto a própria representação de Deus e, mais do que isso, fundamentaria a própria moral.

A reação do público francês na noite de estreia desse *ballet* revolucionário em sua música e em sua dança é bastante conhecida e fez história. Que um virtuose da dança tenha feito algo tão estranhamente “bizarro” era algo ultrajante, assim como as notas de Stravinsky, que ofenderam a sensibilidade

musical tão bem formada do público tradicional, salvo daqueles que representavam a verdadeira *avant-garde* da época e souberam perceber a genialidade do que haviam acabado de presenciar. Evidentemente que a comparação com o conteúdo de *As Formas Elementares* não tem qualquer pretensão de estabelecer um paralelo fiel, muito menos qualquer relação de equivalência. Essa referência aparece aqui quase na função de uma metáfora, para elucidar com imagens que nos são familiares um processo ritual que está muito distante de nós, e que Stravinsky soube eternizar no seio da modernidade, tornando-o parte de nossas representações coletivas, por assim dizer. Já que chegamos até aqui, peço a licença de um último passo adiante nesse paralelo, que se refere ao momento de “recepção” de ambas as obras.

No caso de *Les Formes Élémentaires*, não se pode dizer que a reação enfurecida tenha se dado de forma tão intensa e quase unânime, mas as críticas não foram poucas e nem amenas. E não apenas por parte dos representantes eclesiásticos e dos intelectuais que professavam alguma fé, mas até mesmo daqueles que se declaravam ateus ou agnósticos, como pontuei mais acima. Dentre os muitos pontos de controvérsia, sugiro que nos detenhamos sobre um deles em particular, que se refere mais diretamente ao problema que aqui nos toca. Muito sucintamente, a grande questão é a seguinte: como é possível que se pretenda explicar a religião e mais, o próprio sagrado, a partir da descrição de um processo que parece essencialmente carnal, pagão, que contraria todos os valores morais? Como pode o fundamento da moral - o sentimento de sagrado - ser buscado em um evento que parece tão imoral? Como algo tão avassaladoramente natural e terreno pode ser o momento de criação de algo tão sublime e transcendente como o sentimento de sagrado?

Pois é aqui mesmo que Durkheim acreditava residir o trunfo de sua teoria. Vamos primeiro ter em consideração que esse processo que ele descreve aqui se refere a um contexto muito particular, isto é, nem todo processo coletivo que produz efervescência se configura da mesma maneira, pois admitir o contrário disso seria decretar que o sagrado não pode ser produzido, por exemplo, nas sociedades modernas, o que, do ponto de vista da teoria durkheimiana, teria sérias implicações morais. Mas esses rituais totêmicos têm a grande vantagem de apresentar os elementos centrais desse processo de uma forma explícita, exagerada mesmo, o que facilitaria em muito a apreensão de seus aspectos mais “elementares”, isto é, mais básicos, mais fundamentais.

E aquilo que há de mais elementar nisso tudo, no que se refere à sua importância para a constituição do sagrado, é o fato básico de que esse estado de efervescência, provocado pela densa aproximação entre as consciências que se influenciam mutuamente, provoca naqueles que tomam parte do ritual um *estado mental* de um tipo completamente diferente daquele que o indivíduo experimenta em sua vida ordinária. “Concebe-se facilmente que, quando começa esse estado de exaltação, o homem já não se conhece mais”, afirma o autor, ou seja, existe uma reação de estranhamento em relação a seu próprio ser.

Mas o que o homem percebe no momento em que ele experimenta esse estranhamento? Uma sensação de ser “dominado, arrebatado por uma espécie de poder exterior, que o faz pensar e agir e modo diferente do que o faria em tempos normais” (DURKHEIM, 1968, p. 313). E ele não é o único a vivenciar essa sensação diferente, ele não é o único a usar máscaras, todos aqueles que estão à sua volta experimentam a mesma coisa, e externam essa

vivência por meio de gritos, choros, pulos, danças; e olhando ao seu redor, realmente se tem a nítida sensação de habitar um mundo diferente. A intensidade e a repetição dessa experiência acabam por fixar essa percepção quanto à existência desses dois mundos distintos, heterogêneos. Um é monótono, mecânico, repetitivo, no qual sua vida se resume a realizar tarefas cotidianas necessárias à sobrevivência material. O outro é extraordinário, o faz experimentar forças poderosas, promove um estado de grande frenesi, faz com que ele realize coisas que jamais se imaginou capaz. É essa dualidade que é refletida nessa separação do mundo entre o profano e o sagrado. Nesse momento, o sagrado coincide com aquilo que é *extra*-ordinário, *extra*-cotidiano, poderoso, transfigurador e, porque não, inexplicável.

5 Considerações Finais: as implicações para a sociedade contemporânea

O que vimos aqui, portanto, é como os momentos de efervescência configuram-se como a instância originária do sagrado que, por sua vez, está na base de todo fenômeno religioso e também moral. Certamente, a intensidade e o modo com que esse processo ocorre nas religiões mais complexas é muito diferente, mas essas diferenças não fazem com que deixem de ser, essencialmente, a mesma coisa. No mundo moderno, as consciências estão naturalmente menos distanciadas no cotidiano, de modo que os momentos de aproximação mais estreita dificilmente produzirão um efeito que goze da mesma intensidade.

Talvez esse seja precisamente um dos maiores desafios não apenas para as teorias sociais contemporâneas, mas para a própria sociedade como um todo. Se assumirmos haver alguma razoabilidade nos argumentos

de Durkheim, o sagrado não é um fenômeno essencial apenas para a manutenção das próprias religiões, mas é uma condição *sine qua non* para a existência da própria vida social, na medida em que é precisamente quando temos um sagrado em comum que podemos afirmar partilhar certos valores. E o que é uma sociedade para Durkheim, senão uma comunidade moral, isto é, uma comunidade de indivíduos que não apenas vivem sobre um mesmo território, mas que também têm em comum alguns ideais?

A questão de encontrar algum valor que possa ser considerado sagrado pelos membros tão diversos de uma sociedade é em si mesmo um objetivo sujeito a questionamentos, mas, mesmo que se reconheça isso como algo desejável, estabelecer qual seria esse valor parece ser um desafio bastante complicado. Sabemos que o autor acreditava ter encontrado uma saída, e foi por isso mesmo que defendeu o respeito à pessoa humana como valor irreduzível das sociedades modernas (DURKHEIM, 1890, 1898, 2007). Ainda assim, mesmo se aceitarmos que a vida em sociedade só é possível quando se comunga de uma fé em ao menos um único ideal comum, e assumindo que esse ideal possa ser o respeito à pessoa humana, há uma questão - teórica e prática - cuja resolução parece ser ainda mais desafiadora.

Trata-se de saber como o sagrado - não o sagrado particular das muitas religiões - pode continuar a existir nas sociedades contemporâneas, ou seja, como é possível engendrar momentos de efervescência suficientemente abrangentes que viabilizem o surgimento de novos ideais compartilhados ou, ao menos, que tornem possível a renovação da fé comum em alguns valores bastante gerais. Ou, em outros termos, o desafio, desse ponto de vista, é como a vida social pode continuar a ser percebida enquanto tal,

enquanto vida coletiva, ativa e com propriedades dinamogênicas.

A partir de tudo o que vimos até agora, proponho concluir com uma reflexão que aponta em que sentido podemos operar uma “atualização” da teoria durkheimiana, apontando em quais sentidos ela pode se mostrar pertinente para pensar questões contemporâneas. Do ponto de vista da explicação, vemos, por exemplo, que a ideia de efervescência ajuda a entender o fato da permanência e da multiplicação das religiões no cenário atual, que contrariou as muitas teses sobre o processo de secularização como um processo inexorável. Para fazer uma homenagem ao meu querido professor e amigo Antonio Flávio Pierucci, podemos pensar nesse processo como um “reencantamento do mundo”, uma expressão que ele cunhou para designar esse processo protagonizado pelas novas formas de religiosidade. Mas para explicar esse processo, não vou recorrer a Weber, mas a Durkheim.

Como vimos, Durkheim apresenta o sagrado como uma condição para a existência de qualquer sociedade, e o sagrado, por sua vez, pressupõe uma constante renovação mediante processos de efervescência. Como o “ideal do individualismo moral” não se converteu no sagrado acima de todos os outros, universalmente partilhado, surgiu uma lacuna na vida social, logo preenchida pelas muitas religiões, religiões inteiramente novas ou religiões antigas reatualizadas, que colocam a produção de momentos de efervescência no centro de suas práticas.

Mas, ao lado dos rituais bastante intensos do ponto de vista dinamogênico, parece ter havido também um acirramento na defesa de suas próprias crenças. Não que as crenças tenham se tornado mais elaboradas ou mais profundas, mas elas passaram a ser defendidas de forma bastante tenaz. E isso nos leva

a outro ponto da teoria durkheimiana, que diz respeito a um aspecto propriamente normativo, isto é, sua defesa do ideal do indivíduo. Como procurei mostrar, a necessidade desse ideal compartilhado surgiu justamente como condição para garantir o pluralismo religioso. Afinal, para que o pluralismo possa existir, é preciso que o espaço público estabeleça como regra básica a liberdade de que cada indivíduo possa ser o que desejar, e esse espaço, essa fronteira que garante essa liberdade seria criada justamente pela crença comum na dignidade do indivíduo.

Contudo, o que parece bastante evidente é que esse ideal do indivíduo não vingou do modo pensado por Durkheim. Ele não se converteu em uma crença suficientemente forte a ponto de se tornar um sagrado compartilhado de forma geral nas sociedades modernas. Não proponho defender a pertinência dessa proposta, mas incitar uma reflexão sobre as consequências da não existência de um ideal compartilhado e da superposição entre sagrados muitas vezes conflitantes que muitas vezes acabam por “colonizar” a esfera pública. Para tanto, gostaria de concluir trazendo dois exemplos de nossa sociedade brasileira, que nos levam a pensar na relação entre sagrado, ou melhor, entre sagrados, e moralidade laica, cujas consequências se estendem ao domínio da política e da justiça.

O primeiro diz respeito às polêmicas em torno do aborto ocorridas durante nossas eleições presidenciais de 2010. Quem acompanhou a questão de perto, pôde perceber que a reação enfurecida dos grupos autodenominados “pró-vida”, a maioria vinculados às igrejas cristãs, acabou por fazer que alguns candidatos voltassem atrás em suas posições iniciais, e impediu qualquer debate sério e franco sobre a questão.

O segundo exemplo concerne ao pedido de retirada dos crucifixos dos tribunais do

Rio Grande do Sul, pedido esse que foi feito por representantes do movimento GLBT, baseado na afirmação de que o símbolo da fé cristã ostentado nos tribunais impediria um julgamento justo de indivíduos cujo modo de vida seria condenado por essa tradição religiosa. E o mesmo poderia acontecer com indivíduos que professassem outra fé: judeus, muçulmanos, umbandistas, etc. Houve até mesmo manifestações interessantes, em que praticantes de diferentes religiões propuseram que, se não quisessem retirar o crucifixo, que então se colocasse símbolos de todas as religiões brasileiras. Enfim, o que está em questão aqui é o aprofundamento do sentido de um estado laico, que para ser coerente com seus princípios, precisaria também de uma justiça laica.

Não vou analisar detidamente aqui nenhum desses exemplos. Deixo ao leitor interessado o desafio de tentar mobilizar os diferentes conceitos e ideias aqui discutidos para pensar essas e muitas outras questões e desafios que marcam a nossa sociedade, hoje, aqui e agora.

REFERÊNCIAS

ANDLER, Charles. Sociologie et démocratie. In.: *Revue de Métaphysique et Morale*, v. 4, 1896.

BAUBÉROT, Jean. Notes sur Durkheim et la laïcité. In.: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 35, pp. 151–156, 1990.

BROWN-SÉQUARD, Charles-Édouard. *Recherches expérimentales et cliniques sur l'inhibition et la dynamogénie: applications des connaissances fournies par ces recherches aus phénomènes principaux de l'ypnotisme et du transfert*. Paris: Masson, 1882.

DURKHEIM, Émile. *A educação moral*. Petrópolis: Vozes, 2008.

- _____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *De la division du travail social*. 2e éd. ed. Paris: F. Alcan, 1902.
- _____. Définition du fait moral. In.: *Textes 2. Religion, Morale et Anomie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975a. p. 257-288.
- _____. Ideal moral, conscience collective et forces religieuses. In.: *Textes II*. Paris: [s.n.], 1975b. .
- _____. Jugements de valeur et jugement de réalité. In: *IV Congresso Internazionale di Filosofia*, 1911, Bologna. *Anais...* Bologna: [s.n.], 1911. p. 99-114.
- _____. L'individualisme et les intellectuels. In.: *Revue Bleue*, v. 10e tome, 35 année, p. 7-13, 1898.
- _____. La détermination du fait moral. In.: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, L: 1906 b Séances du 11 février et du 22 mars 1906, v. 6, p. 169-212, 1906.
- _____. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. In.: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, v. 13, p. 63-100, 1913.
- _____. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- _____. Les principes de 1789 et la sociologie. In.: *Revue Internationale de l'enseignement*, v. 9, p. 450-56, 1890.
- _____. O ensino da moral na escola primária. In.: *Novos Estudos Cebrap*, v. 78, p. 61-75, 2007.
- _____. *Sociologie et philosophie*. Paris: Quadrige, 2004.
- FERRÉ, Charles. Sensation et mouvement. In.: *Revue Philosophique*, v. 20, p. 337-368, 1885.
- _____. Sensation et mouvement: études expérimentales de psycho-mécanique. 1887. In.: III, John Brooks. *The eclectic legacy*. Newark: University of Delaware Press, 1998.
- ISAMBERT, François-A. Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque / ~ ~ A Science of Ethics for a Secular Ethic ~ ~. In.: *Archives des sciences sociales des religions*, v. 69, n. 1, p. 129-146, 1990. Acesso em: 19 nov. 2010.
- JONES, Robert Alun. *The secret of the totem: religion and society from McLennan to Freud*. New York: Columbia University Press, 2005.
- JONES, Susan Stedman. *Durkheim reconsidered*. Cambridge: Polity, 2001.
- MERLLIÉ, Dominique. Cinq comptes rendus de Durkheim à Découvrir. In.: *Durkheimian Studies*, v. 16, n. 1, p. 3-11, 1 dez. 2010. Acesso em: 4 abr. 2012.
- MILLER, William Watts. *Durkheim, morals and modernity*. London/Montreal: UCL Press/McGill-Queen's University Press, 1996.
- _____. Dynamogénique and élémentaire. In.: *Durkheim Studies*, v. 11, p. 18-32, 2005.
- _____. Investigando o projeto de Durkheim para a constituição de uma Ciência Social. In.: *Durkheim: 150 Anos*. São Paulo: Argvumentv, 2009. p. 39-68.
- STOCK-MORTON, Phyllis. *Moral education for a Secular Society*. New York: State University of New York Press, 1988.
- WEISS, Raquel. Apresentação: O ensino da moral na escola primária. In.: *Novos Estudos Cebrap*, v. 78, p. 59-61, 2007.
- _____. *Émile Dukheim e a ciência da moral*. . São Paulo: [s.n.], 2006.
- _____. *Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade*. 2011. Doutorado - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- WEISS, Raquel Andrade; BENTHIEN, Rafael Faraco. A redescoberta de um sociólogo: considerações sobre a correspondência de Émile Durkheim a Salomon Reinach. In: *Novos Estudos - CEBRAP*, p. 133-149, 2012.

NOTA SOBRE A AUTORA

Raquel Weiss é mestre em Sociologia e doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente, é Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bem como membro do British Center for Durkheim Studies - Oxford University. Organizou o seminário internacional *Durkheim: 150 anos* e o livro com o mesmo título, pela editora Argvmentvn (2009). Em 2012, organizou o seminário internacional *As Formas Elementares da Vida Religiosa: Cem anos de um clássico*. Dentre outros livros, traduziu *A Educação Moral*, de Émile Durkheim, e *Quatro Tradições Sociológicas*, de Randall Collins, ambos pela Editora Vozes. Organizou (e participou como um dos autores) o livro *David Émile Durkheim: a atualidade de um clássico*, publicado pela Editora UFPR, em 2011.

Recebido em: 02.04.13

Aprovado em: 17.06.13