



11 *Religião, memória e reflexividade na modernidade: subalternidades e esquecimentos a partir do caso*

*brasileiro*¹

(Religión, memoria y reflexividad en la modernidad: Subalternidades y olvido a partir del caso brasileño)

(Religion, memory and reflexivity in modernity: subalternities and oblivion based on the Brazilian case)

*Moacir Carvalho*²

1. Este texto foi elaborado em 2021 por Moacir Oliveira, um ano antes da sua morte, com o propósito de apresentar a proposta do capítulo que faria parte do livro em reverência aos 20 anos do Grupo Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD); livro que está fase de edição. Decidimos manter a sua natureza embrionária, porque o texto compreende apenas um esboço do que posteriormente seria desenvolvido. Acrescentamos tão somente, para além do resumo e das palavras-chaves, as referências bibliográficas completas e, para fins de esclarecer pontos que nos pareceram de difícil entendimento da maneira como constam da versão original da redação, com o propósito de esclarecer, inserimos duas notas de rodapé e dois curtos trechos no miolo da argumentação, ambos estão grafados em vermelho (Nota dos editores).

2. À época, Moacir Oliveira estava vinculado à Universidade do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cachoeira (BA), onde realizava estágio posdoutoral no Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFRB. Doutor e mestre em Sociologia, pela Universidade de Brasília, fez parte do Grupo do CMD. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9358-1574>.



Resumo – Exercício de natureza teórica, neste texto póstumo, o autor pretende pensar como a instituição do religioso enquanto esfera relativamente autônoma, algo que se dar no decorrer do aprofundamento e disseminação da modernidade ao longo do globo e com uma série de consequências imprevistas quanto ao que se tornaria a relação sagrado-profano, acabaria modificando reflexivamente a própria religião. Espécie de curto-circuito mnemônico.

Palavras Chave: esquecimento e memória; modernidade; reflexividade; religião; secularização; subalternidade; estado-nação.

Resumen – Ejercicio de carácter teórico, en este texto póstumo, el autor se propone pensar cómo se plantea la institución de lo religioso como ámbito relativamente autónomo, algo que se dará en el curso de la profundización y difusión de la modernidad en todo el globo y con una serie de consecuencias imprevistas respecto de lo que se convertiría en la relación sagrado-profano, acabarían modificando reflexivamente la propia religión. Una especie de cortocircuito mnemotécnico.

Palabras clave: olvido y memoria; modernidad; reflexividad; religión; secularización; subalternidad; Estado nacional.

Abstract – Exercise of a theoretical nature, in this posthumous text, the author intends to think about how the institution of the religious as a relatively autonomous sphere, something that will occur in the course of the deepening and dissemination of modernity throughout the globe and with a series of unforeseen consequences regarding the which would become the sacred-profane relationship, would end up reflexively modifying religion itself. Sort of mnemonic short circuit.

Keywords: forgetting and memory; modernity; reflexivity; religion; secularization; subalternity; nation state.



Neste artigo se visa, ainda que de forma ensaística, relacionar memória e religião, mas se explorando em particular o tópico dos esquecimentos públicos das religiosidades dominadas, ou seja, dos subalternos. O que significa dizer, no Brasil, cruzamentos sempre complexos entre classe, cor, sexo e gênero. Recupero aqui mais detidamente possibilidades teórico-metodológicas que estariam apenas timidamente anunciadas, ou somente sugeridas em minha tese. Para tanto, será necessário refletir sobre desdobramentos não programados dos debates, concepções, práticas, instituições, interações, tecnologias e representações contemporâneas da memória mediante à religião e em meio aos processos de secularização que tiveram na conformação do Estado-nação moderno uma componente fundamental, isso, na relação com certa alteração da experiência e sensibilidade com e sobre o tempo (Elias, 1998; Ricoeur, 1994). Mas, fazê-lo visando içar, do ponto de vista histórico, determinada complexidade de uma realidade que seria tudo, menos linear. A estratégia consiste em se explorar, primeiro: o quanto o debate contemporâneo, profano/ mundano a respeito da memória, sobretudo a partir do século XIX teria sido condicionado, numa longuíssima duração, pelas formulações dos escribas religiosos em suas versões cristãs já na Europa, mas também, em suas relações

com os contextos coloniais nos quais tomaram parte, simultaneamente, como força motriz e resultante. Isso, na medida mesmo em que tal debate conectaria temas como os da cultura, temporalidade, representações, da experiência, tradições, das ideologias e das simbolizações.

Em seguida, e nisso consiste mais precisamente o objetivo do texto, pretende-se: pensar como a instituição do religioso enquanto esfera relativamente autônoma, algo que se dar no decorrer do aprofundamento e disseminação da modernidade ao longo do globo e com uma série de consequências imprevistas quanto ao que se tornaria a relação sagrado-profano, acabaria modificando reflexivamente a própria religião. Espécie de curto-circuito mnemônico.

Peço desculpas ao leitor pelo tamanho e, muitas vezes, circularidade e tautologia desse texto, além das inúmeras referências aos períodos e repetições expressivas. No esforço do ir e vir histórico e conceitual, esses defeitos desgastantes acabaram se acentuando.

São hipóteses exploratórias iniciais: de um lado, tal modernidade, considerando-se seus começos entre os séculos XV e XVI, mas só tomada como narrativa e normatividade crítica da tradição e, portanto, crítica iluminista da religião – de toda



religião enquanto tradição, “outro” por excelência da modernidade – a partir dos séculos XVII-XIX não pôde, justamente por isso, abrir mão completamente do legado cristão na composição reflexiva dos significados que seriam dados ao simbólico, cultura e à memória em contextos de formação das ideologias Estado nacionais. Por outro, a própria religião numa longa duração seria modificada – invertendo-se a direção da tese weberiana – pela modernidade que ela havia ajudado a criar, sem o saber, contra ela mesma. Todavia, legado profundamente modificado pelo movimento racional-crítico dessa modernidade em contextos mercantis e tecnocientífico sob ordenamentos político-jurídicos em forma de Estado-nação. Tal movimento, a despeito dos esforços de distanciamento, tanto por parte de pensadores profanos, quanto religiosos em separar a cristandade do mundo, pareceu tornar inevitável que a religião, inclusive a “religião” dos dominados – algo por certo bastante variável de acordo com o contexto –, fosse reelaborada para dar conta do mundo que surgia.

Todavia, antes que esse processo pudesse ser percebido e compreendido mais adequadamente, as construções Estados nacionais, estimuladas ainda pelo espírito Iluminista, pressionariam para que ela (religião-tradição) fosse deslocada para o passado. Mas também, pressionariam para que as próprias no-

ções de símbolo, desinteresse, cultura, autenticidade e memória se aproximassem aqui, todas empurradas: fosse para esse passado por vezes mítico – tempo e lugar intangíveis das origens, fora da história –, ou se deslocassem para a zona rural ou regiões isoladas do planeta, mas sempre de modo tenso e mesmo ambivalente. Reflete-se aqui em termos de encadeamentos históricos ligados ao período da chamada modernidade triunfante dos séculos XVII-XIX. Tratar-se-ia, portanto, de esforços para os quais a noção de século – de onde sairia secularização, sobretudo nas metrópoles, seria um ponto em comum, fosse de lamento ou celebrarão. Ora incorporando o esvaziamento de sentido da tradição e neutralização da vida simbólica diante da razão instrumental em moldes iluministas; ora fazendo do simbólico e da tradição o ancoramento necessário e indispensável diante dos perigos desencantadores de uma modernidade colonizadora. Proteção contra o esquecimento das origens. Isso se verificaria por um longo movimento que teria no debate franco-alemão sobre civilização e cultura seu esteio.

Num primeiro momento, a visada histórica dos iluministas sobre a tradição de fato a esvaziaria (Colligwood, 1993; Eagleton, 1993; Lowith, 2007), na medida mesmo em que a colocava num contínuo linear, destituindo-a de seu valor próprio, de interes-



se, quanto mais tal tradição parecesse disfuncional e, portanto, descartável. Esse direcionamento, como se sabe, só seria mais decisivamente modificado a partir do romantismo e da intervenção dos folcloristas e, posteriormente, das formulações de antropólogos, sociólogos e historiadores, já que, até que se chegasse a esse momento, toda tradição vinha sendo tomada como empecilho ao triunfo da razão emancipatória. Mas também, esse mesmo movimento, paradoxalmente levaria à percepção da religião como, duplamente: espaço do desinteresse diante do mundo mercantil e tecnocientífico moderno e, ao mesmo tempo, critério de comparação universal entre as sociedades e culturas humanas, tanto diacrônica quanto sincronicamente. Pois, se nem todos tiveram ciência e capitalismo, todos teriam possuído algo a que os europeus julgaram poder chamar “religião”. Por mais variadas que fossem as “formas simbólicas” observadas: inicialmente todas foram sendo reduzidas ao que nos primeiros anos de colonização foi chamado de bruxaria, magia e feitiçarias pelos cristãos; no Iluminismo, após o desgaste da Inquisição e já por meios profanos, parecia, reunia-se agora tudo o que parecesse revelar o mesmo déficit identificado no cristianismo pela ciência; já chegado o século XIX, essa compreensão seria reelaborada em termos mais positivos, interrogando-se cada vez mais essa

projeção etnocêntrica do “civilizado”. Teria sido apenas nos momentos mais confiantes da razão iluminista que as projeções desse civilizado puderam se restringir à concepção de que haveria uma espécie de crença irracional, e só a duras penas remediável no “outro”, “preso” num algo invisível: disfuncional do ponto de vista instrumental, algo sobrenatural, irreal, ou imaterial.

Todavia, se o movimento intelectual consolidado com o Iluminismo tinha em muito essa feição, os desdobramentos e recombinações desse processo com outros variavelmente interdependentes serão bem outros. Por um lado, a religião passaria entre o XVIII e o XIX a uma espécie de demanda ou propensão humana universal pelo transcendente, como em Rudolf Otto (2007) por exemplo. Algo que abriria possibilidades para concepções de uma memória sagrada como as de arquétipo universal, chegando-se até à Carl Jung (2011), ou aos debates fenomenológicos a respeito do sagrado em Mircea Eliade (2001) no XX. Ou senão, estimularia estudos em religião comparada. Memória do sagrado que, paradoxalmente, remeteria a um “desde sempre” contrário aos sentidos da memória como remissão a algo que “já não é”, mas que se presentifica no que representa. De outro lado, em Durkheim (2001), a religião seria uma espécie de fundamento mais antigo para a



simbolização humana, numa releitura sociologizante das categorias kantianas – mas talvez, nesse ponto, Durkheim tenha herdado, ainda que criticamente, também algo do evolucionismo. Enfim, não haveria, em abordagens mais antigas de orientação mais estritamente iluminista, possibilidade de emersão de um sentido de consciência histórica – só viável após os trabalhos de autores como Kant (2013, 2006, 2003, 2002, 1992), Hegel (1992) e Herder (Palma et al, 2015). A partir desse ponto, sobretudo com os românticos, inicia-se a possibilidade de um entendimento da simbolização como uma questão de significado relativo, cada vez mais relacional e dependente de uma relação do indivíduos com um coletivo, como também, a noção de expressão retiraria definitivamente o foco da concepção de representação como espelhamento.

Difícil não se pensar o quanto concepções de pendor iluminista a respeito da história, “memória”, do tempo e do esquecimento não teriam influenciado esse tipo de abordagem mais homogeneizante, evidentemente, de forma modificada. Ou seja, num primeiro momento vai se constituindo uma concepção de sagrado como algo que precisava ser superado e esquecido. Em seguida, algo que espelharia a imagem dominante de uma razão instrumental, com a religião passando, ainda que negativamente, a ser

reconhecida como dentro da história, resultante da vontade e aspirações humanas. Até, enfim, o humano “matar” Deus e tentar, ainda que nem sempre com sucesso, mas sem dúvidas positivamente, ocupar por meios profanos o espaço simbólico que ficara vago, desencantado. Ocupá-lo com crenças e valores próprios ao tempo, como: os da arte, ciência, supremacia da sociedade, da liberdade ou da revolução... É nesse contexto que, de uma concepção universal transcendentalista mais ao gosto da Ciência da Religião que predominaria nos cursos de Teologia e que, tomando os conteúdos particulares dos símbolos religiosos – não por acaso, preferencialmente, os míticos – como expressões sínteses desse universal, que se irá elaborando, criticamente, e a partir do debate sobre cultura mais ao gosto alemão, que um sentido mais particularista da religião surgiria – em grande parte, articulado aos do primitivo e do popular – como cultura e irá se conformando. Mas, “cultura” que, no caso do cristianismo, contava com uma elite intelectual letrada, fornecedora duma versão oficial que resistia a todo esforço profano em torná-la crença, tradição e cultura. O paradoxal é que a religião se torna modernamente uma espécie de cultura que pode e precisa de nossa escolha, de uma tomada de consciência. Com o que nos aproximamos da noção de identidade e, diante do que, as várias formas de



mediadores intelectuais têm sido importantes, quanto mais crescia a necessidade de se fornecer versões públicas de uma prática e um saber a ser partilhado para além do próprio grupo de origem em imensos coletivos funcionalmente segmentados em forma de Estado-Nação. Algo similar se daria em muitas das grandes religiões mundiais pelo mundo além da Europa, em geral possuidoras de segmentos de elites letradas. Para tais elites em geral, diferentemente das expressões orais populares europeias ou, designadas pelos europeus como “primitivas” e populares presentes nas colônias, sempre foi importante contar a si mesma e ao mundo sobre si mesma há séculos, ou mesmo, milênios. Por outro lado, aquilo a que os iluministas haviam pensado como tradição e, portanto, história, passaria a ser visto, sobretudo nas versões antropológicas evolucionistas, como uma componente de comparação e hierarquização entre as sociedades e as culturas. Esse movimento, processado entre os séculos XVIII e XIX, principalmente, não seria possível sem uma concepção da religião como crença e, portanto, como algo que exigia, de certo modo, uma atitude e adesão, postura de engajamento. Concepção essa no mais bastante protestante, mas que excederá em muito o protestantismo, de atitude consciente e interessada do praticante, o convertido, fiel de um credo entre outros – “crente”. Movimento

resultante da pluricomposição do cristianismo europeu e que exigiria consideração inicial de que religião era, simultaneamente, uma propensão quase que natural, um tipo de *habitus*, mas também algo que exigiria uma escolha entre muitas possibilidades históricas e culturais, para o que a noção de arbítrio seria fundamental.

Tal circunstância, aparentemente, impunha a instituição de um nome abrangente para acolher as várias formas de espiritualidade disponíveis para os vários tipos de espírito. Inevitavelmente, “crença”, quanto mais avançava e se aprofundava a modernidade dos séculos XVIII e XIX, bem como as compreensões sociológica, psicológica, filosófica e histórica de que o homem havia inventado os deuses como resultado de sua fraqueza, ou como ópio, ou por pura ignorância, passava a se tornar algo ambivalente, simultaneamente negativa e positivamente lido. Primeiro, negativamente, como cegueira, des-razão, e atribuição do “outro”, sobretudo o “selvagem” que, “estranhamente”, insistia em se submeter a um algo intangível e sem lastro na realidade, puro artifício esvaziado de sentido, porque ilusório, sobrenatural, extramundano. Nesse ponto, Nietzsche (1998, 1994), Marx (2010) e os iluministas (Bowker, 1998; Brooke, 1991, 1996a, 1996b, 1999; Brooke, John; Cantor, 1998) partilharam de um fundo co-



num de “crenças”. E mesmo um Durkheim ou Weber, não considerariam jamais que a religião teria qualquer centralidade para a modernidade europeia, que então se cristalizava institucionalmente. Positivamente, como simbolização e moralidade. Mais que isso, talvez, pudesse ser a fonte mais antiga e mais autêntica de simbolização humana que, diferentemente da arte, acessaria milhões. Seja como for, antes que o debate, no mais bastante familiar aos autores interessados em secularização e cultura fosse relido de forma mais refinada por sociólogos e antropólogos, ele propiciou toda uma reflexão crítica do quanto toda tradição poderia participar e possuir racionalidade. O que quer dizer também, toda “religião”, palavra agora a ser reorientada para a circunscrição curiosa de uma diversidade de práticas que poderiam ir, desde a bruxaria entre os Azande (Evans-Pritchard, 2004), até o catolicismo da baixa Idade Média, ou o confucionismo do século V. Mas esse movimento só se consolidaria numa linguagem com pretensões mais claras sob o ponto de vista disciplinar ou campo de saber especializado um pouco mais tarde, apenas após considerações do tipo: não “apenas cultura”, mas, “... Nossa! Que profundo, que autêntico”!

Seria um tal tensionamento entre singular e universal que permitiria mais tarde à Weber (2001)

produzir longa e refinada exposição sobre as “religiões mundiais”. O cristianismo perdia a luta mais ampla por se separar de outras “espiritualidades” tidas como inferiores, ou seja, formas simbólicas possuidoras de conteúdos não cristãos – cada vez menos “heresias” ou “apostasias” e, cada vez mais feitiçarias, magias e bruxarias inquisitoriais – no mesmo movimento em que se separava, ao menos idealmente, a religião de outras instâncias da vida. O que, do ponto de vista epistemológico, significaria a construção da religião e do religioso como objeto, cada vez mais intrigante quanto mais associado ao transe, possessão, às práticas mágicas e aos rituais coletivos de forte emocionalismo. Se bruxaria, magia e feitiçaria vão se firmando como partes de um discurso de poder que às instituía e rebaixava como “outro”, adversário do cristianismo, e que tinha sua história narrada pela pena dos acusadores, agora, todos vinham se aproximado como factício, coisa “meramente” feita por mãos humanas, mas sem lastro necessário na realidade – apenas símbolo, apenas cultura... Hierarquia que reproduzia hierarquias, reproduzia os segmentos dominantes, dividindo-os entre os setores econômica, e os simbolicamente dominantes diante dos demais dominados, já que as elites europeias em geral perdiam o medo do inferno e dos feitiços, mas os dominados, nem sempre ou na mesma velocidade.



Avançando-se mais substantivamente no velho debate sobre autonomização das esferas, pergunta-se: será que o movimento de autonomização da cultura que se daria entre os séculos XIX e XX, enquanto algo coletiva e individualmente valioso em si mesmo por sua singularidade e, por extensão, da “memória” como “bem”, seria possível, da maneira como se deu, sem se considerar a modificação e mesmo instauração do “religioso” diante da pressão modernizadora dos séculos XVIII e XIX? Ou seja, paradoxal autonomização que, a partir de uma concepção de fundo iluminista da religião como algo esvaziado de efeitos ilocucionais presentes e futuros, tornada, abstratamente, lugar de repetição do ato ou esforço do recordar pelo recordar, passaria a ser vista como fonte de adensamento simbólico e, mesmo, unificação espiritual e nacional de um povo; um coletivo produtor de solidariedades, como em Durkheim (1977). De modo que, se religião, enquanto crença ideal e normativamente tomada como apartada e incapaz de dar conta da realidade, deveria se restringir ao campo imaterial do privado, da escolha e gosto pessoal, como simbolização das aspirações e imagens de mundo de um coletivo, ela se veria cada vez mais objetivada como fonte de significado. Ou seja, de algo sem consequências para a vida pública e, portanto, para as instituições de memória e registro cada vez mais profanas.

Não por acaso, mesmo um Benjamin (2015) buscaria no judaísmo uma fonte de resgate, hereticamente criativo, evidentemente, para um “reencantamento desencantado” do mundo, para se realizar uma produtividade utópica possível. Diante dos temores frente aos equipamentos e tecnologias tidas como indispensáveis ao bom funcionamento e progresso do mundo racional instrumental, o “mundo real”, a religião passa a ser lamentosamente tematizada a partir do século XX enquanto algo perdido, e que não encontrava no mundo moderno similar à altura. O próprio esquecimento da religião por conta do seus efeitos existenciais e, já não apenas o esquecimento colecionador dos saberes por ela monopolizados no passado, é o que passa a ser lamentado diante das consequências sombrias do projeto moderno. Seria, sobretudo, valendo-se do tema religioso que, insurgindo-se contra visões utilitaristas, instrumentais ou estritamente individualistas da vida, tanto a Sociologia, quanto a Antropologia, bem como as novas histórias, como foi o caso dos Anales, propuseram já na virada entre o XIX e o XX compreensões mais complexas da relação entre religião, vida material e poder, por exemplo, desde a proposta de Weber (2004), ao significado da religião para Durkheim (2001) e, mesmo Marx (Marx e Engels, 1976), em certo sentido.

3. O recurso ao conceito de “monstros”, nesta passagem da argumentação, é um empréstimo feito por Moacir Oliveira junto ao repertório das pesquisas e reflexões de Foucault (2010) sobre o biopoder (Nota dos editores).

Por isso é que ainda insistirei na noção de secularização, provavelmente a com maior fôlego nesse debate na Sociologia. A partir dela – conceito com pretensões de dar conta do que teria significado a modernidade para a religião –, se tentará realizar a entrada no debate sobre memória e religião, mas, considerando-o, primeiro, criticamente a partir dos debates sobre múltiplas modernidades, bem como a partir da crítica decolonial aos limites, historicamente observáveis, quanto às pretensões homogeneizadoras dos conteúdos substantivos dos processos modernizadores, bem como da modernidade. Pretende-se por esta senda retomar a noção de secularização, sem dúvida já bastante explorada nas Ciências Sociais, sob outros prismas: pensar a secularização como redefinição dos termos e critérios públicos de esquecimento e rememoração.

Teórico-metodológica, mas também historicamente, toda a discussão sobre Religião e Estado-nação em Talal Asad (1993) me será fundamental, uma vez que esse debate foi muito precariamente apontado pelos clássicos das Ciências Sociais. Ponto esse, segundo Asad, decisivo para se pensar a noção moderna de religião, bem como suas rejeições. E, aparentemente, se movimentos como Reforma e Contrarreforma impuseram, como inevitável, a submissão da religião a um Estado laico, essa é só parte

da história. Pois, primeiramente, em muitos casos, não só o Estado já no século XX propiciaria a reprodução de certas formas religiosas, como garantiria e mesmo abriria espaço para a formação de novas, como tal aproximação impulsionaria, na direção contrária, o resgate fundamentalista de formas sagradas mais antigas, ou mesmo se justificaria a criação de novos estados religiosamente justificados, como no caso de Israel.

Esses casos parecem revelar muito desse entrecruzamento entre memória, história e esquecimento, com esse tipo de síntese indicando para relações memória-história que não permitiriam uma leitura simples ou dual do processo. Interessante, a esse respeito, foi o caso do Estado brasileiro que, de repressor, passou ao longo do século XX, principalmente segunda metade, a garantidor também das religiões subalternas.

Os subalternos, “impuros”, simplesmente portariam em sua natureza e vício a invalidez. A danação. O seu ser os destituiria, “cientificamente”, do direito de ser e serem lembrados. Demitidos da plenitude civil e civilidade, seriam pura negatividade amparada por uma desqualificação de partida: “são assim”, e esse des-ser autorizaria aos “puros” desqualificarem de forma protetiva e autoindulgente quaisquer atos dos impuros, os monstros. E os “monstros”³ só



devem se fazer notar quando devidamente requisitados. Não podem incomodar, ser inconvenientes. Falar sem serem chamados ou, pior, em voz alta e altiva. Precisam andar pelos cantos, tímidos e acobrunhados quando conveniente, assim curvados e servis em sua espiritualidade, mas alegres, abertos e dispostos quando necessário, sem questionar, para não parecerem ameaçadores feiticeiros, ou exploradores arrogantes, porque confiantes e com humores próprios. E não devem comparecer demais e jamais protagonizar os álbuns de família dos puros ou histórias públicas oficiais de uma coletividade. Enfim, precisam ser esquecidos, e seus atos mais nobres, ou qualquer traço de grandeza ocultados ou diminuídos – não por acaso o tema da memória ser tão recorrente nos candomblés. Com isso serão sempre bem vindos, enquanto demonstrarem uma atitude de veneração submissa, de encantamento passivo. Sobre tudo publicamente, precisam ser tratados como os inferiores que são.

Os impuros, os que não podem ou sabem amar são, portanto, também incapacitados para julgar, sobretudo julgar os puros em seus horrores, os quais agora se veem justificados e garantidos pela certeza de sua própria superioridade diante desse sujo inimigo-vassalo. Enquanto totalidade individual, enquanto pessoa, os impuros não podem ter, genuinamente,

qualquer interesse ou possuir virtudes para os puros. No máximo, algum aspecto seu estigmatizado e muito fragmentário, mas funcionalmente rentável para os puros, poderá ser acionado, quando e nas condições escolhidas pelo puro em sua conveniência. Mais ainda, os monstros não só não podem ser livres ou fornecer versões válidas sobre a realidade e acontecimentos, das suas próprias histórias inclusive. No limite, eles também são matáveis.

Assim, sem a injunção de diversas forças secularizantes por vezes antinômicas – reguladoras, garantidores, interrogadoras, registradoras, represoras, classificadoras, acusadoras e mesmo destruidoras – quanto à vida dos subalternos, muitas questões ficariam incompreensíveis. Aliás, a própria religião dos dominantes através dos agentes do oficial, por exemplo, em casos como o do catolicismo brasileiro, continuaria gozando de imenso prestígio junto ao Estado laico e liberal mesmo durante o século XX. Sem reacomodações criativas como essa, para muito além do cristianismo ou do Brasil, ao longo da história, não seria possível, por exemplo, se entender toda a virulência inquisitória e seu recuo, verificada entre os séculos XVI e XVIII, bem como a “Inquisição Profana”, perseguição movida contra as práticas afro-brasileiras na República Velha, de teor racial e



juridicamente sustentada, perseguição de Estado, e sua parcial superação na segunda metade do século XX. Assim também foi o caso, como já indicado, desse mesmo campo semântico diante do problema das classificações humanas exigidas pelos contatos interétnicos propiciados pela violenta expansão marítimo-comercial, a qual orientaria os padrões de classificação posteriores ao predomínio religioso e, anteriores ao desenvolvimento das especialidades nas ciências histórico-sociais e culturais.

Desenvolvimento esse em muito marcado pelos ideais de civilização e cultura, e que operaria com uma série de espelhamentos instituidores do que seria a espiritualidade própria, e a do outro, cada vez menos gentio, e cada vez mais selvagem, para depois se tornar o informante nativo dos antropólogos. Esse praticante havia sido julgado eurocentricamente como pouco dotado de competências de simbolização, tido como escravizado por animismos, fetichismos, transes e totemismos. A memória coletiva, nesse caso, enquanto memória pública intergeracionalmente transmitida, seria basicamente um desenvolvimento do simples para o complexo que, a partir das teorias da evolução, significaria muito mais um esvaziamento de significado próprio do passado ou do “selvagem” diante da direção incontornável da evolução. Sendo assim, a tradição aqui,

num primeiro momento se esvaziou de fato de um interesse próprio, mostrando-se, como é sabido, empecilho à razão emancipatória. Constituição da tradição absolutamente interdependente das constituições simultâneas do “religioso” e do profano que teria todas as consequências para o entendimento do que mereceria e deveria ser lembrado, bem como o que precisaria ser esquecido. Mas, algo que adquire seu significado no interior do próprio processo de insurgência, diante da crescente reflexividade frente à complexificação do problema da tradição e dos temores do esquecimento a ela associados, para os quais os religiosos cristãos, em grande parte deslocados para o subcampo político conservador, serão ferrenhos defensores.

Tensionamento, mais uma vez, que pressionará de várias maneiras o surgimento de disciplinas como Sociologia e Antropologia, bem como uma modificação do sentido da atividade do historiador. Isso exigirá alguma reflexão sobre o quanto as religiões cristãs foram decisivas não apenas para os sentidos definidores de uma relação entre presente, passado e futuro entendida como monopólio cristão num passado distante, sobretudo católico. Mas também, se pensando a própria religião como resultante de uma interrogação tipicamente moderna, entender a modernidade como ocasião de aceleração dos tempos



históricos (Kosellek, 2006; Harvey, 1992; Nora) com todas as consequências para os sentidos da tradição, da memória e da experiência. Melhor dizendo, como resultante dos, por vezes, simultâneos processos de expansão colonial, ciência, mercados, estado-nação, Reforma e Contrarreforma, de forma a se pensar o processo como capaz de suscitar movimentos religiosamente criativos e produtivos não a despeito, mas, justamente graças a tais processos, mesmo que se contrariando o projeto moderno em sua origem. Que o que muitas vezes religiosos entenderam como risco de esquecimento e necessidade de conservação das origens, produziu movimentos inventivos sob a autoimagem da pureza e resgate das origens, sobretudo em bases populares – algo particularmente difícil, uma vez que os subalternos só eram lembrados como perigo, crime, doença, exploração material ou imoralidade. Daí os processos de tessitura coletiva e pública das memórias se realizarem sempre dinamicamente, mesmo quando reflexivamente seus agentes reivindicarem o contrário. Esse tensionamento definiria, aparentemente, a particularidade mais instigante das formulações religiosas, ao menos nos últimos tempos. Por exemplo, a relação complexa entre perseguição religiosa aos candomblés e sua bem sucedida sobrevivência através do século, enquanto capacidade bastante plástica de simbolização e sín-

tese simbólica não apenas com instâncias sagradas outras, ao que se chamou sincretismo, mas movimentos de hibridização e deslocamento muito mais amplos e complexos, como trato na tese.

Nesse ponto, a hipótese é a de que, se os sentidos, instituições, procedimentos e decisões a respeito do lembrar e do esquecer na modernidade continuariam a dever, sub-repticiamente, muito à religião, contudo, isso se daria de forma bastante modificada no interior de um campo religioso que, cada vez mais definido diante do “mundo”, passava a depender crescentemente de mediadores capazes de integrar o diverso, enquanto se dissimula o arbitrário da “cultura espiritual”. Algo decisivo para um religioso tido como fora do tempo e do espaço históricos. Ao agente religioso, sobretudo o especialista, não bastaria integrar criativamente símbolos profanos, históricos, mas também, dissimular esse arbitrário em transcendência. Ou seja: como integrar produtivamente uma certa “consciência histórica” e, ao mesmo tempo, não se expor a “posse” dessa consciência, ou, ao menos conseguir ressignificá-la em termos religiosamente motivados? Isso seria parte fundamental da produtividade simbólica no campo religioso atual. Ou talvez, do campo religioso desde seu surgimento enquanto algo apartado, com regras e interesses próprios.



Religião, ao integrar um sentido de consciência histórica moderna, ao tempo em que não é vista como aquilo que caracterizaria predominantemente a modernidade, acabaria se renovando, mesmo sem o querer, a partir dessa crescente consciência histórica que impunha a ela, religião, um diálogo sempre tenso, mas incontornável com a temporalidade do mundo que a todo tempo não só lhe escapava, mas ameaçava colonizar. A partir do que poder-se-ia pensar as pretensões fundamentalistas de teor militar, político e jurídico, ou, mesmo os padrões comunicacionais proselitistas tipicamente modernos de alguns religiosos mais “radicais” não como reações antimodernas passadistas – talvez apenas aqueles que se isolam em comunidades fechadas, em zonas distantes das metrópoles, desejam sinceramente esse tipo de retorno fundamentalista, não o Talibã, militantes do hindutva e, muito menos, neopentecostais –, mas sim como tentativas de fornecer sentidos ao presente e ao futuro, reelaborando linguagens profanas contemporâneas em termos próprios. Ou seja, fornecer leituras alternativas às instâncias mais exclusivamente mundanas dos estados modernos e, em nosso tempo, aos processos de globalização e pós-modernização, disputas étnicas, migrações, gênero, sexualidade e biopoder que, ironicamente, dependeriam em grande medida de um campo democrático míni-

mo para se exercer, inclusive, o paradoxal “direito” de criticar seletivamente a democracia.

Para a proposta [do capítulo do livro], pretendo articular tal discussão sobre cultura, história e Estado-Nação quanto à emersão da religião enquanto categoria, à proposta de Hervieu-Leger (1999) sobre a relação religião-memória; além, claro, de Roger Bastide (2003). Como já indicado, o que mais interessa enquanto esforço de colaboração ao debate proposto pela coletânea, é trazer a discussão sobre memória: procurando extrair bastante ensaisticamente algumas possíveis consequências reflexivas para, inicialmente, o cristianismo e, no caso do Brasil, as religiões afro-brasileiras – e, posteriormente, mais ilustrativa e superficialmente mesmo, para outras “religiosidades” ao longo do globo nas ex-colônias – nessa longa duração em certa medida desencantadora e instrumentalmente racionalizante, sem dúvida, que foi a modernidade. Mas, fazê-lo a partir de uma análise por homologias causais que considere, inicialmente, o quanto esse próprio cristianismo, numa duração muito maior havia sido decisivo para os significados que “tempo” e “memória”, tanto num sentido público, quanto na confecção das experiências biográficas de temporalidade mais curta, interferiu, via constituição de complexas tecnologias representacionais e mnemônicas devotadas a não só recordar, mas clas-



sificar o tecido social, orientando ações presentes visando efeitos salvíficos – apenas para religiões de salvação nesse caso – futuros.

A partir da consideração da centralidade desse cristianismo, retomar por outra via o quanto a religião influenciou o desenvolvimento do que se convencionou chamar de modernidade. Isso poderá ser explorado de várias formas. Por exemplo, a partir da tese weberiana (Weber, 2001b), do caso do judaísmo, ou de uma reflexão mais alongada e estruturalmente mais funda como a de um Jean Delumeau (2003), com a questão da escatologia e dos tempos sagrados – as transições das teodicéias para as sociodicéias e antropodicéias, e o desafio da formulação das utopias num mundo desencantado – na medida mesmo em que teriam se infiltrado de modo modificado nos tempos profanos da modernidade capitalista e tecnocientificista, ou em processo de profanação. Daí o desenvolvimento desse “algo” chamado modernidade diante das pretensões de monopólio oficial de salvaguarda do passado que, até a Reforma, haviam sido garantidos pelo catolicismo, ter impactado de fato a própria formulação de um sentido de tradição, modificando-se e, mesmo, instaurando-se o religioso enquanto, novamente, esfera idealmente apartada e antinômica às instituições de simbolização e rememoração tipicamente modernas. Já não a espera de

um futuro unificado para a humanidade, mas, um setor cada vez mais ciente de sua posição parcial, funcionalmente restrita e em colisão com outros pretendentes com aspirações e visões de mundo distintas, mas que nem por isso abandona as esperanças de reconexão e influência que venham extrapolar os ideais do projeto moderno.

Não se pode esquecer, tal polivalência – ou multivalência –, aliás, contaria com uma série de divisões concorrenciais variavelmente violentas no interior do próprio campo religioso, as quais, como se sabe, como já indicado nesse texto, demandaram, enquanto condição de pacificação das lutas religiosas europeias pós reforma, a compreensão da religião como questão de preferência individual submetida a um sentido liberal assegurado juridicamente pelos estados. Instituição do Estado autonomamente emergente que, agora cada vez mais apartado do sagrado, acompanhou-se entre os séculos XVII E XVIII de mais duas separações básicas: entre religião e ciência e, em seguida, como acima indicado, não tanto mais religião e heresia, mas, religião e feitiçaria como “outro”, agora, tanto da religião quanto da ciência enquanto algo a ser combatido – discutir o quanto o caso judeu, em especial a questão do holocausto em conexão às políticas de memória mundiais (Huysen, 2014) foi importante para as



4. Moacir Oliveira este vinculado a este núcleo de pesquisa, parte do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia, durante todo o período da graduação, que transcorreu entre 1998 e 2003. Ao longo deste íterim foi orientado pela professora Miriam Rabelo (Nota dos editores).

MOACIR CARVALHO

políticas culturais e de patrimonialização em todo o mundo, sobretudo para o candomblé no Brasil.

Se tal processo se tornaria decisivo, em tempos e velocidades distintas nas diversas partes do mundo, para os sentidos do religioso e seus “outros”, também é certo que os contextos jurídicos, políticos e culturais diversos passariam a, diante de uma sensibilidade crescente à complexidade e paradoxos da própria modernidade, desenvolver, como já indicado, uma série de mediadores, de recombinações, de hibridismos sempre dinâmicos. Hibridismos esses que, no limite do século XX, como mais acima sugerido, pressionaram a assimilação não planejada, historicamente e numa longa duração em processos muitas vezes por homologia causal, de componentes simbólicas tipicamente mundanas: novamente, a noção de consciência histórica (consciência do tempo); novamente: um sentido liberal de mercado; o sentimento de perda em relação ao passado; e a conseqüente reformulação dos sentidos, conteúdos e valores desse passado; o entendimento de uma noção de denominação e fronteira identitária cada vez mais avançada, com todas as conseqüências político-jurídicas dessa localização; a relação entre religião e memória nacional e, com isso; a maior percepção da relação entre memória e poder, com as possibilidades de reprodução de uma prática agora entendida

como resultante de lutas mais ou menos conscientes instauradas num entrecruzamento entre cultura, mercado e Estado, sempre mais autonomizados, mas continuamente em termos nacionais e locais bastante diversos. Ou seja, espécie de ascetismo intramundano acionado através de uma síntese bastante curiosa entre memória e história.

Mais que isso, práticas religiosas distintas em um mesmo território nacional, como catolicismo, protestantismos e afro-brasileiras, enfrentariam suas lutas em condições de partida muito distintas, à despeito do que constaria, por exemplo, no formalismo liberal da letra constitucional. Componentes essas agora trazidas cada vez mais reflexivamente para dentro do cristianismo sem dúvida, mas não apenas dele. Seria de fato bem esse o caso brasileiro, no qual se leriam e responderiam os desafios dos encontros interculturais, com toda sua violência escravocrata, mas também de formas bastante variadas e mesmo institucionalmente criativas. Nesse ponto é que a realidade brasileira será explorada como singularidade em que emergiriam sentidos bastante particulares do “religioso”, bem como as posições e dinâmicas dos grupos, cada vez mais constituídos como denominações em competição – algo como um mercado.

O afunilamento se dará em direção ao jogo entre memória e esquecimento, já pegando-se o gancho



em Bastide (1971) e o tema do sincretismo, mas com foco nas disputas mercantis, poder e subalternidade periférica em relação às lutas e versões espirituais oficiais.

Possível estratégia argumentativa

[Fazer a] biografia já inserindo o percurso biográfico principalmente pelo Núcleo de Estudos em Ciências da Saúde (ECSAS)⁴, e minha relação com o tema religioso. Indicando também minha percepção das hierarquias e preferências intelectuais típicas do subcampo no Brasil a respeito, por exemplo, das denominações. Aí vale já começar a refletir a religião como objeto de políticas de memória em contextos nacionais, em que se reescalam as preferências sobre quais religiões merecem e devem compor a memória nacional oficial. E aí cabe também a virada impressionante do candomblé ao longo do século. Compare-se, por exemplo, aos evangélicos, então vistos como antítese de ligação com o passado. A desconfiança em relação ao cristianismo, sobretudo dos pesquisadores internos bem como aos pesquisadores externos quando se trata dos candomblés. Isso para pensar as distintas relações de objetivação e, portanto, de entendimento de noções como experiência, memória e história. Também, o lugar

secundário da noção de instituição, bem como da correlativa pouca importância das versões oficiais e letradas da religião, em proveito de experiência, que comporiam com a noção culturalista de autenticidade da oralidade popular. O que me abriu uma porta que seria retomada por outra via na tese. Agora em suas consequências políticas e voltando-me para as abordagens históricas sociogenéticas.

O tema da memória e religião em Hervieu-Leger (fazer a citação) e Roger Bastide, principalmente.

E a importância central da luta pela memória entre religiões dominadas. Ou seja, vítimas de tecnologias de apagamento.

A memória como tradição e reivindicação das origens.

A relação Cristianismo e modernidade

Memória estática. Identitarismo.

Candomblés e judaísmo.

Duas experiências diaspóricas.

O problema da memória dos subalternos e a centralidade da religião na composição dos estados nacionais.

Secularização, memória e esquecimento.

Os diversos significados desse processo para as distintas religiosidades no Brasil

A perda de poder da religião como guardião da memória pública oficial



MOACIR CARVALHO

Memória, oralidade e escrita.

Poder memória e esquecimento na religião -
internos externos mediadores apropriações e reati-
vidade simbólica dos subalternos na relação com os
processos modernização.

Candomblés e Umbanda.

A difícil tarefa de compor uma história dos su-
balternos.

Processos de longa duração de transmissão
intergeracional, memória sociogênese, psicogênese,
história indiciária – a partir da minha tese.



Referências

ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam.** London: JHU Press, 1993.

BASTIDE, Roger. Sociologia das mutações religiosas. **Cadernos de Campo**, v. 11, n. 11, p. 129-137, 2003.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpene-trações de civilizações.** São Paulo: Pioneira, 1971, 2 vols.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

BOWKER, John. Science and religion: contest or confirmation? In: **Science Meets Faith**, Fraser Watts (org.). Londres: SPCK, 1998.

BROOKE, John. **Science and religion: Some historical perspectives**, Cambridge: Cambridge Univer-sity Press, 1991.

BROOKE, John. Science and theology in the enlightenment In: **Religion and Science: History, Method and Dialogue**, W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman (eds.). Londres, Routledge. 1996a.

BROOKE, John Hedley. Religious belief and the natural sciences: mapping the historical landscape. **Facets of faith and science**, v. 1, p. 1-26, 1996b.

BROOKE, John. Does the history of science have a future? **British Journal for the History of Science** n. 32, p. 1-20, 1999.

BROOKE, John; CANTOR, Geoffrey. **Reconstructing nature: the engagement of science and reli-gion.** Edinburgo: T&T Clark, 1998.

COLLINGWOOD, Robin George. **The idea of history.** Oxford: Oxford University Press, 1993.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso.** São Paulo: Cia das Letras, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulus, 2001.



DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1977, 2 vol.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Barcelona: Labor, 1981.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Religion as memory: reference to tradition and the constitution of a heritage of belief in modern societies. In: **The Pragmatics of Defining Religion**. Brill, p. 73-92, 1999.

HUYSEN, Andreas. **Políticas de memória no nosso tempo**. Lisboa: Universidade Católica, 2014.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2002.



KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÖWITH, Karl. **Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia**. Buenos Ayres: Katz Editores, 2007.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1976.

NIETZSCHE, W. F. **Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

NIETZSCHE, W. F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORA, Pierre. Pour une histoire au second degré. **Le Débat**, 5, n. 122, p. 24-31, 2002.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal, EST – Petrópolis: Vozes, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

PALMA, Michael et al. **Johann Gottfried Herder on world history: an anthology**. New York: Routledge, 2015.

RICOEUR, Paul et al. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1994.

WEBER, Max. **A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociologia de la religión**. Madrid: Taurus, 2001, 3 vols.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociologia de la religión, vol. III**. Madrid: Taurus, 2001b, 3 vols.

