

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

GT01 – Teorias Sociológicas: Desafios Perenes e Questões Emergentes

## **Durkheim e a origem da *sociologie religieuse* (1886-1899)<sup>1</sup>**

Romulo Lelis<sup>2</sup>

(USP)

---

1 Texto extraído de trabalho em andamento. Favor não citar.

2 Estudante do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo. E-mail: [romulo.lelis@gmail.com](mailto:romulo.lelis@gmail.com).

## **Introdução**

O presente trabalho analisa a abordagem desenvolvida por Durkheim no que diz respeito à investigação da religião e dos fenômenos religiosos entre 1886 e 1899, período que abrange desde a sua primeira resenha sobre religião contida na obra de Spencer até a publicação do artigo sobre a definição dos fenômenos religiosos no segundo volume do *Année sociologique*. A seleção dos trabalhos analisados compreende todos os livros, artigos e resenhas publicadas por Durkheim que tratam especificamente do religioso, excetuando parte dos cursos ministrados cuja datação precisa não é possível determinar. Nesse sentido, contrariando parte da bibliografia precedente que analisa a origem o desenvolvimento da sociologia da religião de durkheimina, pretendemos sustentar a unidade da abordagem da religião empreendida por Durkheim nesse período, estreitamente ligada à análise dos fenômenos morais tal qual desenvolvida em seus principais trabalhos. Conforme pretendemos demonstrar, mesmo quando Durkheim introduz modificações relevantes, estas não chegam a contrariar sua orientação dominante e são concebidas, antes, como um aperfeiçoamento da mesma abordagem.

## **Os insights para a abordagem sociológica do religioso**

Durante o período da elaboração de sua tese de doutorado, Durkheim publicou quatro resenhas, as quais apresentam seus primeiros *insights* para o desenvolvimento de uma abordagem sociológica do religioso. A primeira resenha, publicada em 1886, trata do estudo de Herbert Spencer sobre a religião, *Ecclesiastical institutions*, livro que pretende investigar a evolução da vida religiosa desde as origens até o seu desenvolvimento futuro. Para Spencer, a origem da religião estaria relacionada à origem da concepção humana acerca do sobrenatural, mais especificamente no que diz respeito à noção de espírito humano. O culto dos espíritos seria, para Spencer, a primeira e mais primitiva forma de religião, o *primeiro germe* de todos os desenvolvimentos futuros (DURKHEIM, [1886] 1975, p. 166). Durkheim critica a definição de religião como um conjunto de crenças e práticas relativas a seres sobrenaturais derivados da imaginação, pois tal definição reduz a complexidade do fenômeno a um conjunto de eventos psicológicos que, por conseguinte, poderiam muito bem resultar no desenvolvimento do sentimento religioso independente de qualquer sociedade constituída (DURKHEIM, [1886] 1975, p. 171). Para Durkheim, por si mesmos, os símbolos são apenas fenômenos

superficiais da consciência coletiva, cuja função “se reduz a constatar factos sem os produzir. Ela [a consciência coletiva] reflecte mais ou menos o que se passa nas profundezas do organismo [social]” (DURKHEIM, [1886] 1975, p. 173) Por essa razão, o símbolo só adquire interesse sociológico na medida em que compreendemos o significado por ele representado e oriundo dos sentimentos coletivos que estão em sua base. Nesse sentido, Durkheim relaciona os preceitos religiosos com as prescrições morais, levando em consideração que ambas se dirigem aos membros de uma comunidade e geram os mesmos sentimentos de cólera e reprovação quando violados, ou seja, o mesmo tipo de sanção. No mesmo raciocínio está incluído o direito, na medida em que este se define sob um conjunto de ordens imperativas subordinadas à autoridade de uma sanção material. Temos, assim, três tipos de fenômenos cuja relação entre si pode servir para esclarecer uns aos outros. Se a função do direito e da moral consiste em garantir a estabilidade da sociedade e adequá-la às condições do ambiente, esta deve ser também a função social da religião. Na citação abaixo, temos o resumo de Durkheim sobre essa nova agenda de pesquisa da religião como um fenômeno social:

Efectivamente, que diferença há entre as prescrições religiosas e as imposições da moral? Elas dirigem-se igualmente aos membros de uma mesma comunidade, apoiam-se em sanções por vezes idênticas, sempre análogas; enfim, a violação de umas e de outras provoca nas consciências os mesmos sentimentos de indignação e repugnância. [...] É portanto impossível estudar estes dois tipos de factos separadamente um do outro. E não é tudo. Também o direito não passa de um conjunto de ordens, de imperativos colocados sob a autoridade de uma sanção material. Eis portanto, três espécies de fenômenos cujo parentesco é manifesto e que se podem esclarecer utilmente uns aos outros. Ora, o direito e a moral têm por fim garantir o equilíbrio da sociedade, adaptá-la às condições ambientais. Tal deve igualmente ser a função social da religião. Se ela é da competência da sociologia é porque exerce sobre as sociedades uma influência reguladora. Determinar em que consiste essa influência, compará-la com outras e distingui-la, eis o problema que a ciência social deve levantar. Mas pouco importa que esta acção se exerça em nome do politeísmo, do monoteísmo ou do fetichismo; pouco interessa saber como é que a humanidade passou de um destes cultos para o outro e o que se passava na consciência obscura dos homens primitivos. Isto compete à história. De resto, quando as instituições sociais que a religião domina com a sua autoridade se transformam, não é por a concepção popular da divindade se ter transformado. Pelo contrário, se esta ideia se transforma, é porque as instituições se modificaram, é porque as condições exteriores já não são as mesmas. Qualquer variação do símbolo supõe outras na coisa simbolizada (DURKHEIM, [1886] 1975, p. 172-173).

O interesse sociológico na religião, para Durkheim, está em sua função regulatória da sociedade. A religião, assim como o direito e a moral, emana sua força e autoridade do hábito, do costume instituído e é, por essa razão, uma *disciplina social*. O que a diferenciaria da moral e do direito é que a religião não se aplicaria somente à conduta, mas também à consciência: ela não só determina nossas ações,

mas as nossas ideias e nossos sentimentos. “Em definitivo, a religião começa com a fé, ou seja, com qualquer crença aceita ou suportada sem discussão” e sobreviverá enquanto houver homens vivendo juntos, pois “haverá sempre entre eles uma fé comum. O que não podemos prever [...] é a forma particular sob a qual esta fé se irá simbolizar” (DURKHEIM, [1886] 1975, p. 174 e 175). Para a sociologia, portanto, importa menos entender o desenvolvimento isolado das ideias dos homens sobre suas crenças, que entender a correlação entre as instituições e o meio social: ao contrário de Spencer, Durkheim entende que as ideias se transformam de acordo com a mudança das instituições e, conseqüentemente, mudam as instituições porque as suas condições exteriores também não são as mesmas. Nesses termos, Durkheim entende que o direito, a moral e a religião são as três grandes funções reguladoras da sociedade, e que cabe à Sociologia levar a cabo a nova frente de pesquisa referida. Além disso, Durkheim parece dar ainda pouca atenção aos símbolos religiosos, colocando-os em segundo plano em relação à análise correspondente aos sentimentos de solidariedade. Em outra resenha sobre os princípios da Revolução Francesa, Durkheim analisa como os princípios de 1789 constituíram uma verdadeira religião, com seus mártires, apóstolos e crentes, de tal modo que acreditaram nesses princípios como *atos de fé* (DURKHEIM, [1890] 1975, p. 192). Contrapondo-se às tendências que concebiam os ideais da Revolução Francesa como uma doutrina científica, Durkheim afirma que estes constituem fórmulas conscientes de um processo inconsciente: isto é, são *símbolos*, “mas imperfeitos e enganadores”, que “não podem deixar de reflectir apenas de maneira inexacta a realidade subjacente” (DURKHEIM, [1890] 1975, p. 193). Nem por isso esses ideais seriam menos relevantes, na medida em que simbolizam uma transformação na estrutura das sociedades europeias, característica das *épocas criadoras*, em que uma nova fé produz novas ideias categóricas e absolutas, que sobrevivem ao longo do tempo e se generalizam para além de seu local de origem (DURKHEIM, [1890] 1975, p. 198).

### **O esquema básico de análise**

Em *Da divisão do trabalho social*, Durkheim propõe tratar a divisão do trabalho como um fenômeno moral e aplicar-lhe o método das ciências positivas. Tal empreendimento implica em reconhecer que os fatos da vida moral consistem em “regras de ação que se reconhecem por certas características distintivas”

(DURKHEIM, [1893b] 2010, p. XLIII). Com efeito, o primeiro passo do trabalho consiste em definir, a partir da bibliografia existente, em que consistem os fatos morais. A primeira e mais imediata resposta diz que estes consistem em regras de conduta. Essa primeira aproximação, no entanto, não se faz suficiente, na medida em que existem diversos outros fenômenos que consistem em regras de conduta e que não são morais. Qual seria, então, o traço distintivo das regras de conduta propriamente morais? Durkheim enuncia que este consiste na reação *necessária* da sociedade contra a infração de uma regra moral por meio do constrangimento moral ou material contra o autor da infração, ou seja, por meio da aplicação de uma *sanção*. Nesse sentido, se o que distingue as regras morais é que elas são *obrigatórias*, de que maneira podemos reconhecê-las? Segundo Durkheim, o caráter obrigatório dos fatos morais pode ser reconhecido a partir da relação necessária entre obrigação e sanção:

como é impossível ver diretamente o que se passa, para saber de que maneira as regras de conduta são representadas, é bom que nós nos refiramos a algum fato externo que reflita esse estado interior. Ora, não há nenhum fato que possa desempenhar melhor esse papel que a sanção. Com efeito, é impossível que os membros de uma sociedade reconheçam uma regra de conduta como obrigatória sem reagir contra qualquer ato que a viola; essa reação é realmente tão necessária que qualquer consciência sã a experimenta idealmente ao mero pensamento de um tal ato. Por conseguinte, se definimos a regra moral pela sanção a qual ela está vinculada, não é que consideramos o sentimento de obrigação como um produto da sanção. Pelo contrário, é porque esta deriva daquela que a sanção pode servir para simbolizar a obrigação e, como esse símbolo tem a grande vantagem de ser objetivo, acessível à observação e mesmo à medida, é razoável preferi-lo à coisa que ele representa [...] Ora, a realidade de uma obrigação é certa apenas se ela se manifesta por alguma sanção (DURKHEIM, 1893a, p. 24-25).

Assim, Durkheim arregimenta a estratégia para pesquisar fenômenos morais por meio do vínculo que estes mantêm com as formas difusas ou organizadas de sanção: índices exteriores que representam a reação à não observância da obrigatoriedade das regras de conduta moral. Nesses termos, considerando o seu tipo normal em uma sociedade e em uma determinada fase de desenvolvimento, comparado à média das demais sociedades de mesma espécie, o fato moral é definido inicialmente como *“toda regra de conduta à qual uma sanção repressiva difusa está vinculada”* e, secundariamente, pode ser tido como *“toda regra que sem apresentar claramente [a sanção repressiva] [...] é, contudo, análoga à alguma das regras precedentes, ou seja, serve aos mesmos fins e depende das mesmas causas”* (DURKHEIM, 1893a, p. 37-38). Se compararmos a presente definição dos fatos morais à definição posterior dos fatos sociais apresentada por Durkheim em *As*

*regras do método sociológico*, é patente a semelhança entre a primeira e a segunda, sendo esta última “*toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção [contrainte] exterior*” ou, subsidiariamente, “*toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais*” (DURKHEIM, [1895a] 2014, p. 13). Sem considerar o que a mudança entre as definições implica, cumpre apenas enfatizar que a relação entre obrigação e constrangimento, regra e sanção, desenvolvida para definição do domínio dos fenômenos morais, é estendida por Durkheim como aquela que define o domínio de todos os fenômenos sociais.

Nesse sentido, conforme Durkheim aponta em sua primeira lição sobre a moral profissional, os fenômenos morais e jurídicos são definidos como “regras de conduta sancionada” (DURKHEIM, [1950] 2002, p. 1), cujo empreendimento de pesquisa que os estuda desdobra-se em duas vertentes, quais sejam: 1) a análise da gênese desses fenômenos e 2) o exame do seu funcionamento, cada uma correspondendo também a técnicas de pesquisa distintas. Em ambos os casos, o objeto de investigação é composto pelas sanções, por meio das quais se definem as regras do direito e da moral. Como elemento essencial de toda e qualquer regra moral, é graças à análise das sanções que podemos chegar à análise das próprias regras, que constituem a parte central e mesmo a meta da ciência (DURKHEIM, [1950] 2002, p. 3). Concebido inicialmente a esse propósito, cumpre notar que é a partir da tentativa de extensão desse esquema de análise que Durkheim investigará os domínios correlatos, tal como o dos fenômenos religiosos. Vejamos como a análise dos fenômenos morais e jurídicos incorpora, em alguma medida, a análise dos fenômenos religiosos.

### **O religioso na análise da gênese e do funcionamento dos fatos morais**

Em artigo de 1895, Durkheim trata do estado da sociologia na França, fazendo menção de seu curso sobre a religião ministrado em 1894-1895 e jamais publicado. Segundo o autor, a grande inovação de seu curso consistiu em tratar os fenômenos religiosos objetivamente, como *coisas*:

Tratando da religião em um curso ainda inédito, não começamos perguntando o que é a ideia religiosa e o sentimento religioso, mas estudamos as diferentes religiões que existiram e ainda existem, as comparamos, pusemos em relevo seus caracteres comuns e, assim, pudemos determinar em que consiste objetivamente o fenômeno religioso. É

sobre a *coisa* assim definida que levamos a cabo nossa análise (DURKHEIM, ([1895b] 1975, p. 97).

A inovação no tratamento da religião por Durkheim manifesta no referido curso consiste, apenas, na extensão da análise objetiva de *As regras do método sociológico* para determinar os fenômenos religiosos, considerando-os como fatos exteriores contra considerações pessoais e subjetivas. Esse procedimento já havia sido realizado visando garantir a objetividade da investigação dos vínculos morais em *Da divisão do trabalho social*, já que “o direito apresenta um grau de determinação e, por conseguinte, de objetividade, que as máximas da moral corrente não possuem” e, dessa feita, é por meio “das expressões jurídicas que estudamos os fenômenos morais” (DURKHEIM, ([1895b] 1975, p. 97).

Em sua tese de doutorado, cada tipo de solidariedade prescreve um certo tipo de vínculo social. O vínculo a que corresponde o direito penal é aquele cuja ruptura constitui o crime. Nesse sentido, o esforço do autor concentra-se em caracterizar o direito penal como símbolo do vínculo de solidariedade por similitude. Com efeito, “podemos dizer que um ato é criminoso quando ofende os estados fortes e definidos da consciência coletiva” (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 51). É a consciência coletiva o repositório de toda forma de criminalidade, pois trata-se de uma ofensa a uma autoridade transcendente em relação aos indivíduos. De acordo com Durkheim, o conteúdo desses estados fortes da consciência comum é justamente a religião. Em sua origem, o direito repressivo tinha por função a regulação dos ritos religiosos nas sociedades com predomínio da solidariedade mecânica. Temos, então, uma identidade originária comum entre direito penal e direito religioso, tendo em vista que ambos são, na concepção de Durkheim, essencialmente repressivos. Por essa razão, para além de sua origem, o direito penal carregaria sempre uma *marca de religiosidade*, por reprimir atos que atentam contra seres ou conceitos transcendentais. Chegamos, então, a uma caracterização da religião como fenômeno social:

a religião é coisa essencialmente social. Longe de perseguir fins individuais, ela exerce sobre o indivíduo uma coerção [*contrainte*] permanente. Ela o obriga a práticas que o incomodam, a sacrifícios, pequenos ou grandes, que lhe custam. [...] A vida religiosa é toda feita de abnegação e desinteresse. Portanto, se o direito criminal é, primitivamente, um direito religioso, podemos estar certos de que os interesses a que serve são sociais. São ofensas a eles próprios que os deuses vingam com a pena, não as dos particulares; ora, as ofensas contra os deuses são ofensas contra a sociedade (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 64).

Temos, no trecho acima, a identificação da religião com uma força capaz de obrigar por meio de constrangimento os indivíduos a se conformarem à autoridade transcendente dos deuses, interpretada por Durkheim como uma representação da autoridade da própria sociedade sobre os indivíduos. As sociedades com predomínio do direito repressivo encerram um forte componente religioso, que regulamenta até os mínimos detalhes da vida privada, produzindo consciências idênticas umas às outras, compostas mais ou menos pelos mesmos elementos. Nesses termos, Durkheim depreende a centralidade do elemento religioso nas sociedades primitivas, estabelecendo a religião como o grande núcleo da vida social: “nesse momento, a religião abrange tudo, estende-se a tudo. Ela encerra, num estado de mistura confusa, além das crenças propriamente religiosas, a moral, o direito, os princípios da organização política e até [...] os detalhes da vida privada” (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 114). O sentimento de respeito a uma força superior, que está na base do direito penal, é o mesmo que está na base de toda religiosidade. Nesse sentido, a repressão domina todo o direito nas sociedades primitivas porque a religião penetra em toda a vida jurídica e social, de modo que a origem religiosa do direito penal confirma a característica de sua sanção repressiva, oriunda de delitos contra a fé religiosa, contra os ritos e cerimoniais etc., enquanto delitos praticados contra pessoas eram mais comuns e tolerados. Durkheim estabelece, assim, o *estado de dissociação entre o direito e a religião* como índice para reconhecer o estágio de desenvolvimento de uma sociedade em relação às demais (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 121).

A religião, que esteve presente na gênese do direito penal, teve de mudar de caráter com o desenvolvimento da divisão do trabalho. Se, na origem, há uma identidade comum entre religiosidade e consciência coletiva, sinonímia entre religioso e social, as funções políticas, econômicas, científicas e mesmo cotidianas se emanciparam da religião e passaram a ter um caráter temporal mais acentuado (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 151-152). O divino, que antes permeava todas as relações humanas, retira-se progressivamente destas relações e exerce uma ação cada vez mais distante, geral e indeterminada. Tal mudança compreende, portanto, não somente as transformações dos sentimentos que caracterizam o direito penal, mas também o caráter da consciência comum e de suas representações. Dessa forma, no lugar de todos esses deslocamentos de sentimentos e representações constituintes da consciência comum para fora, Durkheim vê no desenvolvimento da



personalidade individual uma nova espécie de religião, uma *fé comum* centrada no indivíduo. Conforme Durkheim:

[a consciência comum] consiste cada vez mais em maneiras de pensar e de sentir muito gerais e indeterminadas, que deixam o espaço livre para uma multidão crescente de dissidências individuais. Há um lugar em que ela se consolidou e se precisou: aquele pelo qual ela vê o indivíduo. À medida que todas as outras crenças e todas as outras práticas assumem um caráter cada vez menos religioso, o indivíduo torna-se objeto de uma espécie de religião. Temos pela dignidade da pessoa um culto que, como todo culto forte, já tem suas superstições. Trata-se, pois, se se quiser, de uma fé comum (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 155).

Tem-se, assim, as condições de emergência da personalidade individual. Com o aumento da densidade e volume social, as regras jurídicas e morais se emancipam das particulares e se generalizam, perdem sua precisão e passam a regular apenas formas mais gerais de conduta. A religião, tida como forma eminente da consciência comum, “absorve todas as funções representativas, junto com as funções práticas” (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 285), de tal modo que o florescimento do livre exame da reflexão depende do enfraquecimento da *fé comum* (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 286). Todavia, essa tendência de generalização manifesta-se igualmente na transcendência do elemento mais essencial da consciência comum, qual seja, a noção de divindade: ela também se universaliza, torna-se “mais geral e mais abstrata, pois é formada não de sensações, como no princípio, mas de ideias” (DURKHEIM, [1893b] 2010, p. 290).

Em *O suicídio*, Durkheim retoma o problema do enfraquecimento das crenças tradicionais como elemento de integração e de coesão social, atribuindo um caráter marginal ao conteúdo das confissões religiosas. Nesse sentido, diz Durkheim, “[a] religião não deve sua eficácia à natureza especial dos sentimentos religiosos, pois as sociedades domésticas e as sociedades políticas, quando são fortemente integradas, produzem os mesmos efeitos” ([1897] 2011, p. 258). O cerne do argumento de Durkheim, portanto, está na capacidade da religião de ser uma sociedade, no sentido de constituir-se numa *comunidade moral*. Conforme sua conclusão:

Portanto, não é à natureza especial das concepções religiosas que se deve a influência benéfica da religião. Se ela protege o homem contra o desejo de se destruir, não é por lhe pregar, com argumentos *sui generis*, o respeito por sua pessoa; é por ela ser uma sociedade. O que constitui essa sociedade é a existência de um certo número de crenças e de práticas, tradicionais e por conseguinte obrigatórias, comuns a todos os fiéis. Quanto mais numerosas e importantes essas situações coletivas, mais a comunidade religiosa é fortemente integrada; maior também é sua virtude de preservação. O detalhe dos dogmas e dos ritos é secundário (DURKHEIM, [1897] 2011, p. 203).

Com o declínio das religiões e crenças tradicionais como forças regulatórias na sociedade moderna, Durkheim avalia a proposta de Saint-Simon de uma nova religião da humanidade em seu curso sobre o socialismo, ministrado em 1895-1896. Para Saint-Simon, o socialismo precisa, além do desenvolvimento de uma nova forma de organização da vida econômica, de um corpo de crenças comuns que faça da sociedade uma unidade moral; e essa *comunhão espiritual* só pode ser assegurada por uma religião comum da humanidade (DURKHEIM, [1928] 1982, p. 266). Nesse contexto, a religião tem a função de combater o *particularismo intelectual* e recuperar a *fé comum*, abalada desde que o cristianismo perdeu sua influência (DURKHEIM, [1928] 1982, p. 268). De acordo com Saint-Simon, portanto, a moral é parte central da nova religião, e os ritos e os dogmas não serão mais que acessórios superficiais e dispensáveis. Ao reclamar essa direção para a evolução religiosa, Durkheim concorda com a interpretação de Saint-Simon sobre o caráter cada vez mais espiritual e, conseqüentemente, menos ritualístico e dogmático da religião:

Com seu senso das coisas históricas, [Saint-Simon] havia percebido claramente esta lei que agora se apresenta como um axioma: quanto mais próximos das origens do desenvolvimento religioso, mais as práticas materiais e rituais primam em importância sobre as crenças e os preceitos puramente morais, ao passo que são estes últimos que se tornam cada vez mais predominantes na religião dos povos civilizados (DURKHEIM, [1928] 1982, p. 272-273).

Assim, o que Saint-Simon havia estabelecido como lei, Durkheim diz se tratar de um axioma da evolução religiosa, pois coincide com os resultados de suas pesquisas, expostas em *Da divisão do trabalho social* e em *O suicídio*. O novo cristianismo de Saint-Simon consiste, pois, em “libertar a ideia cristã, isto é, a ideia moral, de todas essas mesclas que a desnaturalizam, [...] e convertê-la na base única do sistema religioso” (DURKHEIM, [1928] 1982, p. 273). Durkheim avalia a nova religião de Saint-Simon como “um panteísmo que afirma a identidade fundamental de todas as coisas e diviniza tanto o mundo como o espiritual”, concebendo deus como uma *força imanente* ao mundo que funda o princípio de fraternidade na realidade mesma das coisas e, assim, “pode servir para justificar racionalmente uma moral da solidariedade” (DURKHEIM, [1928] 1982, p. 276). Nesses termos, Durkheim é simpático à ideia de Saint-Simon, qual seja, aquela que define a nova religião como uma purificação da moral que mantém seu caráter religioso de autoridade, na medida em que ela é convergente com a sua interpretação do declínio das religiões e crenças tradicionais como forças regulatórias na sociedade moderna.

## **O *Année sociologique* e a *sociologie religieuse***

No prefácio do segundo volume do *Année*, Durkheim sublinha a primazia da religião desde o primeiro volume da revista, considerado o *germe* do qual derivam boa parte dos fenômenos sociais (DURKHEIM, [1899a] 1969, p. 138). De acordo com sua declaração, a emergência da *sociologie religieuse* alterou profundamente a consideração dos problemas e extrapolou, inclusive, o domínio religioso:

A religião contém em si, desde o princípio, embora em estado confuso, todos os elementos que ao se dissociarem, se determinarem, se combinarem de mil maneiras entre si, deram origem às diversas manifestações da vida coletiva. São dos mitos e das lendas que saíram a ciência e a poesia; são do ornamento religioso e das cerimônias do culto que vieram as artes plásticas; o direito e a moral nasceram das práticas rituais. Não se pode compreender nossa representação do mundo, nossas concepções filosóficas sobre a alma, sobre a imortalidade, sobre a vida, se não se conhecer as crenças religiosas que foram sua primeira forma. O parentesco começou como um vínculo essencialmente religioso; a pena, o contrato, a dádiva, a homenagem são transformações do sacrifício expiatório, contratual, comunal, honorário, etc. No máximo, pode-se questionar se a organização econômica faria exceção e derivaria de uma outra fonte; apesar de não pensarmos assim, concordamos que a questão deve ser reservada. Não obstante, uma multiplicidade de problemas mudou completamente de aspecto a partir do momento em que foram reconhecidas as suas relações com a *sociologie religieuse* (DURKHEIM, [1899a] 1969, p. 138).

A declaração de Durkheim logo acima apresenta duas tarefas estabelecidas a partir da *sociologie religieuse*: 1) a investigação das instituições religiosas originárias, isto é, das pesquisas que abordam a religião como um *fato primitivo*; 2) a investigação das novas formas de manifestação dos fenômenos sociais, remontando o desenvolvimento desses fenômenos desde suas origens religiosas, mas sem confundi-los com os fatos propriamente religiosos. Essa última distinção é fundamental, na medida em que a importância atribuída à *sociologie religieuse* não implica, para Durkheim, que a religião desempenhe a mesma função na sociedade moderna que aquela desempenhada nas sociedades arcaicas: “Precisamente porque a religião é um fato primitivo, ela deve cada vez mais ceder lugar às novas formas sociais que engendrou” (DURKHEIM, [1899a] 1969, p. 139, n. 1). Como pretendemos demonstrar, os dois artigos de Durkheim publicados no *Année* no período analisado são a expressão de cada uma das tarefas originadas do estabelecimento da *sociologie religieuse*.

No artigo que inaugura o *Année*, “La prohibition de l'inceste et ses origines”, Durkheim investiga a proibição do incesto a partir do estudo de sua instituição originária, qual seja, a exogamia. Tal proposta compreende remontar a origem primeira de instituições e regras morais e assim, estabelecer a influência que a instituição de origem exerce no desenvolvimento e na conformação atual da regra

moral de proibição do incesto. Como o parentesco do clã não pode ser determinado por qualquer relação de consanguinidade e deve-se, antes, ao culto do totem, Durkheim propõe investigar a causa da exogamia nas crenças religiosas das sociedades primitivas. Conforme observa, a exogamia “é apenas um caso particular de uma instituição religiosa, muito mais geral, que se encontra na base de todas as religiões primitivas e, inclusive, em certo sentido, de todas as religiões. É o *tabu*” (DURKHEIM, [1898a] 1969, p. 72). Termo tomado por empréstimo da língua polinésia, Durkheim define o tabu como

um conjunto de interdições rituais que têm por objeto prevenir os perigosos efeitos de um contágio mágico, impedindo todo contato entre uma coisa ou uma categoria de coisas, onde se supõe residir um princípio sobrenatural, de outras que não têm esse mesmo caráter ou que não o possuem no mesmo grau. As primeiras são ditas tabu em relação às segundas (DURKHEIM, [1898a] 1969, p. 72).

Como *interdição ritual*, o tabu diz respeito a uma proibição de contato entre a substância sobrenatural e as demais coisas naturais e ordinárias, cuja proteção contra possíveis violações é garantida por uma sanção divina levada a cabo pela sociedade contra o transgressor. Temos, portanto, o divino como gerador desse sistema de abstenções organizadas chamado tabu, instituição religiosa elementar da religião primitiva. O tabu é, portanto, a causa originária comum da religião primitiva e da exogamia (DURKHEIM, [1898a] 1969, p. 88-89).

Ainda no primeiro número do *Année*, Durkheim resenha dois artigos de Mauss publicados em 1896 e 1897 na *Revue de l'histoire des religions* sobre a origem religiosa do direito penal. A resenha atesta o início do emprego das noções de tabu e de sagrado por Durkheim, que afirma a respeito de Mauss o seguinte:

Tal é a conclusão destes dois artigos. O autor [Mauss] foi gentil o suficiente em apresentar-se como inspirado por nossas teorias sobre a pena e a religião; com efeito, os artigos confirmam o que dissemos em outro lugar sobre as origens religiosas da pena. Mas a originalidade deste estudo não é menos considerável. Fomos capazes de estabelecer o caráter religioso das penas primitivas de uma maneira geral; mas paramos aí. O Sr. Mauss soube deslindar no tabu a instituição religiosa da qual deriva a religiosidade do direito penal, e acreditamos que a ideia é fecunda (DURKHEIM, [1898b] 1969, p. 129).

De acordo com a conclusão, Mauss parte da teoria de Durkheim sobre a origem religiosa da pena, expressa em *Da divisão do trabalho social*. Contudo, a filiação de Mauss à Durkheim não o limita a reproduzir as conclusões gerais que o último havia apresentado anos antes. Partindo do esquema geral de Durkheim, Mauss apresenta uma conclusão mais precisa sobre a origem religiosa da pena, isto é, da sanção oriunda do tabu considerada como um *rito religioso*. Dessa maneira, Durkheim

remonta a inovação da contribuição de Mauss e afirma: “Tudo o que mantém uma relação minimamente íntima com o culto, homem, animal ou coisa é sagrado, ou, para usar a expressão usual, é *tabu*” (DURKHEIM, [1898b] 1969, p. 129). Em se tratando do sistema penal, conclui Durkheim, “a causa deve ser investigada na instituição religiosa do tabu”, coincidindo com a tese de Mauss, que aponta que uma das fontes do sistema penal são as “interdições rituais resultantes de práticas e de crenças relativas ao tabu” (DURKHEIM, [1898b] 1969, p. 129).

No segundo artigo publicado no *Année*, “De la définition des phénomènes religieux”, Durkheim pretende elaborar uma definição de fenômeno religioso e, a partir deste, mostrar os nexos que ele mantém com a religião. Há uma multiplicidade difusa de fenômenos religiosos que não estão necessariamente integrados em algum sistema definido de crenças e práticas à qual damos o nome de religião e, por isso, o nexo entre os fenômenos religiosos e a religião deve também ser construído pela pesquisa. Dada a reflexão sobre a anterioridade do sagrado em relação à ideia de divindade, uma primeira e mais imediata tentativa consistiria em definir o culto religioso em termos de “um conjunto de práticas que se referem às coisas sagradas”; mas, pondera Durkheim, essa estratégia apenas substitui uma ideia por outra igualmente obscura que, em si mesma, não traz nenhuma clareza, tampouco resolve o problema, pois “ainda seria necessário saber em que consistem essas coisas sagradas e como podemos reconhecê-las” (DURKHEIM, [1899b] 1969, p. 154). Dada a impossibilidade de definir precisamente os fenômenos religiosos pelo sagrado, Durkheim apresenta um grupo de fenômenos que teriam uma característica comum e irreduzível, a saber: a existência de comunidades nas quais os membros são formados para aderir a uma *fé comum* em mitos ou dogmas e que não permitem que seus membros possam negá-la (DURKHEIM, [1899b] 1969, p. 155). A *obrigação*, assim, é o primeiro elemento distintivo do conjunto de fenômenos que se pretende definir, mas com o inconveniente de manter um parentesco direto dos fenômenos religiosos com o direito e a moral. Nesses termos, como distinguir a obrigação dos fenômenos religiosos daquela dos fenômenos jurídicos e morais? Durkheim responde que, a princípio, os fatos religiosos são obrigatórios sem necessariamente possuírem algum tipo de sanção determinada:

Essa interdição nem sempre é sancionada por penas propriamente ditas. Em toda religião comum a uma sociedade determinada, há crenças cuja negação não estabelece crimes expressamente punidos. Mas, mesmo nesse caso, sempre há uma pressão exercida pela sociedade sobre seus membros para impedir que eles se desviem da fé comum. Qualquer um que tenda a se desviar, mesmo sobre pontos secundários, é mais

ou menos condenado, mantido à distância, exilado no interior. Os dissidentes jamais gozam de uma tolerância mais que relativa. O que mostra bem a que ponto esse caráter imperativo é inerente à toda opinião religiosa é que, em toda parte, os dogmas essenciais são protegidos contra as audácias da crítica pelos castigos mais severos. Onde a sociedade religiosa faz-se uma só com a sociedade política, é em nome do Estado, e por vezes é pelo próprio Estado que essas penas são aplicadas. Onde as duas comunidades estão dissociadas, há penas propriamente religiosas que estão nas mãos da autoridade espiritual e que vão da excomunhão à penitência. Mas há sempre um paralelismo exato entre o caráter religioso das crenças e a intensidade da repressão que impõe o respeito: ou seja, quanto mais elas são religiosas, mais elas são obrigatórias. Portanto, essa obrigação é adequada à sua natureza e pode, por conseguinte, servir para defini-la (DURKHEIM, [1899b] 1969, p. 155-156).

Em outras palavras, a forma especial que aprendemos as tradições nos inspira um respeito especial, diferente de quando aprendemos os processos ordinários, e é essa diferença específica que protege as crenças religiosas e faz da transgressão dessas crenças um caso limite<sup>3</sup>.

Chegamos, então, à seguinte definição: “*Os fenômenos ditos religiosos consistem em crenças obrigatórias conexas a práticas definidas relativas a objetos dados nessas crenças*”, enquanto a religião consistiria em “um conjunto mais ou menos organizado e sistematizado de fenômenos desse gênero” (DURKHEIM, [1899b] 1969, p. 159-160). Tal definição contribui com pelo menos dois aspectos diferentes, mas igualmente relevantes para o problema. A primeira contribuição é a de postular a possibilidade de distinguir os ritos religiosos dos ritos mágicos, ainda que uma distinção radical entre eles seja impossível pois, no limite, existem ritos mágicos que são religiosos e existem determinados ritos que seriam exclusivamente mágicos<sup>4</sup>, isto é, “aqueles que não se referem nem a deuses nem a coisas sagradas, ou seja, que não são solidários a nenhuma crença obrigatória” (DURKHEIM, [1899b] 1969, p. 159, n. 2). A segunda consiste na crítica a duas correntes que dividiam a ciência das religiões de sua época, a saber, das teorias que estabelecem ou o mito ou o rito como fenômeno religioso essencial. Como a argumentação de Durkheim pretendeu deixar claro, a especificidade do fenômeno religioso só ganha relevo ao demonstrar a estreita relação que possuem mito e rito<sup>5</sup>, pois “um rito supõe, necessariamente,

---

3 Essas interdições religiosas que, na origem, não possuem sanções definidas, são nada menos que as conclusões de Mauss ([1896-1897] 1969) sobre a origem religiosa do direito penal: a pena pública se origina das interdições rituais primitivas, os tabus; na origem, esses tabus não estipulavam nenhum tipo de sanção, tamanha era a aderência aos fatos da vida religiosa pelos nativos.

4 Dessa definição negativa de rito mágico que partem Mauss e Hubert ([1904] 2008) no artigo sobre a magia, ainda que sem citá-la.

5 O estudo sobre o sacrifício, de Mauss e Hubert ([1899]), publicado no mesmo volume do *Année*, pode ser considerado a primeira pesquisa que estuda o ritual em sua estreita relação com os mitos.

que as coisas são representadas como sagradas e essa representação só pode ser mítica” (DURKHEIM, [1899b] 1969, p. 160, n. 1).

## Conclusão

Ao analisarmos os textos que tratam da religião e dos fenômenos religiosos entre 1886 e 1899, pudemos constatar que o tema da religião se manifesta, inicialmente, de maneira subsidiária à análise dos fenômenos morais, desde a elaboração *Da divisão do trabalho social* até a publicação de *O suicídio*. Pouco a pouco, o religioso passou a ser o foco da análise e culminou, quando da fundação do *Année*, na emergência de uma subárea da sociologia relativamente autônoma para tratar especificamente desse problema, a *sociologie religieuse*. Dessa maneira, sobretudo a partir da fundação do *Année*, é patente o refinamento de sua abordagem sobre o religioso, que começou a discrepar da generalidade do tratamento realizado em seus escritos anteriores. Portanto, os anos de 1898 e 1899 marcam, indissociavelmente, tanto o *apogeu* de suas reflexões sobre o religioso desenvolvidas desde 1886, quanto o *prelúdio* de uma nova agenda de pesquisa para a *sociologie religieuse* que será levada a cabo por Mauss, coordenador dessa subseção do *Année* e principal colaborador do programa de pesquisa em *sociologie religieuse* nos anos seguintes.

Não obstante, o desenvolvimento da reflexão de Durkheim sobre o religioso ao longo desse período revela muito mais a maturação de suas reflexões anteriores que uma ruptura com elas. As mudanças introduzidas na análise conferiram um aperfeiçoamento de sua abordagem, que não resultou, contudo, em uma mudança de sua orientação dominante. Essa continuidade é percebida em todas as suas nuances ao avaliarmos os vários níveis que compreendem sua análise. Do ponto de vista metodológico, além de tratar os fenômenos como coisas, proceder à definição e à análise dos índices exteriores imediatamente acessíveis à observação e explicá-los causalmente, a relação entre regra interna e sanção externa, entre obrigação e constrangimento, desenvolvida inicialmente para análise da gênese e funcionamento dos fenômenos morais, é desdobrada e mantida tal qual para analisar os fenômenos religiosos. Em seu artigo de 1899, sobre a definição dos fenômenos religiosos, percebemos como, apesar de toda a sofisticação de Durkheim quanto à consideração da especificidade da relação entre mitos e ritos para definição desse conjunto de fenômenos, a noção de obrigação permanece central e é sustentada

como aquela que melhor exprime a natureza da coisa religiosa, até mesmo contra a pertinente, mas ainda obscura, noção de sagrado.

Já do ponto de vista teórico, temos, por um lado, a identificação dos fenômenos jurídicos, morais e religiosos como o conjunto de forças regulatórias, capazes de formar sociedade e garantir a coesão social. Com efeito, é uma característica tanto da moral quanto da religião a chamada *fé comum* e a conseqüente *disciplina social*, elementos fundamentais para a formação de uma *comunidade intelectual e moral*. Dessa maneira, tanto a moral quanto o religioso correspondem aos estados fortes da consciência coletiva e se expressam por meio da dualidade entre regras e ideais, sentimento e razão. Por outro lado, ainda no plano teórico, Durkheim designa os símbolos especificamente religiosos como formas superficiais e mesmo dispensáveis da consciência coletiva. Mesmo assim, Durkheim sustenta que determinados símbolos são relevantes para a análise quando expressam sentimentos de solidariedade fundamentais, como quando o direito ou os costumes simbolizam a moral. Numa palavra, para Durkheim os símbolos são relevantes quando revelam o fundamento do dever de determinadas regras, sejam essas regras orientadoras da prática ou do pensamento.

Por último, do ponto de vista da concepção e desenvolvimento do objeto de análise de Durkheim, no princípio a religião, a moral e o direito encontravam-se numa síntese confusa, concepção esta que se mantém desde a investigação sobre pena primitiva até aquela que resulta no tabu como instituição religiosa originária e elementar. No decurso do desenvolvimento histórico, a falência das crenças e das religiões tradicionais e a conseqüente sagração da personalidade individual reforçam, ao invés de atenuar, a ligação entre moral e religioso, na medida em que a nova unidade moral da consciência coletiva constitui uma nova religião. Temos aí uma dupla dinâmica de evolução: 1) da dissociação entre representações coletivas e morfologia social; 2) da progressiva expurgação dos elementos superficiais religiosos e morais e a conseqüente depuração de seus elementos racionais. Por essa razão, Durkheim considera que mitos e ritos não seriam mais que invólucros superficiais a serem progressivamente abandonados durante o processo depuração das crenças religiosas, processo que culminaria, por conseguinte, em sua tese sobre a *transparência* dos elementos morais e racionais das crenças e práticas da nova religião da humanidade.



Assim sendo, a análise que realizamos permite-nos afastar certos equívocos e mal entendidos a respeito da mudança e da continuidade na reflexão de Durkheim sobre o domínio religioso. Em primeiro lugar, a ideia da instituição religiosa como *germe* de outras instituições já está presente em seu vocabulário desde a resenha de Spencer publicada em 1886, sendo, portanto, anterior a e independente de qualquer contato com Robertson Smith. Em segundo lugar, não é possível constatar nenhuma mudança de Durkheim a respeito dos fenômenos religiosos nos anos próximos de 1895, data da suposta “revelação” sobre a leitura de Smith. Como vimos, a grande revolução do curso ministrado por Durkheim naquele ano foi, simplesmente, em tratar os fenômenos religiosos como coisas. Mesmo as pequenas modificações introduzidas, a especificação de termos como tabu e sagrado entre 1897 e 1898, ambos presentes em sua resenha do artigo de Mauss de 1896-1897, foram interpretados por Durkheim na época não como ruptura, mas como refinamento e continuidade de sua orientação dominante.

## Referências

DURKHEIM, Émile ([1886] 1975). “Os estudos de ciência social”. In: \_\_\_\_\_. *A ciência social e a ação*. Tradução de Inês Duarte Ferreira. São Paulo: Difel.

\_\_\_\_\_. ([1890] 1975). “Os princípios de 1789 e a Sociologia”. In: \_\_\_\_\_. *A ciência social e a ação*. Tradução de Inês Duarte Ferreira. São Paulo: Difel.

\_\_\_\_\_. (1893a). *De la division du travail social*. Paris: Félix Alcan.

\_\_\_\_\_. ([1893b] 2010). *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. ([1895a] 2014). *As regras do método sociológico*. Tradução de Paulo Neves e revisão de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. ([1895b] 1975). “L'état actuel des études sociologiques en France”. In: \_\_\_\_\_. *Textes 1. éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_. ([1897] 2011). *O suicídio*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. ([1898a] 1969). “La prohibition de l'inceste et ses origines”. In: \_\_\_\_\_. *Journal sociologique*. Paris: PUF:1969.

\_\_\_\_\_. ([1898b] 1969). “M. Mauss, La religion et les origines du droit pénal”. In: \_\_\_\_\_. *Journal sociologique*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_ ([1899a] 1969). “Préface à *l'Année sociologique* : 1897-1898, vol. II”. In: \_\_\_\_\_. *Journal sociologique*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_ ([1899b] 1969). “De la définition des phénomènes religieux”. In: \_\_\_\_\_. *Journal sociologique*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_ ([1928] 1982). *El socialismo*. Traducción de Ramon Ramos Torre. Madrid: Editora Nacional.

\_\_\_\_\_ ([1950] 2002). *Lições de Sociologia*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes.

MAUSS, Marcel ([1896-1897] 1969). “La religion et les origines du droit pénal – d'après un livre récent”. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres 2: représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Les Éditions de Minuit.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri (1899). “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”. *l'Année sociologique*, Paris, vol. 2.

\_\_\_\_\_ (1904). “Esquisse d'une théorie générale de la magie”. *l'Année sociologique*, Paris, vol. 7.