

TEMPO DE SOCIOLOGIA E SOCIOLOGIA DO TEMPO ENTRE OS DURKHEIMIANOS

Fernando Antonio Pinheiro Filho

RESUMO

O artigo reconstitui o esboço de uma sociologia do tempo urdida por Durkheim e seus discípulos, visando aquilatar seus fundamentos e seu sentido na afirmação da fronteira da nova ciência com a filosofia, e aproximando-a com a visão de Norbert Elias sobre a questão.

I

O propósito deste estudo é apresentar o esboço de uma sociologia do tempo que se constituiu no interior do círculo formado por Durkheim e seus colaboradores reunidos em torno da revista *Année Sociologique*, no período final de sua produção. Mais especificamente, tratarei de analisar um conjunto de textos em que, ainda que de modo não sistemático, o grupo procura levar adiante o projeto de uma sociologia daquilo que a epistemologia filosófica tratara classicamente como categorias do conhecimento, que exigiria a elaboração de uma nova noção de tempo como fenômeno social. Como se sabe, em seu livro de 1912, *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim desenvolve uma sociologia do conhecimento visando superar a tradição filosófica com base na identificação das categorias como representações coletivas – único modo, segundo argumenta, de evitar os dilemas estéreis entre empirismo e racionalismo que há séculos atrasam o andamento da questão. Nessa concepção, trata-se exatamente de fazê-la avançar em termos de resultados empíricos concretos, o que só faz sentido se a pensarmos como problema sociológico (portanto científico) e não filosófico: nessa disputa pela circunscrição do objeto, Durkheim tenta tomar de assalto o campo da metafísica reivindicando a origem social de um de seus temas mais caros, a discussão sobre a natureza do tempo. Nesse sentido, uma das dimensões da abordagem aqui proposta deve

recuperar, em linhas gerais, as bases dessa operação como estratégia de consolidação da legitimidade do discurso sociológico, como se a sociologia do tempo fosse o coroamento de um novo tempo no pensamento, tempo de sociologia. Mas creio que em si mesma a teoria desenvolvida pelo grupo não é desprovida de interesse, e vou tentar aquilatar esse ponto reconstituindo a argumentação desenvolvida por Durkheim, Hubert e Mauss, para, finalmente, estabelecer um breve paralelo com o trabalho de Norbert Elias a respeito da questão.

II

Um dos pontos fundamentais da concepção mais geral do homem em Durkheim consiste em fundar na dimensão coletiva o que há de propriamente humano nele, postulando uma cisão entre o substrato orgânico puramente animal e a realidade social nele inscrita. A essa divisão estrutural corresponde outra, que se dá no plano da consciência, entre sensações e conceitos. O termo *representação* dá conta da homologia que relaciona esses pares antitéticos: as representações individuais emanam exclusivamente da base biológica e consistem em sensações que são fugazes e idiossincráticas; ao passo que os conceitos, dada sua estabilidade e concretude supra-individual, ganham o estatuto de *coisas*, representações que, se por certo perpassam o circuito das consciências individuais, só podem ter origem fora delas, no fato coletivo que as ultrapassa. É importante lembrar que as representações combinam-se entre si num processo de síntese de que surgem novas representações, não redutíveis diretamente a seu substrato material. Assim as representações coletivas não se reduzem às consciências individuais, são produtos de uma síntese de outra amplitude, que envolve sentimentos coletivos que precisam objetivar-se fixando-se num objeto externo. Nesse processo a socialidade se perfaz na transferência para o símbolo da força mesma da associação, nas ocasiões festivas que Durkheim chamou de “efervescências coletivas”. Vale sublinhar que não há nesse esquema uma realidade humana primeira a que o nível representativo viria acrescentar-se depois; a realidade social é diretamente simbólica já que qualquer relação pensável (inclusive no plano material) só é possível porque é simbolicamente mediada. Em que pese o anacronismo da linguagem aqui mobilizada, não presente em Durkheim, creio sustentável

a interpretação segundo a qual instituir o simbólico é instituir o social, que, ultrapassando os limites da individualidade corpórea, gera em cada um o sentimento de respeito pela fonte dessa elevação que remete então à origem do sagrado. Assim também as categorias, conceitos que expressam as relações mais gerais entre as coisas, têm origem na religião - e esta, na última fase da produção de Durkheim, torna-se a instituição primeira, donde se originam todas as outras, já que a constituição das representações - e portanto da vida coletiva, ou da vida propriamente humana - coincide com a produção do sagrado. No tocante às categorias do conhecimento, seu caráter obrigatório revela a gênese e destinação sociais, único modo de explicar seu caráter comum e, portanto, comunicável. Categorias são geneticamente objetivações de sínteses de que participa a sociedade como um todo e expressivamente reproduzem o substrato social de que são um decalque.

Conceber categorias como representações coletivas é a pedra de toque de uma nova epistemologia que afirma a sociologia como o discurso científico positivo a respeito da questão. Mas a epistemologia sociológica só estaria inteiramente acabada a partir da integração de sociologias regionais das categorias que investigassem a relação de cada categoria com seu substrato social. Ou seja, a sociologia pode resolver as questões em que a filosofia claudicou por séculos porque é capaz de esclarecer a origem, o modo de formação; numa palavra, a causa das categorias, através da observação empírica do material disperso no meio social que serve de base para a constituição de cada uma delas. Esse é um projeto eminentemente coletivo, que poria em marcha o esforço conjunto dos colaboradores de Durkheim. Apenas sob o crivo dessas injunções compreende-se o esboço de uma sociologia do tempo legado por Durkheim nas *Formas*. Como base dessa construção, tem-se, como vimos, a identificação das categorias com as representações coletivas e do tempo como uma das categorias do conhecimento, o que leva o trabalho analítico a avançar para a teorização específica sobre o tempo, que depende da justificação do tempo como fato social, e da descrição da organização rítmica da vida social, substrato da categoria tempo social. Essa tarefa já estava em andamento através dos trabalhos de Henri Hubert e Marcel Mauss, que seguiram a linha de investigação sugerida por Durkheim. Assim, para a reconstituição do projeto intelectual coletivo de que tratamos, é necessário conjugar o que há nas *Formas* com o *Estudo Sumário da Representação do Tempo na Religião e na Magia*, publicado

por Hubert em 1905 e o *Ensaio sobre as Variações Sazonais das Sociedades Esquimós*, escrito por Mauss com a colaboração de Beuchat em 1904. Os dois textos são importantes pontos de referência para, respectivamente, deduzir da natureza social do calendário a do próprio tempo e assentá-lo no ritmo da vida coletiva.

III

Responsáveis pela seção de sociologia da religião do *Anné*, Hubert e Mauss encontram na intimidade dos fenômenos religiosos as temporalizações que se originam na vida social e estão na gênese da categoria tempo. Como se, operando com a noção de sagrado, a questão de tempo a princípio anômalo em que este transcorre necessariamente se impusesse. Assim o artigo de Hubert parte da procura, nas relações tensas entre tempo e religião, da necessidade de um tempo sagrado que os concilie, construindo-se como uma ponte que sacralize o tempo no mesmo passo em que dá ao sagrado uma dimensão temporal. Seguindo esse fio condutor, o esforço de explicar como se compatibilizam mundos opostos leva Hubert à primeira teoria consistente a respeito do tempo no interior da escola francesa. Elucidar o seu desenvolvimento, com especial atenção à concepção de sagrado que aí opera, é fundamental para que se compreenda a particular apropriação que Durkheim fará dela, especialmente no que se refere ao enraizamento social dos modos de contagem temporal.

Hubert havia demonstrado que todo calendário, sistema de notação do tempo, tem um caráter convencional:

“(…) num sistema completo de divisões do tempo sempre encontramos índices numéricos unidos a índices fenomênicos, (…) mas até o emprego destes últimos não se efetua sem convenções, já a eleição do signo é objeto de convenção”.¹

Convenção de tal ordem que, segundo o modelo durkheimiano, só pode ser fruto de uma síntese operada pela concentração de força que emana do fato dos homens associados. Esses marcos convencionais que situam o evento são datas especiais, que Hubert chama de qualificadas, e estão na sua origem associadas a um evento mítico-religioso. O tempo passa então a ser lido a partir da

estruturção do calendário como suporte de intervalos entre as datas críticas ou qualificadas. A partir disso Hubert destaca cinco propriedades desse sistema que configuram a especificidade do tempo religioso - que é qualitativo, descontínuo e indivisível - em face da noção matemática comumente associada ao tempo como algo quantitativo, linear e divisível ao infinito. São elas:

1. “*Datas críticas interrompem a continuidade do tempo*”², regra que se demonstra verificando a quebra nas durações particulares provocadas pelo tempo qualificado em que se dão as coisas sagradas, e que mostra a descontinuidade do tempo sagrado.

2. “*Os intervalos compreendidos entre duas datas críticas associadas são, cada um deles tomados em si mesmos, contínuos e indivisíveis*”³, em que se afirma a individualidade das partes do tempo permitindo que um período possa converter-se idealmente como medida formal de uma duração concreta: noutros termos, há uma associação formal a partir da atividade mental de síntese que confere identidade de longitude entre uma classe de período e os fatos que nele perduram (identidade período - forma e duração – matéria, nos termos do autor).

3. “*As datas críticas são equivalentes dos intervalos que elas limitam*”⁴, o que significa que um fenômeno contamina com suas qualidades todo o período que ele designa convencionalmente. Assim a homogeneidade de um período é função de sua assimilação pela data crítica que o inicia.

4. “*As partes semelhantes são equivalentes*”⁵, fundamento da tendência à identidade de períodos suscitados pelas mesmas datas. Sobre esta regra se erige o princípio da astrologia, conforme exemplo de Hubert, ou ainda a equivalência entre o que o domingo representa para a semana e a páscoa para o ano: como ambos acontecimentos renovam o sacrifício de Cristo, os dois períodos equivalem como representação do curso integral de tempo.

5. “*Durações quantitativamente desiguais são igualadas e durações iguais são desigualadas*”⁶, já que períodos que têm a mesma longitude temporal podem transcorrer com diferente velocidade segundo as circunstâncias. A rapidez das durações varia em função da passagem do universo mítico-religioso para a vida concreta dos homens: assim os heróis podem viver anos em uma hora de vida humana, o que dá bem o sentido mais geral dessa última regra, qual seja, a identificação entre magnitudes fixas e indeterminadas do tempo.

Sem prejuízo à unidade sistemática desse conjunto de regras, a análise que delas faz François Isambert, um dos raros comentadores de um autor quase esquecido, as agrupa em dois blocos. As três primeiras são consideradas regras de recorte,

“(...) blocos temporais compactos em que a data crítica designa ao mesmo tempo o momento e aquilo o preenche”⁷⁷

As regras de recorte são condição para a operação das duas últimas, regras de medida fundadas na equivalência e na identidade, que garantem a recorrência do tempo. Nota-se que Hubert opera com uma noção geométrica de similitude que garante a compatibilidade das formas postas em correspondência, como caixas postas umas dentro das outras dado que sejam todas quadradas conforme a imagem do mesmo autor (idem: 196). Ainda segundo ele, essas virtudes operatórias do tempo dependem inteiramente da penetração nesse tempo da *categoria* do sagrado. É graças à “associação simpática”, na expressão de Hubert, entre uma data e o período que ela define que há uma correspondência entre o tempo em que o rito se dá e o tempo mítico a que ele se refere. Apenas a sacralização do tempo pode ser a via pela qual o tempo em que se dá o rito se compatibilize com a eternidade do sagrado. Isambert identifica nessa associação simpática uma lei de participação num sentido muito próximo do empregado por Lévy-Bruhl; desse modo, as datas sagradas são signos que participam das coisas que sinalizam. Mas a participação é um atributo do sagrado em geral, que, na estruturação do calendário, transborda para as datas críticas. Nesse sentido o sagrado é para Hubert uma categoria, encerrando em si a virtualidade da lei de participação conforme presente no sujeito. Mas é também um atributo que se materializa no objeto que o recebe. De resto, a dupla natureza do sagrado pensado como uma categoria guarda um certo ar de família com a noção néo-criticista de representação herdada por Durkheim.

De todo modo, a efetividade operatória do sagrado é que permite a Hubert estender o funcionamento das regras de recorte e de medida - que, afinal, são qualidades das partes do tempo religioso, como ele próprio adverte - para o tempo religioso em geral, através da lei de participação:

“As partes do tempo não são indiferentes às coisas que possam ocorrer nelas, ditas partes as atraem ou as excluem”⁷⁸

Assim os ritos podem funcionar no tempo porque este tornou-se também sagrado dado que cada uma das cinco propriedades”

(...) estrutura o devir mítico como o desenrolar dos ritos e permite entre eles uma comunicação”⁹

Resulta ainda de todo o precedente que a noção mais geral desse tempo qualitativo desenvolvido por Hubert é indissociável da idéia de calendário, que por sua vez tem natureza social:

“O estudo da numeração (das datas rituais) dos primitivos nos leva a rechaçar a idéia de que essa classe de números, e, em geral, todos os que servem de base aos sistemas de numeração; em uma palavra todos os que sejam adeptos de uma consideração particular sejam cálculos fortuitos de objetos totalizados e, pelo contrário, nos faz pensar que se trata de sínteses subjetivas, operadas sociedades inteiras”¹⁰

A eleição de uma data crítica determinada pode ser arbitrária, mas a associação simpática da data com seus efeitos jamais o é, e precisamente porque essa decisão é produto de uma síntese da sociedade inteira e não de arbítrio individual. Mais uma vez, vemos em pleno funcionamento o modelo da síntese durkheimiana: a simples somatória de imagens individuais justapostas não poderia gerar o vigor universal (portanto supra-individual) dessa “associação simpática”. Para que a lei de participação seja eficaz é preciso que intervenha a força do sagrado, da qual ela não passa de atributo, e essa deriva da experiência social.

A síntese coletiva gera associações entre um evento e a data que lhe serve de “assinatura” (a expressão é empregada por Hubert), segundo a lei de participação que está no âmago do sagrado pensado como categoria. A origem da representação do tempo é, portanto, simultânea à estruturação do calendário. Desse modo, seguindo ainda a reconstrução de Isambert, o tempo aparece na função de duas séries: de um lado os marcos do tempo (fenômenos naturais, via de regra astronômicos), de outros os eventos e os ritos assinalados pela série anterior. Dadas essas duas séries, o tempo é a estrutura simbólica que aparece como a correspondência entre fenômenos das séries, em que a primeira serve de signo da segunda, através de regras sintáticas de operação que incidem sobre um objeto material que varia nas diferentes culturas. Adiante veremos que essa leitura aproxima a construção de

Hubert com a de Elias, embora não seja a sugestão do trabalho apropriada por Durkheim.

Mesmo assim, a teoria do tempo presente nas *Formas* é em grande parte tributária da obra de Hubert, ainda quando se afasta dela. Ao menos dois importantes parâmetros estavam postos como matéria-prima para Durkheim. De um lado a importância capital da intervenção do sagrado, derivação de experiências da coletividade que é objetiva em face da pura associação de imagens individuais, fundamento da

“(…) associação simpática das datas e seus efeitos, (que) são convencionais do mesmo modo que todas as outras associações simpáticas”¹¹

E, como corolário da virtude operatória do sagrado, a impossibilidade de pensar o tempo dissociado do calendário, dado que é de sua estruturação simbólica que emerge a representação do tempo. Partindo desse registro, Durkheim combina-o com a sugestão de Mauss a respeito da natureza rítmica da vida social, fazendo avançar a discussão no sentido de resolver o inteiro problema do tempo.

IV

Quando Durkheim trata pela primeira vez da questão específica do tempo, na Introdução das *Formas*, o faz como exemplo da tese fundamental que esgrime contra a tradição filosófica, de que categorias do conhecimento são representações coletivas:

“(…) se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo”.¹²

A isso Durkheim acrescenta imediatamente que o estágio atual da ciência já permite ao menos entrevê-lo para as categorias de tempo e espaço. O ponto de partida para a introdução da noção social de tempo é a íntima ligação entre a representação do tempo e os pontos de referência que o medem, na trilha dos resultados obtidos por Hubert:

“Não podemos conceber o tempo senão com a condição de distinguir nele momentos diferentes. Ora, qual é a origem dessa diferenciação?”¹³

Conhecemos já a resposta: a distinção dos estados de consciência subjetiva seria insuficiente para produzi-la. A categoria de tempo

“(…) é um quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas a nossa existência individual, mas a da humanidade. É como um quadro ilimitado onde toda a duração é exposta sob o olhar do espírito e onde todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados”¹⁴

Mais uma vez, esse quadro estável e objetivo só pode ser produto de uma síntese coletiva e os “pontos de referência fixos” remetem às datas qualificadas a que Hubert se referia, que têm origem sagrada. Durkheim prossegue:

“As divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade” (Durkheim, 1989:39). Há uma distância entre a categoria de tempo e a sensação subjetiva da duração, homóloga daquela entre representações coletivas e individuais: “(…) a duração que sinto passar em mim não poderia me dar a idéia de tempo total: a primeira exprime apenas o ritmo da minha vida individual, a segunda deve corresponder ao ritmo de uma vida que não é de nenhum indivíduo em particular, mas da qual todos participam”¹⁵.

O argumento de Durkheim, condensado num parágrafo da Introdução das *Formas* é ainda um trabalho preliminar, que incorpora as teses de Hubert preparando o caminho para ultrapassá-las num segundo momento, na conclusão do livro. Durkheim parte da identificação do problema do tempo com o do calendário, cuja origem social Hubert já tinha demonstrado já que, desse viés, não é possível pensar o tempo dissociado dos momentos distintos que o compõe; e o problema resume-se então a explicar a origem dessa organização diferencial. Duas hipóteses então se impõem, e uma delas será imediatamente rechaçada: os estados de consciência individuais, pelo trabalho da memória, não seriam capazes de engendrar uma

representação cujo alcance os ultrapassa em larga escala. Quase por eliminação, já que outras possibilidades não são consideradas (o que reforça a impregnação da dicotomia individual/coletivo como um dos operadores básicos do pensamento de Durkheim), resta rebater esse tempo estável e impessoal - essa *categoria*, enfim -, para o plano do coletivo. Essa tese apoia-se no fato, já provado pela observação, de que os pontos de referência fixos que localizam as coisas no tempo são retirados da vida social. Como último passo, é preciso então descrever esse mecanismo, e Durkheim aponta a correspondência entre as divisões do tempo e a periodicidade das festas e demais expressões da vida social. Ao fim do argumento, o calendário resulta como algo expressivo e funcionalmente ligado à vida social: registra o ritmo da atividade coletiva no mesmo passo em que assegura sua regularidade. Para designar o “tempo total”, que plasma-se no calendário do ritmo da vida coletiva, conforme veremos acompanhando a segunda parte do argumento de Durkheim, é que ele introduz a expressão tempo social. Ou seja, é a noção genérica de tempo que obtém o status de instituição social. Note-se que as teses de Hubert referem-se ao tempo sagrado, que pode até generalizar-se como um tempo qualitativo, mas que se dá ao lado de um tempo físico-matemático em relação ao qual apresenta anomalias (justamente as cinco regras operatórias descritas). É certo que esse específico tempo sagrado, por ser da ordem da religião, não pode ter outra origem senão a sociedade, e a estruturação do calendário parece prova suficiente disso para Hubert. Mas ele hesita quanto à gênese social da inteira noção de tempo, que deve abarcar também o tempo profano que funciona na consciência. Seu *Estudo sobre Representação de Tempo* considera a postulação do tempo sagrado como origem da representação do tempo em geral uma hipótese que carece de prova.

É justamente tal prudência que Durkheim deixa de lado, ampliando para todo fenômeno temporal a explicação de sua gênese fundada na sociedade. Esse passo permite subsumir toda noção de tempo ao tempo social, tornando a última expressão redundante. O tempo social é a própria consubstancialização, inclusive no plano da consciência, da duração dos ritmos coletivos simbolicamente expressa no calendário. Na sua origem, é qualitativo e localizado, já que os sistemas de contagem do tempo variam conforme as culturas. A identificação entre o calendário e a representação do tempo só se deixa captar no momento lógico de sua constituição, o que remete à hipótese de que há

uma concentração de essência na origem de todo fenômeno, que embora dispersa ao longo da História, pode ser recuperada através do bom uso das regras do método. Não é outro inclusive o pressuposto metodológico de fundo das *Formas*, que permite explicar a religião em geral a partir do totemismo australiano. Assim, a predominância de um calendário abstrato e universal deve ser entendido como produto histórico da intensificação da interação entre os grupos e da complexificação da vida coletiva. Parte do trabalho de Durkheim para equacionar em termos sociológicos o problema do tempo consiste portanto em alargar para a representação do tempo em geral o que Hubert havia estabelecido como propriedade de um tempo especial, que, contaminado pelo sagrado, nutre-se das virtudes operatórias dessa categoria para conciliar nos ritos sua temporalidade profana com a eternidade dos objetos a que se referem. Tal ímpeto durkheimiano deve ser compreendido no horizonte delineado anteriormente: apenas pensando o tempo como representação coletiva, portanto coisa social, é possível converter as questões epistemológicas para o registro da sociologia. Mas para que essa passagem esteja completa, é preciso ater-se ao substrato social da categoria de tempo, e para tanto, ir além do mecanismo da constituição e operação do tempo sagrado de Hubert, fixando o ritmo da vida coletiva como suporte do tempo. Assim, um segundo momento da argumentação de Durkheim, já na conclusão das *Formas* traz como principal aporte em relação à abordagem de seus colaboradores a descrição desse ritmo coletivo, aproveitando a sugestão - um tanto vaga em Hubert e bem menos em Mauss - de que a presença de um ritmo é em si um índice para a identificação de um fenômeno como social.

A obra que configura com clareza essa visão é o texto de Mauss sobre as sociedades esquimós, publicado na edição do *Annéé* de 1904-1905, intitulado *Ensaio sobre as Variações Sazonais das Sociedades Esquimós - Estudo de Morfologia Social*. Percebe-se desde logo o aparente paradoxo que envolve o foco na mudança numa análise que elege como objeto justamente os dados mais fixos e estáveis da realidade social. E sem que seja necessária qualquer modificação no conceito de morfologia desenvolvido por Durkheim que informava a escola francesa. Já na abertura do texto, Mauss define morfologia como

“(...) a ciência que estuda, não somente para descrevê-lo, mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, ou seja, a forma como afeta seu estabelecimento sobre o solo, o volume e a

densidade da população, o modo como está distribuído, bem como o conjunto de coisas que servem de sede à vida coletiva”¹⁶,

acrescentando que não pretende realizar uma etnografia exaustiva dos povos esquimós mas, a partir de sua morfologia, captar relações que possam ser universalizáveis. Mas a particularidade dos grupos esquimós está em sua dupla organização morfológica conforme as estações do ano. Apesar de apresentar alguns traços constantes, há duas formas nitidamente distintas de disposição da vida social, cabendo a cada uma delas um regime jurídico, moral e religioso específico. No verão, a unidade social básica é a família restrita, que habita tendas dispersas no espaço. No inverno, várias famílias coabitam as mesmas moradias, que estão justapostas e funcionam seguindo uma tecnologia inteiramente diversa da empregada nas tendas. Fundamentalmente, a dupla organização obedece ao princípio da oposição entre a dispersão do verão e a grande concentração no inverno. Esse movimento da sociedade acompanha o do seu meio ambiente: a população se condensa ou se difunde conforme o regime de vida de sua caça, que está espalhada no verão e restringe-se a um campo bastante limitado no inverno. No entanto, Mauss observa que os fatores biológicos e técnicos não são suficientes para explicar o porquê do grau extremado de concentração do inverno, que dá origem a uma vida coletiva tão intensa (afinal, as famílias poderiam, por exemplo, aproximar-se sem a necessidade da coabitação). De fato, a vida religiosa repete a mesma oposição, apresentando um estado de extrema exaltação coletiva no inverno (temporada das festas, cerimônias, ritos em que emerge continuamente o sentimento que a sociedade tem de si mesma), em contraste com a laicização da vida no verão. O mesmo princípio estrutura ainda a organização jurídica (regime patriarcal no verão e enfraquecimento da autoridade no inverno) e o regime de bens (respectivamente egoísmo *versus* coletivismo). Assim, a divisão inverno/verão é estruturante da organização social em seu sentido mais amplo, e transborda para o plano das representações coletivas: os próprios sistemas de classificação dos seres a repete (a estação em que um indivíduo nasceu é o critério para discernir o grupo a que pertence). Tal generalidade permite a Mauss afirmar que

“As noções de inverno e verão são dois pólos em cujo redor gravita o sistema de idéias”¹⁷.

Da constatação desse fenômeno tão surpreendente, próprio das sociedades esquimós, Mauss infere uma lei universal, na conclusão de seu ensaio, decisiva para a sociologia do tempo tentada por Durkheim. Nessa passagem capital, a oscilação inverno/verão converte-se em mera contingência, um *caso* isolado de uma *regra* geral, qual seja toda vida social está submetida a um ritmo que alterna momentos de apogeu e queda da interação social, períodos de concentração e dispersão da sociabilidade:

“Tudo faz então supor que estamos aqui em presença de uma lei que é, provavelmente, de grande generalidade. A vida social não se mantém no mesmo nível em diferentes momentos do ano; mas passa por fases sucessivas e regulares de intensidade crescente e decrescente, de repouso e atividade, de desmembramento e reconstituição. Diríamos que ela atua sobre o organismo e a consciência dos indivíduos com uma violência que eles não podem suportar senão durante algum tempo, e quando chega o momento em que são obrigados a retirar-se dela. Daí esse ritmo de concentração e dispersão, de vida individual e coletiva de que acabamos de observar alguns exemplos”¹⁸.

Na organização dos esquimós, os fatores biotecnológicos ajudam a explicar o caso, mas não a regra, que prevalece independente das circunstâncias. Prova disso é o fato de que, caso algum evento extraordinário reaproxime os esquimós durante o verão, o regime de inverno passa a vigorar temporariamente. A lei da oscilação rítmica pertence ao domínio dos fenômenos sociais.

Tal lei sem dúvida estava presente no espírito de Durkheim quando finaliza seu argumento a respeito da natureza social do tempo, na conclusão das *Formas*, em que associa o ritmo da vida coletiva ao suporte material da representação do tempo

“(…) é o ritmo da vida social que está na base da categoria de tempo”¹⁹

Nesse sentido, a tarefa de que se ocupa é precisamente desenvolver o modo pelo qual o ritmo social se estrutura. O próprio Hubert, no ensaio analisado, já havia recolocado a questão, sem dúvida considerando também o que Mauss estabelecera:

“Mas não se demonstrou já que no trabalho, poesia e canto o ritmo era o signo da atividade coletiva e que se destacava com mais força quando a colaboração social era mais ampla e mais intensa? Se isso é verdade, estamos autorizados a supor que o ritmo do tempo não tem necessariamente por modelo as periodicidades naturais constatadas pela experiência, mas que as sociedades tinham em si mesmas as necessidades e o meio de instituí-lo”²⁰

É preciso responder à necessidade e ao mecanismo do ritmo coletivo, do calendário, e, portanto, do tempo social. Para solucionar esse problema, Durkheim parte da estabilidade da categoria de tempo: a vida em comum só é possível se todas as consciências individuais estiverem submetidas ao mesmo quadro cronológico, objetivo em face da mera consciência da duração. Essa objetividade é reveladora de sua natureza, de modo que, se a duração da consciência é função dos ritmos particulares e variados, a idéia do tempo total só pode corresponder

“(...) ao ritmo de uma vida que não é a de nenhum indivíduo em particular, mas da qual todos participam”²¹

Resta desvendar a forma em que esse ritmo coletivo se pauta, e nessa tarefa, Durkheim lança mão da teoria da efervescência coletiva, que construiu ao longo das *Formas* para dar conta da emergência do sagrado: as interações sociais, quando atingem certo grau de intensidade, produzem movimentos sociais de entusiasmo e exaltação capazes de objetivar-se, criando um mundo ideal – no sentido do simbólico – que se é base do real. Nesses momentos de efervescência, realiza-se o elo de sociabilidade que permite à força coletiva produzir representações e fixá-las em um símbolo, conforme o mecanismo emblemático do totemismo, que serve de protótipo a essa armação conceitual. O pensamento religioso – primeira etapa lógica e histórica do pensamento em geral – surge com a objetivação do estado de efervescência em que a geração das representações coletivas, objetivando a associação, cria a própria sociedade. Mas dado que há um desgaste entrópico das representações coletivas, a vida social oscila entre o predomínio do sagrado e seu declínio, entre momentos de concentração e dispersão da associação moral dos homens; até que a constituição de um novo meio social efervescente realmente o mundo das idéias e assim indefinidamente: “uma sociedade não pode virar-se nem recriar-se sem

criar, ao mesmo tempo, alguma coisa de ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de ato suplementar com o qual ela se completaria a si mesma uma vez constituída;

“(…) é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente”²²

Toda a astúcia de Durkheim, na direção do preenchimento de todas as eventuais lacunas de sua teoria, consiste então em converter a periodicidade expressa no texto em destaque no próprio ritmo da vida coletiva, articulando as propriedades do tempo social plasmado no calendário com o ritmo de desgaste e vivificação da vida coletiva e suas representações:

“O que mede essa duração impessoal e global (o tempo social), o que fixa os pontos de referência em relação aos quais é dividida e organizada, são os movimentos de concentração e dispersão da sociedade; mais geralmente, são as necessidades periódicas de restauração coletiva. Se esses instantes críticos ligam-se, no mais das vezes, a algum fenômeno material, (...) é porque sinais objetivos são necessários para tornar sensível a todos essa organização essencialmente social”²³

Com esse texto encerra-se a argumentação específica a respeito da natureza social do tempo, no plano da sociologia das categorias proposta nas *Formas*. Ele é capaz de revelar com toda nitidez e incorporação por Durkheim do trabalho de seus colaboradores. De fato, a solução para o problema consiste em assimilar a lei do ritmo coletivo que Mauss descobrira entre os esquimós às oscilações entre momentos de concentração e desgaste do poder coletivo de representar, associando então o período de eferescência (em que o transbordamento das representações para seus símbolos funda o sagrado) à data crítica que, como mostrara Hubert, opera segundo uma lógica de participação naquilo que assinala (virtude operatória do sagrado em geral), donde é possível explicar a estruturação do calendário.

V

Atendo-se ao fato de que Durkheim realiza uma verdadeira síntese dos avanços obtidos por seus discípulos, de pronto

percebe-se o funcionamento da divisão do trabalho intelectual vigente entre o grupo do *Année*, de que a ciência resulta como produto de um esforço coletivo; assim como o específico papel consignado a seu inspirador. Com o amadurecimento da idéia de que categorias são representações coletivas a partir da noção neo-criticista de representação, Durkheim lançava as bases para sociologias regionais das categorias, que deveriam integrar uma nova epistemologia e alçar a sociologia ao primado sobre o campo do conhecimento em lugar da filosofia, conforme dissemos anteriormente. Mais ainda, cabe a ele produzir em sua última obra de fôlego uma armação teórica mais geral, orientada pelos fundamentos que ele próprio desenvolvia, incorporando os resultados trazidos por aqueles que mais de perto contribuem para o projeto.

Lembremos que a idéia chave da epistemologia sociológica, pensar categorias como representações coletivas, implica em conceber cada uma das categorias como produto da experiência coletiva. Transposto para o problema do tempo, esse esquema geral converte o tempo em decalque dos ritmos sociais; o tempo social é uma representação coletiva cujo suporte é a própria duração dos ritmos coletivos que oscilam segundo a lei de concentração e dispersão do sagrado. Mais do que inspirar em Durkheim a resposta que permite a ele solucionar um ponto - ainda que de uma importância - do dilema que enfrenta, incorporando à lei do ritmo coletivo a origem social das datas qualificadas, Hubert contribui decisivamente infundindo uma nova concepção do sagrado que perpassa no nível meta-teórico todo o argumento. De uma primeira construção puramente coercitiva da religião, conforme formulada na *Divisão do Trabalho Social*, Durkheim passa a uma concepção mais próxima do afetivo, sem abandonar a presença de coerção como condição de identificação do fato social, como rezam as regras do método. O que se altera é o fundamento da coerção, que deixa de estar exclusivamente referido à autoridade da regra, passando a assentar-se na compulsão psicológica que arrasta a vontade nas situações de multidão conforme a análise de Steven Lukes. Esse segundo sentido é que serve de esteio à teoria das efervescências coletivas, e olhando-a retrospectivamente percebe-se que a objetivação da comoção coletiva - mais exatamente do sentimento de pertencimento que funda a vida coletiva, como vimos - é condição para a estruturação do calendário, e, por extensão, da representação do tempo sobre o ritmo

da vida coletiva. A influência do grupo do *Année* sobre Durkheim, dando à ciência o crivo institucional de produto cumulativo da divisão do trabalho intelectual, não pode portanto ser subestimada. Tampouco convém absolutizá-la, e vimos já que Hubert evita fazer dos ritmos sociais o suporte da inteira representação do tempo. Esse ponto remete ao fulcro dos limites teóricos da teoria durkheimiana, e não deixou de ser anotado pelos que procuraram criticá-la. De fato, se o tempo é decalque categorial dos ritmos que animam a vida coletiva; ou passando do exemplo à sua matriz, se toda categoria é uma representação coletiva que reproduz modelos cujo substrato é dado pelo fato da associação dos homens, essa postura lançaria uma zona de sombra sobre o golpe fatal que visa desferir sobre os estereis dilemas filosóficos. A teoria das representações coletivas não poderia superar o empirismo porque, pensando as categorias como cópia da organização global da experiência social que é tida como dado primeiro, acaba redundando justamente numa espécie de “empirismo coletivo”. Essa crítica não considera, no entanto, que a expressão seria auto-contraditória porque o termo “empirismo” remete nela à produção de categorias pela consciência, e todo esforço de Durkheim consiste justamente em escapar de qualquer determinação que se dê no plano do sujeito pensado como sede da consciência, núcleo das teorias filosóficas que ele examina. Outro reparo possível à teoria, talvez mais consistente, assinala que os processos de síntese, que vimos desempenhar um papel central, devem ser aceitos quase como um postulado, já que Durkheim jamais explicita a dinâmica de seu funcionamento, de modo que a síntese permanece no plano da metáfora, aquém portanto do embasamento empírico exigido pelo padrão de cientificidade afirmado pela teoria desde *As regras do método*.

Mas, mais relevante que levantar algumas objeções pontuais a que a teoria geral das representações coletivas estaria sujeita em sua ambição de polêmica com a filosofia é reter seu significado sociológico como alternativa às explicações disponíveis para o problema do tempo. Ou seja, os durkheimianos lograram pensar o tempo – ou ao menos alguns de seus aspectos - como fenômeno social, conquistando um novo objeto para a sociologia. Em suma, o ponto central aqui é considerar o tempo não mais como processo da natureza física, duração da consciência ou forma interna do sujeito sensível, mas *coisa* social, no sentido específico que o termo guarda nessa tradição. Se essa sociologia do tempo nos moldes pensados pelo grupo não teve continuidade, há

alguns esforços nas décadas subseqüentes de retomar a questão do tempo sob o ângulo da sociologia; entre eles o trabalho de Elias pode iluminar retrospectivamente a centralidade da contribuição analisada.

VI

Em seu livro de 1984, *Sobre o tempo*, Elias propõe pensar uma teoria sociológica do tema em que a formação de uma noção altamente abstrata e constritiva de tempo, tal como a que opera nas sociedades modernas, aparece como desdobramento do processo civilizador. No âmbito desta análise, restringiremos seus resultados à definição de tempo desenvolvida por ele como base de sua tese, aproximando-a dos resultados que acompanhamos entre os durkheimianos.

Uma primeira aproximação notável entre as sociologias visitadas deve-se ao fato de que também Elias pensa o tempo nos marcos epistemológicos, buscando distanciar-se da tradição filosófica. Nos seus termos, importa recusar tanto a concepção objetivista, em que o tempo equivale a um ente entre outros de uma natureza dada, subsistente por si e independente dos homens; como também aquela que o entende como representação subjetiva intrínseca à consciência, razão ou espírito do sujeito. Desde já, o tempo não deve ser pensado como dado inscrito na natureza, seja a natureza externa ou a interna do sujeito; o tempo não é de saída *coisa* que participa de sínteses cognitivas, nem como decalque da natureza nem como propriedade *a priori* do sujeito. Se assim for, onde localizá-lo? Ou, mais precisamente, como construir uma alternativa não substancialista para sua compreensão? Note-se que aqui a questão implica os equívocos a que somos levados graças a um certo uso da linguagem que recorre a “substantivos reificadores”, nos termos do autor, para fixar o conceito de tempo. Recorramos a dois de seus exemplos: dizemos “o rio corre” ou “o vento sopra” sem nos dar conta que o rio é de fato a ação da água correndo e o vento a ação de soprar; seguindo o raciocínio, estaríamos autorizados a pensar que a expressão “o tempo passa” dá a entender que o tempo é um suporte substantivo em que ocorrem eventos – o que nos levaria à dificuldade de admitir um tempo em que o tempo passa e assim indefinidamente. A alternativa que será minuciosamente trabalhada implica em pensar o tempo em termos relacionais, sem afastar-se das bases previamente desenvolvidas por seus antecessores:

“O desenvolvimento de um quadro de determinação do tempo, sob a forma de um calendário, é um bom exemplo das continuidades evolutivas que se afirmam a despeito de uma multiplicidade de descontinuidades, tanto políticas quanto de outra ordem. Ela nos faz lembrar que aquilo a que chamamos “tempo” constitui uma rede de relações, amiúde muito complexa, e que a determinação do tempo representa, em essência, uma síntese, uma atividade de integração.”²⁴.

O leitor de Elias vê-se novamente enredado pelas noções de calendário e de síntese ao refletir sobre o tempo, mas agora nos marcos de um processo em que a necessidade progressiva de uma fixação cronológica mais precisa varia em relação direta com a complexidade da vida social, mas é sempre montada a partir de uma relação:

“A determinação do tempo repousa, portanto, na capacidade humana de relacionar duas ou mais seqüências diferentes de transformações, uma delas servindo de escala de medição do tempo para a outra ou as outras. (...) Portanto, o que chamamos “tempo” significa, antes de mais nada, um quadro de referência do qual um grupo humano – mais tarde, a humanidade inteira – se serve para erigir, em meio a uma seqüência contínua de mudanças, limites reconhecidos pelo grupo, ou então para comparar uma certa fase, num dado fluxo de acontecimentos, com fases pertencentes a outros fluxos, ou ainda para muitas outras coisas.”²⁵.

Elias exemplifica esse ponto através do costume grego de medir a duração dos discursos através de uma ampulheta: cada um deles é uma série de eventos contínuos a que se compara outro evento relacionável, qual seja, o escoamento da areia num recipiente de vidro. Assim, o tempo não é aquilo que um instrumento mede, mas a relação socialmente construída entre a seqüência de eventos que ele encerra (as mudanças da lua, o escoar da areia, o movimento dos ponteiros de um relógio) e uma outra seqüência significativa (a série plantio/colheita, a distância entre o início e fim de um discurso, o intervalo entre a largada e a chegada numa prova de atletismo). Segundo sua formulação lapidar, o tempo é um “símbolo puramente relacional”, já que determinar o tempo equivale a

“(…) relacionar os sucessivos aspectos apresentados por pelo menos duas séries de acontecimentos, uma das quais é socialmente padronizada para servir de padrão de medida das posições ou intervalos no interior da sucessão de acontecimentos que as outras séries comportam.”²⁶.

Como a montagem dessa relação entre séries não pode ter o estatuto de algo dado, mas é construção eminentemente humana, segue que o caráter social do tempo está ligado não à sua *natureza* de *coisa social*, mas à condição de símbolo relacional. Retomando o paralelo com os durkheimianos, sugere-se aqui que em Elias não é a presença de um ritmo que é marca do social, mas o estabelecimento de uma relação (e mais: desse ponto de vista, talvez se possa pensar a detecção de um ritmo como operação relacional...). Em suma, o tempo não é um processo da natureza ou da sociedade, mas uma relação entre processos sucessivos passível de ser determinado com referência aos dois domínios, de modo que não faz sentido a separação entre “tempo físico” e “tempo social”.

Não há no livro de Elias qualquer menção a tentativas anteriores no domínio da sociologia do tempo. Não obstante, parecem claras as ressonâncias entre seu trabalho e os que examinamos anteriormente. Mais especificamente, a concepção de Hubert aproxima-se bastante de uma noção relacional, sem tirar dela todas as conseqüências: no círculo durkheimiano, parece necessário pensar o tempo como coisa social para que se consolide o “tempo da sociologia”, cuidado de que pode prescindir o tempo reencontrado por Norbert Elias.

BIBLIOGRAFIA

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação”. In: Rodrigues, José Albertino (org). *Durkheim*. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ed. Ática, 1978.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1998.
- HUBERT, Henri. “Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie”. In: Hubert, H e Mauss, M. *Mélanges d’histoire des religions*. Paris, Librarie Félix Alcan, 1929. Tradução para o espanhol: “Estudio somero de la representación del tiempo en la religión y la magia”. In: *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1946.
- ISAMBERT, François. “Henri Hubert et la sociologie du temps”. In: *Revue Française de Sociologie*, XX, 1979.
- LUKES, Steven. *Émile Durkheim, su vida y su obra*. Madri, Siglo XXI de España Editores, 1984.
- MAUSS, Marcel. “Essai sur les variationssaisonnnières des sociétés eskimos”. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

TORRE, Ramón. “El calendario sagrado – el problema del tiempo en la sociología durkheimiana”. In: Revista Española de Investigaciones Sociales, nros. 46, 48 e 49, 1989/1990.

NOTAS

¹ Hubert, H. “Estudio somero de la representación del tiempo en la religión y la magia”. In: Hubert, H e Mauss, M: *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1946, pg.318.

² Idem, op. cit., pg 298

³ Idem, op. cit., pg.300.

⁴ Idem, op. cit., pg.303.

⁵ Idem, op. cit., pg.306.

⁶ Idem, op. cit., pg.308.

⁷ Isambert, F. “Henri Hubert et la sociologie du temps”. In: Revue Française de Sociologie, XX, 1979, pg. 195.

⁸ Hubert, H. op. cit., pg. 312.

⁹ Isambert, F. op. cit. Pg 194

¹⁰ Hubert, H. op. cit. Pg 320.

¹¹ ¹¹ Idem, pg. 321.

¹² ¹² Durkheim, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo, Ed. Paulinas, 1989. Pg 38

¹³ Idem, pg. 39.

¹⁴ Idem, pg. 39.

¹⁵ Idem, pg. 39.

¹⁶ Mauss, M. “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos”. In: Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.Pg. 389.

¹⁷ Idem, pg. 490.

¹⁸ Idem, pg. 473.

¹⁹ Durkheim, E. op. cit. Pg. 519.

²⁰ Hubert, H. Op cit. Pg. 323.

²¹ Durkheim, E. op. cit., pg. 520.

²² Idem, pg. 500.

²³ Idem, pg. 521.

²⁴ Elias, N. Sobre o tempo. Rio de Janeiro, Zahar, 1998. Pg. 47.

²⁵ Idem, pg. 60.]

²⁶ Idem, pg. 108.