



Religião, memória e cultura: perspectivas teóricas a partir de Maurice Halbwachs

Religion, memory and culture: Halbwachs's theoretical approach

Alfredo Teixeira*

Resumo

Os grupos humanos desenvolveram toda a espécie de recursos mnemotécnicos e sistemas de registo para facilitar o acesso posterior a algo que foi descoberto, produzido e adquirido. A religião, na medida em que condensa uma parte das experiências humanas de construção da coletividade, é um laboratório relevante no que à construção social da memória diz respeito. A conservação da memória implica sempre estratégias de inovação. Assim, as tradições religiosas da humanidade dão testemunho de um longo trabalho de (re)construção de uma certa perspectiva sobre o mundo (cósmico e social), sobre os modos de nele e sobre ele agir, projetando as pontes para outros «mundos». Este ensaio parte da noção de memória, nas suas aceções socioantropológicas, para compreender a religião como fenómeno cultural em várias das suas dimensões estruturantes: propagação, distribuição, durabilidade, transmissão. Esta via de teorização alicerça um percurso que, tendo como ponto de partida a obra de Maurice Halbwachs, visa estabelecer um quadro interpretativo para um duplo problema: o lugar da religião enquanto memória das culturas; os processos de memorização como cerne da atividade religiosa.

Palavras-chave: Halbwachs; memória; teorias da cultura; teorias da religião.

Abstract

Human groups have multiple mnemonic devices and registration systems in order to facilitate subsequent access to something that has been discovered, produced and acquired. Condensing a part of the human experiences of collective construction, religion is an important laboratory for understanding the process of social construction of memory. Memory conservation always involves innovation strategies. The religious traditions of humanity bear witness to a long process of (re)constructing perspectives on the world (cosmic and social), acting on it and projecting the bridges to other "worlds". This essay explores the notion of memory, in a socio-anthropological perspective, to understand religion as a cultural phenomenon, considering several dimensions: propagation, distribution, durability, transmission. From the perspective of Maurice Halbwachs, this theoretical framework guides the study to a double problem: the place of religion as a memory of cultures; the memory process as the core of religious activity.

Keywords: Halbwachs; memory; theories of culture; theories of religion.

Artigo submetido em 31 de maio de 2019 e aprovado em 22 de agosto de 2019.

* Doutor em Antropologia Política pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Portugal. Professor na Faculdade Católica Portuguesa. País de origem: Portugal. E-mail: alfredo.teixeira@ft.lisboa.ucp.pt

Introdução

La société est comme la matrone d'Éphèse,
qui prend le mort pour sauver le vivant.

(HALBWACHS, 1994).

Diversos cientistas sociais e hermenutas da cultura sublinharam que a necessidade da organização da memória, enquanto tradição, é documentável, desde cedo, nesse processo de sociogênese. Os grupos humanos desenvolveram toda a espécie de recursos mnemotécnicos e sistemas de registo para facilitar o acesso posterior a algo que foi descoberto, produzido e adquirido. A religião, na medida em que condensa uma parte das experiências humanas de construção da coletividade, é um laboratório relevante no que à construção social da memória diz respeito. Organizando-se como tradição, a ação religiosa ritualiza a memória da «origem», rememora acontecimentos e lugares fundadores, recita o extraordinário, inscreve narrativas em códigos e suportes diversos, ordena o corpo segundo linguagens recebidas, codifica costumes, monumentaliza, esteticiza, constituindo, assim, um vasto stock simbólico, disponível para reutilizações diversas, incluindo a sua patrimonialização.

Pensar a religião a partir deste ponto focal é eleger algumas das suas dimensões estruturantes: propagação, distribuição, durabilidade, transmissão. Nesta via de exploração teórica, tendo como ponto de partida a obra de Maurice Halbwachs, este estudo visa estabelecer um quadro interpretativo para um duplo problema: o lugar da religião enquanto memória das culturas; os processos de memoração como cerne da atividade religiosa.

1 A cultura como memória: duração e distribuição

Os mais recentes estudos sobre a vida das culturas voltaram a olhar para as tradições privilegiando o seu médio e longo curso, como formas que sobrevivem ao passar das gerações e persistem em diferentes contextos sociais. Esta seria a escala própria de uma cultura: «nem o tempo curto das vidas humanas, nem o quadro mutante das relações sociais, mas a estabilidade das tradições» (MORIN, 2011, p. 19). Uma parte das teorias acerca da cultura parte

de pressupostos que inviabilizam a sua compreensão nessa qualidade essencial – a distribuição no espaço e no tempo. Os modelos podem resumir-se em dois padrões que, no entanto, se arriscam a conduzir ao mesmo desinteresse pelo modo como a cultura se distribui. Numa das perspectivas predominantes, a cultura é um estado de espírito comum a todos os indivíduos e agrupamentos que a constituem. Apresentando-se estável no tempo, a sua distribuição no espaço é confinada aos limites da geografia dos grupos sociais. Na perspectiva inversa, declara-se indemonstrável qualquer continuidade cultural, sublinhando-se que as culturas são tecidos frágeis, constantemente em recomposição, dependentes de negociações entre poderes e atores diversos.

Na primeira via, descobrimos um dos paradigmas clássicos das ciências da cultura. Pertence a Émile Durkheim a tese mais vinculada acerca da homogeneidade cultural. A partir do seu ponto de vista as sociedades menos complexas – ditas primitivas – caracterizam-se pela partilha, entre os seus membros, das mesmas aspirações, dos mesmos saberes e das mesmas crenças. Em *De la division du travail social* (1893), Durkheim descreve tais sociedades a partir do modelo da «solidariedade mecânica», nas quais quer a existência singular quer a sobrevivência coletiva dependem da manutenção das normas e das técnicas partilhadas, constituindo uma «consciência coletiva» cuja transmissão é necessário organizar (DURKHEIM, 1991, p. 46). No quadro deste paradigma, no qual se perseguia a cultura como totalidade, favoreceu-se a «sobrestima da coerência» nas teorias da cultura (MORIN, 2011, p. 24-25).

Desta conceção de cultura, enquanto totalidade homogênea, decorre uma conceção linear de transmissão. Esta ideia de que a cultura se absorve em bloco, por via de automatismos sociais, num processo de impregnação quase passivo, no que concerne ao indivíduo, esteve presente nos ensaios de Marcel Mauss (1950). Numa geografia intelectual diferente, Margaret Mead (1940) descreveu a transmissão cultural como um processo inevitável e perfeitamente eficaz. Alguém educado numa cultura torna-se, necessariamente, um representante das tradições que a descrevem. A ineficácia de tal processo traria a morte das culturas.

No seu inventário das críticas à noção de cultura, Christoph Brumann (1999) recolhe numerosos documentos acerca da heterogeneidade interior às culturas: determinado mito tido por fundamental, apenas conhecido por uma pequena parte das populações; comportamentos divergentes em relação a normas tão estruturantes com as que regulam as aproximações sexuais; interpretações contrastantes de determinado imperativo religioso; ritos identificadores para uns e desconhecidos para outros. Alguns investigadores usaram ferramentas estatísticas para mostrar como as crenças ou os saberes, que descrevem certas culturas, se encontram precariamente distribuídos, inviabilizando o pressuposto do consenso cultural (ROMNEY *et al.*, 1986). No quadro da sua antropologia da globalização, Arjun Appadurai observa que as noções de cultura mais usadas não dão suficiente atenção às mundividades dos grupos marginalizados ou dominados¹.

Perante estas amplas revisões do conceito de cultura, podemos encontrar autores que preconizam o abandono de tal noção, tendo em conta os preconceitos que ela transporta. Outros, mesmo partindo da constatação de que o que é cultural se encontra desigualmente distribuído, privilegiaram programas de indagação que não renunciassessem ao estudo da transmissão cultural, enquanto fenómeno de duração e distribuição diferenciadas. Os antropólogos Fredrik Barth (1981) e Dan Sperber (1996) tornaram-se referências decisivas, no quadro desta nova tendência das ciências da cultura. Na perspectiva de Barth, a cultura é distributiva. Assim, importa conhecer como é que os diferentes substratos culturais estão distribuídos e como interagem. Sperber sublinha que o ceticismo face à noção de cultura não explica porque é que, comprovadamente, determinadas representações se apresentam mais duráveis e mais distribuídas num grupo social. Mesmo ultrapassando a ideia de cultura como «consciência coletiva», continua a ser necessário considerar esse fenómeno da durabilidade e propagação de práticas, valores e representações – é necessária, pois, de acordo com as categorias do antropólogo, uma *épidémiologie des représentations*.

¹ «The noun *culture* appears to privilege the sort of sharing, agreeing, and bounding that fly in the face of the facts of unequal knowledge and the differential prestige of lifestyles, and to discourage attention to the worldviews and agency of those who are marginalized or dominated» (APPADURAI, 1996, p. 12).

Mesmo se o conflito das interpretações persiste quanto à possibilidade do uso teórico do termo «cultura» ou da irredutibilidade do incontornável plural «culturas», é certo que as diferentes respostas não dissolvem a problemática antropológica relativa ao processo de transmissão de saberes, crenças e práticas diversas, processo cuja pertinência não depende da sua diversidade – mesmo que houvesse uma única cultura humana, continuaria a ser necessária a «transmissão». Para Olivier Morin (2011, p. 44-46), observar as tradições sob o ângulo da sua transmissão é aceder ao conhecimento da sua «distribuição». O conceito de «distribuição» engloba, nesta gramática antropológica, comunicação e transmissão: o conjunto de pontos no espaço e no tempo onde podemos encontrar determinada prática, representação ou valor².

A problemática da propagação, distribuição e durabilidade dos diversos substratos culturais tem uma estreita ligação com os diversos processos sociais de memorização. «Memorializar» é ordenar o mundo. Recordar ou esquecer é sempre classificar – o arquivo, objeto-memória, por excelência, torna evidente esse princípio de unificação, identificação e classificação (DERRIDA, 1995, p. 14). É a partir de múltiplos mundos classificados, ordenados e nomeados que o indivíduo vai construir a sua identidade. Os dispositivos educacionais modernos têm, neste processo, um papel muito significativo. A perda da capacidade de classificar, tanto para os indivíduos quanto para os grupos, transporta para o caos ameaçador da informação desordenada. Como observou Péric (1985), isto deverá explicar, em parte, o sucesso das taxionomias – na organização dos saberes – e dos estereótipos – na leitura da irredutível diversidade social e cultural.

A construção de continuidades temporais pode ser vista como uma particular forma de classificação. As representações da identidade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal, que se pode transcrever em processos diversos: narrativas de si, apelo à tradição, regimes de lealdade, declarações de fidelidade, etc. Como sublinhou Candau (1998, p. 21-22), é decisiva uma primeira operação de ordenação: a distinção entre presente e

² As distinções e correlações entre comunicação e transmissão foram objeto de pesquisa num outro estudo sobre a obra de Régis Debray, integrado num projeto sobre novas teorias da religião (TEIXEIRA, 2008, p. 455-481).

passado, operação bem presente no ofício de datação, com evidentes diferenças culturais, no caso de estarmos perante representações do tempo como fluxo temporal reversível ou como curso irreversível.

2 Memória e sociedade na perspectiva de Maurice Halbwachs

Na primeira metade do séc. XX, encontramos um contributo fundamental para a compreensão das relações entre memória e sociedade: a obra de Maurice Halbwachs. Uma parte da teorização em torno da memória como construção social depende da discussão das suas teses. De forma genérica e introdutória, pode afirmar-se que Halbwachs observa que os indivíduos recordam determinados pelas estruturas sociais que os precedem.

Numa história intelectual em que a memória foi vista quase exclusivamente como fenómeno individual e subjetivo, a obra de Halbwachs é particularmente sugestiva, quando se pretende compreender o nexos entre memória e cultura. Ela assinala a emergência de um renovado interesse pela memória nas suas dimensões sociais, em particular, a partir da consideração de que o que recordamos do passado depende das construções sociais do presente: «Se as imagens se fundem estreitamente com as lembranças, e se elas parecem emprestar às lembranças a sua substância, é porque a nossa memória não é uma tábua rasa» (HALBWACHS, 1968, p. 5).

2.1 Os quadros sociais da memória

Descobrir a materialidade social da memória – não redutível a uma atividade física mensurável em laboratórios – é o objetivo fundamental das indagações de Halbwachs. De modo especial, em *Les cadres sociaux de la mémoire*, publicado em 1925 (HALBWACHS, 1994), encontramos três eixos orientadores: as memórias têm de ser pensadas como convenções sociais (isso que designa de «quadros sociais da memória»); estas convenções fazem parte do mundo empírico observável, não estão encerradas nas intenções dos indivíduos; o passado que «existe» é aquele que é continuamente reconstruído no presente.

A sua indagação visava uma compreensão sociológica das formas de integração, nos processos de decisão e escolha dos indivíduos, dos quadros coletivos recebidos, dinâmica social que, na sua ótica, age sobre as próprias representações do passado. Este ponto de vista não se circunscreve ao puro determinismo, uma vez que a rememoração é sempre um trabalho individual que implica raciocínio, avaliação e decisão. Mas os indivíduos não se lembram apenas a partir da sua experiência subjetiva. A sua capacidade de discernimento interage com os «quadros coletivos da memória». Para se lembrarem, precisam da memória coletiva, como instrumento comum, ou seja, necessitam da memória construída na interação entre sujeitos – nenhuma lembrança pode existir sem a sociedade. Assim, às dimensões mecânicas da memória, Halbwachs junta a história e a interação social:

Toda a recordação, por mais pessoal que seja, mesmo a dos acontecimentos dos quais fomos as únicas testemunhas, mesmo a dos pensamentos e sentimentos nunca exprimidos, está em relação com um conjunto de noções que muitos outros, para além de nós, possuem, integrando pessoas, grupos, lugares, datas, palavras, formas de linguagem, raciocínios e ideias, ou seja, toda a vida material e moral das sociedades de que fazemos ou fizemos parte. [...]

Deve dizer-se que a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e que este ponto de vista varia com o lugar que aí se ocupa, e que este lugar, ele próprio, muda consoante as relações que se estabelecem com outros meios. (HALBWACHS, 1994, p. 38; 94-95).

Os quadros sociais da memória são, nesta conceção, estruturas dinâmicas que se ajustam às experiências do presente. Um determinado grupo social «esquece» o que deixa de ter pertinência na sua atualidade. Esta flexibilidade permite aos quadros sociais da memória uma função normativa. Esses quadros correspondem a um universo de significações pertinentes para a vida presente do grupo e são integrados num trabalho de recriação em função desse mesmo presente. Neste sentido, o presente não é apenas o recetáculo do passado, é também um lugar para a sua construção. Halbwachs (1994, p. 222-272) observa, por exemplo, que a memória coletiva da classe burguesa se recompôs num contexto de aquisição de novos valores e de mobilização das suas tradições, na medida em que respondem às novas necessidades e possibilidades.

O seu ensaio *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, publicado em 1941 (HALBWACHS, 1972), é o contributo mais eloquente no que concerne à sua tentativa de perceber a dinâmica criativa do longo curso da memória cultural. Partindo do vasto *corpus* de narrativas de viajantes na Palestina, desde o século IV, Halbwachs persegue as variações das crenças coletivas relativas aos lugares memoráveis frequentados pelos peregrinos. Nessa leitura, o sociólogo não tem a preocupação de determinar a historicidade, em sentido crítico, de cada uma das narrativas. Ele preocupa-se com o estudo do contexto que dá origem a tais narrativas e com a compreensão do processo pelo qual se organiza topograficamente a memória, tentando compreender as variações e oscilações, as tentativas de fixação da tradição nos seus lugares, e ainda o processo pelo qual a memória cristã dos lugares se impõe ao substrato judaico anterior. O que lhe interessa é descobrir, nesse contexto de *bricolage* das crenças topograficamente referidas, as correntes de pensamento que são veiculadas nessa diversidade e compreender o itinerário de homogeneização das memórias, fruto da estabilização teológica e da canonização das tradições³.

Os últimos três capítulos de *Les cadres sociaux de la mémoire* são uma aproximação detalhada da construção da memória coletiva a partir da inserção na família, em grupos religiosos e classes sociais. A pluralidade dos géneros de memória reproduz a diversidade de pertenças que descrevem a inserção de um indivíduo na sociedade. A memória familiar caracteriza-se pela sua densidade afetiva, irreversibilidade, continuidade e capacidade de imposição. A memória religiosa – que se retomará a seguir – é atravessada por conflitos. A memória de classe, na perspetiva de Halbwachs, é aquela em que se descobre a trama complexa das relações entre memória e história. Na sua pluralidade, estas memórias têm em comum a força simbólica que permite aos indivíduos, no quadro destes diferentes contextos de identificação, aceder à experiência de uma totalidade de sentido.

³ Resulta particularmente eficaz, para a compreensão da perspectiva de Halbwachs (1972), a consulta do capítulo V de *La topographie légendaire*, acerca da «Via dolorosa».

2.2 A memória religiosa

No quadro esta caracterização da memória nas suas dimensões sociais, interessa-nos fixar o olhar, de forma mais atenta, nas características da memória religiosa. É o tema do capítulo IV de *Les cadres sociaux (La mémoire collective religieuse)*. Halbwachs privilegia a observação das tradições religiosas na sua capacidade de integrar e unificar os diferentes substratos que constituem as sociedades:

Pode dizer-se que toda a religião, sob formas mais ou menos simbólicas, reproduz a história das migrações e da fusão de raças e de tribos, de grandes acontecimentos, guerras, instaurações, invenções e reformas. (HALBWACHS, 1994, p. 178).

Assim, Halbwachs define a especificidade da tradição religiosa a partir da sua capacidade de sistematizar um conjunto de crenças e ritos, que vêm do passado, em função dos desafios do presente.

Uma tradição religiosa é, na sua ótica, uma síntese continuamente reelaborada num «trabalho mitológico de interpretação, que altera progressivamente o sentido, ou mesmo a forma, das antigas instituições». Para o sociólogo francês, estudar as religiões implica sempre descobrir os diferentes estratos que as constituem. Os ritos e crenças sofrem remodelações. Mas mesmo tendo desaparecido a realidade social e material que contextualizou a sua emergência, uma parte desses substratos persiste. É possível mesmo que as novas aspirações de um grupo possam alimentar-se da releitura de elementos antigos de uma tradição. Esse trabalho sobre a memória é descrito como um processo de reutilização de recursos religiosos preservados, em função de novas necessidades. Mas tal não passa pela reprodução das condições que acompanharam a emergência histórica dessas crenças e práticas, mesmo se tais iniciativas são acompanhadas ideologicamente por um desejo restauracionista (HALBWACHS, 1994, p. 182-183).

Esta relação com uma permanente leitura do passado é, para Halbwachs, um traço particularmente nuclear, na construção da memória religiosa – não é

apanágio apenas do que se poderia apelidar de tendências tradicionalistas. O problema da continuidade e descontinuidade é crucial na construção de uma tradição religiosa – não há, por isso, nesta perspectiva, inovação religiosa, em sentido absoluto, já que a religião vive do imperativo da continuidade. Entre outros exemplos, Halbwachs chama a atenção para a centralidade que tem, no cristianismo, a problemática da continuidade/descontinuidade com o judaísmo, lugar de decisivas discussões teológicas tanto nas primeiras teologias como em teologias posteriores. A necessidade de pensar a novidade na continuidade é explicada, por Halbwachs (1994, p. 184-186), a partir de dois eixos interpretativos.

Numa primeira via interpretativa, Halbwachs observa que, quando uma sociedade enfrenta amplas transformações, como que avança «para o desconhecido». A religião muda, mas para preservar a coesão social, o novo e o antigo resolvem-se numa economia própria. Por um lado, o que é novo no presente é projetado numa narrativa do passado; por outro, as novas condições da vida religiosa transportam marcas de ancianidade. Para o sociólogo, a mudança social integra sempre a releitura de tradições. A partir de um segundo ponto de vista, Halbwachs observa que a religião é um vetor de continuidade social precisamente porque é, essencialmente, relato e comemoração da sua própria origem. Isso implica, paradoxalmente, que toda a mudança se legitima a partir da continuidade – dir-se-ia que a mudança, no terreno da memória religiosa, é tradicional.

Esta relação paradoxal entre o antigo e novo beneficia de um regime próprio de temporalidade, que Halbwachs descreve como uma hipótese de trabalho. Na medida em que determinado contexto de emergência de uma crença ou prática religiosa se incorpora numa tradição, sofre um processo simbólico de «eternização» (HALBWACHS, 1994, p. 215). A sua perenidade permanece ancorada fora do tempo, ou num regime temporal destinto dos outros que descrevem a história. Tal disjunção poderá ser um correlato da experiência que contrasta o ritmo regular dos fenómenos naturais com o ritmo incerto da vida corrente (HALBWACHS, 1994, p. 191-192). Esta observação

parece estar próxima das teses clássicas acerca do fundamento «natural» da religião⁴.

Halbwachs apresenta a memória religiosa como memória conquistadora. Poderíamos falar, neste caso, de uma política do crer. Com este atributo visa interpretar os processos que conduzem à edificação de uma ortodoxia religiosa, com limites estritos quanto ao que se autoriza acreditar, rompendo com o regime de proliferação que poderá caracterizar as suas origens. Trata-se de um processo de fixação e administração da memória – que inclui a identificação dos garantes dessa autenticidade –, do qual decorrem estratégias defensivas face à contaminação de memórias emergentes. Do seu ponto de vista, na medida em que a memória se torna exclusivista e totalizante, cresce o seu potencial conflitual. No entanto, Halbwachs (1994, p. 199) não apresenta este dinamismo social de forma a-histórica, tem em conta que este processo pode conhecer variantes no espaço e no tempo.

A fixação da tradição não significa a completa impermeabilidade à mudança. Como se observou, dessa forma estaria impossibilitada de se tornar verdadeiramente «memória» para as sucessivas gerações, em tempos sociais diversos. Halbwachs toma diversos exemplos da história do cristianismo para mostrar como a memória dogmatizada regula a emergência de novas correntes espirituais – em particular, de natureza mística –, por vezes com uma ênfase contestatária⁵. Halbwachs observa que a resistência à petrificação dogmática veio com frequência de grupos religiosos qualificados, como uma espécie de vanguarda espiritual, e não de tendências marginais relativamente às instituições. Halbwachs procura um ponto de vista que lhe permita observar como as instituições absorvem estas resistências. O sociólogo descreve esse processo como uma «canonização» dessas emergências, método que passa por mostrar que as novas propostas se inscrevem na memória autorizada da tradição. Esta relação complexa e tensa entre a memória autorizada e as contínuas reativações espirituais seria uma das principais fontes de renovação

⁴ Esta observação parece estar próxima das teses acerca do fundamento «natural» da religião: ver BURKERT (1996); BOYER (1994).

⁵ Halbwachs preocupa-se, particularmente, com a compreensão das tensões entre «dogmáticos» e «místicos»: «Les premiers s'efforcent de démontrer la religion, les mystiques prétendent la vivre; les uns mettent l'accent sur l'aspect intemporel des dogmes, les autres aspirent à entrer en intime communion de pensée et de sentiments avec les êtres divins représentés comme des personnes, tels qu'ils durent se manifester à l'origine, au moment où la religion a pris naissance» (HALBWACHS, 1994, p. 286).

da tradição, uma vez que se compatibiliza a continuidade e a homogeneidade com a necessidade de revitalizar a sua capacidade de responder a novas necessidades (HALBWACHS, 1994, p. 213-217).

3 A crítica das retóricas holísticas

A antropóloga Mary Douglas (1985), que apresentou nos EUA o livro póstumo de Halbwachs sobre a memória coletiva, é uma das cientistas sociais que mais ampliou estas observações do sociólogo francês, particularmente, nos seus estudos sobre a forma como as instituições sociais determinam as distintas formas de pensamento⁶. Mas foi Frederic Charles Bartlett quem, a partir da psicologia, mais se interessou por aprofundar a compreensão do papel da interação na construção da memória⁷. Halbwachs descobriu nos quadros sociais o processo em que são atribuídos significados ao que é rememorado. Para Bartlett, a memória deve ser interpretada como processo adaptativo e como procura de sentido. Para o psicólogo, qualquer percepção é reconhecimento, exigindo, por isso, um juízo. Assim, o que se designa comumente de percepção é, em grande medida, rememoração, pois o indivíduo, perante novas imagens, utiliza o que já guardou, de recebido e vivido, para preencher as ausências ou falhas presentes nas imagens adquiridas. Bartlett pretende mostrar que as diferentes reações cognitivas humanas – percepção, imaginação, recordação, pensamento e raciocínio – devem ser compreendidas como um esforço de obtenção de significado (BARTLETT, 1961, p. 14; p. 186-196; p. 213). A tese nuclear pode, pois, sintetizar-se na evidência de que a memória faz parte do processo de conhecimento e reconhecimento do mundo e de que esse processo se define pela busca de sentido. A proximidade de Halbwachs descobre-se, sobretudo, na ideia de que recordar é uma atividade de reconstrução do passado por meio de estruturas sociais, cenários organizados, ou estruturas de rede – no caso de Bartlett, com um maior interesse pela determinação os padrões e convenções que, combinando-se entre si, determinam o processo cognitivo. É certo que Halbwachs procede, sob o ponto de vista epistemológico, a uma redução da religião à memória social, não concedendo igual interesse a outras

⁶ Esta perspectiva tem um particular desenvolvimento em DOUGLAS (1986).

⁷ O estudo das conexões entre as teses de Halbwachs e de Bartlett tem um importante desenvolvimento em SANTOS (2012, p. 59-68).

dimensões da experiência religiosa. Se tal proposta não se pretender totalizante, ela pode ser lida como um contributo para a compreensão do fenómeno religioso no quadro de uma socioantropologia da tradição. Alguns dos principais comentadores veem nas teses de Halbwachs um contributo decisivo para uma aproximação à religião enquanto «modalidade de crer», tendo em conta a atenção que presta à diversidade móvel das expressões religiosas, no espaço e no tempo (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2001, p. 216).

As principais dificuldades que esta modelização teórica enfrenta decorrem das críticas formuladas, mais recentemente, à própria noção de memória enquanto categoria socioantropológica, embora parte dessas críticas não digam respeito à especificidade da abordagem de Halbwachs:

A grande tradição das ciências sociais francesas ensinou-nos a ver a cultura como uma *memória coletiva*. A expressão é poderosa, mas mesmo tomada em sentido figurado veicula erros e confusões. Não é apenas porque as sociedades são, na minha perspectiva, demasiado fluidas e complexas para que se lhes possa atribuir uma memória, como aos indivíduos. As tradições não são memórias coletivas, mas também não são conjuntos de lembranças individuais nem recordações armazenadas em monumentos, livros e computadores. São práticas que proliferam no espaço público, de forma amplamente difundida. A sua memorização é apenas uma etapa, entre outras, da sua transmissão – não é nem a mais difícil nem a mais importante. Podem encontrar-se nelas reminiscências – oriundas do passado, transportam informações acerca dele. Mas não é essa a sua função: em geral, elas não existem para serem rememoradas com fidelidade, ainda menos para transcrever a memória de um povo. (MORIN, 2011, p. 162, grifo do autor).

Os distanciamentos relativos ao uso antropológico da categoria «memória» não evitam a necessidade da sua utilização, mas limitam o seu uso no quadro do que Joël Candau (1998, p. 21-22) designou de «retóricas holistas», ou seja, totalizações que visam designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogéneos. Neste universo crítico, o que parece estar em causa não é o facto da memória social, mas as interpretações que a descrevem a partir de representações isomorfas. As categorias totalizantes que visam nomear entidades coletivas – como comunidade, sociedade, povo, ideologia, religião popular, memória coletiva, identidade cultural, classe social – tornaram-se muito usuais nas ciências sociais. A vigilância sobre os efeitos sobre-interpretativos da sua utilização não as tem tornado, necessariamente, caducas,

uma vez que continuam a revelar utilidade para nomear ideias, pertenças e práticas partilhadas, mesmo que não sejam redutíveis a uma homogeneidade essencial. Não restam dúvidas de que os indivíduos não são realidades atomísticas e que, a partir da sua capacidade de comunicação, são seres capazes de partilhar conhecimentos, saberes, representações, crenças, bem como o próprio trabalho de produção de significações⁸.

No contexto desta revisão conceptual, o antropólogo Maurice Bloch (1995), tornou evidente que é necessário não confundir as narrativas da memória (a evocação) e a própria memória (por exemplo, as memórias de um acontecimento transportadas pelos sujeitos que o viveram). Na sua pesquisa etnográfica sobre a revolta ocorrida em Madagáscar, em 1947, o antropólogo mostrou como o trabalho de rememoração produzia narrativas múltiplas não redutíveis a uma generalização. A memória «coletiva» do acontecimento não podia, pois, nivelar as diferentes experiências e dissolver numa uniformidade a variedade dos contextos em que aquela rememoração é ativada. A existência de um discurso metamemorial – ou seja, proposições que alguns membros de um grupo social apresentam como partilhadas por todos – não torna evidente uma memória coletiva. Mas o ato de enunciação, ou seja, o facto de alguns julgarem que tal narrativa é partilhada por todos não deixa de ter efeitos sobre a construção social da realidade⁹. Por vezes, a existência de uma memória coletiva é deduzida da existência de atos de rememoração: comemorações, construção de dispositivos museográficos, mitos, relatos, ritos, etc. Como observava Candau (1998, p. 29-30), de facto, um grupo pode partilhar um conjunto de atos rememorativos sem que se possa confirmar a partilha exaustiva das mesmas representações acerca dos acontecimentos rememorados. Neste sentido, algumas das tendências predominantes entre os cientistas sociais vão no sentido de perceber que condições permitem a determinadas narrativas, que visam explicar uma cultura, tornarem-se mais ou menos partilhadas dentro de um grupo social, chegando a configurar-se como «representação pública» - esta perspetiva está bem patente nos estudos de Sperber (1996, p. 38-47).

⁸ Este sublinhado está particularmente presente nos ensaios: HERVIEU-LÉGER (1993, p. 206); GUTMANN (1998, p. 21-43).

⁹ Acerca da confusão entre a rememoração e o objeto do ato de recordar, ver SPERBER (1996, p. 47).

4 O religioso que a memória tece

É aqui pertinente notar que grande parte das religiões históricas conhecidas se refere a uma origem. Nomear uma origem é referir-se a um centro que rompe com a monotonia e instaura uma descontinuidade a partir da qual se pode construir uma ordem (Moisés e a Lei, Jesus e o mandamento novo, o Sermão de Benares, a Hégira, etc.). A atividade simbólica religiosa está, pois, do lado desse tecer da memória de uma cultura, num processo de transmissão a que, de forma englobante, se pode dar o nome de tradição – Debray (2001, cap. 2) pôs em evidência a estreita relação entre a origem dada e a promessa de futuro na organização da transmissão das representações do «Deus único».

Recordem-se as observações de Émile Benveniste (1969, p. 265-266) sobre uma das possíveis etimologias de religião, *re-legere*: tornar a ler, colher de novo, voltar a uma tarefa, retomar os elementos e sinais disponíveis com vista a uma reflexão. Estaremos, pois, perante um comportamento humano que procura um caminho seguro voltando atrás, procurando a confirmação em sinais, textos ou palavras já conhecidos. É claro que uma etimologia não é uma definição, mas pode ser um indicador heurístico. *Re-legere* aponta para a ação de releitura dos elementos simbólicos disponíveis, seja por meio do ritual, seja por via do comentário interpretativo – só para citar duas das práticas mais recorrentes. A abordagem da religião como atividade simbólica alicerçada numa tradição permite um olhar antropológico sobre a religião «a fazer-se», reproduzindo-se e recriando-se, num percurso histórico em que a instituição da origem, a conservação e a inovação constituem o objeto específico do trabalho religioso. Um sistema religioso não existe sem contextos organizativos que o regulem e indivíduos que o expressem, num permanente trabalho de releitura do material simbólico disponível¹⁰.

Este modelo de análise não pode perder de vista que, em muitas situações históricas, este trabalho de releitura beneficia do trabalho de certos virtuosos da religião, que têm a capacidade de recolocar, com pertinência, os valores recebidos. Nesta linha de pensamento, não há religião sem «mestres de

¹⁰ Numa perspectiva próxima, pode consultar-se: HATZFELD (1993).

religião». No que a isto diz respeito vale a pena revisitar a obra de Marcel Detienne (1981) sobre os «mestres de verdade na Grécia antiga», em particular no rasto dos sistemas de pensamento do «adivinho», do «poeta» e do «rei de justiça». Pela sua memória, o poeta acede diretamente, segundo uma visão pessoal, aos acontecimentos que evoca. A memória não é apenas o suporte material da palavra cantada, a função psicológica que sustenta a técnica da recitação, ela é, sobretudo, o poder religioso que confere ao verbo poético uma eficácia reconhecida. Tal como o verbo poético, a palavra do adivinho não é um reflexo de um acontecimento precedente, é um dos elementos da realização oracular — às palavras que não realizam, opõem-se as que «realizam a realidade». Mestre de verdade, «o rei de justiça» está dotado do mesmo privilégio de eficácia — os seus ditos de justiça são realizadores. Em qualquer dos casos, a palavra não se separa da ação, ela contém o seu próprio cumprimento (DETIENNE, 1981, p. 9-15; p. 51-62).

Estamos no caminho de um grande interesse pela figura do «mestre espiritual», nas tradições religiosas, cujas qualidades mais influentes passam pelo reconhecimento da autenticidade de uma sabedoria. Depositário de uma herança, e garante da continuidade, ele é o detentor da palavra e do gesto autênticos: ele é homem de receitas e fala a verdade, na tradição taoísta; ser pleno, ser pesado que transporta consigo o seu discípulo, em algumas tradições africanas e hinduístas; é um homem apostólico segundo a Ortodoxia; o canal vivo da *shekhina*, na cabala judaica, etc.

Estes «mestres» podem estar no lugar do impulso carismático das origens, ou com ele ter uma particular relação. Este interesse privilegia a compreensão da religião enquanto modo de comunicação simbólica, que põe em cena um carisma fundador. A proposta de Jean-Paul Willaime vai neste sentido:

Propomos que se conceba a religião como uma atividade social regular que põe em jogo uma relação com um poder carismático [...]. Para caracterizar melhor esta ação social, dizemos que consiste numa comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças [...]. Esta comunicação simbólica regular põe em cena um carisma fundador (ou refundador), ou seja, um carisma que se transmite de alguma forma instaurando uma filiação. (WILLAIME, 1995, p. 122-123).

Esta abordagem tem a vantagem de centrar grande parte da sua atenção na forma como é mediado o acesso ao carisma fundador, lugar de descoberta dos elementos que tecem a textura própria de cada um dos universos religiosos históricos: instituição, rito, sistema de crenças, textos sagrados, modos de organização das fidelidades, formas de codificação do crer e das crenças, modos de constituição de linhagens crentes, formas de credibilização dos locutores, etc. Tenha-se em conta, no entanto, que nem todos os carismas geram uma ordem de filiação, nem todas as ordens sociais de filiação se legitimam a partir da referência a um carisma.

Este pressuposto impõe-se a partir da observação de que diferentes grupos religiosos «fazem» sociedade de forma diferente, e mesmo dentro de uma só geografia confessional encontramos formas de comunitarização diferentes — referindo-se a um mesmo capital simbólico, essas diversas organizações religiosas gerem-no de forma diferente e produzem laços sociorreligiosos diferentes.

A abordagem da religião como modalidade de crer que institui uma tradição permite pôr em evidência uma circunstância frequentemente observada: não há universo religioso que não se refira a um material simbólico recebido, a uma herança legada, a uma memória que solidariza o passado e o presente, contribuindo, assim, para diminuir os riscos do transitório ou da mudança agressiva. Neste sentido, a crença religiosa cria um espaço de comunicação, onde o crente é chamado a responder perante uma precedência, feita de imagens e narrativas. A atividade religiosa revela-se, assim, atividade genealógica, lugar de relação com uma memória fundadora, lugar de uma transmissão recitada e praticada: ser religioso, é pois, neste sentido, saber-se gerado — seguindo a conhecida expressão de Pierre Gisel (1990, cap. III). Ressalve-se, no entanto, que esta atividade simbólica integra a própria mudança: paradoxalmente, a tradição só sobrevive porque muda. É por isso que aqui se prefere falar de tradição a partir da perspectiva genealógica, como construção de uma linhagem crente, e não a partir da ideia de desenvolvimento orgânico, perspectiva que imaginaria a transmissão crente como reprodução linear e a tradição como um todo homogêneo.

Seguindo as vias abertas por Maurice Halbwachs, pertence a Danièle Hervieu-Léger (1993, 101-102, 110) a proposta que mais se concentrou neste polo interpretativo. A socióloga procurou uma definição ideal-típica de religião que respondesse a três exigências: ser um instrumento de investigação e não uma abstração que pretenda «fixar» o objeto; mostrar eficácia no estudo das mutações modernas do religioso; e, ainda, permitir a observação do religioso em deslocação, para além dos limites das religiões instituídas. Assim, a religião é definida como modo particular de organização e funcionamento do crer, caracterizado pelo tipo de legitimação produzido pelo ato de crer. A socióloga observa que não há religião sem que seja invocada, como fundamento do ato de crer, a autoridade de uma tradição.

A definição de religião como modo de crer que apela à autoridade legitimadora de uma memória autorizada, coloca no centro da pesquisa a análise das modalidades específicas segundo as quais o religioso institui, organiza, preserva e reproduz uma linhagem crente. Na perspectiva de Danièle Hervieu-Léger, o religioso descobre-se como dimensão transversal do fenómeno humano, que trabalha na realidade social segundo formas diferentes consoante os espaços culturais. O quadro teórico, que a definição traça, permite a observação tanto das lógicas e modalidades de condensação do religioso nas instituições, como o recuo das mesmas nas sociedades que sofreram o impacto das estruturas da modernidade.

A proposta de Danièle Hervieu-Léger está marcada pelos pressupostos e objetivos da sua investigação, ou seja, o estudo do religioso em regime de modernidade segundo duas lógicas: a da transversalidade do religioso e a da sua especialização. A manutenção de tal dialética permite abordar os fenómenos religiosos modernos a partir da presença latente do religioso no social e não exclusivamente a partir da erosão das instituições religiosas. Ocupada com a modernidade religiosa, a socióloga escolhe como critério definidor aquele traço das instituições religiosas que parece mais afetado pelo impacto dos fatores de modernização social: a sua capacidade de reproduzir uma linhagem crente¹¹.

¹¹ Pode-se encontrar uma abordagem complementar ao problema da nossa contemporaneidade como «crise de memória» em DUCH (2009, p. 69-82).

Esse lugar de crise é, paradoxalmente, o lugar de recomposição de novas formas de identificação religiosa que não dispensam a manutenção de uma ascendência, mas que podem relativizar as «autoridades» que antes geriam a memória religiosa nas culturas – textos sagrados, sacerdotes, sábios, poderes interpretativos, etc.

Conclusão

O stock simbólico das religiões, porque transportado por comunidades humanas, dá corpo à necessidade permanente de uma reativação das origens e ao desejo de narrar os nomes e os modos que o impulso originante tomou no curso das gerações. Pode dizer-se que habitar uma tradição é ter uma casa, é semear em solo que se crê arável, é a (re)descoberta do lugar de fundação que permite a cultura, é reler a memória para continuar a descobrir um lugar na diversidade do mundo. No entanto, como se sublinhou, a conservação da memória implica sempre estratégias de inovação – «mortas» dizem-se as línguas que são incapazes de incorporar o novo. Assim, as tradições religiosas da humanidade dão testemunho de um secular trabalho de (re)construção de uma certa perspectiva sobre o mundo (cósmico e social), sobre os modos de nele e sobre ele agir, projetando as pontes a lançar para a possibilidade de outros «mundos» além deste.

Nas modernidades múltiplas que descrevem a contemporaneidade, os quadros sociais podem favorecer uma dicotomia que opõe os desprezam aquilo que os crentes pensam sobre a sua própria experiência e os religiosos que fazem do seu universo crente uma galáxia impenetrável e incomparável. Essa incomensurabilidade da religião, face a outras mundivisões, isolou frequentemente a religião nos limites da consciência individual ou nas fronteiras dos comunitarismos exacerbados. Sem vias de acesso que permitam o uso dos instrumentos construídos nesse esforço de compreensão das culturas, a religião permanecerá como algo que diz respeito tão só aos crentes, sem relevância na cena pública – a não ser na medida em que se torna necessário negociar espaço para as diferenças e criar zonas de comunicação que previnam os potenciais conflitos. O desafio do conhecimento no tocante às leituras religiosas da experiência humana não deveria ficar limitado a um interesse

estritamente religioso ou simplesmente regulador. Entendidas as tradições religiosas como património da humanidade, será certamente decisivo conhecer a humanidade que nelas se diz e descobrir o trabalho de construção de sentido que as tece.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. **Modernity at large: cultural dimensions of globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BARTH, Fredrik. **Process and form in social life**. London: Routledge; Kegan Paul, 1981.

BARTLETT, Frederic Charles. **Remembering: a study in experimental and social psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1961 [1932].

BENVENISTE, Émile. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes: pouvoir, droit, religion**. Paris: Minuit, 1969. v. 2.

BLOCH, Maurice. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. **Enquête**, Marseille, v. 2, p. 59-76, 1995.

BOYER, Pascal. **The naturalness of religious ideas**. Oakland: University of California Press, 1994.

BRUMANN, Christoph. Writing for culture: why a successful concept should not be discarded. **Current Anthropology**, Chicago, v. 40, Supplement, p. 1-27, 1999.

BURKERT, Walter. **Creation of sacred**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

CANDAU, Joël. **Mémoire et identité**. Paris: PUF, 1998.

DEBRAY, Régis. **Dieu, un itinéraire: matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident**. Paris: Odile Jacob, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Mal d'archive**. Paris: Galilée, 1995.

DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque**. Paris: François Maspero, 1981 [1967].

DOUGLAS, Mary. **How institutions think**. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

DOUGLAS, Mary. Introduction. *In*: HALBWACHS, Maurice. **The collective memory**. New York: Harper & Row, 1985.

DUCH, Lluís. **La crisis de transmisión de la fe**. Madrid: PPC, 2009.

- DURKHEIM, Émile. **De la division du travail social**. Paris: PUF, 1991 [1893].
- GISEL, Pierre. **L'excès du croire**: expérience du monde et accès à soi. Paris: Desclée de Brouwer, 1990.
- GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles (org.). **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 21-43.
- HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. Paris: PUF, 1968 [1949].
- HALBWACHS, Maurice. **La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte**: étude de mémoire collective. Paris: PUF, 1972 [1941].
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994 [1925].
- HATZFELD, Henri. **Les racines de la religion**. Paris: Seuil, 1993.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf, 1993.
- HERVIEU-LEGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologies et religion**: approches classiques en sciences sociales des religions. Paris: PUF, 2001.
- MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF, 1950 [1931].
- MEAD, Marcel. Social change and cultural surrogates. **Journal of Educational Sociology**, Washington, v. 14, n. 2, p. 92-109, 1940.
- MORIN, Olivier. **Comment les traditions naissent et meurent**: la transmission culturelle. Paris: Odile Jacob, 2011.
- PEREC, Georges. **Penser/classer**. Paris: Hachette, 1985.
- ROMNEY, A. Kimball *et al.* Culture as consensus: a theory of culture and informant accuracy. **American Anthropologist**, Medford, v. 88, n. 2, p. 313-388, 1986.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- SPERBER, Dan. **La contagion des idées**. Paris: Odile Jacob, 1996.
- TEIXEIRA, Alfredo. A exterioridade de Deus: uma aproximação à teoria da religião de Régis Debray. **Didaskalia**, Lisboa, v. 38, n. 2, p. 455-481, 2008.
- WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologie de la religion**. Paris: PUF, 1995.