

Tempo & Argumento

e-issn 2175-1803

Religião, tempo e memória: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente


Caroline Jaques Cubas

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

Florianópolis, SC - BRASIL


lattes.cnpq.br/8047265228290870

caroljcubas@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-5411-6824

Para citar este artigo:

CUBAS, Caroline Jaques. Religião, tempo e memória: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, e0107, 2021. Número especial.

 <http://dx.doi.org/10.5965/21751803ne2021e0107>



Religião, tempo e memória: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente

Resumo

Este artigo reflete sobre as religiões e religiosidades como problemáticas concernentes aos estudos históricos a partir de conceitos e categorias da História do Tempo Presente. Para tanto, parte da constatação da presença da religião em nosso presente e da ampliação dessa presença, particularmente, no campo político contemporâneo. Apresenta, a título introdutório, um breve panorama dos estudos sobre as religiões e religiosidades, ressaltando elementos etimológicos e epistemológicos que demarcam o campo em questão. Além disso, disserta sobre o lugar da memória na conformação das religiões – mais especificamente, das denominações de cunho cristão – a partir das ferramentas analíticas propostas por Danièle Hervieu-Léger. E, por fim, problematiza a reflexão sobre a memória mediante uma breve análise de dados referentes à conversão religiosa no Brasil, referentes igualmente às denominações de cunho cristão, durante os últimos 20 anos.

Palavras-chave: religião; memória; história do tempo presente.

Religion, time and memory: interfaces for studying the History of the Present Time

Abstract

This article reflects on religions and religiosities as issues concerning historical studies based on concepts and categories belonging to the History of the Present Time. To do this, it starts from the verification of the presence of religion in our present time and the expansion of this presence, particularly in the contemporary political field. It presents, as an introduction, a brief overview of the studies on religions and religiosities, highlighting etymological and epistemological elements that delimit the field at stake. Also, it discusses the place of memory in the frame of religions – more specifically, in Christian denominations – based on the analytical tools proposed by Danièle Hervieu-Léger. And, finally, it addresses the reflection on memory through a brief analysis of data regarding religious conversion in Brazil, also referring to Christian denominations, during the last 20 years.

Keywords: religion; memory; history of the present time.

“A religião não vive no céu, mas sim na terra.”

(MARX *apud* HERMANN, 1997, p. 482)

1. A presença da religião

A sentença que serve de epígrafe a este texto foi cunhada em 1842, sendo atribuída a Karl Marx. Intentava, conforme alguns de seus comentaristas¹, destacar os elementos políticos e sociais que conformavam as ideias religiosas. Ainda que o objetivo deste texto não seja a apresentação ou mesmo a filiação a uma perspectiva materialista-histórica para a análise das religiões e religiosidades, acredito que a máxima traz consigo premissas que vêm ao encontro das proposições às quais nos dedicaremos nas linhas a seguir.

Ao evocar a ideia de que a religião não vive no céu, mas sim na terra, talvez seja adequada uma pequena intervenção na sentença, afinal nosso olhar estará voltado à religião que não vive no céu, mas sim na terra. A conjunção “que” ganha relevância, pois traz consigo, de forma sub anunciada, a ideia de que a religião acontece no céu e na terra. Eis talvez um dos maiores desafios para aqueles e aquelas que dedicam atenção a este objeto particular de pesquisa e reflexão. O “céu” da sentença torna-se, aqui, apesar da origem cristã, referente ao elemento que chamamos “metafísico” e que conforma fenômenos religiosos (aqueles elementos que, de uma forma simplista, classificaríamos como “questões de fé”).

Este elemento metafísico diz respeito a questões que existem para aqueles e aquelas que nelas creem, independentemente da vinculação institucional, crença pessoal, agnosticismo ou, até mesmo, ateísmo do pesquisador ou pesquisadora. Ainda que esses elementos nos sejam materialmente inacessíveis, sua existência não deve ser desconsiderada. Metodologicamente, como historiadores e historiadoras, insistimos na clássica proposição de Marc Bloch, para quem “o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54). Compreendemos que, ainda que o fenômeno religioso seja conformado por “céu” e “terra”, nosso acesso, através das fontes e da pesquisa, acontece

¹ Refiro-me especificamente a Jaqueline Hermann (1997) e Silvio Fausto Gil Filho (2002).

através da "terra" e daquilo que dela provém. Em termos analíticos, no entanto, essa percepção não pode ser assumida de forma apressada. Evocamos aqui Michel de Certeau diante do problema “o que é religioso?” Ele não nos oferece uma resposta, mas pondera o problema da relação entre o sentido vivido e o fato observado. Assim como não podemos nos contentar em descrever um fato atribuindo-lhe uma significação “externa”, nos diz Certeau, não podemos, igualmente, aceitar como incognoscível uma significação, apenas por advir de uma expressão à qual não temos acesso. É preciso, assim, atentar a relação entre um fato religioso e sua significação, assumindo que ela (a significação) lhe atribui sentido ainda que não possa ser acessada da mesma forma que ele (o fato) (CERTEAU, 2002, p. 145).

Ao atentarmos, de forma geral, à presença da religião em nosso presente, pululam referências bastante veementes. Apesar do enfraquecimento de instituições históricas (evidenciado pela diminuição do número de fiéis autodeclarados) e de transformações na maneira de se relacionar com essas instituições (que incitam debates como o da secularização, por exemplo), a religião permanece. Particularmente no Brasil, são quase que cotidianas as referências, ainda que imiscuídas em outras questões como a política, a assistência social, a segurança pública, a luta em prol dos direitos humanos, a intolerância, a violência e o preconceito.

Ao pensar, a título de exemplo, na relação com a política, algumas referências parecem bastante significativas. A eleição de Jair Bolsonaro em 2018 é uma delas, afinal foi o primeiro candidato com discurso de fundamento religioso (evangélico) eleito pelo voto direto (BETTO, 2019, p. 20). A existência mesmo de uma “bancada evangélica” no Congresso Nacional e de um Partido Social Cristão (PSC)² também são elementos dignos de atenção, particularmente em um país onde “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”, conforme apregoa o artigo 5º da constituição promulgada em 1988 (ainda que, conforme nos diz seu preâmbulo, sob a proteção de Deus). Concordamos, neste sentido, com Frei Betto (2019)

² Registrado definitivamente em 29 de março de 1990.

quando ressalta o caráter antinômico da ideia de uma política cristã, afinal – ao menos em Estados não teocráticos – a política não deveria ser confessional, pois deveria garantir, para crentes e descrentes, os preceitos de justiça e igualdade que, em teoria, caracterizam as democracias contemporâneas.

Esses temas, para além de suas implicações mundanas, conformam fenômenos religiosos e trazem consigo desafios. Um deles, novamente em diálogo com Certeau, é a necessidade de buscarmos compreender questões diferentes daquelas que elas, as religiões, pretendem dizer. Ao pensarmos as religiões e religiosidades como campos possíveis de estudo da História, é necessário “entender como *representação* da sociedade aquilo que, do seu ponto de vista, *fundou* a sociedade” (CERTEAU, 2002, p. 143). Diante disso, nosso movimento não é o de contestar as distintas narrativas assumidas por fiéis, mas sim o de entender – no tempo – o estatuto histórico-social dessas mesmas narrativas e, por consequência, das religiões.

Tal estatuto histórico-social conforma um campo denso e amplo, que parece ainda mais complexo quando atentamos ao nosso presente. Isso porque, nos tempos hodiernos, as questões de “céu” e “terra” parecem ganhar contornos difusos e, muitas vezes, objetivos que não coincidem exatamente com aquilo que, em termos clássicos, caracterizam religiões. As demandas do presente parecem reconfigurar os fenômenos religiosos. Na tentativa de compreender alguns elementos dessa anunciada reconfiguração, propomos transcender a evidente presença cotidiana da religião e pensar alguns de seus elementos a partir de interfaces com o estudo da História do Tempo Presente. Para tanto, a relação com a memória ganhará particularmente a nossa atenção.

2. As religiões e as religiosidades: uma digressão historiográfica

Antes, uma breve digressão para atentar à questão das definições. Em “A religião como objeto da história”³, Francisco José Silva Gomes refere-se ao debate conceitual como uma “discussão interminável” (2002, p. 13) e busca apresentá-lo através de duas vias: uma etimológica e outra epistemológica.

³ Conferência proferida no VIII Encontro Regional de História da ANPUH-RJ.

Em relação à etimologia da palavra latina *religio*, é bastante comum ressaltar a polissemia do termo, cujas significações podem variar conforme culturas e mentalidades. Conforme Cícero, ela aludiria ao verbo *relegere* (revolver no espírito, meditar, cuidar) e, referindo-se aos cultos antigos romanos, implicaria uma compreensão de religião como o cumprimento de deveres junto aos deuses, através de rituais. Posteriormente, a partir de proposição de Lactâncio, o termo *religio* começou a ser considerado como derivado de *religare* (ligar de novo), em uma leitura voltada às práticas cristãs que se referia aos laços que uniriam o homem a um único e verdadeiro Deus. A respeito desse debate etimológico, Jacques Derrida chama atenção ao fato de que tanto os termos *religio* quanto *relegere* remetem – e de certa forma limitam – nossa forma de pensar religião a uma acepção marcadamente cristã e latino-ocidental⁴. Afirmou, de forma bastante contundente e considerando não apenas a complexidade etimológica, mas a necessidade de se considerar igualmente aspectos geográficos, teológicos, políticos e filosóficos, que “nem sempre houve, continua não havendo e nunca haverá por toda parte (entre os homens ou alhures) *algo*, uma coisa *una* e *identificável*, idêntica a si mesma que leve religiosos ou *irreligiosos* a ficar de acordo para lhe atribuir o nome de 'religião'” (DERRIDA, 2000, p. 52, grifo do autor).

No que se refere às questões epistemológicas, a religião pode ser compreendida a partir das perspectivas metodológicas e referenciais analíticos das diferentes escolas que se dedicaram a ela. Jacqueline Hermann (1997) discorre sobre essa questão através de uma detalhada apresentação da constituição da história das religiões como disciplina, particularmente nos séculos XIX e XX, com a marcada influência de reflexões advindas dos campos da teologia, da etnologia, da filosofia e da sociologia. Se, em princípio, observamos uma preocupação com as origens/essência da religião, esta foi, gradualmente, cedendo lugar para abordagens comparativas que, com o passar do tempo, começaram a atentar, ainda que de diferentes maneiras, às manifestações sociais da experiência religiosa⁵.

⁴ Sobre o debate etimológico, indicamos aqui a densa e ampla reflexão desenvolvida por Jacques Derrida em “Fé e Saber”, texto proveniente do seminário realizado na ilha de Capri, em 1994.

⁵ É válido citar, neste sentido, os trabalhos de Durkheim, Weber, Marx, Max Muller, Angelo Brelich, Rudolf Otto, Mircea Eliade.

Em termos estritamente historiográficos, a religião – ou os fenômenos religiosos – é alvo de grande atenção antes mesmo de a História se consolidar como campo de conhecimento científico⁶. É, porém, a partir do século XIX que ela começa a ser submetida aos métodos e procedimentos da nova ciência, sendo fundamentalmente tratada através de comparações, que insistiam na busca pelas origens e verdade da religião; em sua relação com a história dos Estados-Nação e, finalmente, através de análises institucionais, voltadas às estruturas, personagens, dogmas, hierarquia e santidade canonizada, sendo realizada, majoritariamente, por historiadores eclesiásticos (ALBUQUERQUE, 2007, p. 4).

No século XX, as abordagens do elemento religioso sofreram significativas transformações, sendo aqui conveniente referenciar as aproximações entre uma perspectiva comparativa e histórica, como as realizadas na primeira metade do século por Raffaella Pettazzoni, que buscava, grosso modo, compreender as religiões como produtos históricos, com especificidades condicionadas por distintos contextos e que, por isso, deveriam ser observadas a partir de métodos particulares (MATTA, 2010). Mudanças na forma de se escrever sobre as religiões podem ser observadas igualmente na historiografia francesa, particularmente com a atenção às mentalidades, conforme pode-se observar no monumental “Os Reis Taumaturgos”, de Marc Bloch. Já nos anos 70, o artigo de Dominique Julia publicado na coleção “História: novos objetos, novas problemáticas, novas abordagens” apresenta um inventário do campo, destacando a religião como um produto cultural, acessível por meio da atenção às organizações sociais. Assumindo o risco de imperdoáveis omissões, outros exemplos dessas abordagens renovadas podem ser encontrados em Jean Delumeau, Jacques Le Goff, Georges Duby, Keith Thomas, Michel Vovelle e Carlo Ginzburg, entre outros.

No caso da historiografia brasileira, na primeira metade do século XX, os estudos sobre a chamada religiosidade popular ganharam mais ênfase do que os estudos institucionais, em uma tentativa bastante recorrente de se analisar a formação sociocultural da nação. Em termos temáticos, chamamos atenção para

⁶ Referimos, a título de exemplo, a história religiosa, produzida em âmbito confessional, da qual trata Michel de Certeau em “A escrita da História”.

os estudos sobre as religiões de origem africana, observados muitas vezes sob a ótica do sincretismo inspirado em Roger Bastide, e sobre os movimentos messiânicos, em uma forte aproximação com a sociologia religiosa. A partir de uma aproximação temática e metodológica ao que se convencionou chamar história cultural, trabalhos como os de Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas tornaram-se bastante representativos do campo em questão. Atualmente, a gama de temáticas e abordagens torna-se ainda mais ampla, sendo perceptíveis, por exemplo, através das edições da *Revista Brasileira de História das Religiões*, que teve seu primeiro número publicado em maio de 2008, resultado do I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades, ocorrido em maio de 2007 (ANDRADE, 2008).

Poderíamos, evidentemente, citar tantos outros nomes e temas, afinal uma apresentação generalista incorre sempre no risco da superficialidade e dos esquecimentos. Nossa intenção foi apenas apresentar, ainda que de forma bastante sintética, o estudo das religiões e religiosidades como um campo cuja constituição pode ser historicizada e exemplificar a existência de distintas abordagens e definições. No que tange às abordagens, o tempo presente impõe desafios particulares diante dos quais assumimos de antemão a percepção da História do Tempo Presente como profícua possibilidade. Isso porque, atenta ao presente e às experiências que nele ocorrem, permite atribuir espessura, perspectiva e duração a um tempo que parece cada vez mais veloz e fugidio (ROUSSO, 2016, p. 17).

3. Interfaces com a História do Tempo Presente: o lugar da memória

Ao dedicar-se à observação das manifestações contemporâneas do "ser religioso", Danièle Hervieu-Léger (2015) pondera sobre a questão da definição de religião, afirmando a impossibilidade de se obter uma resposta definitiva. Na condição de socióloga, admite que:

[...] o religioso não se define unicamente pelos objetos sociais (as "religiões") nas quais ele se manifesta de maneira compacta e concentrada. O religioso é uma dimensão transversal do

fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais tenta identificar sua presença. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 22-23, grifo da autora)

É bastante relevante a afirmação de que o elemento religioso transcende a sua institucionalização em religiões e se manifesta, de diferentes formas, *em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica*. Essa percepção ampla da esfera religiosa destacada por Hervieu-Léger vem ao encontro do quadro anteriormente referenciado, acerca da presença da religião em nosso presente e, ainda que não resolva, nos ajuda a lidar com as limitações conceituais indicadas por Jacques Derrida. Se cabe à sociologia o inventário e a análise do funcionamento dessa esfera, aos historiadores e historiadoras se impõe outro desafio: atender aos distintos estratos temporais que conformam essa mesma esfera e nos ajudam a interpretar, em aliança ao aparato conceitual da sociologia, suas estruturas e funcionamento no tempo presente.

A História do Tempo Presente se volta, evidentemente, a uma temporalidade próxima. Para além dos debates que demarcam as (in)definições do que/de quando seria este presente, ela busca analisar questões concernentes às sociedades que se modificam de forma cada vez mais veloz, impulsionadas pela já bastante advertida ampliação do presente (ROUSSO, SARLO, HARTOG, BÉDARIDA). Além disso, o presente, pensado como tempo histórico, não pode ser reduzido a uma datação cronológica – por mais que esta se faça relevante. Ele é tecido pela imbricação entre o que é experimentado como passado e aquilo que emerge como possibilidade de futuro. Reinhart Koselleck (2006) propõe a experiência e a expectativa como categorias para pensar o tempo histórico, por entrelaçarem passado e futuro. Constitutivo de passados, presentes e/ou futuros, referimos aqui o elemento religioso, pois este anuncia, através da evocação de uma memória coletiva, uma evidente permanência, ao mesmo tempo em que, compreendido como esfera relativamente autônoma em relação às instituições religiosas, transforma-se, altera-se, adapta-se.

A religião conforma experiências e expectativas. Se adotarmos a definição desenhada por Koselleck, a experiência pode ser compreendida como um

passado atual, em que “acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (2006, p. 309). Ao observamos diferentes práticas religiosas (como, por exemplo, ocorridas no seio do cristianismo, no judaísmo e no islamismo), essa incorporação de acontecimentos a um passado sempre rememorado e coletivizado se dá através de celebrações, ritos e práticas que se repetem e, assim, presentificam tais acontecimentos, tornando-os experiência para aqueles e aquelas que não os viveram. De forma similar, a expectativa, conformada pelas possibilidades de futuro e que também tem suas dimensões pessoais e interpessoais, está atrelada ao experimentado no passado (KOSELLECK, 2006, p. 311). Ainda que a religião não seja de simples definição, as distintas manifestações, apropriações e experiências de religiosidades conformam o tempo presente e acompanham, em certa medida, essa referida aceleração de nosso tempo⁷. Cabe ao historiador ou historiadora dedicado à História do Tempo Presente “agarrar na sua marcha o tempo que passa, dar uma pausa na imagem para observar a passagem entre o presente e o passado, desacelerar o afastamento e o esquecimento que espreitam toda experiência humana” (ROUSSO, 2016, p. 17).

Ao observar manifestações contemporâneas de religiosidade, Danièle Hervieu-Léger identificou entre suas características um intenso movimento. Para acessá-lo, construiu ferramentas analíticas e personificou-as nas figuras do peregrino e do convertido. Estas permitem observar, em experiências religiosas contemporâneas, formas distintas de relação com o tempo e com a memória.

O peregrino (moderno) é caracterizado pelo movimento constante e remete à fluidez de percursos individuais, nos quais a prática religiosa acontece de forma voluntária e comumente temporária. O convertido, no que lhe concerne, tem sua identidade religiosa marcada fundamentalmente por uma escolha

⁷ Ainda que não seja o objeto deste artigo, é importante ressaltar que no caso do Brasil, dentre estas manifestações, apropriações e experiências religiosas que conformam nosso presente é preciso considerar a incontornável relevância das religiões de matriz africana, não apenas por questões quantitativas (número de participantes), mas também pela maneira como alguns de seus elementos transcendem os usos rituais e podem ser facilmente percebidos em outros espaços, com usos não necessariamente religiosos (vocabulário, ritmos, instrumentos, estética, alimentação, ética). Neste sentido, além da presença religiosa, é necessário considerar as problemáticas questões referentes à apropriação cultural, conforme apontadas por Rodney William (2019).

individual. Ambas as figuras, segundo a autora, habitam a cena religiosa contemporânea, cujas crenças e práticas passam a ser caracterizadas não mais por elementos de tradição, mas por processos de individualização e subjetivação (HERVIEU-LÉGER, 2015). Além de expressar características da cena contemporânea, tais figuras permitem-nos observar, igualmente, possíveis relações entre a religiosidade contemporânea, o tempo e, particularmente, a memória. Mais especificamente, possibilitam perceber o que nos parece ser uma alteração do lugar ocupado pela memória no processo de transmissão da religião.

Seguindo as reflexões de Hervieu-Léger, a memória teria um lugar privilegiado na manutenção e transmissão das religiões. Ela (através da evocação de um evento fundador) é/era um referente que contém/continha a significação a ser atribuída às experiências do presente. Nas palavras da autora, ao pensar as instituições religiosas e a formas de transmissão da religião:

Em constante relação com esse passado, os crentes se constituem em um grupo “religioso”, suscitando e mantendo a crença na continuidade da linhagem de fé, ao preço de um trabalho de rememoração que também é uma reinterpretação permanente da tradição em função das questões do presente. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 61, grifo da autora)

Se a transmissão é o que constitui a religião como religião, em um processo constante de (re)elaboração no curso do tempo, essa forma de entender sua estrutura como “a linhagem dos que creem” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62) encontra desafios substanciais nas novas formas de experiência que emergem e que caracterizam a cena contemporânea. Tal cena apresenta justamente uma fragilização desta relação com a tradição na medida em que é ritmada, conforme as palavras da autora, pela pressão de um presente sempre mais presente. Hervieu-Léger chega mesmo a falar em um aniquilamento da memória coletiva e atribui ao rompimento do “elo da memória” a possibilidade de emergências dessa sociedade de mudança que tem a inovação como regra de conduta (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 62).

Não apenas constatar, mas entender as implicações desse “presente sempre mais presente” parece-me, assim, requisito fundamental para

compreender a conformação das relações e experiências religiosas na contemporaneidade.

Podemos subsidiar esse exercício interpretativo com a hipótese cunhada por François Hartog (2014, p. 11), quando ele atenta às particularidades da forma de encadear passado, presente e futuro nos tempos hodiernos. Caracteriza como presentista este “presente único: o da tirania e da estagnação de um presente perpétuo”. O presentismo não é um sinônimo de presente, tampouco uma aquiescência às suas características. Apresenta-se mais como uma hipótese interpretativa que permite observar distintas experiências do tempo, particularmente no mundo ocidental. Possibilita observar, de forma concomitante, a aceleração e uma certa “estabilização” do transitório. Conforme o autor, até mesmo a percepção do futuro é um elemento constitutivo do presente e, em nosso presente presentista, o futuro é percebido “não mais como promessa, mas como ameaça, sob a forma de catástrofes, de um tempo de catástrofes que nós mesmos provocamos” (HARTOG, 2014, p. 15). As atitudes, sensibilidades e crenças observáveis neste presente podem, assim, ser compreendidas como orientadas pela experiência do tempo e expectativas de futuro.

Ora, quando Hervieu-Léger trata da memória e da tradição como condição de existência das religiões (das religiões históricas, institucionalizadas) podemos inferir que as demandas do tempo presente marcado pelo imediato, pelo transitório e por um futuro pouco promissor não são mais facilmente supridas pelas promessas de salvação ancoradas nas formas tradicionais de relação com o passado que caracterizavam essas mesmas religiões. Há, seguramente, uma desestabilização. Por outro lado, ainda que a autora se refira a um “aniquilamento da memória coletiva” ou “rompimento do elo da memória”, as religiões seguem existindo. Inclusive, ganham espaço em campos que as transcendem (como o campo político, por exemplo). Em “La religion, hilo de la memoria”, Hervieu-Léger (2005, p. 202, tradução nossa) demora-se um pouco mais na questão, afirmando que “a reflexão sobre as mudanças modernas da memória, relacionadas com o processo de constituição e invocação da linhagem crente que especifica o crer religioso, pode oferecer uma perspectiva [...] igualmente interessante para a

análise da modernidade religiosa”.⁸ Cremos que essa delicada relação com a memória pode ser adensada a partir dos aportes da História do Tempo Presente.

A memória é a presença do passado, define de forma basilar Henry Rousso (2005), ao esboçar aquilo que chama uma “história da memória” em relação aos estudos desenvolvidos no Institut d’Histoire du Temps Présent. Desenvolve sua premissa afirmando ser a memória “uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional” (p. 94). Esse processo de reconstrução não é desprovido de tensão, dado que a maneira como cada qual filia-se ao passado e constrói/assume identificações é perpassada por diferentes formas de relação com a memória. Conforme Fernando Catroga:

Na experiência vivida, a memória individual é formada pela coexistência, tensional e nem sempre pacífica, de várias memórias (pessoais, familiares, grupais, regionais, nacionais, etc.) em permanente construção, devido à incessante mudança do presente em passado e às alterações ocorridas no campo das representações (ou re-presentificações) do pretérito (CATROGA, 2015, p. 11).

Partindo daí, podemos pensar – a respeito das novas formas de experiência religiosa e de sua relação com a memória – que talvez seja necessário considerar que esse passado que se faz presente enquanto elemento de reconhecimento e identificação não é mais um passado-autoridade, alocado em um tempo longínquo (ainda que seguidamente ressignificado), salvaguardado por narrativas apresentadas pelas próprias instituições religiosas. Talvez seja necessário considerar que a memória, nessas experiências contemporâneas, fundamenta-se, a partir do que nos diz Catroga, em um passado reatualizado, em constante disputa e bem menos estável. O “monopólio da fé”, que antes era exercido por aqueles e aquelas que detinham o capital simbólico referente ao campo religioso, referindo-se aqui à leitura de Pierre Bourdieu (2011), agora é

⁸ “Podemos pensar, sin embargo, que la reflexión sobre las mutaciones modernas de la memoria, relacionadas con el proceso de constitución e invocación del linaje creyente que especifica el creer religioso, puede ofrecer una perspectiva que, al menos, es igualmente interesante para el análisis de la modernidad religiosa.”

difuso e reivindicado em púlpitos que se inauguram, multiplicam e modificam – inclusive no espaço virtual. A ideia de campo, por si só, também é desestabilizada⁹. Talvez possamos pensar que a memória com a qual se rompe seja aquela que fora outrora (ainda que apenas pretensamente)¹⁰ monopolizada pelas instituições, visto que permanece, acreditamos, como um elemento essencial da identidade, da percepção de si e de outros.

Ainda em diálogo com Catroga (2015), é preciso considerar que “o sujeito, mesmo antes de ser um eu, já está, a um certo nível, imerso na placenta de uma memória que o socializa e à luz da qual ele irá definir, quer a sua estratégia de vida, quer os seus sentimentos de pertença e adesão ao coletivo”. A relação que se estabelece com ela, porém, passa por evidentes transformações e ancora-se muitas vezes, assim como as expectativas de futuro, nesse presente ampliado. Se as representações do passado observadas em uma determinada época, marcadas pela recorrência e concernentes a um determinado grupo, ainda conforme Rousso, “constituem a manifestação mais clara de uma ‘memória coletiva’” (CATROGA, 2015, p. 95), essas mesmas representações são agora construídas de forma múltipla, tensa e difusa.

Neste presente iminente, e reconhecendo que a memória coletiva – construída, reivindicada, defendida, disputada – permanece um relevante signo identitário, o que significa, de fato, falar em “aniquilamento da memória coletiva”? Nesta escolha por confissões voltadas muito mais a atender demandas do presente, demandas subjetivas e transitórias, não haveria ainda lugar para memória? Não seria o caso de, ao invés de decretar seu fim, buscar compreender, em nosso presente, os distintos movimentos que a conformam justamente para entender que lugar ocupa? Hervieu-Léger afirma que as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória, uma vez que

⁹ Referimos aqui o texto “A dissolução do religioso”, em que o sociólogo afirma que “o campo religioso é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso” (BOURDIEU, 2004, p. 120). A dissolução do campo refere-se tanto a uma fragilização dos limites de atuação desses sujeitos quanto ao fato de que as definições de modos de ser e viver passam a ser submetidas a outras verdades e valores não circunscritos ao que se costumava pensar como “religioso”.

¹⁰ Reforço aqui o “pretensamente”, já que tal monopólio apresentou evidentes fragilidades, como bem demonstrou Carlo Ginzburg (1987) em “O queijo e os vermes”: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

são governadas pelo paradigma da imediatez. A análise presentista sugere, porém, que esse mesmo paradigma convive com um crescente desejo de memória. Não uma memória fundante transmitida de geração em geração, em relação a qual se tem limitado espaço de atuação, mas, pelo contrário, uma memória “sob controle”. No lugar de uma memória aniquilada, poderíamos pensar em uma relação alterada. A memória não é mais validada somente pelo distanciamento temporal que a caracteriza, mas antes, pelas demandas sociais que a reivindicam. A memória, cremos, guarda seu lugar na conformação das religiões. Percebemos uma fragilização no acesso a ela pela via da transmissão, mas a ela se recorre como ferramenta de legitimação. Quase como a um “passado prático”, é evocada sempre – e apenas – quando necessário, na justa medida em que convém (OAKESHOTT, 2003).

Esta vivência voluntária e subjetiva da religião, nos parece bastante evidente quando atentamos às modalidades de pertença e confissão religiosa no Brasil contemporâneo. Talvez mais que a figura do peregrino, cremos que o convertido personifique algumas de nossas reflexões acerca das relações entre religião, transmissão e o lugar da memória (considerando as evidentes distinções entre as conversões observadas nos casos estudados por Hervieu-Lèger e aquelas que caracterizam o contexto brasileiro). A título de um breve exercício interpretativo ancorado nas reflexões apresentadas, trataremos mais especificamente de algumas denominações religiosas cristãs.

Em um especial chamado “Fé ano 2000”, publicado como encarte na *Folha de S. Paulo* de 26 de dezembro de 1999, e que propunha apresentar um quadro amplo da cena religiosa brasileira no fim do milênio, Reginaldo Prandi inaugura a seção “Caminhos do fiel” com um artigo cujo título é “A religião não é mais herança, mas opção”. Neste, tece interessantes reflexões, advindas de larga experiência de pesquisa¹¹, sobre as particularidades do fenômeno da conversão no Brasil de então. Afirmava que, na época, mais de um quarto da população adulta da região metropolitana de São Paulo professava uma religião diferente daquela na qual havia nascido e caracterizava a religião dos tempos hodiernos

¹¹ Para uma discussão mais substancial a respeito da questão, cf. PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social da religião no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

como uma religião “da mudança rápida, da lealdade pequena e do compromisso descartável” (PRANDI, 1999, p. 1).

Adiante, em “Nova fé altera a rotina do fiel”, Prandi apresenta elementos mais específicos acerca desses processos de conversão, afirmando que “o converso só adere à religião quando ela traz alguma mudança importante para sua vida cotidiana, reordenando necessidades afetivas, sociais, familiares, carências interiores e muitas outras coisas que estão longe de se caracterizarem como motivações religiosas” (PRANDI, 1999, p. 2). As constatações de Prandi parecem confluir para o quadro anteriormente descrito, acerca da procura por religiões que atendam demandas muito mais imediatas. Segundo o sociólogo, são esses aspectos pragmáticos que impelem o converso a uma nova religião. Com o tempo – e o fortalecimento da promessa de prosperidade próxima – incorporam-se novas regras e obrigações. Há aqui uma memória coletiva que passa a constituir a identidade do novo “fiel” (fundamentada muitas vezes em leituras literais e pouco sofisticadas das escrituras). Esta, todavia, parece estar em segundo plano diante de preocupações mais “seculares”.

Quando trata das características do “convertido”, Hervieu-Léger ressalta que ele cumpre um postulado da “modernidade religiosa segundo o qual uma identidade autêntica tem que ser uma identidade escolhida” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 116). Além disso, ressalta igualmente o desejo de uma vida pessoal reorganizada que se exprime como um protesto contra a desordem do mundo (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 125). Esses dois pontos parecem vir ao encontro do que assistimos no Brasil, ainda que, creio, o desejo de reorganização da vida pessoal ganhe mais ênfase do que a possibilidade consciente de escolha identitária. O crescimento e fortalecimento das igrejas evangélicas – e particularmente das neopentecostais – nos últimos anos vem ao encontro dessa proposição.

Segundo dados do IBGE, em 1980 os evangélicos representavam 6,6% da população brasileira. No censo de 2010, esse número saltou para 22,2% – o equivalente a 42,3 milhões de pessoas. São diversos, evidentemente, os fatores que buscam explicar esse aumento (que segue ocorrendo). Dentre os argumentos mais recorrentes estão aqueles que atribuem o “sucesso” das

religiões evangélicas ao discurso que enfatiza a prosperidade financeira e a resolução de problemas cotidianos através da intervenção divina e, por outro lado, o papel desempenhado por essas igrejas na organização da vida comunitária, particularmente em regiões fortemente desassistidas pelo Estado¹².

Parece-me oportuno retomar aqui o lugar da memória na conformação dessas novas religiões e, em simultâneo, o fato de este crescimento da religião evangélica, e particularmente, neopentecostal, ocorrer justamente agora, neste nosso presente estendido. Conforme o antropólogo Ronaldo de Almeida, a teologia da prosperidade, originária dos Estados Unidos da América, começa a disseminar-se no universo evangélico brasileiro a partir dos anos 1970 e se fortalece nos anos 1980 e 1990, concomitante à recessão econômica que intensificou características de informalidade e precariedade nas relações de trabalho (ALMEIDA, 2017). Se o protestantismo histórico apregoava o enriquecimento como fruto do trabalho voltado – social e politicamente – ao bem comum, a nova proposição defendia/defende a prosperidade presente a partir de iniciativas empreendedoras.

Os problemas atravessados não são, assim, de ordem social, mas frutos da falta de esforço individual. Essa proposição teológica mostra-se bastante alinhada ao ideário (neo)liberal e individualista que se tem difundido com particular eficácia entre as sociedades ocidentais. Ainda que a ênfase esteja de forma bastante evidente na resolução de problemas do presente, a legitimidade – e identidade – segue evocando elementos do passado: lembramos aqui da edificação do imponente Templo de Salomão, construído ao longo de quatro anos e sede mundial da Igreja Universal do Reino de Deus. Apresenta-se como réplica do templo bíblico que, conforme a Bíblia hebraica, ficou conhecido como o Primeiro Templo, construído durante o reinado de Salomão em IX a.C. e que guardaria, em seu interior, a Arca da Aliança. Na construção contemporânea, além da aparência, uma evocação material ao templo bíblico foi realizada através da utilização de grandes blocos de pedras trazidas de Israel. Tal edificação pode ser

¹² Cf. QUEIROZ, Christina. *Fé pública. Pesquisa FAPESP*, São Paulo, p. 286, dez. 2019.

pensada como uma atividade de re-presentificação, que abre futuros a um passado evocado.

O conteúdo da evocação, aqui, não pode ser separado da materialidade através da qual se objetifica. Se a presentificação é uma experiência temporal que não pode ser dissociada de sua espacialização, temos no templo um monumento que remete a um passado de forma bastante particular. Segundo Catroga (2015), “se todo o monumento é traço do passado, consciente ou involuntariamente deixado, a sua leitura só será re-suscitadora de memórias se não se limitar à perspectiva gnosiológica e fria [...] e se for afagada na partilha com outros.” O templo de Salomão não é, necessariamente, um lugar de memória. Por outro lado, ele parece evocar memória não como traço ou vestígio do que existiu, mas ao impor o diálogo entre futuro e passado através de sua imponência. Ainda que de forma *artificial*, a edificação parece trazer à tona a necessidade de se narrar, de se “manter e transmitir viva a presença do que se passou” (CATROGA, 2015).

As transformações nas maneiras de transmissão, a possibilidade da escolha voluntária e de arranjos diversos no que se refere à religião, ainda que denotem uma fragilização no que diz respeito à tradição, podem significar, ao mesmo tempo, uma relação distinta – e personalizada – com elementos constitutivos da memória coletiva que ampara as religiões. Esta segue sendo um fundamento, ainda que se apresente através de “livre acesso” daquele que crê. Aquele que crê tem sua crença reforçada pela possibilidade de prosperidade e, em simultâneo, de atribuir sentido a suas experiências pessoais a partir das “verdades” da religião, constantemente rerepresentadas através de construções monumentais, pregações apaixonadas e referências literais a determinadas e oportunas passagens bíblicas. Não é um aniquilamento da memória coletiva, mas, talvez, uma apropriação personalizada, voluntária e imediata de elementos que a compõem. A linhagem dos que creem não se constrói mais, assim, como uma vinculação no largo tempo, mas se dá por adesão, fazendo com que o passado seja acessado em camadas descontínuas e autonomamente recortadas. A memória, como elemento que fundamenta as religiões, permanece. O acesso

a ela, esse sim, parece-me profundamente alterado por nossa experiência no/do tempo presente.

4. Considerações finais

Ainda que a proposta deste texto tenha sido pensar a relação da memória com as novas configurações de experiência religiosa no tempo presente a partir das ferramentas heurísticas propostas por Daniele Hervieu-Léger, é preciso destacar que existem outros elementos que dão profunda densidade ao movimento referido. Nesse sentido, a ideia de trânsito religioso deve, ao menos, ser referenciada na medida em que é composta por dimensões que dizem respeito ao fluxo das pessoas entre as religiões, à circulação de conteúdos e práticas entre as próprias religiões e, por fim, à experiência dos indivíduos marcados pelas diferentes religiões entre as quais transitam (ALMEIDA, 2008).

O lugar da memória, o apelo ao passado e a emergência do presente são alguns dos elementos que podemos observar quando partimos para a análise das religiões e religiosidades a partir de uma mirada alocada nas proposições da História do Tempo Presente. Não são, porém, as únicas. Interessante notar que, neste presente, ao mesmo tempo em que as experiências dos fiéis com a religião mudam, as religiões, elas mesmas, passam por profundas alterações. Reginaldo Prandi (1999) chama nossa atenção a esse respeito quando afirma que um católico de, em média, 20 ou 30 anos não reconheceria sua própria religião na maneira como esta era praticada durante os anos que antecederam a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965).

É possível perceber alterações, igualmente, no lugar ocupado pelas religiões nas organizações político-sociais. A busca por visibilidade midiática – praticada não apenas pelas igrejas evangélicas – e o protagonismo legislativo, especialmente da chamada bancada evangélica, são, igualmente, elementos que demandam atenção, por trazerem consigo uma certa reconfiguração do secularismo brasileiro (CARRANZA, 2020; MONTERO, 2012).

Ainda que este texto tenha enfatizado o problema das religiões de forma circunscrita ao universo cristão, é preciso dizer que a cena contemporânea

brasileira transcende em muito o cristianismo. A ampla visibilidade de alguns grupos implica na obliteração de outros. Nesse sentido, faz-se cada vez mais necessário (re)conhecer as distintas formas de relação com o sagrado vivenciadas pelos grupos diversos que habitam (habitavam) o território nacional. Além disso, urge pensar as religiões de matriz africana não apenas como relevante manifestação cultural, mas, igualmente, através de suas interfaces políticas e sociais, como expressão religiosa que, ainda hoje, segue submetida a entraves e cerceamentos (SANTOS, 2019).

Referências

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Historiografia e religião. **Revista Nures**, São Paulo, 5, p. 1-10, jan./abr. 2007.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Os pentecostais serão maioria no Brasil? **REVER**, [São Paulo], Ano 8, p. 48-58, dez. 2008.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, [Campinas], v. 50, p. 1-27, 2017.
- ANDRADE, Solange Ramos de. Apresentação. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 1, n. 1, p. 1, maio 2008.
- AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de Religião: entre o relegere e o religare. **RELIGARE**, [s.l.], v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010.
- BÉDARIDA, François. Tempo presente e presença da história. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, 219-229.
- BETTO, Frei. Relação entre fé e política. **Cult**, São Paulo, v. 252, n. 22, p. 20-23, dez. 2019.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CATROGA, Fernando. **Memória, história, historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (orgs.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

FILHO, Silvio Fausto Gil. **Igreja católica romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. *In*: LIMA, Lana Lange Gomes; HONORATO, Cezar Teixeira; CIRIBELLI, Marilda Corrêa; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (orgs.). **História e religião**. Rio de Janeiro: Faperj: Mauad, 2002. p. 13-23.

GUADALUPE, José Luiz Perez; CARRANZA, Brenda. **Novo ativismo político no Brasil**: os evangélicos do século XXI. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 474-535.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religiosidade em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion, hilo de la memoria**. Barceloda: Herder, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora da PUC, 2006.

MATTA, Sérgio da. **História e religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

OAKESHOTT, Michael. **Sobre a história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

PRANDI, Reginaldo. Caminhos do fiel: fé ano 2000. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fe/fe06.htm>. Acesso em: 05 mar. 2021.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ROUSSO, Henry. **A última catástrofe**: a história, o presente, o contemporâneo. Rio de Janeiro: FGV, 2016.

SANTOS, Ivanir dos. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

SARLO, Beatriz. **Tempo presente**: notas sobre a mudança de uma cultura. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.