



INTERCÂMBIO

Memória, indivíduo e religião: pressupostos para a pesquisa sobre religião no tempo presente

*Memory, individual and religion: presuppositions for
research on religion in the present time*

Rodrigo Portella*

Resumo: Este artigo apresenta alguns pressupostos para a compreensão da fé das pessoas e de sua relação com a instituição, abordando a relação que a construção de uma identidade e imaginário religioso, de cunho individual, tem com a memória, coletiva e histórica. Após, apresenta-se considerações sobre a construção de tais imaginários e suas consequentes práticas e vivências como sendo expressões legítimas do definir religião. O objetivo do artigo, portanto, é apontar que a pesquisa histórica sobre religião, principalmente em História do tempo presente, necessita, antes e fundamentalmente, considerar como sua principal fonte a vida e expressões de fé do povo, mais do que as fontes institucionais.

Palavras-chave: Religião. História atual. Metodologia.

Abstract: This article presents some assumptions for the understanding of the faith of the people and their relationship with the institution, addressing the relation that the construction of an individual identity and religious imaginary has with the memory, collective and historical. Afterwards, we present considerations about the construction of such imagery and its consequent practices and experiences as legitimate expressions of the definition of religion. The aim of the article, therefore, is to point out that historical research on religion, especially in the history of the present time, needs, before and fundamentally, to consider as its main source the life and expressions of faith of the people, more than the institutional sources.

Keywords: Religion. Current history. Methodology.

Introdução

Tornou-se comum o mote de que a história é escrita pelos vencedores. Também a corroborar tal ideia, ficou famoso o poema de Bertolt Brecht – *Perguntas de um trabalhador que lê* – que, por sua importância e força, inclusive para iluminar um pouco as letras que virão a seguir, vale a pena ser citado, aqui, na íntegra:

* Doutor em Ciência da Religião (UFJF) com estágios de pós-doutoramento na PUC-Rio e Universidade do Minho, Portugal. Professor de Ciência da Religião na UFJF. rodrigo@portella.com.br

Quem construiu a Tebas de sete portas? Nos livros estão nomes de reis. Arrastaram eles os blocos de pedra? E a Babilônia várias vezes destruída — quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas da Lima dourada moravam os construtores? Para onde foram os pedreiros, na noite em que a Muralha da China ficou pronta? A grande Roma está cheia de arcos do triunfo. Quem os ergueu? Sobre quem triunfaram os Césares? A decantada Bizâncio tinha somente palácios para seus habitantes? Mesmo na lendária Atlântida, os que se afogavam gritaram por seus escravos, na noite em que o mar a tragou. O jovem Alexandre conquistou a Índia. Sozinho? César bateu os gauleses. Não levava sequer um cozinheiro? Filipe da Espanha chorou, quando sua Armada naufragou. Ninguém mais chorou? Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos. Quem venceu além dele? Cada página uma vitória. Quem cozinhava o banquete? A cada dez anos um grande homem. Quem pagava a conta? Tantas histórias. Tantas questões.

Pois bem, o que serve para a História, em geral, e para as relações de trabalho, em particular, também valerá para a religião? A heresia, como se sabe e já o nome indica, significa, em grego, “escolha”, “opção”. A história religiosa é, neste sentido, a heresia – ou opção teológica – que se tornou oficial, canônica. E, por ter se tornado canônica, não entra nos anais oficiais como “heresia”, em seu sentido pejorativo (opção desviante, falsa), mas como verdade, ortodoxia, opção correta. Os que escolheram outros caminhos, diversos das hermenêuticas, leis e dogmas que se fixaram como oficiais, mas que antes de assim se tornar eram um dentre outros caminhos, chamam-se hereges nos livros oficiais das religiões institucionais.

Contudo, é sempre bom lembrar: também a religião oficial é fruto da boca do povo, e não só do poder de quem, investido hierarquicamente para definir o certo e o errado, o faz sem ouvir o povo. Sem dúvida de que, após estabelecida e consolidada determinada religião, a tendência é de que ela defina cada vez mais burocraticamente, e sem muita margem de flexibilidade, suas doutrinas ortodoxas. Mas vale lembrar que a gênese de cada religião é movida por disputas a respeito de escolhas hermenêuticas, de vivências e interpretações a partir daquilo que o fundador ou o deus referente da religião disse ou fez. A tradição e a doutrina de uma religião são gestadas, em seu início, através de complexas disputas de poder sobre a verdadeira visão das origens. Muitos já discorreram sobre isso por diversos ângulos, como Bourdieu, Foucault e Berger, entre outros.

Mas, como apontado acima, o povo também moldou e molda o que se tornou e torna religião oficial, ou, no limite, a religião oficial, para se manter, tem que ser flexível à voz dos fiéis que não dominam o baú das doutrinas e sutilezas teológicas oficiais. Só para citar um exemplo, entre muitos que poderiam ser dados: o dogma católico de Maria mãe de Deus. Em Éfeso, onde foi proclamado, a vontade do povo cristão dobrou alguns teólogos e clérigos. A proclamação de Maria como sendo a

mãe de Deus, se não foi uma concessão da Igreja hierárquica ao povo, não foi feita, entretanto, sem o estreito vínculo da fé popular, ou mesmo sob pressão desta. Assim,

Não há dúvida de que a difusão do culto a Maria envolveu a assimilação de vários elementos de cultos pré-cristãos a deusas. De fato, o Concílio da Igreja no qual ela foi proclamada mãe de Deus, no século V, foi realizado em Éfeso, um antigo centro de adoração da deusa, somente algumas décadas depois da supressão do templo de Ártemis (Sheldrake, 1993, p. 38).

Pois bem, se é verdade que as religiões são formadas de um caldo de “heresias” que, tal qual mosaico, vão se acomodando umas com as outras, entrando em sintonia, ou simbiose, ou criando sínteses em dialéticas constantes, é também verdade que, uma vez bem estabelecido o que se torna doutrina ortodoxa, esta já não admite que a voz do simples fiel faça grandes intervenções nela, separando-se, assim, religião oficial e popular, fé ortodoxa e religiosidade popular.

O intento aqui desenhado é, contudo, mostrar que quem quer investigar determinada religião no tempo presente – mas, também, no outrora – deve ouvir a boca do crente; isto é, uma abordagem histórica e presente da religião que só toma como fonte seus documentos oficiais, seus pronunciamentos feitos por clérigos, e não ouve, atentamente, os “usuários” da religião, os que a ela pertencem fora das instâncias do discurso oficial, na realidade não percebe a religião em sua alma, em seu verdadeiro rosto. Através dos teóricos aqui visitados, tentaremos, portanto, explicar melhor nossa tese.

Memória histórica, memória coletiva e autobiografia: encontros e desencontros

Para o desenvolvimento de uma pesquisa sobre religião no tempo presente em que se pretenda considerar e tomar, como seu ponto estruturante, a compreensão que os indivíduos tecem sobre a fé/religião, como sendo a definidora da identidade da própria religião (para além das definições institucionais e normativas), é preciso antes compreender, basicamente, as relações e diferenças entre memória histórica e memória coletiva, no que nos pode ajudar Halbwachs. A reflexão desse intelectual ilumina-nos para que entendamos que as memórias coletivas (e, particularmente, individuais) nem sempre cabem nas memórias históricas (institucionais) e que tal descompasso joga luz sobre os divórcios ou re-fazeres entre a fé de grupos e indivíduos e de instituições. Vejamos.

A memória coletiva é aquela de um grupo narrativo, vivo, atuante. Ela lida com as tradições de grupos e tende a se esvaír quando do desaparecimento do grupo. Tal memória é feita do afetivo e do narrativo. A memória coletiva trabalha, entretanto, também com a memória histórica em que está inserida, mas tende a reinterpretá-la, principalmente nas memórias pessoais, autobiográficas. Aliás, faz parte da memória coletiva a memória individual, num processo em que a memória autobiográfica “bebe” da coletiva e, em vários casos, vice-versa.

A memória histórica é, *grosso modo*, a memória oficial, institucional. Ela é formada das várias memórias coletivas que se manifestam no tempo, as sistematiza e lhes dá sentido unitário. No “apagar” da memória coletiva surge a memória histórica, que busca sintetizar a memória coletiva de um tempo e legá-la à posteridade. É a institucionalização da memória. Padroniza, conforme regras que filtram e definem o que será constado na memória histórica. Assim, as instituições normativas costumam trabalhar com os referenciais da memória histórica.

Ora, não se nega que os grupos religiosos, na concretude de seus membros e comunidades, se apoiem e necessitem dos referenciais da memória histórica, ou seja, daquilo que dura, que dá um sentido alicerçado num passado, em referências fixas (Halbwachs, 1990, p. 156). Porém, essa relação com a memória histórica, e mesmo com a memória coletiva de grupos, não é estritamente linear por parte dos sujeitos individuais, pois

cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda conforme as relações que mantenho com outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo (Halbwachs, 1990, p. 51).

Assim, por mais que a memória histórica e a coletiva sejam esteios referenciais para grupos e indivíduos, os sujeitos e suas existências e experiências pessoais tendem a retraduzir e mesmo a se desvincular de determinados referenciais históricos ou coletivos. Como afirma Velho (1986, pp. 53ss), “[...] é ao nível das biografias de indivíduos específicos que encontramos com mais vigor e dramaticidade a coexistência de orientações e códigos diferenciados [...] Percebe-se a complexidade da rede de significados ao nível da biografia.”

Nas memórias coletivas e, principalmente, nas autobiográficas, sempre se inscrevem dados afetivos e relacionais que tendem a modificar os dados da memória histórica e mesmo da própria memória coletiva. Temos, então, uma relação dialética, em que as memórias históricas e coletivas alimentam as memórias individuais que,

no entanto, conforme suas relações na sociedade e sua construção afetiva e efetiva nela, tendem a modificar os referenciais que recebe do histórico e do coletivo, chegando mesmo a modificar profundamente ou eliminar algumas de suas operações de sentido e referência.

Ainda é preciso que se diga uma palavra quanto às estruturas de mentalidades da sociedade que rodeia o indivíduo (a memória macro e inter-histórica, digamos assim). Quanto a isso, é preciso reconhecer, nas narrativas e mentalidades dos indivíduos, que elas não são realidades autônomas ou só vinculadas às memórias do grupo, mas vinculadas ao contexto cultural em que se encontram, ou seja, o indivíduo, nas suas múltiplas manifestações e mentalidades religiosas, é devedor dos empréstimos simbólicos que circulam nos grupos e na sociedade. Assim, há uma ponte entre a mentalidade do indivíduo e as mentalidades (religiosas, no caso) da sociedade em que se encontra. Há mentalidades coletivas que, em maior ou menor grau, regem as representações simbólicas dos indivíduos (Chartier, 1990, p. 41). Inclusive para Halbwachs (*apud* Rivera, 1998, p. 53), a memória individual está sempre inserida nas “redes de solidariedade” sincrônicas.

Memórias, biografias, espiritualidade e religião

Para entender o *fazer religião* das pessoas, e sua relação com as instituições normativas, devemos discorrer, brevemente, sobre religião e espiritualidade. Um dos conceitos possíveis para discorrer sobre a verdade de fé das pessoas, em suas expressões, é o termo “espiritualidade”. Há várias maneiras de abordar o tema/termo espiritualidade. Inúmeros lastros interpretativos e referenciais podem nos conduzir a explicitar o tema. Interessa-nos, entretanto, o tema espiritualidade como sendo a manifestação dos sentimentos religiosos que afloram nas pessoas. É de interesse, igualmente, os referenciais teóricos (herdados, re-criados ou criados) que as pessoas utilizam para explicar os sentimentos religiosos que se lhes manifestam.

Tantas vezes, quando se fala de espiritualidade do povo, se relaciona espiritualidade com religiosidade popular. A teologia é o campo culto e objetivo da fé, de sua reflexão formal, e a espiritualidade seu campo subjetivo, vivencial, assim se pensa. Então, espiritualidade/religiosidade popular seria uma forma inferior de religião, ligada a sentimentos, crenças e práticas pouco lapidadas pelos bisturis teológicos, uma religião menor dentro da religião oficial e normativa (Oliveira, 2001, p. 135). Contudo, tudo depende do lugar donde vemos e interpretamos a religião. Ora, do que é formada a religião? A partir de onde surgem, numa reflexão posterior, os

dogmas, doutrinas, enfim, a reflexão teológica? O que vem primeiro, a fazer brotar a religião e seu desenvolvimento, não é a experiência do sagrado, os sentimentos para com ele? Se assim for, religião é, antes de tudo, religiosidade. É primordialmente espiritualidade, entendida como a expressão, vivencial e/ou teórica, da experiência e relação com o *numinoso*. Portanto, religião, primeiramente, está “em baixo”, não “em cima”. Religião seria esta vivência polissêmica e experiencial do sagrado. Assim, se subverte a ordem. Religiosidade é Religião. E religião, conforme os tradicionais conceitos, é, na verdade, a codificação e normatização aplicativa oficial daquilo que um dia foi (ou ainda é) a religiosidade, que é, de fato, a religião.

Com que termo definir, então, tais sentimentos bases da fé e da religião? Segundo Higuete (2001, p. 08), “Espiritualidade é a vida de fé por inteira, em todas as suas dimensões, no ir humano à busca do sentido integral e de significação para a sua vida e geral”. Concordamos que espiritualidade, para os efeitos do que aqui queremos definir, é a busca por “significação para a sua vida”. É buscar sentidos e significados que expliquem ou satisfaçam perguntas e angústias. Nessa busca se constrói uma rede de explicações e significados para a vida e a morte. Mas o citado estudioso também faz a seguinte observação: “Hoje, há a tendência de se buscar experiências fora das instituições e comunidades tradicionais, centrando o termo no indivíduo” (Higuete, 2001, p. 09). O indivíduo aparece como a norma, selecionando, onde melhor lhe aprouver e fizer sentido, as explicações oficiais ou fragmentadas de seu contexto e contato social.

Espiritualidade é fruto de experiência religiosa. É a forma de se expressar uma experiência religiosa. E toda experiência religiosa não o é em abstrato, mas mediada, socialmente provocada ou induzida por inúmeros fatores, sejam da tradição, da história pessoal, do meio circundante, entre outros (Oliveira, 2001, p. 136). E, assim como a experiência religiosa/religiosidade sofre a influência do meio, ela também devolve influências ao meio. Mesmo em seu caráter subjetivo, íntimo, a espiritualidade tende a repercutir na vida social, em atitudes e comportamentos cujo esteio é a relação com o sagrado (Oliveira, 2001, p. 138).

Assim, a espiritualidade, por mais que moldada por certa instituição sobre seus membros, sempre foge algo (ou muito) de tal modelamento. A experiência pessoal sempre escapa, aqui e ali, do controle institucional. Espiritualidade, como aqui a entendemos, é, então, uma expressão vivencial e intelectual legítima da experiência de vida interpretada a partir de elementos intra ou extraconfessionais do mundo referencial do indivíduo ou grupo.

Indivíduo e verdade narrativa: uma relação ambígua

No entanto, resta uma pergunta, dos mais pudicos quanto às instituições e ortodoxias: o indivíduo, afinal, não tem nenhuma percepção sobre conceitos como fé ortodoxa e pertença ao grupo enquanto adesão a tal fé (no sentido de adequação)? Aqui poderá nos ajudar, um tanto, a filósofa da história Agnes Heller.

Embora num grupo (religioso, por exemplo), o ser humano é alguém particular, singular, único. E, assim, vive a dinâmica desta particularidade, do eu. No caso, é esse eu que reflete acerca das coisas (Heller, 1972, pp. 20ss). O grupo, a comunidade religiosa ou institucional, enquanto grupo de pertença, tradição e memória, por mais que fomente a coesão de identidade e seja esteio (religioso) do ser humano, não consegue fazer dele, do indivíduo na singularidade solitária e autônoma de seu eu, alguém que encarne o grupo/instituição enquanto modelo pronto, acabado, pensado. Assim, por mais que o grupo possa, aqui e ali, influir e formar, é na individualidade que o ser humano se faz, se exerce, nas possibilidades de sua liberdade (Heller, 1972, p. 22). E esta liberdade exercida, jamais reprimida por mais repressora e modeladora que seja a instituição à qual a pessoa faça parte, se vive e exerce no cotidiano, nas experiências de vida, nos contatos sociais. O ser humano do cotidiano, real, prático, não costuma orientar-se ou medir-se por teorias: “A unidade imediata de pensamento e ação implica a inexistência de diferença entre ‘correto’ e ‘verdadeiro’ na cotidianidade. O correto é também ‘verdadeiro’. Por conseguinte, a atitude da vida cotidiana é absolutamente pragmática” (Heller, 1972, p. 32).

Assim, embora a religião institucional pressuponha a comunidade coesa em fé, em termos da construção da fé o indivíduo torna-se um ser não necessariamente comunitário. Ele é pragmático e identifica o correto que entende em sua vivência diária com a verdade¹. Verdade é o que tem sentido para o indivíduo em sua vivência particular. O ato de dar sentido é independente (Heller, 1993, p. 90).

Deste modo, a fé, antropológicamente falando, nasce da particularidade individual, satisfazendo suas necessidades (Heller, 1972, p. 47). Ela é resultado de interpretações individuais e opções realizadas no contexto da cotidianidade, de suas relações e necessidades, sejam práticas ou de caráter mais psicológico. E, assim, nesse contexto, para o indivíduo cotidiano não importa tanto a verificação ou correspondência da verdade de uma coisa (Heller, 1972, p. 32), pois “o que revela ser correto, útil, o que oferece ao homem uma base de orientação e ação no mundo, o que conduz ao êxito, é também ‘verdadeiro’” (Heller, 1972, p. 45). Geralmente, verdade

¹ Se é que é relevante, para boa parte dos indivíduos o conceito de verdade, ou pelo menos o conceito dogmático e fechado de verdade, que as instituições procuram preservar.

é aquilo que é concebido como mais próximo de um real concreto, verificável. Verdade é o útil, o prático, o que faz sentido a partir das vivências cotidianas e das interpretações e opções inerentes a elas.

Quanto a isso, Agnes Heller argumenta que, quanto à verdade, só temos versões, pois só temos versões sobre a realidade (Heller, 1993, pp. 77-84). Numa briga, por exemplo, em que os dois contendores dizem, um ao outro, que o oponente é quem, por algum motivo, começou a cizânia, temos apenas versões sobre a realidade. Para o contendor “A” foi o contendor “B” que iniciou a confusão, e vice-versa. E os dois creem resolutamente estar com a razão e próximos à realidade dos fatos. E, mesmo se um tribunal chega a uma conclusão sobre a origem e sobre o iniciante da briga, ele apenas acatou como mais verossímil e perto da realidade uma das versões contadas. Porém, a realidade objetiva é sempre vedada. Não existe, neste caso, realidade objetiva, mas versões sobre a realidade. E as versões, claro, são de um modo aqui e de outro acolá, conforme são as vivências, interesses e pontos de vistas de cada indivíduo sobre a “realidade”. As versões são interpretações e opções em relação a um fato ou ideia. Ora, da mesma forma a fé do indivíduo cotidiano. Sua fé é sempre versão sobre um fato, ideia, crença, doutrina. E sua versão é crida, é identificada como verdade, pois é seu olhar interpretativo, vivencial e prático que o diz. Sua vida o diz. Mesmo que a versão seja uma subversão da crença oficial que, algum dia também foi uma versão de crenças já estabelecidas e, quem sabe, uma subversão delas.

Tudo isso vem a revelar uma evidência: a verdade, para o indivíduo em sua vida diária, trivial, não é singular, mas plural. E quem diz, em última instância, o que é ou não verdade, é o indivíduo em sua vivência prática e cotidiana.

É claro que, no entanto, o caráter público ou privado da esfera de ação e pensamento do indivíduo influi naquilo que ele vai externar. Quando em público, haverá a tendência de ele reproduzir aquilo que o ambiente pressupõe e espera. Cumpre-se, assim, a postura de um papel e ritual social público. Quando na privacidade, entretanto, o indivíduo, não tendo a coação do *ethos* social em que está inserido, tende a ter um tipo de atitude e pensamento que não necessariamente tenha que se adequar ou responder ao grupo (Heller, 1993, pp. 90ss). Assim, podemos conhecer apenas aspectos isolados das personalidades (Heller, 1993, p. 92). A manifestação de uma pessoa em sua exterioridade (o que mostra ao mundo) e interioridade (o que vela, mas sente ou pensa) depende dos papéis que a pessoa exerce nos contatos e nos lugares em que se encontre (Heller, 1993, p. 93).

Portanto, a relação do indivíduo com a doutrina normatizada como verdadeira e, por outro lado, com sua versão pessoal/vivencial da doutrina oficial é sempre

ambivalente, pois o indivíduo, em sua capacidade adaptável de sobrevivência, revelará, como sua, a versão oficial ou pessoal de algo conforme as circunstâncias. E, neste ínterim, a pessoa não se vê como contraditória ou infiel. Apenas assume a ambiguidade da vida, do ser humano e de suas estratégias de sobrevivência num mundo ao mesmo tempo plural e impositivo de modelos, em que o ser humano se acha na dialética do ser ou não ser e do ser sem ser. A busca da individualidade e de sua expressão em meio às “verdades” ou comportamentos impostos e prescritos por instituições se dá nesta ambiguidade, na qual o caráter humano do indivíduo transparece em toda sua pujança de um nó de relações, ideias, posições, sentimentos e crenças.

Sua Excelência, o indivíduo

A voz da instituição, muitas vezes, difere da voz do povo, porquanto seu referencial é outro. A religião, entre as pessoas, é um exercício de tradução daquilo de que fala(m) a(s) instituição(s) e de que falam mil vozes interiores e exteriores à pessoa na esteira de suas experiências. Religião como tradução existencial do que se vive e do que se ouve. E, como a língua – com sua gramática - se transforma com o tempo, assim também a religião surgida dos sentimentos é transformada constantemente conforme os mesmos sentimentos e suas traduções possíveis.

Poderíamos dizer que a religião surgida dos (re)fazereres pessoais é uma religião cheia de costuras, fragmentos, enfim, ambígua quanto à sua ortodoxia. No entanto, “historicamente a teologia tem se esmerado em combater a ambiguidade, como se ela tivesse como papel identificar e definir a priori as revelações de Deus” (Schultz, 2000, p. 104). Esse é o papel da teologia/instituição: zelar pela fé correta. Mas a realidade é outra. Quem define sentimentos e ideias advindas deles não é, necessariamente, a teologia ou instituição, pois são

os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos, etc., tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um mundo espiritual infinitamente mais rico que o mundo fechado de seu momento histórico (Eliade, 1991, p. 09).

E, acrescentaríamos, mais rico, infinitamente, que o mundo fechado de doutrinas e instituições veiculadoras delas. Quem dá as cartas é o lirismo que brota da experiência, a vida. E isto não vem da lógica aritmética ou não de doutrinas institucionais, pois “o inconsciente, como é chamado, é muito mais poético, mais ‘filosófico’, mais ‘mítico’, que a vida consciente” (Eliade, 1991, p. 10).

Sendo a biografia das pessoas, em suas experiências e sentimentos interpretados, aquela a conferir a fé real das pessoas, necessário se faz, ao historiador do tempo presente, ouvir os vivenciadores da fé para que se chegue ao que é, de fato e de direito, religião para as pessoas. Assim, a

aproximação da memória religiosa [...] pelo aspecto biográfico da memória, ou seja, o enfoque da religião enquanto experiência, enquanto noção de algo realmente vivido pelo sujeito [...], [pois] o crente leigo, quando instigado a falar de sua relação com o sagrado, não se refere à vida dos deuses, mas à sua própria biografia (Wirth, 2003, p. 178).

Portanto, é preciso conhecer os fazeres, as *bricolage* religiosas e seus porquês. Afinal, como frisa Reis,

Toda religião tem centro e periferia. No centro estão seus líderes “burocráticos”, para usar o conceito de Weber, e a doutrina, a ortodoxia; na periferia estão os fiéis, um grande número dos quais se localizam também nas fronteiras da heterodoxia, contrabandeando elementos de outros registros religiosos, enfim, os que “pecam” a roldão (2001, p. 255).

Ora, a instituição não deveria, a rigor – por mais que seja entendida como guardiã da fé ortodoxa –, rejeitar as visões plurais, sincréticas ou justapostas dos imaginários de seus adeptos, já que “aquilo que se tem como religião oficial, normativa, é resultado de um longo processo em que elementos das diversas religiões populares foram crescendo em influência” (Magalhães, 1999, p. 112) até se amoldarem definitivamente numa crença estabelecida como ortodoxa. Portanto, imaginários e doutrinas oficiais, dentro de uma religião ou igreja, também são devedores do processo sincrético que, em determinado momento, se cristaliza como unitário e ortodoxo doutrinariamente. É preciso, no entanto,

reivindicar um status legítimo para a categoria da ambigüidade na teologia, o que coloca nossa relação com Deus num nível mais humano, eximindo-nos do peso da perfeição, da certeza e da segurança total da fé. Dizer que a nossa relação com Deus e a de Deus conosco é ambígua insere na fé e na teologia a perspectiva da transitoriedade, da fragmentariedade (Schultz, 2000, p. 103).

Assim, nessa discussão sobre a relação entre o saber normativo oficial e o saber vivencial popular, se apresenta o questionamento (o autor aborda especificamente o Cristianismo):

como tratar das experiências religiosas não somente como algo a ser superado por uma doutrina, nem tampouco como uma oposição a um cristianismo, que se pre-

sume verdadeiro, mas como dimensão modeladora da realidade cristã, que precisa ser refletida a partir de novos eixos hermenêuticos (Magalhães, 1999, p. 121).

Talvez uma possibilidade hermenêutica de armistício entre doutrina oficial e experiência popular é que ambas reconhecessem mais aquela do que esta, que toda narrativa religiosa não é “um discurso sobre Deus em si e sua revelação, mas sobre o ser humano e sua relação com Deus” (Magalhães, 1999, p. 125). Mas tal tratado de paz hermenêutica parece estar longe. Assim, permanece a oposição de métodos, pois “enquanto o especialista se refere ao conteúdo das crenças, o crente nos fala de seu sentido, de sua apropriação e fertilização no cotidiano da vida” (Wirth, 2003, p. 181).

À conclusão deste (des)encontro entre fé de indivíduos e fé da instituição chega, também, a socióloga francesa Hervieu-Léger. Conforme Camurça traça o pensamento de Hervieu-Léger, se reconhece que há, na modernidade², uma religião pós-tradicional, feita pelas opções pessoais dos sujeitos, criativa, sem vínculo, necessariamente, com o que estabelece a tradição (Camurça, 2003, p. 254). Assim, o sujeito se torna autônomo no processo de escolhas religiosas, enfraquecendo a capacidade de regulamentação de crenças por parte da instituição religiosa a que pertence. Esta “desregulação do religioso” (normativo, entenda-se) acaba por desqualificar a “memória verdadeira” da instituição, fazendo-a servir como uma entre outras, material de escolha subjetiva na nova ordem do crer. Assim, “assistimos um deslocamento de verdades autorizadas a verdades que passam pela autenticidade do sujeito religioso”, gerando um conflito que está na “dificuldade em sustentar com eficácia uma memória verdadeira autorizada frente à verdade subjetiva dos indivíduos” (Camurça, 2003, p. 259, 264).

Portanto, a memória religiosa, um tanto ao contrário do que afirmava Halbwachs, é cada vez mais atomizada, subjetiva e seletiva. Ela “se inscreve em grupos de referência, se recria a partir de redes de significado, mas é uma memória fragmentada, informal, pouco elaborada, difusa, que convive com uma infinidade de códigos de sentido, igualmente difusos e em contraste” (Wirth, 2003, p. 179).

Conclusão

A conclusão deste artigo deve, primeiramente, tentar responder a algumas questões que podem incomodar o leitor mais atento. Talvez a primeira e mais óbvia seja, justamente, se disciplinas como a Sociologia, Psicologia e, principalmente, a

² Seria um fenômeno da modernidade, apenas? Suspeitamos de que, explícita ou subterraneamente, a *bricolage* e fragmentariedade de crenças se inscreve no ser humano mesmo antes da modernidade.

Antropologia, no âmbito da pesquisa sobre religião, já não cumprem, com suas balizas metodológicas e epistemológicas, aquilo que no presente artigo é delegado à História do tempo presente. Ou seja, o que haveria de novo, e de diferencial em relação às contribuições das acima citadas disciplinas, naquilo que aqui denominou-se de História do tempo presente?

O ofício específico do historiador é pesquisar o passado, através de arquivos, livros, testamentos, cartas, leis entre outros muitos indícios legados à posteridade. E, mais que relatar os documentos do passado, cumpre, também, interpretá-los em seu contexto. Aqui subsiste, já, uma particularidade da história a distingui-la de outras ciências acadêmicas que, contudo, podem, é claro, recorrer à coleta de indícios históricos para, a partir de sua epistemologia própria, tirar as conclusões desejadas em sua pesquisa. São as transversalidades e interdisciplinaridades que, mais ou menos, dão acréscimos de suportes a cada disciplina acadêmica.

Ora, se isto vale para outras disciplinas em relação ao estudo de fatores pretéritos, também, inversamente, vale para a história do tempo presente, diálogo criativo, transversal e interdisciplinar com disciplinas como a Antropologia, Sociologia, Psicologia e Geografia, dentre outras. Um olhar mais purista pode verificar o perigo epistemológico de tais jogos de empréstimos metodológicos e cognitivos, ou seja, o perigo do enfraquecimento ou corrupção do estatuto epistemológico próprio da História, em um caldo no qual ela, a História como ciência, já não mais se reconheça. É compreensível tal zelo. Mas também é compreensível que, particularmente naquilo que aqui se entendeu como história do tempo presente, se arrisque novas alquimias que desafiem fórmulas acadêmicas ortodoxas.

A pergunta então se faz: ainda é História? Bem, para respondê-la é necessário fazer outra pergunta: o que é História? É só a narrativa ou os fatos consagrados e partilhados coletivamente? Mas se é assim, como é possível uma História do tempo presente, em movimento, em construção? Aqui, claro, há claras clivagens: há os que consideram História aquilo que, documentado, aponta para um coletivo partilhado e consagrado; e há aqueles que arriscam o presente histórico a dizer que os documentos estão entre nós, conosco falam e interagem, e que a interpretação, por estar na ambiguidade e incerteza do presente, é sempre provisória, como a história o é.

Enfim, certamente não se esclarece aqui, objetivamente, algum tipo de estatuto próprio do que seja História do tempo presente. Pelo contrário, diz-se que ela abre o leque, com empréstimos metodológicos e epistemológicos, e que, assim, ela se arrisca, arriscando inclusive a honra das pomposidades que definem, de diferentes modos, a História enquanto disciplina acadêmica.

O historiador do tempo presente, que queira investigar a religião na atualidade, deve, claro, trabalhar com as fontes documentais e normativas institucionais. Contudo, o que quis demonstrar neste breve artigo, é que o bom historiador do tempo presente não pode se furtar a concentrar, e muito, talvez prioritariamente, sua investigação e pesquisa nos produtores não institucionais da fé/religião. É a partir dos vivenciadores da religião que se deve, prioritariamente, escrever a história e interpretá-la. Principalmente em se tratando de história do tempo presente, a fonte a se privilegiar é antes o indivíduo que a instituição. Não que as fontes normativas e institucionais não devam ser acionadas. Isto seria inconcebível. Mas, mais inconcebível, e inocente talvez, seja o historiar a atualidade sem colher as fontes da boca e da vida do povo em sua religião. Quem quer entender religião, ontem ou hoje, precisa olhar mais as pessoas – seus discursos e, principalmente, suas atitudes – que os documentos oficiais e normativos. É assim verá que as fontes documentais normativas e institucionais contam apenas uma parte da História, às vezes a menor, e, muitas vezes, divorciada e diferente da história encarnada e vivida pelas pessoas. Religião, mais que a doutrina, é o que o povo faz dela.

Referências

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. pp. 249-270.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Rio de Janeiro-Lisboa: Bertrand Brasil-Difel, 1990.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *Uma teoria da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HIGUET, Etienne Alfred. Por uma espiritualidade do cotidiano. In: *Via teológica*, v.2, nº 4. Curitiba: FABAPAR, 2001, pp. 07-23.

MAGALHÃES, Antonio Carlos M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola/UMESP, 1999. pp. 107-125.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Religiosidade: conceito para as ciências do social. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). *Religiosidades, misticismo e História no Brasil central*. Brasília: Universa Editora, 2001. pp. 135-145.

REIS, João José. Religiosidade, rebelião e identidade afro-baiana. Entrevista concedida a Ronaldo Vainfas e Martha Abreu. In: Revista *Tempo* v. 6, n. 11. Niterói: EdUFF, julho de 2001.

RIVERA, Dario Paulo B. Tradição, memória e pós-modernidade: implicações nos fatos religiosos. In: *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, Ano XII, nº 15, dezembro de 1998. pp. 51-61.

SHELDRAKE, Rupert. *O renascimento da natureza: o reflorescimento da ciência e de Deus*. São Paulo: Cultrix, 1993.

SCHULTZ, Adilson. *Misturando os espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. (Dissertação de Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST, 2000.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

WIRTH, Lauri Emílio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. In: *Estudos de Religião*, ano XVII, n. 25. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003, pp. 171-183.

_____. Novas metodologias para a História do Cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). *Religiosidades, Misticismo e História no Brasil central*. Brasília: Universa Editora, 2001. pp. 23-34.

_____. *Religião e vida cotidiana – alguns pressupostos*. Polígrafo não publicado.

Recebido em: 25/01/2018

Aprovado em: 16/04/2018