

Émile Durkheim. *O individualismo e os intelectuais*. Organização e edição de Marcia Consolim, Márcio de Oliveira e Raquel Weiss. São Paulo, Edusp, 2016, 185 pp.

Henri Hubert. *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*. Organização e edição de Rafael Faraco Benthien, Miguel Soares Palmeira e Rodrigo Turin. São Paulo, Edusp, 2016, 156 pp.

Alexandre Braga Massella
Professor do Departamento de Sociologia da
Universidade de São Paulo
E-mail: massella@usp.br

Entre os autores clássicos da sociologia, Durkheim é talvez aquele cuja obra recebeu, até o momento, menos cuidado editorial, e não só em língua portuguesa. Somente em 2015, mais de cem anos após sua publicação, uma obra fundamental como *As formas elementares da vida religiosa* ganhou uma edição crítica em francês, publicada pela Classiques Garnier. A iniciativa é parte de uma renovação nos estudos durkheimianos que mobiliza sociólogos e historiadores e que está enriquecendo a documentação e as análises sobre a vida acadêmica e política de Durkheim. Os dois primeiros volumes da biblioteca durkheimiana, publicados pela Editora da Universidade de São Paulo, trazem a marca desta renovação, com edições críticas e bilíngues que permitem ao leitor explorar diferentes versões do texto e avaliar as soluções adotadas pelos tradutores. O leitor pode se beneficiar também dos comentários escritos por especialistas no tema, que apresentam informações relevantes sobre a gênese das obras, as estratégias de publicação, o pano de fundo polêmico que as anima e análises conceituais que explicitam e atualizam as ideias fundamentais em jogo.

O primeiro volume traz um texto crucial de Durkheim, *O individualismo e os intelectuais*. Escrito por ocasião do Caso Dreyfus, o texto revela as capacidades polemistas de Durkheim e o modo pelo qual

mobiliza a sua sociologia para orientar na decisão de questões valorativas. O flagrante desrespeito aos direitos individuais de que foi vítima o capitão Dreyfus, injustamente acusado de traição, não seria justificável de nenhum ponto de vista: nem razões de Estado, nem o suposto abalo que o prestígio de instituições como o exército sofreria caso fosse admitida manipulação das provas judiciais que levaram à condenação de Dreyfus. O que interessa a Durkheim, porém, não são os detalhes jurídicos do caso e sim a questão de princípio envolvida. O que estaria em jogo no direito à defesa neste caso específico é um complexo de valores fundamental para as sociedades modernas, designado por Durkheim de “individualismo moral”. A análise desse complexo de valores, iniciada em *A divisão do trabalho social* e aprofundada em *O suicídio*, ganha nesse artigo uma elaboração condensada que para ser bem entendida exige a leitura de tais obras e do curso *A educação moral*, que insere esse complexo de valores no processo de formação da personalidade. O projeto geral é ambicioso: definir esse individualismo de caráter moral, distinguindo-o do individualismo egoísta, esclarecer sua natureza religiosa, sustentar sua importância para o funcionamento da sociedade moderna e mostrar como ele está enraizado na estrutura dessa sociedade.

O individualismo moral não consiste em tomar os interesses individuais como o critério da ação moral; ao contrário, sua referência é o que há de comum em todos, a humanidade inscrita em cada indivíduo empírico. Envolve o reconhecimento de direitos civis, políticos, sociais, da autonomia e da possibilidade de cada um realizar suas inclinações. Esse conjunto de valores é tanto um fato gerado pela divisão do trabalho social como um ideal a ser alcançado, ampliado. A rigor, sua existência como um conjunto de valores compartilhado não significa sua vigência efetiva. Daí a ambivalência do texto, já destacada por muitos comentadores. Durkheim está propondo um ideal, mas sua estratégia de fundamentação, que se pretende científica e sociológica, tenta extrair esse ideal da

estrutura da sociedade e de suas necessidades. Daí também todo o elenco de questões formuladas por críticos e comentaristas em torno das tensões entre esse ideal e a realidade¹: a estrutura da sociedade moderna permite a realização desse ideal? A divisão do trabalho, ainda que baseada na igualdade de oportunidades, como gostaria Durkheim, fornece um quadro capaz de absorver as inclinações e os talentos de cada indivíduo? A sociedade poderia gerar ideais que ela mesma não é capaz de realizar ou cuja realização exigiria um novo tipo social? Ou, para salientar uma tensão no âmbito dos valores, muito bem enfatizada por Watts-Miller (1996, pp. 117-121), a sociedade não poderia gerar ideais conflitantes? O próprio individualismo egoísta não seria um ideal vivo em diversos âmbitos da sociedade moderna? O que é a condenação ao individualismo e aos intelectuais, bem expressa no texto de Ferdinand Brunetière (reproduzido nos anexos da edição) que suscitou a resposta de Durkheim, senão uma ameaça a esse complexo de valores?

A relação de uma sociedade com seus ideais constitutivos está assim sujeita a tensões. Por que uma sociedade se desvia de seus ideais? Uma hipótese plausível no esquema de pensamento de Durkheim, e que ele próprio aventa quando trata dessas questões em termos gerais, diria que a sociedade está em transformação, caminhando rumo a uma nova moral que, por ser nova, ainda não é clara a todos ou ainda convive com a moral legada pelo passado. Não é fácil decidir se faz sentido tentar aplicar a hipótese ao caso em questão. Por um lado, Durkheim afirma que o individualismo moral não é uma tendência moral nova, mas legada da Revolução Francesa. Por outro lado, trata-se de um complexo de valores a ser ampliado e que ainda esbarra em instituições – como a da herança – sobreviventes de um mundo passado. Uma outra hipótese diria que causas passageiras e perturbadoras levam a sociedade a se esquecer de seus ideais constitutivos. A responsabilização de um judeu, dando vazão a sentimentos de vingança despertados pela traição à pátria, foi recebida com entusiasmo pela

multidão. Circunstâncias como essas, misto de antissemitismo, de frustrações pela derrota na guerra e de impulsos de vingança gerados por um crime dessa magnitude, explicariam o momentâneo esquecimento pela sociedade de seus ideais fundamentais. Seja como for, o papel da reflexão e dos intelectuais é aqui claro: trata-se de lembrar à sociedade seus ideais, de dar-lhe condições de interpretar a si própria.

O vínculo postulado por Durkheim entre a sociedade e os seus ideais não envolve, assim, apenas fatores de ordem estrutural ou funcional. O fator temporal também é importante, e não apenas porque temporalidades distintas podem conviver, gerando a tensão entre instituições sobreviventes do passado e estruturas sociais que não correspondem a elas. Mas também em razão de um princípio mais geral, uma lei social segundo a qual teríamos uma alternância entre momentos de dispersão e de concentração da vida social, gerando uma variação na força da adesão da sociedade a seus ideais. O tema já está presente em *O suicídio*, ainda que de forma apenas empírica, quando Durkheim vincula o ritmo da vida social a certas variações na taxa de suicídio. Mas é em *As formas elementares da vida religiosa* que a tese do ritmo da vida social é alçada a um verdadeiro princípio da vida social. A ideia é a de que vida social, em qualquer tempo e lugar, passaria por uma variação cíclica entre um tempo profano, momento em que prevalecem os interesses privados da atividade econômica e em que a consciência coletiva é enfraquecida, e um tempo sagrado, quando os rituais religiosos são realizados e a energia moral da sociedade é revitalizada.

A tese sobre o ritmo da vida social condensa outros trabalhos da escola durkheimiana, em especial os de Marcel Mauss e de Henri Hubert, o que mostra bem a fertilidade da colaboração entre os participantes do projeto coletivo da revista *Année Sociologique*. O segundo volume da biblioteca durkheimiana, *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*, de Hubert, um colaborador muito próximo a Mauss, traz um estudo fundamental a respeito

do tema. A coleção começa assim, e espera-se que tenha continuidade, a reunir os textos representativos da escola durkheimiana. O leitor poderá então usufruir dos resultados daquela que foi uma das principais ambições de Durkheim: livrar a sociologia de sua fase artesanal, marcada pela construção, por cada pensador individual, de sistemas especulativos originais, e fazê-la adentrar enfim a fase científica, isto é, coletiva, colaborativa e dividida em especialidades em permanente comunicação. A pesquisa de Hubert é talvez a mais elaborada da escola a respeito do tempo. A preocupação com o tema não se deve apenas a um interesse filosófico pela categoria “tempo”, embora o autor tente especular sobre a possível origem de nossa noção geral de tempo nas noções de tempo próprias da religião e da magia. A pesquisa explora vias abertas por estudos dedicados a outros temas, como a magia, o sacrifício e a morfologia das sociedades esquimós. Em um balanço sobre tais estudos e suas implicações para a sociologia do conhecimento, Hubert e Mauss (1909) são bem claros: “para aquele que investiga a magia e a religião, as categorias que mais se impõem à atenção são as de tempo e espaço”. O ritual mágico pretende ter um caráter anormal e raro e o que garante isso é, por exemplo, o uso de coisas não ordinárias, de práticas obscenas e a exigência de circunstâncias de tempo tão específicas que parecem por vezes irrealizáveis (Mauss, 1991, pp. 43-47). As condições temporais contribuem para definir o meio específico em que os rituais mágicos ocorrem, que Hubert denomina de tempo-meio. Trata-se de estudar as características desse tempo-meio, também chamado de tempo ideal, que difere da noção comum de tempo, em que predomina o aspecto quantitativo. A estratégia da apresentação é clara, em que pese a excessiva concisão de certas formulações prejudicar o entendimento imediato: elencar as características desse tempo-meio, com base em dados tomados às antigas nações germânicas, às religiões grega e romana e ao cristianismo, e explicar essas características analiticamente, isto é, apontan-

do como elas estão implicadas nas propriedades de uma outra noção também elaborada pela escola, a de sagrado. O bom entendimento do texto de Hubert depende, assim, de uma familiaridade com essa noção. Em meio a tal percurso, discussões em torno do embate favorito entre os durkheimianos: a relação entre a dimensão social da noção estudada e a noção comum ou a noção filosófica, que costumam privilegiar as capacidades do indivíduo. A representação mágica e religiosa do tempo surge, no entender de Hubert, como a solução para uma contradição entre as características relativas ao tempo normal (em especial sua divisibilidade) e ao sagrado. O sagrado é indivisível, o tempo, porém, divisível; o sagrado, quando se realiza, se realiza integralmente, mas o tempo, que é divisível em partes, sugeriria que o sagrado também pode ser fracionado; o sagrado é, por definição, extraordinário, característica que se concilia mal com a homogeneidade da concepção quantitativa que temos do tempo. A questão, então, é estudar uma concepção de tempo que seja capaz de resolver essas contradições e, assim, inserir o sagrado no tempo sem prejuízo de suas características. A solução estaria em uma noção de tempo que não se apresenta como a de uma quantidade pura, uma noção em que as propriedades das partes do tempo sejam dedutíveis de suas “relações com as durações concretas que elas enquadram” (p. 41). Uma noção em que as partes sucessivas do tempo não são homogêneas (“as partes que nos parecem iguais em grandeza não são necessariamente iguais”, p. 41), embora possam ser homogêneas e equivalentes as partes consideradas semelhantes em função de seu lugar no calendário. Não sendo mera quantidade, a noção de tempo na magia e na religião só pode ser estudada mediante as propriedades que as partes do tempo adquirem ao se relacionarem com eventos ou durações concretas: as partes do tempo são suscetíveis de distinções qualitativas, elas podem ser a ocasião para fazer ou evitar algo, elas podem instaurar rupturas ou forjar continuidades indivisas, como

quando uma data crítica, isto é, uma data que seja objeto de consideração especial, é assimilada ao período que a sucede e são abstraídas suas dimensões: “as partes do tempo não são indiferentes às coisas que nelas se passam. Elas as atraem ou elas se excluem” (p. 59). O tempo tem aí uma periodicidade peculiar, conformado que é por um princípio que estabelece equivalências entre datas e intervalos considerados semelhantes. Os dias qualificados pelo sagrado são intercambiáveis e os ritos de que são objeto podem transitar de um intervalo para outro. Com isso, “os atos religiosos e mágicos podem cessar sem ser finitos, repetir-se sem mudar, multiplicar-se no tempo permanecendo únicos e acima do tempo, o qual, na realidade, não é senão uma sucessão de eternidades” (p. 55). A formulação paradoxal “sucessão de eternidades” transmite bem a ideia de uma noção gerada pela necessidade de conciliar contradições. Mas a conclusão mais importante, pelas implicações teóricas que contém, é talvez a de que a “as unidades de tempo não são unidades de medida, mas unidades de um ritmo, no qual a alternância das diversidades conduz periodicamente ao semelhante” (p. 57). O calendário, então, para a religião e a magia, não teria por “finalidade medir o tempo, mas ritmá-lo” (p. 39). A representação do tempo seria aí “essencialmente rítmica” (p. 73). Ora, o ritmo é, na visão de Hubert e também de Mauss, um sinal da presença de atividade coletiva, pois é uma forma de coordenar atividades sociais. O ritmo ganha a importância de uma categoria estruturadora da vida social e que existe e varia em intensidade não porque os fenômenos naturais apresentam uma periodicidade que a experiência constata, mas porque as sociedades precisam de um ritmo e arranjam os meios convencionais para instituí-lo.

O tema do ritmo da vida social é central, tem diversas conotações e suscita perguntas que talvez só sejam enfrentadas em outros textos da escola, especialmente de Mauss. A rigor, o ritmo não é concebido apenas segundo o modelo da alternância entre momentos de atividade coletiva intensa e

momentos fracos, em que a vida social é dispersa, mas também segundo um modelo mais próximo do que se entende por ritmo na poesia ou na música. Hubert e Mauss exploram essa dimensão do ritmo quando, no texto sobre a magia, comentam a propósito do encantamento mágico: “Longe de ser uma simples expressão individual, a magia constrange a cada instante os gestos e as locuções. Tudo aí é fixado e exatamente determinado. Ela impõe métricas e melopeias, as fórmulas mágicas devem ser sussurradas ou cantadas em um tom, segundo um ritmo especial” (Mauss, 1991, p. 51). O ritmo é necessário para a vida social e é um fator de coesão. Necessário porque estabelece um concerto para as atividades coletivas e porque a intensidade da vida social não pode ser suportada durante muito tempo, devendo então ser periodicamente seguida por um período de intensidade decrescente, de repouso. (*Idem*, p. 473).

O avanço rumo aos ideais do individualismo moral também está sujeito às oscilações no ritmo de intensidade da atividade coletiva. Daí a importância, na avaliação de Durkheim, da agitação moral suscitada pelo Caso Dreyfus ou pelos movimentos anticlericais na França dos primeiros anos do século XX. Como os ideais da Revolução Francesa ainda não foram plenamente implementados e precisam ser ampliados, é necessário interromper o torpor e a indiferença política que predominaram nos vinte primeiros anos da Terceira República: “a hora do repouso não soou para nós. Há muito a fazer e é indispensável, por isso, manter perpetuamente mobilizadas nossas energias sociais” (Durkheim, 1970, p. 281).

O estudo de Hubert foi objeto de resenhas críticas, uma das quais de seu colega Mauss, que o volume da coleção reproduz em um dos anexos. A salientar, nessa crítica, a excessiva ênfase, por parte de Hubert, em um ritmo estruturado apenas pelas variações e graus do sagrado, com a consequente negligência dos possíveis contrastes entre o tempo sagrado da religião e o tempo profano. Mas mesmo incorporando essa outra fonte de estruturação rítmica do tempo,

cabe ao leitor perguntar se o aparato conceitual elaborado pela escola durkheimiana para pensar o tempo social, com suas categorias centrais de sagrado e profano, conserva toda a sua força quando se trata de estudar um mundo supostamente secularizado como o mundo moderno².

Notas

1. O tema é tratado por Watts Miller (1996) e por Jean-Claude Filloux (1977).
2. O leitor encontra um excelente balanço crítico sobre a perspectiva durkheimiana para o estudo do tempo em Torres (1999).

Referências Bibliográficas

- DURKHEIM, Émile. (1970), *La science social et l'action*. Paris, Presses Universitaires de France.
- FILLOUX, Jean-Claude. (1970), *Durkheim et le socialisme*. Genève, Librairie Droz.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel (1909), *Mélanges de histoire des religions*. Paris, Alcan.
- MAUSS, Marcel. (1991), *Sociologie et anthropologie*. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France.
- TORRES, Rámon Ramos. (1999), *La sociología de Durkheim: patología social, tiempo, religión*. Madri, Siglo XXI.
- WATTS MILLER, William. (1996), *Durkheim, morals and modernity*. Montreal, McGill-Queen's University Press.

Texto recebido em 31/12/2016 e aprovado em 2/1/2017.
DOI: 10.11606/0103-2070.ts.2017.125136.