

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Sociologia da religião: Estudo comparativo entre Durkheim e Weber.

Fabien, Jean.

Cita:

Fabien, Jean (2015). *Sociologia da religião: Estudo comparativo entre Durkheim e Weber. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/277>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Jean FABIEN

Universidade Estadual de Campinas

jeandefabien1982@yahoo.fr

Mesa 45: Teorías y epistemologías en el estudio de las religiones

O papel do sagrado na socialização do indivíduo em Durkheim e Weber

O sagrado pode designar, do ponto de vista normativo, tudo que desperta no indivíduo um sentimento de respeito e de temor, mas, sobretudo, de conformidade. Ele possibilita proteger as normas sociais contra quaisquer alterações fantasistas, subjetivas e pessoais, sem a aprovação do grupo social, mesmo se estas puderem ser racionais. Por socialização entendermos a interiorização pelo indivíduo dos diversos valores sociais e socializantes da cultura circunvizinha, como, por exemplo, normas, códigos, símbolos, costumes, regras de conduta. Nesse conjunto de elementos o sagrado ocupa um lugar central desempenhando um papel muito interessante na formação do indivíduo.

A socialização se define, portanto, como a aquisição de valores culturais, a integração de uma cultura exterior ou circunvizinha à personalidade para uma adaptação ao ambiente social (Rocher, 1971, p. 12-20). Como processo, ela se adquire no meio social por um conjunto de mecanismos¹ sociais implementados pelos agentes e pelas instituições sociais, ou seja, a socialização, ao se concretizar essencialmente nos meios sociais, permite ao indivíduo de criar uma espécie de intersecção ou um ponto de encontro entre seu ser individual e pessoal – que ele não pode parar de ser – e o ser social, que é obrigado a ser para poder viver em sociedade e construir sua própria identidade². Ela é, ao mesmo tempo, uma mudança continua e uma evolução que se realizam a partir da assimilação dos caracteres culturais do meio social e cultural no qual o indivíduo se insere.

¹Os mecanismos da socialização segundo Guy Rocher são a motivação social, o aprendizado, a herança ou o influência do meio social e a imitação. Os agentes da socialização são também diversos que variados, todavia, se compreende a família, a escola, os grupos de idade, as empresas, os sindicatos, os movimentos sociais e as técnicas de comunicação de massa. Mas, esses agentes não estão flutuando no ar, eles pertencem mesmo bem assim a um meio socioambiental pela mediação do qual eles transmitem a sua geração tal tipo de cultura, desse fato, para entender como transmitem sua cultura, é preciso integrá-los no meio social ao qual pertencem. Por isso, entre os meios de socialização os mais influentes Rocher distingue o ambiente rural e urbano, os grupos racial, étnico e cultural, as classes sociais, etc. Assim, se pode dizer, a socialização está subordinada aos mecanismos, aos agentes e aos meios (Rocher, 1971, p. 21-67).

² Dubar, 1995, p. 7-128.

Interpretando a teoria da solidariedade social de Durkheim e a da ação social de Weber, a socialização pode entender-se como a etapa pela qual o indivíduo se mostra maduro para não somente compreender e obedecer às regras sociais, mas também para trazer suas próprias contribuições ao desenvolvimento da vida social e coletiva, valorizando seus pontos de vista, sua visão do funcionamento do corpo social. Toda socialização para Durkheim e Weber faz chamada ao respeito das normas objetivas, impessoais e racionais, portanto sociais, mas, toda norma, quer seja social ou religiosa, é, geralmente, agarrada ao sagrado, a uma divindade, a um ser sobrenatural ou ainda a um ser supra-humano, isso tudo, para revesti-la de uma natureza inviolável. Se a socialização passa necessariamente pelo respeito das normas sociais, ora, essas normas têm *a priori* uma ancoragem sagrada, então, o sagrado se torna um dos elementos constitutivos da normalização do comportamento e da socialização do indivíduo. Precisamos agora procurar compreender o que Durkheim e Weber entendem por sagrado.

Porém, já sabemos qual é o lugar que essa noção de sagrado ocupa na sociologia de Durkheim até que faça dela um fundamento das regras morais e sociais. O sagrado é, nesse sentido, o ponto de convergência entre as regras morais e sociais do ponto de vista de Durkheim. É sagrado para Durkheim, todo objeto material ou imaterial, visível ou invisível com o qual a visão comum e ordinária geralmente profana marca uma ruptura. Rompendo todo contato com o profano e ficando longe dos olhos dos leigos, o sagrado se apresenta ao indivíduo como um valor sobre acrescentado. Assim, qualquer coisa pode se tornar sagrada na medida em que é colocada muito longe do uso comum (Durkheim, 1989, p. 67-68). Roger Callois vai no mesmo sentido que Durkheim, apontando que o sagrado pode se referir a uma propriedade estável ou efêmera (as ferramentas usadas na execução do culto), a alguns personagens, sejam eles fictícios ou reais (o rei, o padre, o antepassado), a alguns lugares (os templos de adoração), a alguns tempos histórica e socialmente festivos (o Natal, a Páscoa). Tudo isso torna o fiel ou o religioso mais sensível, acrescenta ele³.

Em Weber, a constatação não é tão diferente no sentido de que, por exemplo, na cultura religiosa islâmica, africana e das sociedades antigas, ele descobriu que o direito se funda no sagrado. Com efeito, nas sociedades muçulmanas, o livro sagrado, chamado o Corão, se responsabiliza por isso. Na África, a palavra do direito deve ser dita por um

³ Callois, 1950, p. 18-19.

chefe carismático religiosamente habilitado, para os indivíduos membros dessa sociedade tudo é o fato da revelação do sagrado, assim, em todas essas sociedades, mesmo o julgamento e o pronunciamento das sentenças se fazem em nome de um ser sagrado, seja deus ou ser espiritual, não em nome da humanidade ou da sociedade. Nesse caso, Weber, ao evitar a dicotomia sagrado/profano, prefere usar a palavra *extra cotidiano*, que parece ser sinônimo do sagrado, no sentido da oposição cotidiano/extra cotidiano sabendo que tudo que é cotidiano é profano, em contraste, tudo que é extra cotidiano é *a fortiori* sagrado. O extra cotidiano se manifesta pelo meio do carisma, portador de valores. O social, o cultural, o político e o econômico, enfim quase tudo está regulamentado pelo sagrado na Índia como na China. Assim, quando estivermos falando do sagrado, a primeira imagem que vem na cabeça é o respeito, a reverência e a inviolabilidade de tudo que é produzido pela sociedade e que a rege: as instituições (política, economia e direito), as regras de ética, os costumes, as regras do decoro, as tradições etc.

Na verdade, na argumentação de Durkheim, o sagrado não se vê sem o profano de tal modo que um se defina por outro, ou seja, é inconcebível falar do sagrado sem ver ou levar em conta o profano, assim, embora incompatíveis, o sagrado e o profano são coexistentiais, apesar de serem opostos e contraditórios, o sagrado não é o apagamento nem a negação do profano e vice versa. Mas o sagrado mesmo é portador de prejuízo, de juízo de valores, de discriminação e de exclusão, como podemos constatá-lo na citação abaixo de Durkheim:

“Além disso, o mundo do sagrado é, por definição, mundo a parte. Já que, por todas as características que citamos, ele se opõe ao mundo profano, deve ser tratado de maneira particular; empregar, nas nossas relações com as coisas que o compõem, os gestos, a linguagem, as atitudes que utilizamos nas nossas relações com as coisas profanas seria desconhecer a sua natureza e confundir-lo com aquilo que ele não é. Podemos nos servir livremente dessas últimas; falamos livremente com os seres vulgares, mas, então, não tocaremos nos seres sagrados, ou vamos tocá-los com reserva; não falaremos na sua presença ou não falaremos usando a língua comum. Tudo o que é utilizado na nossa relação com uns, deve ser excluído da nossa relação com os outros” (Ibid., p. 384).

Essa citação levanta outro problema, o de mistura, ou seja, se não tiver proibição de comunicação, de diálogo, de interação entre o sagrado e o profano, isso não é válido ao pensar na questão de mistura sobre a qual Callois e Durkheim chamam nossa atenção. Com efeito, na maioria das sociedades antigas, os principais proibidos eram geralmente os de mistura: a comida dos homens é separada de a das mulheres; as roupas

que estes colocam nos dias ordinários são separados das roupas sagradas que devem colocar durante as cerimônias religiosas oficiais, além disso, entre os esquimós, as peles da morsa não se misturam com as da rena porque são animais de estações diferentes, o primeiro pertence ao Inverno e o segundo ao Verão (Callois, 1950, p. 26-27). Nas tribos australianas também, por exemplo, o cadafalso sobre o qual o corpo de um morto é posto só pode ser construído com as madeiras que vêm da tribo da qual era membro. Portanto, apesar da natureza sagrada das outras madeiras das tribos vizinhas, elas não podem, no entanto, ser usadas a tal fim. Isso significa que a proibição de mistura não se restringe somente entre sagrado e profano, ela se atinge às coisas sagradas entre si.

De fato, acrescenta Durkheim, entre as coisas sagradas há alguma relação de subordinação e de hierarquização, o sistema sagrado cria os iniciados superiores e inferiores independentemente do grau, do tempo de experiência e o processo de passagem nas diferentes etapas do ascetismo religioso, assim, eles não beneficiam do mesmo tratamento mesmo na questão de alimentos, ou seja, eles comem alimentos diferentes, são servidos em pratos e de maneira diferentes, moram em lugar diferente etc. Isso não traduz que, entre as coisas sagradas, existe rivalidade ou contradição, mas relação de discordância. Enfim, essa questão de mistura acaba de mostrar-nos que não somente a sociedade se funda na base de um conjunto de contradições indefinido, mas, também, que o pensamento religioso forneceu ao indivíduo e à sociedade o espírito da separação das coisas do mundo, recusando todo tipo de mistura que representaria um perigo para o pensamento racional, a ordem social em particular que, apesar de tudo, merece ser pensada de maneira racional (Ibid., p. 428-433).

Os seres espirituais pertencem ao que Weber chama de ordem extra social, então, o sagrado para ele se refere ao extra cotidiano, que simboliza as forças extraordinárias que o ser humano não é capaz controlar. O extra cotidiano tem por função produzir fenômenos muito excepcionais como êxtase, curas terapêuticas, manifestações meteorológicas, obras divinatórias etc. Ele é o produto do carisma⁴, uma qualidade que valida cada vez mais os agentes religiosos para que a autoridade que pretendem impor seja levada a sério. O carisma é um dom, isto é, uma qualidade

⁴ “São, sobretudo, senão exclusivamente, esses poderes extraordinários que foram designados por nomes particulares como *mana*, *orenda*, o iraniano *maga* (donde: magia). Daremos doravante o nome de « carisma » a esses poderes extraordinários. O carisma pode ser de duas espécies. Ou é um dom aderindo pura e simplesmente a um objeto ou a uma pessoa que o possui por natureza, e não pode ser adquirido de nenhuma maneira: nesse caso somente ele merece esse nome na toda força do termo. Ou ele pode ser produzido artificialmente em um objeto ou uma pessoa por algum meio extraordinário” (Weber, 2003, p. 430). (Nossa tradução).

intrínseca a algumas pessoas conferida por um poder sobre-humano, seja ele, mágico ou religioso.

No sentido do princípio universal, o carisma é um adquirido ao longo do tempo cumprindo ações que vão no sentido de um ascetismo religioso, de uma vida ética, de uma atitude moral, então, ele não é inato. Nos argumentos de Weber, podemos sublinhar que o sagrado e o carisma são os mesmos atributos, ou seja, palavras diferentes para falar da mesma realidade socio-religiosa ou mágica. Nesse caso, cada ser humano seria habitado pelo sagrado ou por um carisma, no sentido de um princípio impessoal. É por isso que o carisma pelo qual o sacerdote ou o mágico está animado o rodeia de uma alta sacralidade, ou seja, um ser consagrado e excepcionalmente separado do mundo comum pelas razões sociais e religiosas específicas. Por exemplo, estar em êxtase é um estado mental estritamente reservado a todo personagem carismático. É durante a manifestação desse êxtase em presença de todo mundo que o carisma se afirma e pode se confirmar. Então a êxtase – menos acessível aos profanos – é uma manifestação social e coletiva durante a qual a qualificação carismática se revela mais eficaz (Weber, 1970, p. 429-431).

“O êxtase, diz ele, é um estado ao qual o profano acessa apenas ocasionalmente. Ao contrário da magia racional, a orgia é a forma social sob a qual a êxtase se produz, é a forma primitiva da comunalização religiosa. A orgia é apenas uma atividade ocasional, enquanto a empresa permanente do mago é imprescindível para a direção da orgia. Como os desejos da vida cotidiana, o profano não conhece o êxtase como uma bebedeira necessariamente ocasional. Para produzi-la, se pode empregar todas as bebidas alcoólicas, o tabaco e os narcóticos similares e, fora destes, sobretudo a música” (Weber, 2003, p. 431). (Nossa tradução)

No âmbito do agir normativo socio-religioso, as coisas sagradas são alguns simbolismos pelo meio dos quais comunicamos com o ser espiritual e podemos colocarnos ao serviço dele. Assim, os simbolismos permitem passar da ação coercitiva sobre os deuses à de servir a eles. O sagrado não é somente uma simples força nos símbolos, mas é também uma potência que age neles e se manifesta neles transformando-os em coisas intocáveis e invioláveis. O sagrado é também a norma social que está em cada um dos indivíduos, e, sendo a expressão da consciência coletiva, a violação dele tende a revoltar esta consciência. Por isso, a sociedade guarda suas coisas sagradas em um lugar certo e seguro, acessível só às pessoas autorizadas. Então, o sagrado não se encontra em qualquer lugar comum. Ao enfatizar a relevância que a sociedade concede ao sagrado e como ele permite de manter a coesão social, enxergamos que ele gera para cada indivíduo um sentimento de orgulho, de dignidade, de respeito e de valor. Eles o

consideram como cimento social que fortalece os elos sociais.

O sagrado pode ser considerado a ideia mãe da religião e esta tem como papel de administrá-la e perpetuá-la. Então, os componentes da religião, que são ao mesmo tempo coisas sociais como, por exemplo, mitos, ritos, dogmas, lugares santos, orações, crenças, sacrifícios, cultos etc., não podem escapar a essa sacralização. Voltando aos sentimentos de temor, de respeito, de veneração, de boa conduta inspirados pelo sagrado, Callois acrescenta que o sagrado é sinal de progresso e de sucesso tanto pelo indivíduo pessoalmente como pelo corpo social (Callois, op. cit. p. 18-20). Assim, vai abaixo sua comparação entre o sagrado e o profano:

“Em resumo, nos diz Callois, o domínio do profano se apresenta como aquele de uso comum, o dos gestos que não necessitam de nenhuma precaução e que se mantêm na margem geralmente estrita deixada ao homem para exercer sem constrangimento sua atividade. O mundo do sagrado, ao contrário, aparece como perigoso ou do defendido: o indivíduo não pode se aproximar dele sem abalar as forças em que ele não é o mestre e perante as quais sua fraqueza se sente desarmada. Porém, sem seu recurso, não é de ambição que não seja destina ao fracasso. Nelas, residem a fonte de todo sucesso, de toda potência, de toda fortuna. Mas se deve temer, solicitando-as, ser sua primeira vítima” (Callois, Ibid., p. 24-25). (Nossa tradução).

Outros autores como, por um lado, Brelich e Pettazzoni citados por Marcelo Massenzio (1999) no seu livro *Sacré et identité ethnique: frontières et ordre du monde*, que vão chamar nossa atenção sobre a profundidade cultural do sagrado, e Mircea Éliade que vai enfatizar a maneira de que o sagrado se manifesta diferenciando essa manifestação nos objetos e no homem, vão nos ajudar a entender mais o sentido do sagrado.

Segundo Brelich e Pettazzoni, o sagrado é uma produção cultural. Com efeito, Brelich sustenta que o sagrado é uma produção humana, ou seja, o que a intervenção dos fatores históricos, além da realidade em si, poderia tornar possível. Pettazzoni, por seu lado, tomou o exemplo da sacralidade dos mitos que têm uma relevância crucial na formação da ordem do mundo. Mito e realidade humana, acrescenta ele, estão ligados do mesmo modo que o domínio do sagrado está ligado com o domínio do profano. Do outro lado, ele vai um pouco mais longe dizendo que o mito é uma história verdadeira porque se trata de uma história sagrada não apenas no seu conteúdo, mas também através das forças que ela está usando para se tornar mais concreta. Nesse sentido, os dois autores não veem no sagrado uma realidade à priori, mas como componente, ele é o produto e de volta produtor da dinâmica cultural que caracteriza a formação de cada

civilização. Para Brelich, a oposição entre sagrado e profano pode ser comparável à dinâmica da crise tensa entre natureza e cultura, sua resolução é um dado permanente de condição humana. Indo no mesmo sentido, Massenzio aponta que a festa em geral, e as festas religiosas e os grandes eventos sociais e culturais em particular, dividem o tempo sagrado e o tempo profano⁵ (Massenzio, 1999, p. 25-28).

“O sagrado tem um papel no processo da superação da crise e, paralelamente, da afirmação da cultura, se se considera de novo sua função de dominação da incerteza e da atribuição de um senso humano à realidade assim subtraída à contingência. O sagrado, na medida em que é culturalmente delimitado, opõe ao negativo o valor positivo” (Massenzio, op. cit. p. 31-32). (Nossa tradução).

Mircea Éliade⁶, por sua vez, nesse mesmo âmbito do papel do sagrado na socialização do indivíduo, nos propõe, em um brilhante estudo sobre a história das religiões, uma maneira original de enxergar a manifestação do sagrado no ser animado ou no ser inanimado. Ele sustenta que o conhecimento que o homem possui do sagrado lhe foi dado pela manifestação do sagrado ele mesmo, em outras palavras, se o sagrado não se mostra nem se revela, é difícil conhecê-lo. Ao contrário, o profano não precisa se manifestar porque já está na vida comum e é visível a todo mundo, então não exige esforços espirituais e intelectuais como no caso do sagrado. O sagrado é um mundo separado, o do mistério, às vezes incompreensível e até impenetrável pelo ser profano. Eliade usa a palavra *hiérophanie* para designar o que ele está entendendo pela manifestação do sagrado; essa palavra se traduz etimologicamente assim: *quelque chose de sacré nous est révélé* (alguma coisa de sagrado nos é revelado), isso quer dizer que o conhecimento do sagrado só pode chegar até o indivíduo pela revelação, revelação no sentido de um processo de formação e de normalização da sua conduta na sociedade. É por isso, diz ele, que a história das religiões – dos mais antigos até os mais modernos – se constrói na base *des hiérophanies*, segundo as manifestações das realidades sagradas. Para ele, existe a diferença clara entre o sagrado que se manifesta nos objetos (pedras, árvores, rios etc.), o que vai chamar de *hiérophanie élémentaire*. Quanto ao sagrado que se encarna no homem, ele deu o nome *hiérophanie suprême*. Por exemplo, para o

⁵ “A festa, diz ele, é nitidamente desapertada como “tempo sagrado” do tempo cotidiano, pela suspensão das atividades habituais (trabalho). Ela é, além disso, marcada pela substituição de uma comida solene aos alimentos ordinários ou pelo jejum. Se substitui as roupas de todos os dias pelas roupas de festa. Desse modo, a festa libera o tempo profano para as atividades práticas que são assim liberadas de um regime sagrado peculiar. O grupo humano manifesta uma tendência análoga quando ele confia as funções sagradas a algumas pessoas, se bem que as outras se encontram em parte liberadas delas” (Op. cit. p. 32). (Nossa tradução).

⁶ Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo, Brasil: Martin Fontes.

cristão Deus se encarnou em Jesus Cristo e é isso que permitiu ao mundo de ter outro sentido, nessa óptica, a manifestação do sagrado, sublinha ele, funda ontologicamente o mundo (Eliade, 1992, p. 22).

Porém, entre as duas *hiérophanies*, Eliade não enxerga uma solução de continuidade; nós estamos, segundo ele, em presença de um mesmo ato misterioso que é a manifestação de alguma coisa de ordem diferente – de uma realidade diferente que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integral do nosso mundo natural e profano. O que Eliade está querendo elucidar, é que a oposição entre sagrado/profano se refere geralmente à oposição entre real e irreal, entre racional e irracional. Com efeito, pelo ser religioso, o sagrado é o real por excelência, ele é ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e de fecundidade. A pedra, a árvore, o rio etc., nos quais se manifesta o sagrado, não são venerados somente porque são o que são, ou seja, pela sua propriedade natural, mas de preferência em razão do fato de que neles reside um princípio sagrado, eles revelam algo que, saindo do ordinário e do cotidiano, não é a pedra nem o rio tampouco a árvore, mas o sagrado. Portanto, toda a adoração está sendo oferecida a esse ser sagrado que habita em tal objeto e não ao objeto em si. Isso subentende que nos olhos do ser religioso esses objetos não são feitos apenas de um princípio natural, mas também de um princípio espiritual; ao contrário, nos olhos do profano, essas coisas permanecem fisicamente como são na natureza sem levar em conta a presença de qualquer espiritualidade. O *homo religiosus* busca uma superação de si espiritualmente, por conseguinte, quer se manter mais fortemente possível conectado com o universo sagrado por que dele vem algo de sobrenatural e de sobre-humano, é por isso que não pode interpretá-lo da mesma maneira que o profano. Sobre esse último aspecto, Eliade sustenta o seguinte:

“Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna coisa sagrada, não obstante, continua a permanecer ele mesmo, porque continua participando do meio cósmico do qual está oriundo. Uma pedra sagrada não é menos uma pedra; aparentemente (para serem mais exatos, do ponto de vista profano) nada o distingue demais de todas as pedras. Aos olhos daqueles para quem uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata se transmite em uma realidade sobrenatural. Em outras palavras, para os que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de se revelar como sacralidade cósmica. O cosmos, na sua totalidade, pode se tornar um hierofania” (Eliade., op. cit. p. 15-16). (Nossa tradução).

Precisamos lembrar que, apesar de enfatizar suas pesquisas nas sociedades hinduístas, o objetivo principal de Eliade era entender a partir do conceito do sagrado

outras maneiras de pensar, de estar, de agir e de acreditar que não seriam as dos valores ocidentais. De fato, ele descobriu que para o indivíduo das sociedades antigas, o sagrado é sinônimo de poder, de potencialidade, de perenidade, de excelência e de eficácia. É por isso que, na sua busca, ele se esforça a participar nessa realidade sacral saturando-se desse poder. Muito idêntico ao de Durkheim, o projeto de Eliade ressalta em resumo duas maneiras de estar, agir e pensar no mundo: sagrado ou profano, isto é, ou se toma o mundo como é, ou se questiona à medida que puder seu fundamento (Ibid., p. 16-17).

A importância da tese de Eliade é que nos ajuda a entender melhor a dualidade do mundo no qual estamos vivendo. Um mundo que separa tudo: Os bons dos ruins, os ricos dos pobres, os religiosos dos irreligiosos ou ateus, os dominantes dos dominados, os governantes dos governados, os exploradores dos explorados, enfim, um mundo onde alguns se impõem e escolhem a si mesmos um lugar de privilégio, enquanto outros são reduzidos à servidão, a posições inferiores para evitar todo tipo de contágio. Para isso, um mundo no qual a exclusão é o pensamento dominante. Ao comparar o sagrado e o profano e ao definir a relação entre o indivíduo com o sagrado, assim como as consequências dessa relação na vida dele e no âmbito das suas relações com seu semelhante, Eliade está dando uma descrição muito interessante desse mundo dominado pela exclusão e pela desigualdade que, infelizmente, ameaçam a coesão social.

A oposição entre sagrado e profano toca num outro problema que vale a pena sublinhar aqui, ao menos sucintamente. Trata-se da noção do tempo e do espaço. No funcionamento da vida social e coletiva, o tempo sagrado não se mistura com o tempo profano, também, na manifestação das festividades religiosas existe espaço estritamente reservado ao sagrado e ao profano para marcar sua heterogeneidade. Com efeito, no sentido de Durkheim e de Weber, o tempo se refere aos períodos de grandes manifestações e efervescências sociais, culturais e religiosas (o *Intichiuma* para Durkheim e o êxtase mágico para Weber), então o tempo é primeiro o tempo social e o tempo da coletividade. As instituições sociais funcionam em termos periódicos e a sociedade corresponde a vários fragmentos temporais e espaciais, assim, o sagrado, afirma Durkheim, se atribui peremptoriamente períodos bem específicos durante os quais todas as atividades profanas são excluídas. É por isso que existem festas religiosas separadas das festas ordinárias ditas também mundanas.

Eliade quer ir mais longe aprofundando essa caracterização da noção de tempo, sempre colocando em comparação o profano e o sagrado. O tempo na percepção do

homo religiosus não é homogêneo nem contínuo, o tempo compreende também a divisão entre o sagrado e o profano. O tempo sagrado então pretende ser a duração temporal na qual se inscrevem os atos privados da vida social e religiosa. Pelo meio dos ritos, o homem ordinário pode transitar – sem correr nenhum risco – entre o tempo profano e o tempo sagrado. **Esse aspecto será mais aprofundado com Durkheim quando abordaremos o procedimento da comunicação entre o sagrado e o profano.** Por outro lado, o tempo é em si mesmo reversível, recuperável e constitui uma espécie de eterno presente. Em outras palavras, o tempo sagrado não tem início nem fim, embora as festas religiosas precisem ser executadas em períodos especiais que não serão os das festas ordinárias ou mágicas. Assim, o ser religioso, como todo *homo sociologicus*, está compartilhando sua existência entre dois períodos ou círculos de vida cujo mais importante é o do sagrado (Ibid., p. 59-62).

Sobre esse último aspecto, parece que os religiosos e os não-religiosos concordam com a divisão temporal em períodos distintos: tempos de trabalho, de prazer, de lazer, de espetáculos, o que é chamado a *grosso modo* de os tempos festivos. Isso é mais que um fato, tanto para o religioso, como para o profano. Mas, a diferença vai surgir na apreciação dessa divisão. Com efeito, para o ser religioso, o tempo sagrado é o dos deuses, indispensável para realizar as festividades religiosas em honra deles. Ele é primordial e santificado tanto para os deuses como para seus adoradores, isso significa no vocabulário eliadiano que as festas religiosas lembram os grandes momentos míticos vividos pela humanidade e renovam, por conseguinte, o tempo sagrado, que é a obra exclusiva dos deuses. Porém, para o não religioso ou profano, o tempo não apresenta ruptura nenhuma nem mistério, ele constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, ele é, portanto, ligado a sua própria existência, ou seja, marca o início e o fim da existência (Ibid., p. 61).

No caso do espaço, a constatação é a mesma, entre o sagrado e o profano há uma repartição territorial ou espacial rigorosa, essa divisão que podemos chamar de divisão *sacro-geográfico-espacial* (grifo nosso) se explica pela instituição dos templos e dos santuários que são, segundo Durkheim, porções de espaços exclusivamente reservados e afetados aos seres sagrados e às coisas sagradas (Durkheim, 1989). O templo ou todo tipo de lugar santo traduz a separação entre o espaço puramente social e o espaço religioso. Ambos têm um ponto comum: É que são um campo de socialização que normaliza e regulamenta o comportamento dos indivíduos.

Encontramos também essa tradição na religião judaica, em que o templo é separado entre *Lugar Santo*, reservado aos fiéis, e *Lugar muito Santo*, ao qual o acesso é permitido só aos sacerdotes. Isso mostra alguma restrição entre os sagrados, o que Durkheim interpreta como sagrado puro e sagrado impuro. Ou seja, apesar de ser em si *a priori* sagrado, o templo é dividido em duas partes, em que uma é mais sagrada que a outra, então os objetos sagrados no Lugar Santo são impuros ou profanos para os que se encontram no Lugar muito Santo (Weber, 1971).

Para o ser religioso, ainda segundo Eliade, o espaço não é homogêneo porque apresenta algumas rupturas e fraturas e, esta não homogeneidade traduz a experiência da oposição entre espaço sagrado – o único que seja real e que exista realmente – e espaço restante (Eliade, op. cit., p. 21). Mas na visão do profano, essa divisão entre espaço sagrado e espaço não sagrado não se opera, o espaço é homogêneo e neutro, é um conjunto de fragmentos de um universo quebrado, uma infinidade de lugares mais ou menos neutros, onde o homem material está se movendo, sendo sempre comandado e controlado pelas obrigações e exigências da sociedade. Assim, se aos olhos do homem religioso, o espaço está à origem de um princípio sagrado, um espaço construído à imagem dos deuses, aos olhos do profano o espaço é o que é, ou seja, tudo que pode ser observado por uma experiência geométrica: o espaço geométrico pode ser cortado e delimitado em qualquer direção, mas sem qualquer diferença qualitativa, então sem qualquer orientação de sua própria estrutura. Portanto, o profano rejeita o caráter sagrado do espaço e qualquer outro pressuposto que concederia ao espaço uma natureza religiosa (Ibid., p. 22-23).

Mas será que todas essas oposições entre o sagrado e o profano existem para estabelecer uma barreira intransponível entre eles?

Com certeza não. Essas oposições entre sagrado e profano, apesar de serem muito fortes, não deixam de perceber que entre eles há um muro de Berlin. Todavia, isso é uma verdade irrefutável, o sagrado expulsa, se afasta, por fim, tenta cada vez mais não ter contato com o profano. Porém, o que seria o sagrado sem o profano e vice versa? O sagrado é privado de sentido sem o profano, por isso, recordamos que um pode ser o contrário do outro, mas nunca um será a negação do outro, pois, eles se devem entre si uma coexistência, um desenvolvimento simultâneo, enfim, eles se impõem uma delimitação para bem estar mesmo da sociedade. Falando dessa delimitação, Massenzio chamou nossa atenção dizendo que a fronteira que separa o sagrado define ao mesmo

tempo o limite do profano, isto é, delimitar significa diferenciar o sagrado e fazer emergir o profano⁷. Além disso, precisamos entender também que esse caráter polêmico e contraditório que se cria entre o sagrado e o profano traduz a essência do sistema social e religioso, faz deles o nível social e civilizado nunca atingido pelo indivíduo, lhe permitindo superar sua natureza individualista e se conduzir moral e eticamente conformando-se às normas.

Durkheim, ao usar a palavra renúncia, aborda como a comunicação entre o sagrado e o profano deve ser feita isto é, por uma ruptura radical entre os dois mundos. Com efeito, a renúncia a essa vida mundana e a consagração a uma vida ascética viram as condições *sine qua non* para que esta comunicação seja possível e efetiva, ou seja, o indivíduo não pode tocar no sagrado sem despojar-se completamente de tudo que revela nele uma vida profana que, por sua vez, precisa dessa transformação para poder comunicar na linguagem do sagrado. Nesse sentido, ele sustenta o seguinte:

“Em razão da barreira que separa o sagrado do profano, com efeito, o homem não pode entrar em relações íntimas com as coisas sagradas senão com a condição de se despojar do há de profano nele. Ele pode viver uma vida religiosa um pouco intensa, somente começa por retirar-se mais ou menos completamente da vida temporal” (Durkheim, 1989, *Ibid.*, p. 374).

Na verdade, se trata aqui mais de uma transição ou de uma passagem de um estado a outro do que de uma comunicação no sentido de que para chegar lá, o indivíduo tem de levar uma vida mística, ascética e contemplativa observando os ritos positivos e negativos que, constituindo os elementos fundamentais da iniciação, tomam o controle dessa transição. Como o sagrado é um sistema de proibidos, então, ninguém pode acessar a ele sem passar por uma vida ascética religiosa⁸ antecipadamente. Assim,

⁷ “Sem dúvida, essa interdição não saberia ir até tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos; pois se o profano não quer de jeito nenhum entrar em relação com o sagrado, este não serviria a nada. Mas, além de que essa tomada em relacionamento seja sempre, por ela mesma, uma operação delicada que reclama algumas precauções e uma iniciação mais ou menos complicada, ela não é até possível sem que o profano perca seus caracteres específicos, sem que ele se torne ele mesmo sagrado em alguma medida em algum grau. Os dois gêneros não podem se aproximar e guardar ao mesmo tempo sua natureza própria” (Massenzio, 1999, *op. cit.*, p. 55). (Nossa tradução).

⁸ “A luz desses fatos, pode-se compreender o que é o ascetismo, que lugar ocupa na vida religiosa, e de onde vêm as virtudes que lhe foram geralmente atribuídas. Não há, com efeito, proibição cuja observância não tenha, em alguma medida, caráter ascético. Abster-se de alguma coisa que pode ser útil ou de alguma forma de atividade que, por ser usual, deve corresponder a alguma necessidade humana, é, necessariamente, impor-se mortificações e renúncias. Para que haja ascetismo propriamente dito, basta, pois, que essas práticas se desenvolvam de maneira a tornar-se a base de verdadeiro regime de vida” (Durkheim, 1989, *Ibid.*, p. 376).

ao entrar no mundo sagrado, o indivíduo escolheu formalizar seus caracteres, se disciplinar e impor a si mesmo uma vida ascética. Portanto, dessa maneira, a relação entre sagrado e profano, permite entender, do ponto de vista conceptual e funcional, que o sagrado participa na formação normativa dos indivíduos a um nível diferente dependentemente da categoria social de cada um. O sagrado traz outros valores exteriores à natureza individualista do ser humano. Apesar de confrontar com os sentimentos pessoais deste, o papel do sagrado não é destruir a natureza individualista, mas preparar o indivíduo não somente a se tornar um ser social, mas também a poder viver na sociedade com seus sentimentos individualistas, assim, o sagrado como valor social acrescentada traduz a completude do indivíduo.

Nesse sentido, a socialização dos indivíduos pelo sagrado passa essencialmente por um trabalho de transformação e de confecção do ser profano que ficou fortemente agarrado a sua natureza individualista para que possa se tornar um ser completo e um produto finito para tomar sua posição no seio da sociedade. Então, o estado sagrado parece ser a última etapa socializadora à qual o indivíduo pode chegar. Ao assimilar os valores e símbolos do sagrado, o indivíduo é transformado em um ser eminentemente social e socializado. Ao esforçar-se a encarnar o sagrado, o indivíduo acaba de fazer seus os valores morais e éticos da sociedade. Assim, pelo meio do sagrado, a socialização é percebida como um processo formativo, transformador e socializador. Seu papel, tanto do ponto de vista da vida social como individual, nos ensina duas coisas: Primeiro, a sociedade, sendo em si muito conformista e cada vez mais sensível para o respeito das suas normas, é o agente regulador das condutas sociais, segundo, a relação entre o indivíduo e a sociedade é sempre conflituosa. Mas por que o indivíduo precisa assimilar o sagrado?

Ao entrar em contato com o sagrado, o indivíduo se completa e completa sua natureza individualista, em outras palavras, ao integrar-se na sociedade, o indivíduo se deixa penetrar pelo ser social, portanto, terá do social ou do sagrado nele. Ele se sente protegido, confortável e seguro na sua vida econômica, política e social, isso significa que o sagrado produz um transtorno na natureza profana do indivíduo, que ele dá confiança e força ao indivíduo para seu futuro e sucesso que lhe são garantidos pelas normas sociais. Portanto, é vantajoso para o indivíduo mesmo se tornar um ser social atribuindo-se a imagem do sagrado com o qual ele quer parecer-se, imitar e reproduzir

impondo-se uma vida de asceta⁹. Assim, o sagrado, ao desempenhar se papel civilizador e socializador, é ao mesmo tempo desordem e ordem, ruptura e ligação (Durkheim, 1968, op. cit. p. 451).

Lembramos que o sagrado – quer seja inspirado por um objeto ou um ser – pertence à ordem extra cotidiana e atemporal e é a coisa social de primeira ordem. Ele pode ser considerado como o centro dos momentos de veneração e de celebração coletiva durante os quais se produz a solidariedade do grupo que se reúne para manifestar a mesma crença. Nesse sentido, o papel principal das crenças articuladas em torno do sagrado consiste em unir os indivíduos, pois, a religião é também um elemento facilitador da coesão social, ela preconiza a harmonia e trabalha ao estabelecimento de uma solidariedade social entre os indivíduos. O ascetismo não é somente um ato religioso, é também um engajamento social, pois, tão real seja ela, a sociedade como a única instância coletiva dotada de poder coercitivo, impõe suas regras ascéticas ao indivíduo suscetíveis de elevá-lo acima de si mesmo (Ibid., p. 56; 299-301). Nesse caso, é melhor retomar o argumento de Durkheim:

“Mas o ascetismo não serve unicamente para fins religiosos. Aqui, como alhures, os interesses religiosos não são senão a forma simbólica de interesses sociais e morais. Os seres ideais aos quais se dirigem os cultos não são os únicos a reclamar dos seus servidores certo desprezo pela dor: a sociedade, também, só é possível a esse preço. Mesmo exaltando as forças do homem, ela, muitas vezes, é rude para com os indivíduos: ela necessariamente exige deles sacrifícios perpétuos; ela ataca continuamente os nossos apetites naturais precisamente porque ela nos eleva acima de nós mesmos. Para que possamos cumprir os nossos deveres em relação a ela, é preciso, pois, que estejamos treinados a, por vezes, violentar os nossos instintos, a ir contra, quando necessário à inclinação da natureza. Assim, há um ascetismo que, inerente a toda vida social, é destinado a sobreviver a todas as mitologias e a todos os dogmas; ele é parte integrante de toda a cultura humana. E é ele que, no fundo, constitui a razão de ser e a justificação daquele ensinado pelas religiões de todos os tempos” (Ibid., p. 382-383).

O que Durkheim está descrevendo aqui é exatamente a função da socialização durante a qual a sociedade transmite sua cultura, seus valores e suas crenças ao indivíduo. Nesse sentido, sua individualidade se dilui no interesse coletivo. Como todo indivíduo é condenado a viver em sociedade, então isso não pode se realizar sem que ele não sacrifique suas paixões, seus desejos egoístas, sem esforços, enfim, sem uma

⁹ “O asceta puro é homem que se leva acima dos homens e adquire santidade particular através de jejuns, de vigílias, de retiros e de silêncio, em uma palavra, por privações mais do que por atos de piedade positiva (oferendas, sacrifícios, orações etc.) A história mostra, por outro lado, a que alto prestígio religioso é possível chegar por essa via: o santo budista é essencialmente asceta, e é igual ou superior aos deuses” (Durkheim, 1989, op. cit. p. 377).

superação de si. Mas, nesse processo, a sociedade não deve ser vista como uma máquina opressora que destrói toda individuação do homem, além disso, o indivíduo não pode ser também considerado como um autômato – o que age somente sob os constrangimentos da sociedade –, pois ele tem uma vontade e age em função de seus próprios interesses, e é por isso que sempre existe conflito entre o desejo dos indivíduos e a sociedade. Trata-se, de preferência, de uma transferência de valores e de um intercâmbio de sentimentos entre as duas entidades, a saber, o indivíduo e a sociedade. Portanto, podemos ressaltar aqui uma interconexão entre *desejabilidade individualista* e *constrangimento social*, ou seja, uma interação ou uma inter-relação entre indivíduo e sociedade. Nesse caso, a sociologia de Durkheim não pode somente ser considerada como um coletivismo, ela é também atravessada por um individualismo metodológico que coloca não somente a liberdade individual no centro das atividades sociais, mas também enfatiza as relações sociais que os indivíduos se constroem entre si e com as instituições sociais. É necessária essa interação entre o indivíduo e a sociedade, na qual o sagrado intervém para salvaguardar e consolidar as relações, garantir o respeito mútuo, proteger o limite de cada um, e, enfim, permitir um melhor funcionamento do corpo social.

Obedecendo às normas religiosas, o indivíduo se agrada a si mesmo e se sente mais seguro. Nesse sentido, diz Weber, o indivíduo consagra seu próprio destino às forças divinas e invisíveis para assegurar sua ascensão social e sua prosperidade econômica, tudo isso, na base de uma profunda crença. A partir daí, a religião é útil econômica e socialmente para os indivíduos porque gera um comércio de valores e de interesses entre eles e o divino. Para isso, ele precisa respeitar as normas que podem levar a esse estatuto (Weber, 1904-1905; 1971; 2003). Durkheim e Weber, no âmbito da relação entre indivíduo e sociedade – embora em termos diferentes – concedem uma atenção particular à noção de normas na medida em que o comportamento normativo parece mais favorável à opinião coletiva para levar a uma vida social melhor, pois, as normas sociais são geralmente consideradas fortes e imponentes e, nesse sentido mesmo, têm um fundamento sacral.

Diferentemente de Durkheim, Weber, apesar de não ter tematizado o sagrado colocando-o no centro das argumentações teóricas relativas a uma teoria do elo social normativo de maneira bem clara, sua ênfase foi colocada por enquanto na tradição que, na percepção dele, tem também um caráter sagrado, porque a maioria das tradições tem sempre uma fonte divina ou se assimila a um ser sagrado. Para ele, os fenômenos

mágicos, sendo sociais, participaram também de maneira muito significativa na construção das normas sociais. No âmbito do respeito das normas pelo indivíduo, Weber se interessa mais pela relação sujeito/objeto em que o indivíduo é o sujeito na plenitude da sua natureza humana e individualista e o objeto representa as normas sociais ou, em resumo, o exterior. Ele leva em conta quais são os motivos que suscitam o indivíduo a se conformar a essas regras e quais são suas motivações ao respeitá-las. Nesse sentido, Weber, colocando o indivíduo no centro da ação social, está querendo submetê-lo a um exame psicossociológico na medida em que procura descobrir suas intenções. Aqui, surge a relação subjetividade/objetividade, ou seja, o sentido visado pelo autor da ação e o objeto de reflexão que, existindo antes dele, acaba de criar uma rivalidade entre o objetivo fixado pelo indivíduo e a realidade social objetiva que se apresenta na frente dele e condiciona, de certo modo, seu comportamento. Apesar desse caráter sagrado, as normas sociais não são vistas fora dos sentimentos e das mentalidades individuais. Assim, com Weber, o sagrado se relaciona com a questão de conduta social que pode se realizar só no respeito das normas de ordem racional, ética e moral (Weber, 1971, op. cit.).

Para o sociólogo francês, as normas sociais, morais e religiosas se apoiam no sagrado, que é o antepassado comum entre elas. Isso é válido também para os fatos sociais, morais e religiosos, ou seja, a sacralidade desses três fatos acima mencionados faz da sociedade uma arena de constrangimento e de obrigação. A expressão de fatos morais é sinônima em Durkheim de fatos religiosos e sociais, e ela permite especificar o comportamento normativo sobre o plano sociológico. Nos seus diferentes trabalhos¹⁰, a norma é sempre caracterizada por três elementos, sendo os dois primeiros intrínsecos, trata-se da obrigação¹¹ e da sanção¹², mas esses dois não são bastante suficientes para que a norma seja eficiente, donde a importância da palavra de *desejabilidade*¹³. A

¹⁰ Durkheim, 1893; 1963; 1912; 1969a; 1969b; 1924; 1970.

¹¹ Nos textos escritos entre 1893 e 1900, em particular, *Leçon de Sociologie*, Durkheim definiu o elemento essencial de toda regra pela sanção (Durkheim, 1893, p. 41). Isso não significa de jeito nenhum que a sanção constitui o fato moral, ela é, de preferência, o lado exterior, visível e objetivado do verdadeiro fundamento constitutivo da norma, ou seja, seu caráter obrigatório: não há regra moral onde não há obrigação (p. 30). (Nossa tradução).

¹² “A sanção é uma consequência do ato que não resulta do conteúdo do ato, mas do que o ato não está de acordo com uma regra estabelecida” (Durkheim, 1924, p. 61-62). (Nossa tradução).

¹³ Após se ter concordado com o caráter obrigatório das normas segundo a teoria kantiana, Durkheim, criticando Kant por ter limitado as normas a esse único aspecto, sustenta nos seus escritos datando de 1901-1902, mais particularmente em *Educação moral (1903)*, que os homens não obedecem às normas unicamente por obrigação, mas também por atração. Segundo ele, o eudemonismo merece fazer parte do agir normativo, pois a eficácia da conduta moral depende em maior parte do que ele chama « energia psicológica », isto é, o fim moral é tanto bom quanto

obrigação pode ser vista como a essência, a sanção como a validade e a desejabilidade como a eficácia. Esse último elemento vai determinar o resultado da aplicação da regra, se ela está no interesse das duas entidades, pois se a obediência do indivíduo não é inocente nem passiva, ela tem a ver com certeza com seus interesses, sejam eles, culturais, econômicos, políticos, intelectuais ou sociais.

Ele vai acrescentando que a norma é uma regra de conduta socialmente sancionada e gerada por uma consciência coletiva, ou seja, pela consciência compartilhada pela metade dos membros de uma sociedade, é uma das razões suscetíveis de explicar o caráter obrigatório¹⁴ da norma. O sagrado aparece sempre presente em toda norma e se apresenta como uma força social indiscutida e indiscutível que escapa tanto ao tratamento ordinário reservado às coisas comuns como à objetivação conceptual e linguística, ou seja, não fala a mesma linguagem que a dos indivíduos. Essa força constrangedora que o sagrado está exalando se manifesta de duas maneiras: Primeiro, através do aspecto terrível da punição, pela falta cometida, segundo em virtude da autoridade transcendente, divina e digna de respeito que o caracteriza (Durkheim, 1989, op. cit. p. 241). O sagrado representa para Durkheim o espaço no qual se converge a identidade coletiva no sentido de que ele facilita a formação das consciências coletivas, a constituição organizada dos grupos sociais entre si, enfim, a criação e a vivificação dos relações sociais (Ibid., p. 159).

Sobre o mesmo aspecto da transcendência do sagrado, Durkheim aponta que o sagrado se enraíza em uma experiência de transcendência de si engendrada pela norma. Ela facilita ao sujeito-ator um reconhecimento em relação com a autoridade exterior a sua própria vontade – uma autoridade que faz obstáculo contra seus impulsos egoístas e seus interesses –, mas constitutiva também da sua identidade. Por outro lado, Hans Joas, citado por Piras Mauro, sublinha que o sagrado é uma objetividade transcendente, na sua relação com ele, o indivíduo encontra seu si, sua própria identidade, constrói seu estima de si numa força que lhe é exterior. No sagrado se realiza uma experiência de « transcendência de si ». Isso traduz para o autor uma espécie de projeção do indivíduo ele mesmo no respeito e na obediência manifestados com respeito ao sagrado (Piras,

desejável, visto que se reconhecendo a ele, ele se torna um bem comum para o qual todo mundo tende (Ibid., p. 63-64). Todavia, ele reconhece também que, para que ela seja efetiva, essa atração deve participar do caráter da obrigação. Assim, insistiu ele sobre o caráter ao mesmo tempo recíproco e prioritário das normas, ou seja, o fato moral não está presente que lá onde há obrigação ao mesmo tempo há desejo do bem senão a força motivacional não teria sua razão de ser no cumprimento do dever (Ibid., p. 64-65, 67).

¹⁴ Durkheim, 1893, op. cit., p. 23-24.

2004, p. 8). Nesse caso, como só a sociedade possui até lá essa capacidade de pôr o indivíduo em uma experiência de transcendência na qual se envolve o sagrado, então podemos dizer que o sagrado é o que a sociedade tem como mais precioso para ter a garantia do respeito dos seus valores. Ele constitui também o lado intolerante da sociedade ao não aceitar contradição, confrontação e crítica contra suas normas. Assim, podemos apontar que a força constrangedora e motivacional do sagrado que circula entre os indivíduos, como percebido em Durkheim e Weber, está oriunda do sagrado mesmo e se mantém assim até nas sociedades laicizadas graças a esse caráter sacral dos fundamentos normativos.

Apesar de ter sido objeto de muitas críticas por vários autores, notadamente François Isambert¹⁵ e Hervieux-Léger¹⁶, a teoria durkheimiana do agir normativo, acentuada no sagrado, tem o mérito de trazer uma solução ao problema da origem das normas e da sua eficácia social. Ao tratar do sagrado, ele esclareceu até lá uma faceta obscura da sociedade, a saber, a autoridade moral das normas sociais e a conformidade dos indivíduos a elas. Essa autoridade é um estado da opinião coletiva. Em outras palavras, quando o indivíduo estiver se aderindo a um princípio moral, isso traduz não somente que sua adesão foi aprovada e reforçada pelos outros indivíduos, mas também que ele está compartilhando com as convicções que esse princípio impõe.

Assim, no caso de Durkheim como Weber, a constatação é quase a mesma, ou seja, o sagrado representa para o indivíduo tudo que reveste uma natureza suprema, superior e autoritária com a qual qualquer tipo de brincadeira é proibido. O diálogo ou a comunicação a estabelecer com ele não pode ser de qualquer maneira, para isso, toda ação com o objetivo de contestar seu valor e sua razão de ser é suscetível revoltar a consciência coletiva. O mais importante a enxergar no sagrado é todos os ideais que o cercam e que o revestem dessa natureza intocável. É isso mesmo que queria mostrar Roger Calois no seu livro, ao atribuir o sagrado a uma coisa altamente significativa para cada um segundo sua paixão: no caso do pintor é seu pincel, do advogado a lei e assim em diante¹⁷. O objetivo do autor é mostrar que a sociedade do ponto de vista geral tem

¹⁵ Isambert, F. (1982). *Le sens du sacré*. Paris, France: Minuit.

¹⁶ Hervieux-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris, France: Cerf.

¹⁷ “É sagrado o ser, a coisa ou a ideia a que o homem suspende toda sua conduta, o que ele não aceita de colocar em discussão, de ver ridicularizar ou brincar, o que ele não renegaria nem trairia a nenhum preço. Para o apaixonado, é a mulher que ama; para um artista ou cientista, a obra que eles prosseguem; para o avarento, o ouro que acumula; para o patriota, o bem do Estado, a salvação da nação, a defesa do território; para o revolucionário, a revolução. É absolutamente impossível distinguir de outra maneira que por seu ponto de aplicação essas atitudes da do crente perante sua

valores e símbolos preciosamente protegidos, preservados e conservados. Na base da criação das ordens normativas, se encontra sem dúvida o sagrado, se devemos apoiarmos nas argumentações de Durkheim e Weber. Assim, do ponto de vista da sociologia da religião, o sagrado simboliza a sociedade, ambos são de qualquer forma – quer seja no sentido de proibição ou de invisibilidade – realidades intocáveis que modelam o comportamento do ser humano. O instinto individual nunca poderá acomodar-se e harmonizar-se com o instinto social sem dificuldade.

Em suma, o artigo tratou, em primeiro lugar, da natureza dos seres espirituais (alma, espírito e deus) que são uma representação do sagrado. Como o nome deles o indica, são seres espirituais cuja existência funcional e utilidade normativa dependem das relações sociais. O que significa que, como objetos de representações simbólicas no seio dos grupos sociais onde a vida religiosa atinge seu paroxismo, eles se tornam inteligíveis através das atitudes individuais. Portanto, apesar de alguns dos seus caracteres ainda abstratos, a religião é inconcebível sem esses seres. Tratava-se também de mostrar, em segundo lugar, que a socialização do indivíduo passa essencial e necessariamente pelo respeito das normas sociais primeiro ancoradas no sagrado se não elas não podem ser imponentes. Assim, vimos como o sagrado, desempenhando um papel relevante na socialização do indivíduo pela formação da sua personalidade, o mantém em uma perfeita conformidade que pode evitar ao sistema social conflitos destrutivos e improdutivos. O sagrado é presente por toda a parte das atividades sociais inclusive a política. Ele pode servir a agir no campo político tendo impactos e repercussões sobre os programas e as visões políticas do indivíduo.

BIBLIOGRAFIA

Caillois, R. (1950). *L'homme et le sacré*. Paris, France: Gallimard.

Dubar, C. (1995). Socialisation et construction sociale de l'identité. En C. Dubar *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles* (pp. 7-128). Paris, France: Armand Collin.

Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Paris, France: Alcan.

fé: elas exigem a mesma abnegação, elas supõem o mesmo engajamento incondicional da pessoa, um mesmo ascetismo, um igual espírito de sacrifício. Sem dúvida, convém lhes atribuir valores diferentes, mas aí está outro problema. Basta observar que elas implicam o reconhecimento de um elemento sagrado, cerca de fervor e de devoção, cujo se evita de falar e se esforça de dissimular, de medo de expô-lo a qualquer sacrilégio (injúria, brincadeira, ou até simples atitude crítica) do lado dos indiferentes ou de inimigos que não sentiriam nenhum respeito a seu respeito” (Caillois, 1950, op. cit. p. 177). (Nossa tradução)

- _____. (1963). *L'éducation morale*. Paris, France: Presse Universitaire de France.
- _____. (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Brasil: Paulinas.
- _____. (1969). *Journal sociologique*. Paris, France: Presse Universitaire de France.
- _____. (1969). *Leçon de sociologie : physique des moeurs et du droit*. Paris, France: Presse Universitaire de France.
- _____. (1924). *Sociologie et philosophie*. Paris, France: Alcan.
- _____. (1970). *La science sociale et l'action*. Paris, France: Presse Universitaire de France.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo, Brasil: Martin Fontes.
- Fabien, J. (2015). *Sociologia da religião: Estudo comparativo entre Durkheim e Weber*. (Trabalho fim de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Brasil.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris, France: Cerf.
- Isambert, F. (1982). *Le sens du sacré*. Paris, France: Minuit.
- Marcelo, M. (1999). *Sacré et indetité ethnique: frontières et ordre du monde*. Paris, France: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Rocher, G. (1971). *Sociologia Geral: socialização, conformidade e desviância. Tome 2*. Lisboa, Portugal: Presença.
- Piras, M. (2004). Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : Le rôle du sacré. *Archives de Sciences Sociales des religions*, 139-166. Recuperado de: <http://assr.revues.org/1058?lang=fr>.
- Weber, M. (1970). *Le Judaïsme antique*. Paris, France: [s.n].
- _____. (2000). *Confucianisme et Taoïsme*. Paris, France: Gallimard.
- _____. (1971). *Économie et Société*. Paris, France: Plon.
- _____. (2003). *Hindouisme et Bouddhisme*. Paris, France: Flammarion.