

# CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO E HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

*Arnaldo Érico Huff Júnior\**

**Resumo:** O artigo busca construir uma perspectiva do campo religioso brasileiro e aventar possibilidades e problemas na direção de uma história do tempo presente da religião no Brasil. Primeiramente, tratar-se-á de apreender a configuração do campo religioso brasileiro atual em seus traços gerais, à luz de idéias de Pierre Sanchis e Pierre Bourdieu. Feito isto, serão discutidos os processos de formação histórica e as dinâmicas do campo, levantando ao mesmo tempo questões para uma história da religião no Brasil atual, acercando-se de temas como memória, identidade, política, ética e a imbricação de temporalidades diversas nesses processos.

**Palavras-chave:** Campo religioso brasileiro. Pesquisa histórica. Tempo presente.

**Abstract:** The article aims to construct a perspective of the Brazilian religious field and to discuss possibilities and problems for a history of the present of religion in Brazil. Firstly, we will try to apprehend a general overview of the Brazilian religious field present configuration, illuminated by ideas of Pierre Sanchis and Pierre Bourdieu. After that, we will discuss the dynamics of the field and its processes of historical formation, pointing out at the same time questions for a history of religion in present Brazil, and dealing with issues like memory, identity, politics, ethics, and the superposition of diverse temporalities in these processes.

**Keywords:** Brazilian religious field. Historical research. Present time.

## INTRODUÇÃO

Pensar o campo religioso brasileiro na perspectiva da história do tempo presente implica de saída constatar certa lacuna: trata-se de um tema que tem sido privilegiado no âmbito dos estudos antropológicos e sociológicos, mais que nos históricos. Apesar da crescente e abundante produção na área da história do tempo presente, na verdade poucos historiadores têm se interessado pelo assunto específico da religião ou pelas dinâmicas históricas do campo religioso brasileiro como fenômeno contemporâneo.

---

\* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Este artigo, nesse sentido, representa um esforço para apontar possibilidades de abordagens, alguns caminhos, certas noções, algumas coisas a considerar para uma história do tempo presente do campo religioso brasileiro. É, todavia, antes de tudo uma brincadeira, um jogo com idéias que pode possibilitar novas idéias para pesquisas diversas. A proposta é de atentar, primeiramente, à luz de noções extraídas de Pierre Sanchis e de Pierre Bourdieu, para a configuração do campo, e então pensar possibilidades para a pesquisa de sua história atual.

#### 1 CONFIGURAÇÃO ATUAL DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO E AS NOÇÕES DE CAMPO E HABITUS

É possível apontar, com base na análise de Pierre Sanchis (1998), a quem se atém neste momento, porém com certa liberdade, duas tendências gerais nas dinâmicas atuais do campo religioso brasileiro: uma de heterogeneização, outra de homogeneização.

A primeira tendência, de heterogeneização, traduz forças de pluralização e diversificação presentes na sociedade brasileira como parte de um fenômeno maior que insere o país nos rumos da modernidade. Trata-se de um processo que, intensificado no princípio do século XIX com a chegada dos protestantes, acresceu ao longo do século XX novos matizes aos já conhecidos tons dos catolicismos e das religiões indígenas e afro-brasileiras. Parte desse desenvolvimento implicou a institucionalização dos grupos religiosos concorrentes no campo, que definiram entre si identidades contrastivas, por vezes gerando traços fundamentalistas, como no caso de alguns protestantismos históricos e pentecostalismos.

O cristianismo brasileiro é, na verdade, em sua origem, já plural. Basta pensar no grande espaço de diversidade que é o catolicismo brasileiro. Pode-se nele encontrar, por exemplo, coabitando, uma igreja institucional, hierárquica e formal; outra mais popular, com crenças e práticas heterodoxas e informais; ainda outra carismática, em franco trânsito simbólico com um carisma de origem protestante, e ainda outra libertária, engajada politicamente à esquerda e próxima dos pobres e excluídos – todas as tendências convivendo, não raramente de modo conflituoso, sob o guarda-chuva institucional da Igreja Católica Apostólica Romana e mais ou menos submissas ao sumo pontífice. Esse tipo de “unidade na diversidade” conforma uma espécie de pano de fundo contra o qual, dada sua histórica hegemonia simbólica e político-institucional, deve-se estudar qualquer manifestação religiosa brasileira.

No protestantismo dito histórico (luteranos, congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais), a construção de identidades em contrastividade deu-se concomitantemente de uns para com os ou-

tros e de todos sem exceção para com a Igreja Católica. Foi a partir de sua inserção no território brasileiro que o campo religioso local dinamizou-se, acirrou-se e teve início uma maior diversificação. Considere-se, nesse sentido, que boa parte do protestantismo presente no Brasil é debitário de processos de despertamento ou reavimento ocorridos nas igrejas da Europa e dos Estados Unidos no século XIX, nos quais as identidades em negociação tinham como principal critério de pertença a adesão ou pela conversão e vida regrada ou pelo assentimento a um corpo doutrinário tido como verdadeiro e absoluto. A busca pela definição de fronteiras claras em ambos os casos torna-se uma marca, também no contexto brasileiro.

Grupos como os das Testemunhas de Jeová, dos Mórmons e dos Adventistas do Sétimo Dia, apesar do difícil enquadramento no campo cristão protestante, carregam um ethos sectário semelhante ao dos grupos assim classificados.

Por sua vez, as implicações de ruptura do pentecostalismo brasileiro (Assembléia de Deus, Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular etc.) têm sido também bastante anunciadas. A dinâmica de adesão ao pentecostalismo acarreta de alguma forma o rompimento com o universo tradicional do catolicismo e/ou das religiões afro-brasileiras, que passam a representar uma vida pregressa, muitas vezes demonizada. A nova vida do crente constitui-se, assim, por oposição à vida antiga. O processo inclui arrependimento e conversão, bem como adesão a um novo estilo de espiritualidade e a uma sociabilidade na qual o fiel se torna imediatamente um irmão, por oposição ao que acontece nas estruturas muitas vezes anônimas do universo religioso tradicional: se antes a pessoa era apenas mais uma na multidão, com a pertença pentecostal é imediatamente nomeada e assume um lugar social em um grupo que crê e se comporta de modos determinados.

Por sua vez, grupos neopentecostais, (Universal do Reino de Deus, Deus é Amor), com estilos de pertença por vezes menos rígidos, ao mesmo tempo em que, para além dos códigos protestantes e pentecostais, incorporam crenças e práticas advindas do universo das religiões afro-brasileiras e do catolicismo, institucionalizam-se e se diferenciam daqueles por meio de sua desqualificação e demonização – vide o famoso caso do chute na estatueta de Nossa Senhora Aparecida.

O universo das religiões afro-brasileiras (Candomblé, Xangô, Casa de Mina, Umbanda etc.) tem também suas exigências de alinhamento. Foi, por exemplo, bastante estudado nesse âmbito o fenômeno de construção identitária pela busca de origens puras. Nessa ótica, a religião mais pura e mais confiável é aquela que estiver mais próxima às origens africanas, por oposição a conformações religiosas menos puras e confiáveis, menos africanas e mais abertas a outras influências. Há nessas constatações, sabe-se, a influência de antropólogos no uso de teorias, hoje revistas, que os conduziam a uma busca romântica de origens (ver MONTERO, 1999, p. 342-350). De

modo mais preciso, pode-se afirmar que o campo afro-brasileiro passa pela dinâmica de uma fidelidade criativa, que, ao passo que busca seus fundamentos e constrói identidades mais ou menos contrastivas, interage em um universo aberto e fluido de significados e práticas, do qual se tratará adiante e é da mesma forma compartilhado pelos demais grupos.

O espiritismo kardecista coloca também suas fronteiras, apesar de se situar em um locus próximo ao mesmo tempo do universo das religiões de possessão, pelo transe mediúnic, e do cristianismo, em função de códigos e práticas absorvidas como a referência a Jesus Cristo e a utilização do Novo Testamento. Assim, por exemplo, é recorrente no kardecismo o discurso que identifica e separa as práticas umbandistas como diferentes e indesejáveis, manifestações de espíritos menos evoluídos. A preferência pelos códigos cristãos, por sua vez, facilita a aceitação e a circulação em uma sociedade hegemonicamente católica. Semelhantemente ao protestantismo histórico, todavia, o espiritismo kardecista assume um discurso que, imaginado no século XIX, quer dar as razões de sua fé e exige uma compreensão que possa também ser explicada. Um claro iconoclasmo reforça tal veio racionalista. A doutrina correta, assim, implica o elencar de heterodoxias, idéias falseadas que devem ser substituídas por uma compreensão acertada, para a evolução do espírito humano. A prática da caridade, nesse contexto, contribui como fator de diferenciação, uma vez que fora dela não há salvação. Na caridade reside, então, a força da evolução.

Outra fatia que pode ser acercada é a de grupos étnicos minoritários: são judeus, muçulmanos, cristãos ortodoxos, budistas, xintoístas e confucionistas que, fruto de movimentos migratórios, colaboram também para a pluralização religiosa brasileira.

Ainda outra série de práticas, crenças e instituições numericamente menores configura um universo vívido e dinâmico que inclui religiões orientais (Seicho-no-iê, Igreja Messiânica, Fé Baháí, Hare Krishna, Sufismo, Ananda Marga, Brama Kumaris), religiões amazônicas, o uso da ayahuasca, o circuito neo-esotérico, Vale do Amanhecer, Religião de Deus etc. Quando colocados sob a insígnia de Novos Movimentos Religiosos, aos quais pessoas livres de amarras tradicionais aderem voluntariamente, esses grupos e práticas, conjuntamente com os que se auto-intitulam sem-religião, representam as mais frescas cores das forças de pluralização e diversificação do campo religioso brasileiro.<sup>1</sup>

A outra tendência, conforme o argumento de Sanchis, é de homogeneização, uma série de traços comuns, suprainstitucionais, que perpassam o universo mental e as práticas do campo. Sua primeira constatação é de que há certo clima espiritualista: um universo povoado de espíritos – orixás,

<sup>1</sup> Para percepções da diversidade do campo em seu conjunto, ver, p. ex., Landim (1990), Brandão e Pessoa (2005), Teixeira e Menezes (2006).

desencarnados, Nossas Senhoras, anjos, forças cósmicas, Espírito Santo etc. – que interagem e influenciam na vida das pessoas. O que possibilita essa dinâmica entre o mundo dos espíritos e o mundo material é uma intercomunicabilidade dos sistemas simbólicos constituída historicamente e geradora de um “clima cultural” onde tudo é possível em termos de religião. Gera-se, assim, a possibilidade de uma pessoa experimentar a comunicação com o mundo do além com base em códigos ao mesmo tempo kardecistas e católicos ou mesmo pentecostais, sem a constatação necessária da distância ou da incompatibilidade doutrinária de tais vertentes. O processo de formação das possibilidades desses fluxos de sentido deve, como se verá, ser pensado enquanto duração.

Uma segunda característica é a crescente relativização das certezas no que tange às crenças religiosas. Em meio ao bombardeio da oferta e circulação de bens simbólico-religiosos no campo e a um concomitante processo de destradicionalização,<sup>2</sup> que abalam as outrora firmes e rígidas estruturas de pertença dos sistemas religiosos tradicionais – e se contabilize aí também a facilidade do acesso à informação no mundo globalizado e midiático, bem como o crescimento do nível de escolarização –, possibilita-se ao fiel a experiência de novos conteúdos religiosos, o acesso a novos sistemas de crença, que podem tanto fazer perceber a religião de pertença tradicional como apenas mais uma dentre as demais, como também, e mais provavelmente, abrir um leque de ressignificações e de trocas simbólicas impulsionadas pelas experiências da vida cotidiana. Cria-se, assim, um contexto propenso a emoções cambiantes e atitudes subjetivas no que se refere à religião e à disposição para com as relações sociais.

A idéia de destradicionalização leva, por sua vez, à discussão das dinâmicas da modernização no Brasil e à constatação de um outro traço do campo: a sobreposição de paradigmas pós-modernos, modernos e pré-modernos. Ao mesmo tempo herdando e dialogando com a modernidade européia, desenvolveu-se no Brasil uma modernização particular não excludente dos padrões mágicos de crenças ou das relações sociais hierárquicas pré-modernas e, ao mesmo tempo, aberta aos rearranjos da pós-modernidade. Disso decorre, conforme Sanchis (1998), que no Brasil o sagrado cristão (religião) e o segredo pagão (magia) convivam com certo equilíbrio.

Essa homogeneização do campo leva por fim a pertencas institucionais relativamente frouxas. É comum tanto o trânsito religioso quanto as pertencas duplas, os cruzamentos, as porosidades, os hibridismos. Uma pessoa pode, assim, ser adepta praticante da Seicho-no-iê e da Igreja Católica sem maiores contradições e ainda com a possibilidade de, por exemplo,

<sup>2</sup> Veja o argumento de Pierucci (2006) acerca do processo individualizante gerado pelas religiões universalistas em “Religião como solvente – uma aula”.

encontrar um ambiente frutífero e híbrido entre ambas as tradições em práticas como as do culto aos antepassados e das missas de sétimo dia.

Por fim, Sanchis (1998) sublinha, como que em conclusão, a persistência de um universo tradicional de identidades porosas no campo religioso brasileiro:

Entre os três ‘momentos’ da modernidade, um, sociogeneticamente fundado, e constantemente confirmado no decorrer da história do Brasil, é dotado – por enquanto e apesar da multiplicação de fatores contrários – de especial permanência. Uma pré-modernidade duradoura e constantemente reinvestida dotou assim o Brasil de um habitus (história feita estrutura) de porosidade das identidades (p. 23).

Sanchis vale-se assim, além da noção de campo religioso, de outra noção que encontramos também em Bourdieu (1978, 1990, 2007), a de habitus. Passa-se, assim, por um momento a tais idéias (OLIVEIRA, 2003).

A idéia de campo remete à existência de mundos relativamente autônomos em sociedades diferenciadas, onde se originam acontecimentos entendidos como séries causais independentes, ligados a diferentes esferas de necessidades. Trata-se de subespaços sociais com jogos que têm alvos sociais particulares, com interesses que podem ser desinteressantes ao mundo exterior. No interior deles há, porém, lutas para a definição do jogo e dos trunfos para dominá-lo. Pode-se, assim, falar em um campo jurídico, um campo artístico ou um campo religioso, por exemplo.

O campo religioso é, nesse sentido, aquele em que os bens religiosos estão em jogo, havendo nele lutas pelas maneiras de desempenhar os papéis determinados no próprio jogo. Nele se manipulam visões de mundo na elaboração de estruturas de percepção do mundo, palavras, princípios de construção da realidade. A religião tem, nessa perspectiva, um caráter de linguagem. É um sistema simbólico de comunicação e de pensamento.

Como subespaço social de produção e circulação de bens simbólico-religiosos, o campo religioso está assim sujeito a regras específicas que o configuram nas práticas. Ele é o conjunto das relações que os agentes religiosos (que Bourdieu chama também de especialistas da religião – sacerdotes, profetas e magos) mantêm entre si no atendimento à demanda dos leigos e à produção de sentido religioso para a existência de um grupo.

Em cada campo acontece a formação histórica do habitus, que é, para Bourdieu, um sistema de disposições adquiridas para a prática, o fundamento de condutas regulares e, logo, da regularidade das condutas. Não se origina, porém, em uma regra ou lei explícita, mas obedece ao confronto improvisado, a uma lógica prática, como produto de histórias individuais e coletivas. Assim, como sentido do jogo, o habitus é o próprio jogo social incorporado, transformado em natureza – a história feita estrutura, como disse Sanchis.

Nessa ótica, para reconstruir as práticas, é preciso reconstruir o capital de esquemas informacionais que permite produzir pensamentos e práticas sensatas e regradas, sem a intenção de sensatez e sem a obediência consciente a regras explícitas. É preciso compreender um senso prático que joga o jogo de determinado campo.

Em se falando nas especificidades do campo religioso brasileiro, pode-se, então, perguntar pelos processos de formação histórica do próprio campo e de seus habitus religiosos. Abrem-se assim possibilidades para pensar o intercurso entre a noção de campo religioso e o fazer de uma história do tempo presente no Brasil. Ou seja, de colocar sob o espectro da análise histórica o fenômeno religioso atual como algo que tem uma autonomia relativa, um subespaço sociocultural que possui sua lógica própria, sua historicidade e que não pode ser reduzido a fenômenos econômicos ou políticos.

Na conclusão de seu estudo, Sanchis (1998) indica estimulantes caminhos de pesquisa nesse sentido:

A modernidade contemporânea privilegia, sem dúvida, o emergente, o atual, o happening, a experiência do momento. Ora, o modelo que se depreende da análise que acabamos de fazer [sobre as tendências de heterogeneidade e homogeneidade no campo religioso brasileiro], é também o de um espaço atravessado por fluxos que mergulham em suas nascentes nos montantes da história. Fala-se aqui em 'identidade', em filiação espiritual. Encontramos apelo semelhante no Santo Daime, nos carismáticos católicos, nas diversas correntes do Movimento Negro, como no próprio Candomblé – paradoxalmente, até na Nova Era: todos procuram a fidelidade aos 'ancestrais' e o reencontro das 'raízes'. Bem sabemos que estas fidelidades transhistóricas nunca se constituem em simples fidelidades, que as raízes podem ser 'inventadas'. A memória coletiva é seletiva, e também o é a 'tradição'. Mas é notável ver reemergir do mundo moderno a ânsia de se sentir inserido num filão enobrecido pelo seu 'tempo longo', a sua 'longa duração'. Afinal se a característica mais definidora do fenômeno religioso pode ser o fato dele constituir uma 'tradição', cuja referência constrói o ser do fiel que nela se insere... A presença ativa de remanências, a metamorfose de antigas certezas também faz parte – e é condição – de certa projeção para o futuro. Como ao contrário pode embasar uma volta ao fechamento, à exclusividade e à exclusão que lhe é correlativa. Tal dialética revela sem dúvida uma problemática contemporânea fundamental, quem sabe a problemática essencial do momento: está em jogo no mundo um novo processo de definição e gerenciamento das identidades (p. 24) [grifo no original].

Apresentando sua percepção do campo religioso brasileiro, Sanchis (1998) aponta assim também algumas questões centrais ao debate contemporâneo no ambiente da história do tempo presente, como abordadas, por exemplo, por François Bédarida (2006), René Rémond (2006), Henry Rousso (2000) e Michael Pollak (1989, 1992), a saber, questões relativas ao passado como tempo reencontrado e reconstruído no presente e às elaborações de memórias e identidades em meio a processos sociais e políticos. Os te-

mas que serão abordados nos tópicos seguintes gravitam ao redor dessas questões.

## 2 A PESQUISA ATUAL EM HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

Não se pretende justificar a existência ou argumentar a legitimidade de um campo de pesquisa em história do tempo presente, algo que se crê estar já bastante sedimentado nos meios acadêmicos. É suficientemente reconhecida nos meios acadêmicos brasileiros a importância, por exemplo, da atuação do CPDOC, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, da Fundação Getúlio Vargas. Também do Laboratório de Estudos do Tempo Presente, da UFRJ, e do Núcleo de Estudos em História Oral, da USP, para ficar entre os mais conhecidos.<sup>3</sup>

Cronologicamente, ao que parece, a primeira iniciativa de pesquisa na área adveio da Alemanha, pela atuação do Institut für Zeitgeschichte de Munique, fundado em 1949. Todavia, a influência mais forte no Brasil tem sido do francês Institut d'histoire du temps présent, o IHTP, que iniciou suas atividades em 1978, sob a direção de François Bédarrida.<sup>4</sup> Nesses dois casos, a história do tempo presente teve seu início marcado pelo envolvimento dos pesquisadores com o contexto/tema da II Guerra Mundial, suas políticas, suas memórias (D'ALMEIDA, 2006, p. 3-4).

O traço mais característico da prática da história do tempo presente é a unidade temporal entre o pesquisador e seu objeto de estudo. O historiador, além de ser contemporâneo dos eventos que estuda, geralmente coabita fisicamente o espaço com suas testemunhas. Como disse Pieter Lagrou (2000), a história do tempo presente é para as ciências históricas o que é a observação participante para a Antropologia. É impossível separar o observador dos observados, uma vez que o próprio historiador é um dos sobreviventes.

Ainda que uma grande diversificação de temas, problemas e abordagens possa ser percebida nos esforços de pesquisa na área, é possível, mesmo assim, argumentar um certo “princípio de unidade”, como sustentou René Rémond (2006, p. 206). Primeiramente, a história do tempo presente é uma história da duração, não do instante, o que permite problematizar historicamente as pesquisas e as distinguir de trabalhos jornalísticos, por exemplo. É, além disso, um tipo de prática que deve estar aberta a mudanças, à acolhida de novos temas e de novas fontes, a fim de poder dar conta da novidade permanente e da dinâmica de seu objeto. E, last but not least, a história do tempo presente chama a atenção para a importância da contin-

<sup>3</sup> Veja os sites: <[www.cpdoc.fgv.br](http://www.cpdoc.fgv.br)>; <[www.tempopresente.org](http://www.tempopresente.org)>; e <[www.flch.usp.br/dh/neh](http://www.flch.usp.br/dh/neh)>.

<sup>4</sup> Veja os sites: <[www.ifz-muenchen.de](http://www.ifz-muenchen.de)> e <[www.ihtp.cnrs.fr](http://www.ihtp.cnrs.fr)>.

gência, do fato, da surpresa, afastando-se do tipo de historiografia que relata o passado com base em uma racionalidade a ele estranha.

Daí uma outra característica, a de um interesse bem marcado por questões que apresentem alguma relevância ou mesmo premência histórica para o pesquisador e sua sociedade contemporânea. Em termos mais precisos, a história do tempo presente tem sido praticada freqüentemente em função de momentos de crise, o que traz conseqüências para o próprio entendimento do que seja o presente e assim também para o critério utilizado na definição do recorte temporal. Há mesmo quem sustente que o recorte temporal da história do tempo presente começa com a última catástrofe ou, ao menos, com a última grande ruptura (LAGROU, 2000). Tal foi o caso acima mencionado da produção sobre a II Guerra Mundial para os primeiros historiadores do tempo presente da Europa ou, num período ainda mais contemporâneo, dos estudos sobre a queda do muro de Berlim. No Brasil, endossando essa tendência, tem havido um freqüente interesse por questões relativas à Era Vargas e também ao período da ditadura militar, por exemplo.

De modo alternativo, Henry Rousso (2000), que sucedeu Bédarida na direção do IHTP, propõe um caminho de pesquisa que, ao invés de se fundar sobre a história concreta (II Guerra, ditadura, século XX), assuma um critério que repouse sobre a temporalidade, isto é, que considere a seqüência concomitantemente singular e universal da duração de uma vida humana. Seria, nesse sentido, um critério em constante redefinição.

De qualquer forma, é importante perceber a proposta de que o historiador do tempo presente cumpra em seu labor um papel cívico, tenha uma “função social”. A agenda da pesquisa, nesse sentido, não deve ser definida internamente ao meio acadêmico, mas externamente a ele e com o propósito não apenas de compreender o real, mas de transformá-lo. Para Rousso (2000), a postura do intelectual que “de fora” avalia tudo é, assim, substituída por uma interação no debate público em meio a outras vozes e atores, para o qual o historiador pode contribuir com um saber limitado, porém (com)provável.

No tocante ao tema específico da religião e das dinâmicas do campo religioso brasileiro, apresentam-se problemas de outra ordem. É difícil, por exemplo, imaginar no Brasil uma questão histórico-religiosa atual tão impactante quanto eventos como a II Guerra Mundial ou a própria ditadura militar brasileira. Esse fato, todavia, não implica a impossibilidade da pesquisa, mas de outra forma pode consistir em um fator criativo e instigador de novas problematizações. Assim, por exemplo, questões de ordem religiosa podem ser problematizadas tanto no período ditatorial militar brasileiro quanto na Era Vargas. De outro modo, eventos mais especificamente religiosos (como, por exemplo, a cisão interna de um determinado grupo por motivos dogmáticos), mesmo que não sejam tão relevantes em termos macrosociológicos, ou seja, que não tenham um peso significativo para o conjun-

to da sociedade brasileira atual, podem também ser problematizados na perspectiva de uma história do tempo presente. Nessa ótica, em um outro caso, a “relevância” do tema a ser problematizado será definida na própria relação do pesquisador, seja ele religioso ou não, com as testemunhas e o evento a ser investigado no campo religioso definido.

### 3 CONSIDERAÇÕES E CAMINHOS PARA UMA HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

#### 3.1 DURAÇÃO, CONJUNTURA E FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Tratar do campo religioso brasileiro como nos termos apontados na primeira parte deste artigo é reconhecer a existência de um espaço de produção e circulação de bens simbólico-religiosos com uma autonomia relativa em relação aos demais espaços sociais nos quais os bens que circulam são de outra natureza (p.ex., econômicos ou artísticos). Uma primeira questão que, então, se coloca é relativa ao próprio processo de surgimento desse espaço, sua constituição, sua formação histórica. Para tanto, é necessária uma perspectiva de processos de longa duração.

Mesmo que, como disse Bédarida (2006, p. 221), a lei que rege a história do tempo presente seja a lei da renovação, é ponto comum que o presente é conhecido pelo passado e o passado pelo presente. Nesse sentido, crê-se que a proposta de pensar em perspectiva de tempo longo continua sendo profícua para o estudo das religiões (DUPONT, 1976), também as do presente.<sup>5</sup> Falar de religião é falar de tradição. Poder-se-ia, nessa ótica, por exemplo, enquadrar o campo religioso brasileiro no campo de batalhas e de forças de longuíssima duração que é o cristianismo, enquanto religião que proporciona o material simbólico elementar e aglutinador da maioria das tradições religiosas locais. Importa, por exemplo, considerar além das práticas, crenças e mitos, também as idéias sistematizadas em forma de dogma, ou seja, as teologias em questão.

No caso específico de uma história do campo religioso brasileiro no presente, a perspectiva de longa duração implica computar os resultados de um processo que, entre os períodos colonial e imperial, ocasionou a formação de um sistema de crenças, práticas e símbolos que constitui como que um repertório básico do campo e em perceber tanto suas recriações conjunturais na atualidade quanto as negociações que com elas estabelecem representantes de tradições mais ou menos externas, como o protestantismo e o budismo, por exemplo.

<sup>5</sup> Trata-se aqui, naturalmente, de pensar a longa duração como instrumento analítico e não como fator ativo de construção identitária, como sugere acima Sanchis, perspectiva que será analisada na etapa seguinte do argumento.

Deve-se considerar, nessa ótica, primeiramente, a hibridação e os fluxos de sentido entre as religiões dos portugueses, dos indígenas e dos africanos. Trata-se do resultado, por um lado, da ação relativamente frágil da religião católica oficial. A presença escassa de sacerdotes no vasto território brasileiro e o regime de padroado que subjugava a Igreja à Coroa de certa forma engessou a atividade do catolicismo oficial, deixando grande liberdade a inovadoras recriações locais e grupais de práticas e crenças religiosas. Por outro lado, e em complementaridade, explodia uma abundância de práticas religiosas: o catolicismo ibérico medieval, repleto de heranças pagãs; a religiosidade doméstica nas residências e capelas privadas, muitas vezes distante do controle dos especialistas; os muitos cultos aos santos; os ímpetos de mortificação corporal na busca da santidade; uma curiosa intimidade com o sobrenatural, que levava, por exemplo, a castigar imagens de santos quando os pedidos feitos quedavam frustrados, ou a recompensá-las quando eram atendidos; os calundus, práticas negras de adivinhações, possessões, sortilégios, curas e festas, às quais recorriam não apenas os escravos, mas também muitos colonos e por vezes os próprios clérigos católicos; as santidades indígenas, misto de catolicismo e de crenças que antecediam a chegada dos portugueses, como a conhecida Santidade de Jaguaripe (VAINFAS, 1995; MOTT, 1998; VAINFAS e SOUZA, 2000; COSTIGAN, 2005).

A essa primeira etapa, que se estendeu entre os séculos XVI e XVIII, deve-se, então, crescer a chegada massiva, a partir do começo do século XIX, pelas vias de migração, missão ou simples trânsito de pessoas, de novos atores e novas crenças religiosas. Primeiramente os protestantes, começando pelos luteranos (1824), que foram seguidos pelos metodistas (1836), congregacionais (1855), presbiterianos (1859), batistas (1881) e episcopais (1898) (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p. 27-46). Também os novos tipos de catolicismo que nesse período passaram a ser conhecidos no território, como os dos imigrantes italianos e das novas ordens religiosas chegadas no ímpeto da romanização (HOORNAERT, 1992, p. 310-312). Depois, a entrada em cena do espiritismo kardecista, que encontrou no Brasil um terreno frutífero para a crença na interação entre o mundo dos espíritos e o mundo material, contribuindo de modo fundamental para a formação do repertório religioso nacional (VELHO, 1994, p. 66). Com a presença dos orientais e suas diversas tradições fecha-se, então, o ciclo de formação dessa espécie de grande caldeirão de práticas, crenças e tradições que se apresentam como latentes possibilidades aos atores do campo religioso brasileiro.

A análise de significativos fenômenos atuais do campo deve ter em conta tais processos anteriores. A formação dos diversos pentecostalismos e neopentecostalismos, por exemplo, coabita no universo protestante/evangélico, sem, todavia afastar-se in totum de códigos católicos e afro-brasilei-

ros. Mesmo uma religião como a Seicho-no-iê, que deita suas raízes em uma tradição tão antiga quanto o xintoísmo, partilha no Brasil de códigos comuns, por exemplo, com o kardecismo e o catolicismo. Por outro lado, a atração que exercem os novos movimentos religiosos deve-se também à grande liberdade de escolha e de circulação de bens religiosos que se instaurou no Brasil em meio a todos esses processos.

Nessa sociogênese do campo, as trocas se complexificam e as religiões, ora mais ora menos “abertas”, tendem a se inter-relacionar partilhando do espaço simbólico religioso construído.<sup>6</sup> Uma análise, diga-se, presentista, que não perceba tais processos, pode correr o risco de mal compreender crenças e práticas profundamente enraizadas entre as populações, obliterando sua importância ou seu significado.

Obviamente não é possível re-pensar ou re-escrever o todo da história religiosa do Brasil cada vez que se investiga um ou mais eventos da história do tempo presente de seu campo religioso. E não é também disso que se trata, mesmo porque, conforme se viu acima, importa partir primeiramente do evento contingente atual. O que se quer sublinhar é que tais eventos contingentes habitam um espaço simbólico religioso que, é claro, não surgiu no evento em si, mas sim que nele ressurgiu e nele é ressignificado em meio às relações sociais e suas políticas. Na estrutura religiosa brasileira, criada e recriada nas práticas em um processo histórico de longa duração, habita a própria possibilidade da interação religiosa dos atores. O evento religioso atual é, portanto, dependente dessa estrutura.

Uma saída teórica bem adequada ao ambiente das idéias de Bourdieu seria a de pensar, com a ajuda de Marshall Sahlins (1990), a relação do evento a ser estudado com essas estruturas de longa duração em termos de conjuntura. Deve-se, nessa ótica, considerar os processos dinâmicos de trocas simbólicas tendo em conta uma estrutura da conjuntura. Nas palavras de Sahlins (1990):

Uma ‘estrutura da conjuntura’ é nesse sentido um conjunto situacional de relações, cristalizadas a partir das categorias culturais operantes e dos interesses dos atores (...) está sujeita à dupla determinação estrutural de intenções baseadas em um esquema cultural e das conseqüências involuntárias que surgem de sua recuperação em outros projetos e esquemas (1990, p. 171).

(...) a ação simbólica é tanto comunicativa quanto conceitual: um fato social retomado nos projetos e nas interpretações dos outros. Desse modo é que a ‘estrutura da conjuntura’ entra aqui: a sociologia de situação das categorias culturais com as motivações

<sup>6</sup> José Bittencourt Filho (2003) chega a uma proposição semelhante quando sustenta a formação de uma “matriz religiosa brasileira”: “Esta expressão deve ser apreendida em seu sentido lato, isto é, como algo que busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular, portanto, não se trata stricto sensu de uma categoria de definição, mas, de um objeto de estudo. Esse processo multissecular teve, como desdobramento principal, a gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontram”. (p. 40-41).

que oferece aos riscos de referência e às inovações de sentido. Uma prática antropológica total, contrastando com qualquer redução fenomenológica, não pode omitir que a síntese exata do passado e do presente é relativa à ordem cultural, do modo como se manifesta em uma estrutura da conjuntura específica (1990, p. 190).

Uma sociologia situacional dos significados entre estruturas e eventos. É isso o que propõe Sahlins. Para tanto, passado e presente imbricam-se em uma estrutura da conjuntura. Nessa ótica, por exemplo, os comportamentos de voto de grupos pentecostais, considerados na dinâmica entre estrutura e evento, passado e presente, podem ganhar novos horizontes interpretativos, para além das simples contabilidades numéricas frequentemente produzidas nas ciências sociais. De outra forma, pode-se assim considerar também a ascendência estadunidense por sobre o mundo evangélico brasileiro, de um modo geral, desde a gospel music até suas preferências morais, como algo que tem uma duração que excede os acontecimentos conjunturais. Nisso, é verdade, a história do tempo presente não se distingue dos demais esforços de pesquisa histórica. Como disse Boas, “o olho que vê é o órgão da tradição” (apud SAHLINS, 1990, p. 181). A questão central é, então, a de pensar como grupos e indivíduos interagem, disputam e se apropriam no presente desse repertório mais ou menos elástico e maleável de crenças e práticas características do campo religioso brasileiro.

### 3.2 MEMÓRIAS E IDENTIDADES SITUACIONAIS: AS DINÂMICAS DO CAMPO

Temas relativos às dinâmicas de memórias e identidades têm estado constantemente na agenda de trabalhos em história do tempo presente e podem também ser um topos interessante de estudos do campo religioso brasileiro.

Nessa perspectiva, deve-se considerar primeiramente que na produção de crenças e práticas religiosas pela atualização e revisão de seus fundamentos estruturais estão também em movimento modos de representação e compreensão individual e grupal, jogos e negociações de identidades e memórias. As pessoas percebem-se nas memórias, nos discursos, nas práticas. Identidade é, nesse sentido, o “que o sujeito pretende ser, aos olhos dos outros e a seus próprios olhos, eventualmente até o que ele se esforça para se persuadir que ele é”, como disse Sanchis (1999, p. 62). Por isso, tanto os diversos jogos de poder ao redor da manipulação de discursos e memórias, quanto possíveis formas de apropriação e ressignificação dos mesmos podem estar na pauta de uma história como a que aqui pensamos.

As identidades e memórias em questão, nessa ótica, não são entendimentos perenes e sem história, mas têm seus processos de produção, seus jogos de poder e suas contradições, que se fazem e se refazem pelas históri-

as contadas e re-contadas e pelo que é enunciado nas dispersões dos eventos discursivos (p. ex. FOUCAULT, 2005). Nesse sentido, discursos, memórias e identidades se entrelaçam de modo complexo nas práticas históricas.

A memória é já em si “um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 204). Memórias de grupos e indivíduos são articuladas dinamicamente, nas condições do tempo presente e em meio a interações sociais e históricas, pela construção e reconstrução de lembranças, no que se dá suporte a identidades individuais e coletivas. Todo o processo é, assim, atravessado pela linguagem e pelo discurso. As pessoas contam e recontam histórias sobre acontecimentos grupais, elaborando e reelaborando mitos que, ao atuarem no caso da religião como meta-narrativas hierofânicas, tornam possível sua sociabilidade e embasam uma história comum (ver ELIADE, 1994). Nesse processo, os sujeitos religiosos, lembrando o que querem, o que podem ou que lhes é permitido, numa construção seletiva da memória, vão elaborando sua identidade sempre em referência aos outros, a critérios de aceitabilidade e de credibilidade. Memórias e identidades religiosas são, por isso, também disputadas em meio a conflitos sociais entre grupos políticos diversos (NEVES, 2000, p. 110-113; APTER 2001, p. 11645-11646; POLLAK, 1992, p. 201-206; FÉLIX, 1998, 35-45).

O tema pode também ser trabalhado pensando, por exemplo, produções de memórias coletivas, definidas por Flamarion Cardoso (2005) como

(...) um conjunto de elementos estruturados que aparecem como recordações, socialmente partilhadas, de que disponha uma comunidade sobre sua própria trajetória no tempo, construídas de modo a incluir não só aspectos selecionados, reinterpretados e até inventados dessa trajetória como, também, uma apreciação moral ou juízo de valor sobre ela. Em ambos os níveis, tais ingredientes se modificam no tempo segundo mudem as solicitações que, em diferentes situações histórico-sociais, façam ao passado as instâncias organizadoras da consciência social (p. 17).

A concepção abre espaço para a compreensão da memória coletiva como estrutura, criada e re-criada nas práticas discursivas em conjunturas dadas. A memória coletiva, assim entendida, tem sua dinamicidade nas práticas e, nessa interação, identidades sociais e também individuais são constituídas: “uma comunidade baseia sua legitimidade e sua identidade na recordação histórica”, como disse Philippe Joutard (1993, p. 526-527). A memória, nesse caso, “se organiza em torno de um acontecimento fundador, os fatos anteriores ou posteriores sendo assimilados a este ou esquecidos; quando são memorizados, é por analogia, repetição e confirmação do acontecimento fundador” (JOUTARD, 1993, p. 526-527).<sup>7</sup> No caso religio-

<sup>7</sup> Para uma diferenciação entre “formação” e “fundação”, vide Marilena Chauí (2004): “formação é a história propriamente dita (...) fundação se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se

so, o processo remete freqüentemente à esfera das narrativas mítico-hierofônicas e, portanto, se movimenta em um tempo muito longo: a contraparte de sua dinamicidade. A memória religiosa é, por isso, de outra ordem, é memória sagrada a embasar o todo da existência do ator religioso.

O outro lado desse processo mnemônico é o do esquecimento, a *léthe* grega, o campo da obscuridade, do silêncio. A *alétheia*, a verdade, é, assim, o oposto da *lethe*, ou seja, o que não está mais na obscuridade, no silêncio, o que foi ativado pela memória. O que Jean-Pierre Vernant disse sobre os gregos vale também aqui: “não há contradição entre o verdadeiro e o falso, a verdade (*alétheia*) e o esquecimento (*léthe*) (...) mas entre esses dois pólos se desenvolve uma zona intermediária, na qual *alétheia* se desloca progressivamente em direção a *léthe*, e assim reciprocamente” (apud FÉLIX, 1998, p. 45; ver também POLLAK, 1989, p. 3-15). O esquecimento, então, torna-se parte necessária da memória e, por conseguinte, da pesquisa.

Em termos de religião, o passado mítico das origens, o tempo hierofônico, criado e recriado, age como modelar para as ações no presente pela memória. É no presente que se busca o sentido de mitos e teologias. Como disse François Dosse (2004), “a tradição só vale como tradicionalidade na medida em que afeta o presente” (p. 179). A distância temporal, nesse sentido, torna-se uma vantagem para a “apropriação das diversas estratificações de sentido de acontecimentos passados transformados em acontecimentos supersignificativos. Essa retomada reflexiva do acontecimento supersignificado está na base de uma construção das identidades fundadoras” (DOSSE, 2004, p. 179). Sendo assim, quando práticas contemporâneas encontram eco significativo nessa memória de um tempo primordial, estas passam também à sacralidade e podem mesmo, conforme o grau de significação que se lhes imputa, ser incorporadas à memória e contadas dali por diante como hierofanias (ELIADE, 1992, 1994).

O *habitus* que informa o senso prático de um determinado campo religioso é ao mesmo tempo nutriente de e nutrido por memórias e identidades religiosas que ali são produzidas, entendidas como bens simbólicos em circulação no campo. Cabe perguntar, assim, pelos processos históricos de produção, reprodução e negociação dessas memórias e identidades religiosas. Também pelas formas de inculcação pedagógica do *habitus*. Pela estruturação das instituições responsáveis pela manutenção das regras do jogo e pela formação educacional tanto do fiel comum como do especialista religioso. Enfim, pela historicidade das diversas formas sociais que permitem a produção e a circulação de bens simbólico-religiosos, também as identidades e memórias.

---

mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como *perene* (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido” (p. 9).

Em relação ao candomblé, por exemplo, pode-se perguntar como memórias de um tempo mítico africano, original e puro, são construídas no presente a fim de produzir ao mesmo tempo identidade e legitimidade, tanto interna quanto externamente ao grupo. De outra forma, pode-se também indagar pelos processos pelos quais grupos protestantes tendem a construir memórias dos primeiros missionários ou fundadores como grandes e inabaláveis exemplos de fé, os quais tipificam de alguma forma personagens como Lutero e Calvino e remetem a uma linha espiritual que segue direto ao Cristo, podendo formar bases para fundamentalismos diversos. Ainda de outra forma, pode-se investigar os modos pelos quais no contexto ditatorial a esquerda religiosa revolucionária, ancorada na Teologia da Libertação, constrói a memória de seus mártires, hierofanizando-os e projetando-os para o futuro. E considere-se que todas essas memórias têm sua contrapartida na forma dos esquecimentos; ou seja, dá-se que nas trajetórias reconstruídas e nas identidades erigidas por motivos diversos normalmente de ordem político-religiosa, histórias, fatos, pessoas são deixadas de lado em favor de outras histórias, fatos e pessoas. Em todos os casos, como disse Rousso (2000), “o importante não é mais o que aconteceu, mas o que foi retido e sobre o que se pode agir”.<sup>8</sup>

No caso brasileiro, deve-se levar sempre em consideração como um arcabouço geral no nível político-religioso o grande peso da Igreja Católica enquanto instituição, contra ou a favor da qual as demais religiões precisam se posicionar, gerando novos discursos, memórias e identidades.

Um campo profícuo e emergente para tais estudos, é claro, é o da história com base em fontes orais. Cita-se Mercedes Vilanova (1998, p. 34), a favor de tal prática: “mucho de lo que ocurre se produce en nuestro interior lo que hace indispensable el estudio de la memoria de las personas individualizadas, de sus sentimientos y de las valoraciones de su propia historia a través de los llamados relatos de vida en los que la construcción del tiempo ni es cronológica, ni lineal”. Trata-se de um esforço para acessar o “ponto de vista dos nativos”, como disse Geertz (2004, p. 88).

O processo implica tratar o testemunho oral como documento histórico que possibilita pensar os modos de conduta, as práticas e rituais, o escondido, o subjacente, a transformação do simbólico, dos sentidos (MEYER, 2000, p. 79, 81). As próprias inverdades ou distorções nos relatos tornam-se, então, objeto de análise da construção de memórias e não obstáculos à pesquisa. As narrativas biográficas, as palavras utilizadas, os discursos sobre o passado, os momentos pregnantes, a possibilidade de tomar ao mesmo tempo os fatos e suas representações, a percepção das polifonias existentes e a própria estrutura da conjuntura da entrevista perfa-

<sup>8</sup> “En ce sens, le débat contemporain entre histoire et mémoire pourrait se résumer en une formule : l’important n’est plus ce qui a été mais ce qu’il faut retenir et ce sur quoi on peut agir.”

zem uma multiplicidade de possibilidades interpretativas no contexto das fontes orais (FERREIRA, 1994, p. 9-12; MEYER, 2000, p. 94; ALBERTI, 2005).

Se se pensar, então, o dito “retorno do político” aos meios historio-gráficos e a necessidade premente de tratar dos processos de tomadas de decisão subjetivas, a pesquisa com fontes orais apresenta-se como alternativa profícua, dado que arquivos escritos não deixam transparecer tais dimensões tão claramente (FERREIRA, 1994, p. 7). Como disse Aspásia Camargo (1994), trata-se da:

(...) possibilidade de entender o ator por dentro, no cerne da sua cultura política, e uma cultura política em movimento. Este é o ponto central. A meu ver o método ganha muito quando se sabe entender a natureza dos silêncios que se criam, das incoerências, e sobretudo quando trabalha em um campo e com um objeto de estudo que se presta à potencialização de duas qualidades básicas: a sincronização das informações e a condensação (p. 83-84).

Todavia, como aponta Lagrou (2000), a pesquisa em história do tempo presente encontra também um grande desafio no campo da prática convencional de análise de documentos escritos. De fato a quantidade de fontes convencionais à disposição do pesquisador representa um desafio metodológico, tanto pela dificuldade de lidar com tamanho volume de material, quanto pela necessidade de encontrar um caminho de utilização desse material que seja adequado às necessidades da história do tempo presente.

### 3.3 RELIGIÃO, SECULARIZAÇÃO E POLÍTICA: UMA OUTRA PERCEPÇÃO DE CONJUNTO

Questões relativas à dimensão política têm, na verdade, constituído um campo privilegiado dos estudos de história do tempo presente e abrem ainda outra percepção de possibilidades de pesquisa em história e religião. Todavia, não se trata mais, hoje, de efetuar aquela história personalista de grandes vultos políticos, mas do fazer de uma história renovada tanto pela análise das estruturas sociais, econômicas e mentais que perpassam as relações políticas concebidas *lato sensu*, quanto por uma percepção pós-estruturalista das práticas de atores sociais entre estruturas e eventos, como desenvolvida por Bourdieu e Sahlins.

Nessa ótica, no que tange às relações entre religião e política no Brasil, uma primeira consideração a ser feita é a de que no curso da separação formal entre Igreja e Estado, na entrada do período republicano, a religião não foi simplesmente relegada à esfera privada como aconteceu em processos de modernização na Europa. Como bem sublinhou Paula Montero (2006), com base em Habermas, a diferença que aqui deve ser feita não é entre esfera estatal e Igreja, mas sim entre uma esfera pública do Estado, uma esfera privada da sociedade e uma esfera burguesa ou sociedade civil.

Tal diferenciação implica considerar o tema da modernização, e por conseguinte da secularização, de modo alternativo à aplicação simplista de teses weberianas que descambam na crença no atraso brasileiro em relação a países desenvolvidos.<sup>9</sup> Ela exige que em lugar de um processo de secularização linear e universal, se busque identificar as configurações específicas que as formas religiosas assumem em cada sociedade em função de seus modos particulares de produzir historicamente a diferenciação e a articulação das esferas estatal, privada e civil.

Nessa ótica, Montero (2006) argumenta que a separação entre Igreja e Estado no Brasil, ao invés de eliminar o traço religioso do social por sua superação ou de relegá-lo à esfera privada, alocou a religião na sociedade civil. A religião institucional, assim, deixou em princípio de influir diretamente no Estado mas continuou coisa pública, espaço amplo e frutífero de produção e circulação de bens simbólico-religiosos e de *habitus* para a vida política e civil. Nesse sentido, a emergência de Estados seculares não tem como decorrência necessária a privatização da religião. Antes disso, o direito à liberdade religiosa privada é condição moderna que interessa às próprias religiões. É o caso do pluralismo religioso brasileiro, que se constituiu historicamente em nome do direito à liberdade de consciência e privacidade. Assim, por exemplo, foi interessante à Igreja Católica desvincular-se do Estado e do sistema de padroado para ganhar espaço junto à sociedade civil. Fizeram também parte desse embate liberais, anarquistas, protestantes, espíritas e afro-brasileiros.

Mais especificamente, Montero (2006) sustenta o enquadramento, no caso brasileiro, do que era tido como magia naquilo que se convencionava chamar de religião:

(...) no Brasil o processo de diferenciação das esferas sociais não implicou a erradicação da magia, mas uma forma particular de enquadramento daquilo que era percebido como “magia” naquilo que se convencionava chamar de “religião”, cujo modelo de referência era o cristianismo. (...) tal processo não redundou na retirada das religiões do espaço público: ao contrário, resultou na produção de novas formas religiosas, com expressão pública variável conforme o contexto e as suas formas específicas de organização institucional. (...) o compromisso normativo resultante do movimento de produção de novas institucionalidades religiosas – em meio a um conflituoso debate público em torno do que poderia ser ou não compreendido como “mágico” e dos seus efeitos sobre a ordem social – nunca levou a uma desmistificação da experiência religiosa (seja nos termos do tipo ideal weberiano da ética protestante, seja nos termos práticos e políticos da Igreja Católica) capaz de promover, de maneira generalizada, formas religiosas subjetivadas (p. 50).

Conforme a percepção da autora, no processo de constituição do Estado republicano brasileiro e das leis penais e sanitárias que visavam disci-

<sup>9</sup> Ver, p. ex., a análise de Jessé Souza (1999).

plinar o espaço público, deve-se perceber, por exemplo, o combate às feitiçarias e curandeirismos como manifestação do estabelecimento de uma ordem pública moderna. Nesse contexto, ao passo que a liberdade religiosa estava constitucionalmente estabelecida, era também preciso diferenciar o que era religião do que era magia, processos classificatórios ao mesmo tempo simbólicos e políticos. Montero (2006) demonstra, em seu argumento, valendo-se de pesquisas de Emerson Giumbelli, Lísias Negrão e Yvonne Maggie, as estratégias pelas quais, na primeira metade do século XX, o espiritismo kardecista e a umbanda se constituíram em religiões tendo como referência a Igreja Católica, enquanto práticas negras como as do candomblé eram associadas ao crime e às drogas. Evidencia também que tal processo se deu no contexto da ação do Estado na construção de uma ordem jurídica “negociada a partir dos saberes acumulados pelos ‘homens da lei’ e pelos médicos” (MONTERO, 2006, p. 54), informados por matrizes tanto científicas quanto religiosas, que legitimaram determinadas formas de religião em detrimento de outras: “as particularidades da formação do Estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso a partir da repressão médico-legal a práticas percebidas como mágicas, ameaçadoras da moralidade pública” (p. 56). Nesse processo, configuraram-se “estilos” de cultos derivados de determinadas combinações dos códigos culturais disponíveis.

Um exemplo instigante dessa interação dinâmica entre religião, Estado, sociedade civil e política pode ser encontrado no estudo apresentado pelos antropólogos Marcelo Tadvall e Daniel de Bem (2007) acerca do vereador petista porto-alegrense Aldacir Oliboni. Em seu segundo mandato na vereança de Porto Alegre, Oliboni, líder comunitário e ex-seminarista, protagoniza há vinte oito anos o papel de Jesus Cristo na procissão de páscoa do Morro da Cruz, na capital gaúcha, à qual concorrem milhares de pessoas anualmente. Em Oliboni, fica bastante clara a imbricação entre o campo político e o campo religioso, dada a dificuldade de se dissociar o vereador do ator que representa Jesus Cristo, primeiramente em função de sua própria imagem.



[Imagens disponíveis em: <<http://www.camarapoa.rs.gov.br/frames/veread/pages/oliboni.htm>> e <<http://www.oliboni.com/index.php>>. Acesso em 14/06/2008.]

### Conforme a análise dos autores,

A apropriação destes símbolos religiosos de fato não é incólume. Pierre Bourdieu demonstra como a própria celebração religiosa pode fazer uso da eficácia simbólica de símbolos religiosos com o intuito de reforçar a sua própria eficácia simbólica e a crença coletiva nesta eficácia (BOURDIEU, 2001) [referência ao texto A economia das trocas simbólicas]. Parece que o campo político se apropria da mesma maneira destes símbolos religiosos e o faz com os mesmos fins. No momento em que o candidato Oliboni está se apropriando desta discursividade religiosa, seja de maneira consciente ou não, ele está acionando uma série de símbolos que fazem sentido para certa comunidade e que, por conseguinte, acabam por agregar à sua imagem (talvez depreciada) de político uma positivação importante (TADVALD e BEM, 2007, p. 291).

A imbricação do religioso e do político, em meio às dinâmicas da esfera civil e se estendendo às esferas estatal e privada, pode bem ser percebida em diversas áreas do campo religioso brasileiro. O fortalecimento de bancadas evangélicas, por exemplo, no nível municipal, estadual e federal é outro fenômeno que tem sido bem estudado. Essa área de pesquisa, novamente freqüentada com maior regularidade por cientistas sociais, permanece aberta às investigações em perspectiva histórica, colocando-se como espaço frutífero de possibilidades de abordagens temáticas e teórico-metodológicas.

Talvez um interessante desafio à história do tempo presente do campo religioso seja justamente a possibilidade de encontrar e dar espaço mais aos atores nas conjunturas do que às macro-estruturas, buscando perceber como se reflete nas histórias de indivíduos e grupos essa relação imbricada entre a religião e as esferas pública, privada e civil. Uma pergunta que poderia ser feita, por exemplo: quais horizontes de expectativa a religião tem projetado no mundo supostamente laico da política estatal? De fato a eminência da presença religiosa no cenário político atual do Brasil faz do tema algo cuja relevância será dificilmente negada.

#### 3.4 ÉTICA, RELIGIÃO E HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE

Uma última questão que gostaria de pontuar é relativa ao papel do historiador do tempo presente e da premência de aspectos éticos e políticos diante do tema da religião na história.

Questões éticas parecem de fato saltar à vista do historiador, de modo especial quando o propósito é tratar do presente. Isso se deve basicamente a duas condições: de um lado, o fato de o “objeto” estar possivelmente vivo e poder interagir com o “sujeito cognoscente”; de outro, a já referida percepção clara da auto-implicação cultural e social do pesquisador possibilitada pela proximidade temporal do “objeto”. Limitar-se-á aqui apenas a tecer alguns breves comentários.

### Para começar, cita-se Bédarida (2006):

(...) se o historiador deve manter um distanciamento crítico em relação a seu objeto de estudo e proceder com discernimento e rigor, nem por isso ele consegue ser neutro. É mais que uma esquivia: uma renúncia. Pois nele existe apenas uma consciência e somente uma: sua consciência de historiador é sua consciência de homem (p. 227).

Mais que as outras histórias, talvez, a história do tempo presente coloca a questão do papel fundamental das escolhas do historiador e de sua condição política. Há uma exigência ética na base de seu trabalho, a qual se manifesta mais na busca que no conteúdo, diz Bédarida (2006). Fazer história do tempo presente começa pela definição de um problema de pesquisa que tem implicações existenciais para o pesquisador, de modo mais agudo que na pesquisa de épocas mais distantes. Ou seja, há uma questão de sentido que se impõe também ao historiador diante de seu presente, seu passado e seu futuro.

Por outro lado, a questão do presente e de uma história do tempo presente torna-se eminentemente política não apenas pelas escolhas do historiador, mas também porque “sujeito” e “objetos” da pesquisa habitam o mesmo tempo. Em estudos de história com base em fontes orais, por exemplo, fica sempre um quê de incômodo com a sensação de que os entrevistados poderão não gostar, não concordar ou mesmo se ofender com as conclusões do pesquisador.

Além disso, questões de veracidade de fatos e narrativas se avultam com grande facilidade dada a eminência do presente, o que coloca o historiador constantemente diante da desconfortável posição de “definir” o que é e o que não é informação correta ou verossímil. A impressão é de que, ainda que de modo menos contundente, a velha questão de Ranke torna a se impor: “wie es eigentlich gewesen”. Mesmo que não haja uma unanimidade teórico-metodológica entre os praticantes da história do tempo presente, uma saída freqüente, e um tanto esquivia, diante desse problema tem sido a de privilegiar abordagens relativas às reconstruções da memória, sem adentrar mais propriamente no aspecto fático.

De outra forma, para uma história da religião no tempo presente, colocam-se questões ainda mais delicadas. Se se vai, por exemplo, “desconstruir” uma memória ortodoxa, o que colocar em seu lugar, outra memória religiosa ou uma memória secularizada? Questões de ordem ideológica e filosófica impõem-se, então, ao historiador, ainda pouco acostumado a lidar com seus pressupostos e a colocá-los “em cima da mesa” em pé de igualdade com os demais pressupostos filosóficos e ideológicos em circulação no meio religioso e político.

Crê-se que pode ajudar então a concepção de Jörn Rüsen acerca da condição de uma história percebida como “constituição genética de sentido”:

O tipo genético de constituição narrativa de sentido aparece nas formas e topoi historiográficos que põem o momento da mudança temporal no centro do trabalho de interpretação histórica. Tempo, como mudança, adquire uma qualidade positiva, torna-se qualidade portadora de sentido. De ameaça a ser reelaborada historicamente, o tempo passa a ser percebido como qualidade das formas da vida humana, como chance de superar os padrões de qualidade de vida alcançados, como abertura de perspectivas de futuro, que vão qualitativamente além do horizonte do que se obteve até o momento. A inquietude do tempo não é sepultada na eterna profundidade de uma determinada forma de vida a ser mantida, nem escamoteada na validade supratemporal de sistemas de regras e princípios do agir, nem tampouco diluída na negação abstrata dos ordenamentos da vida até hoje acumulados. Ela é disposta como motor do ganho da vida, estilizada historiograficamente como grandeza instituidora de formas de vida capazes de consenso, ordenada topicamente à vida prática como impulso de novas mudanças (RÜSEN, 2007, p. 58).

O debate leva a um ambiente de ar rarefeito, não tão caro a pesquisadores que têm buscado uma aproximação empírica pelas vias de uma ciência mais dura. Tais questões, todavia, devem ser enfrentadas e se pode dizer que a boa vontade em relação a elas tem aumentado.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

São essas algumas idéias que se gostaria de trazer à baila, sem grande novidade, posto que todas já trabalhadas por autores credenciados, porém com outras finalidades. Arrisca-se dizer que tais idéias não valem, de um modo geral, apenas para a história do tempo presente, podendo se estender a outros campos da pesquisa histórica.

A articulação buscada nas idéias apresentadas foi norteadada pela preocupação com um objeto que se crê ter suas especificidades, a religião, e esta no tempo presente. Nesse ímpeto, pensa-se que uma abordagem que considere os eventos do campo religioso brasileiro no contexto de uma duração maior possa ser bastante eficiente. Acredita-se também que o trato de temas (já um tanto esgotados em outras áreas de pesquisa) como memória, identidade e política, levando em conta as especificidades históricas do campo religioso brasileiro, possa ainda servir de norte para muitos estudos de religião no meio brasileiro. Com questões éticas, por sua vez, é preciso permanecer debatendo e, para tanto, transparência, humildade e disposição para o diálogo continuarão sendo virtudes necessárias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, V. Fontes orais, histórias dentro da história. In: PINSKY, C. B. (Org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005. p. 155-202.
- APTER, D. E. Political discourse. In: SMELSER, N.J.; BALTES, P.B. (Eds.). International encyclopedia of the social and behavioral sciences. Oxford: Elsevier Science, 2001. p. 11644-11648. Disponível em: <[www.sciencedirect.com/science/referenceworks/0080430767](http://www.sciencedirect.com/science/referenceworks/0080430767)>. Acesso em: 21 jul. 2005.
- BÉDARIDA, F. Tempo presente, presença da história. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Orgs.). Usos e abusos da história oral. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- BITTENCOURT FILHO, J. Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, P. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- \_\_\_\_\_. O poder simbólico. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRANDÃO, C. R.; PESSOA, J. M. Os rostos do deus do outro. São Paulo: Loyola, 2005.
- CAMARGO, A. História oral e política. In: FERREIRA, M. M. (Org.). História oral e multidisciplinaridade. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. p.75-99.
- CARDOSO, C. F. Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios. Bauru: Edusc, 2005.
- CHAUÍ, M. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- COSTIGAN, L. H. (Org.). Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco. Campinas: Unicamp, 2005.
- D'ALMEIDA, F. Toward a shared history of the present. 2006. Disponível em: <[http://www.ihtp.cnrs.fr/IMG/pdf\\_Toward\\_a\\_shared\\_history\\_of\\_the\\_present\\_2.pdf](http://www.ihtp.cnrs.fr/IMG/pdf_Toward_a_shared_history_of_the_present_2.pdf)>. Acesso em: 30 out. 2008.
- DOSSE, F. História e ciências sociais. Bauru: Edusc, 2004.
- DUPRONT, A. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. História: novas abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 83-105.
- ELIADE, M. El mito del eterno retorno. Barcelona: Altaya, 1994.
- \_\_\_\_\_. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FÉLIX, L. O. História e memória: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: Ediupf, 1998.
- FERREIRA, M. M. História Oral, um inventário das diferenças. In: Entre-vistas: abordagens e usos da história oral. Rio de Janeiro: FGV, 1994. p. 1-13.
- FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- GEERTZ, C. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HOORNAERT, E. A igreja no Brasil. In: DUSSEL, E. (Org.). Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 297-317.
- JOUTARD, P. Memória coletiva. In: BURGUIÉRE, A. (Org.). Dicionário das ciências históricas. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 526-528.
- LAGROU, P. De l'actualité du temps présent. Bulletins de l'IHTP : L'histoire du temps present, n. 75, jul. 2000. Disponível em: <<http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php?article470>>. Acesso em: 30 out. 2008.
- LANDIM, L. (Org.). Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.

MEYER, E. Transmisión de la conciencia histórica, memoria y conciencia histórica. *Historia, antropología y fuentes orales*, v. 24, n. 2, p. 77-94, 2000.

MONTERO, P. Religião e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

\_\_\_\_\_. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPEs, 1999. p. 327-367. Vol. 1: Antropologia.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, F. (Coord.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 155-220. Vol. 1: Cotidiano e vida na América Portuguesa.

NEVES, L. A. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. *História Oral*, São Paulo, n. 3, p. 109-116, 2000.

OLIVEIRA, P. A. R. de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

\_\_\_\_\_. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RÉMOND, R. Algumas questões de alcance geral à guisa de conclusão. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ROUSSO, H. L'histoire du temps présent, vingt ans après. *Bulletins de l'IHTP, L'histoire du temps présent*, n. 75, jul. 2000. Disponível em: <<http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php?article471>>. Acesso em: 30 out. 2008.

RÜSEN, J. História viva: teoria da história 3: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: UnB, 2007.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1998. mimeo, p. 1-24.

\_\_\_\_\_. *Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 55-72, 1999.

SOUZA, J. O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: UNB, 1999.

TADVALD, M.; BEM, D. F. de. Discursos políticos, discursos religiosos, Análise midiática de uma trajetória pública. In: FOLLMANN, J. I.; LOPES, J. R. (Orgs.). *Diversidade religiosa: imagens e identidade*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, R.; SOUZA, J. B. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

VELHO, G. *Projeto metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VILANOVA, M. La historia sin adjetivos con fuentes orales y la historia del presente. *História Oral*, n. 1, p. 31-42, 1998.