

Religião e Tradição a Partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs

*Dario Paulo Barrera Rivera**

Sinopse

Seguindo as hipóteses sobre a sociologia da memória de Maurice Halbwachs demonstra-se que a preservação e reprodução das tradições religiosas depende da dinâmica da memória do grupo religioso. As tradições religiosas apresentam-se com toda a sua fragilidade e versatilidade, colocando em evidência que a fidelidade às origens fundadoras é mais ilusória do que parece. Nas sociedades contemporâneas, onde o passado é cada vez mais desvalorizado, as instituições religiosas procuram prescindir das tradições e os sujeitos religiosos encontram maiores dificuldades na construção de identidades exclusivas e duradouras. A sociologia da memória religiosa fornece, assim, importantes pistas para estudar a destradicionalização do protestantismo contemporâneo.

Palavras-chave: Halbwachs; tradição; memória; protestantismo; identidade

Abstract

Following the hypotheses of the sociology of memory of Maurice Halbwachs, it shows that the preservation and reproduction of religious traditions depend on the memory dynamics of the religious group. The religious traditions are presented with all their fragility and versatility, making it evident that fidelity to the basic origins is more illusory than is apparent. In contemporary

* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo-UMESP.

societies where the past is more and more devalued, the religious institutions try to separate themselves from traditions and religious people face greater difficulties in the formation of exclusive and lasting identities. The sociology of religious memory thus supplies important ways of studying the detraditionalisation of contemporary Protestantism.

Key-words: Halbwachs; tradition; memory; protestantism; identity

Halbwachs não é um dos pensadores mais citados pelos estudiosos da religião em geral. A sua redescoberta pelos sociólogos da religião é recente. Tudo indica que este sociólogo da memória foi esquecido na pesquisa científica da religião. Não obstante seu pensamento fornece importantes pistas para pensar e discutir o tema da religião na modernidade pois permite colocar a questão da memória como referência fundamental para estudar a mudança religiosa. Este artigo pretende sintetizar as principais pistas da sociologia da memória de Halbwachs e mostrar a sua importância para o estudo da religião contemporânea.¹

O estudo da religião hoje não pode deixar de levar em conta as particulares características da sociedade contemporânea: mudança acelerada, reinado da comunicação imediata, circulação generalizada de bens, de capitais, de pessoas, de saberes, de símbolos, e assim por diante. Nessa sociedade, do movimento e de mudança muito rápida, colocam-se as questões do tempo, da memória e do esquecimento. É nessa perspectiva que a reflexão de Halbwachs sobre a dinâmica da memória torna-se muito atual e particularmente fértil para uma sociologia da religião confrontada com a questão do futuro da tradição.

1 Halbwachs já era citado com frequência nos trabalhos da escola durkheimiana, especialmente no caso de sua *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925). Na literatura sociológica traduzida para o português ele é aproveitado nos trabalhos, por exemplo, de Henri DESROCHE, Sociologia da Esperança, e de maneira especial por BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, Id., Sincretismo e mestiçagem das religiões; Id., *Le sacré sauvage*. No Brasil as propostas de Halbwachs são aproveitadas por ORTIZ, *Cultura brasileira e identidade nacional*; Ecléa BOSI, *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*; e mais recentemente por Myrian S. dos SANTOS, O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado; Id., Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. [N. do E.: Para dados bibliográficos completos deste e dos outros títulos, cf. as **Referências Bibliográficas** abaixo.]

1 - Nas Origens do Pensamento de Halbwachs: os Durkheimianos

As origens familiares de Halbwachs facilitaram suas opções socialistas, seu contato com a academia e com o grupo dos durkheimianos.² Nasceu em 1877 no seio de uma família universitária na Alsácia. Alguns anos antes seu pai tinha optado pela França no momento da anexação da Alsácia pela Alemanha. Seu pai foi então professor de alemão na França onde Maurice Halbwachs cresceu num meio burguês liberal. No liceu Henri IV, Halbwachs foi destacado aluno de Henri Bergson. Em 1900 se define como socialista, opção à qual será fiel pelo resto da vida. A época estava marcada pela violência: a guerra de 14 a 18, a revolução russa e o aparecimento do fascismo.

Integrou o grupo da Unidade Socialista, junto com Levy-Bruhl, sendo expulso da Alemanha em 1909 por fazer, para uma revista socialista ("L'Humanité"), surpreendente narração sobre a repressão policial a uma greve operária. O socialismo no qual engajou-se posicionava-se claramente contra o bolchevismo e o comunismo russo. Também foi membro do comitê intelectual de luta antifascista.

Em 1905 Halbwachs entra em contato com Durkheim, por meio de seu amigo Simiand, na época responsável pela seção econômica de *l'Année sociologique*, de Durkheim. Seu ingresso no grupo de durkheimianos marca, decididamente, seu distanciamento das idéias bergsonianas, especialmente sobre a possibilidade de ter um pensamento absolutamente individual; posteriormente, nas suas principais obras critica enfaticamente a noção bergsoniana de "tempo universal", logo impondo-se como renovador do pensamento durkheimiano, chegando a influenciar a geração seguinte. Estuda novamente as causas do suicídio e redescobre, por exemplo, o conceito de "corrente social", que é um conceito durkheimiano, utilizando-o no *Les Cadres sociaux*

2 Para dados biográficos de Halbwachs vejam-se os seguintes textos: Victor KARADY, *Biographie de Maurice Halbwachs*, in: Maurice HALBWACHS, *Classes sociales et morphologie*; J.-Michel ALEXANDRE, *Maurice Halbwachs (1877-1945)* [reproduzido in: Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*]; e Fernand DUMONT, *Preface*, in: Maurice HALBWACHS, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte: Étude de mémoire collective*.

de la mémoire (1925) e na *La morfologie social* (1970); desenvolve a questão das interações entre os indivíduos e os grupos sociais.

Igualmente aos jovens sociólogos e ao próprio Durkheim, Halbwachs é obrigado a defender o inovador projeto de sociologia empírica frente à imperiosa hegemonia da filosofia clássica. Seus primeiros artigos aparecem na *Revue socialiste*, mas também na *Revue philosophique* e na *Revue metaphysique*. Em 1913, ano em que a sociologia francesa ainda permanece indiferente ao problema da estratificação social, Halbwachs defende sua tese de doutorado *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (1913). A partir de pesquisa sobre os orçamentos dos operários ele confronta-se com o problema das classes sociais, chegando a formular a interessante hipótese de que o homem caracteriza-se essencialmente pelo seu grau de integração no tecido das relações sociais. Chega a essa conclusão analisando a diversidade dos comportamentos, tendências e sentimentos pelos quais as pessoas classificam a si mesmas e às outras na escala social. Nesse trabalho, Halbwachs mostra como os operários ficam isolados da matéria e desintegrados da sociedade. Em outras palavras, coloca-se a questão da alienação.

Durante a guerra de 1914 a 1918 Halbwachs foi professor no Liceu de Nancy até a evacuação da cidade por causa dos bombardeios. Depois da guerra foi professor de educação superior na Faculdade de Caen entre 1919 e 1935, e logo em Estrasburgo. Em 1930 ministrou um curso na Universidade de Chicago. Durante a II Guerra mundial toda a família de Halbwachs foi atingida pelo nazi-fascismo. Em julho de 1945 ele e seu filho Pierre foram arrestados pela Gestapo, pelo fato de ambos resistirem ao fascismo. É deportado para o campo de concentração de Buchenwald onde é assassinado em março de 1945.

Em 1925 publica *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Logo após começou a escrever a primeira versão de *La mémoire collective*, tal como acaba de ser demonstrado pelos estudos de Gérard Namer.³ Em 1935 Halbwachs é nomeado para ensinar na

3 Veja-se Gérard NAMER, Postface, in: Maurice HALBWACHS, *La Mémoire collective*. Isto signi

Sorbonne.

Em 1941 publica outro trabalho: *La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1971), obra que tem o sugestivo subtítulo de *Étude de mémoire collective*. Analisando os relatos mais antigos de peregrinos e viajantes sobre a geografia do tempo de Jesus Cristo ele demonstra a versatilidade da memória coletiva religiosa; versatilidade que parece obedecer às necessidades dos grupos nas diferentes épocas. A memória coletiva cristã adaptou, em cada época, as lembranças dos detalhes da vida de Jesus Cristo e dos lugares aos quais elas estavam vinculadas, às exigências contemporâneas do cristianismo e às suas necessidades e aspirações.

Para fechar este primeiro ponto gostaríamos de pontuar as razões pelas quais Halbwachs não pode ser considerado simplesmente como um durkheimiano, mas sim como um renovador do pensamento durkheimiano sobre a religião.

Em primeiro lugar Halbwachs se distancia de Durkheim, Mauss e da escola durkheimiana pelo fato de não fazer uma oposição radical entre o sagrado e o profano. Encontram-se alusões muito tangenciais sobre essa divisão,⁴ mas o seu pensamento acerca da religião não se constrói sobre essa premissa. Pode-se dizer, então, que no seu pensamento não existe esta oposição tão importante entre os durkheimianos. O que é claro em Halbwachs é uma distinção entre as coisas que concernem à vida concreta no presente e as coisas do espírito que é o domínio da religião; mas

fica que *La mémoire collective* é um trabalho de análise que ocupou a atenção de Halbwachs por um período de quase 20 anos, o que retifica a opinião inicial segundo a qual acreditava-se que foi escrito durante os anos da ocupação na Segunda Guerra Mundial.

4 A importância dessa classificação no pensamento durkheimiano é indiscutível. Veja-se, por exemplo, a seguinte citação: "Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras profano e sagrado. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso [...]. O aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer a distância das primeiras". (Cf. Émile DURKHEIM, *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, p. 67, 72.)

nunca como sendo aquele profano e este sagrado.

Em segundo lugar, ele não se interessa pela religião como representação coletiva no sentido durkheimiano. O que lhe interessa é a dinâmica do crer religioso e não precisamente o conteúdo da crença. E nessa dinâmica religiosa a memória ocupa um lugar fundamental. No estudo desse grupo de memória particular, que é o grupo religioso, ele coloca a memória como tendo um modo particular de mobilização da memória, o que permite garantir a continuidade da mensagem por meio da sucessão das gerações de fiéis.

Para ele, no fundo, a religião não é mais que o jogo da memória. Mas ele não pretende fazer disso uma teoria da religião. Ele propõe uma análise da dinâmica do crer religioso e desse modo consegue escapar de qualquer interesse por explicar a religião como representação coletiva ou a partir do conteúdo das crenças ou doutrinas.

3 - As Correntes de Memória e a Pluralidade das Identidades

Para Halbwachs a memória representa ao mesmo tempo a trama da identidade individual e coletiva. Sua obra *Les Cadres sociaux de la mémoire* começa com uma sorte de parábola sobre uma jovem escrava de 9 ou 10 anos encontrada errante no bosque em 1731. Ela não sabe quem é nem de onde vem. Também não guarda lembrança alguma da sua infância. De modo que não era possível saber de onde ela era nem de onde vinha.

Reunindo detalhes sobre diversos momentos de sua vida, chega-se a supor que ela nasceu no norte da Europa, provavelmente entre os esquimós; que poderia ter sido levada às Antilhas e, finalmente, à França. Ela dizia que atravessara duas vezes grandes extensões de mar e o mais interessante é que ficava muito comovida quando lhe eram mostradas algumas imagens e produtos da região esquimó. Nesse momento acontece alguma coisa e ela se apropria de um mínimo de identidade pessoal. Começa a lembrar que era escrava e que pertencia a uma senhora que a queria muito; mas o patrão, que não a suportava, obrigou-a a embarcar.

Halbwachs utiliza esse relato para mostrar em que sentido a

memória depende do contorno social. Uma pessoa tirada brusca-mente do seu meio social e transportada para uma outra sociedade onde não se fala sua língua e onde o aspecto das pessoas, os lugares e os costumes são muito diferentes, parece perder a faculdade de lembrar-se de tudo o que fizera e de tudo aquilo que a impressionava na sua própria sociedade. Para recuperar as lembranças foi necessário mostrar-lhe pelo menos algumas imagens que permitissem reconstituir o grupo e os lugares da sociedade da qual fora tirada. Ela consegue reconstituir uma identidade no momento em que se ativa a memória, mas a memória não pode ser ativada isoladamente e sem apoiar-se no grupo social que compartilhou os fatos ou experiências lembradas. Assim, a memória acaba sendo uma condição da identidade dos grupos e das pessoas.

Halbwachs faz da exclusão da memória coletiva a marca da alienação da classe operária, expropriada de uma memória própria. A preservação da memória é a condição da identidade e da unidade de um grupo humano. E a retomada de posição dessa memória constitui um fato de emancipação social. No sentido inverso, uma sociedade que esquece seu passado perde a sua identidade e é incapaz de encarar o futuro, podendo caminhar para a sua perdição. Namer, analisando os cadernos⁵ de Halbwachs, percebe que desde 1933 a ênfase das notas nos cadernos muda significativamente.

Halbwachs toma conhecimento da perseguição dos judeus e dos antifascistas na Alemanha, não consegue ficar como espectador do drama e organiza, primeiro em Estrasburgo e depois em Paris, diversas atividades de solidariedade e de apoio. Entre 1936 e 1938 toda a sua família participa das manifestações antifascistas e seu sogro (Victor Basch) desempenhou um papel fundamental na frente popular. Nos cadernos ele adverte para o perigo que representa para Europa e a França esquecer as causas que levaram à guerra de 14. Nesse contexto de crescimento do fascismo a memória se torna um dever.

A aproximação de Halbwachs do grupo de durkheimianos e do próprio Durkheim percebe-se com particular clareza quando

5 NAMER, Postface, p. 252.

sublinha a importância de trabalhar com o conceito de memória coletiva. Mas essa aproximação da escola durkheimiana implicava, necessariamente, um distanciamento e uma crítica do individualismo e psicologismo bergsoniano do entre-guerra.

A análise de Bergson (1859-1941) sobre a memória⁶ não poderia ter passado despercebida para Halbwachs, interessado como era pela relação entre memória e conhecimento. Bergson se propõe mostrar que há uma diferença entre percepção - lado subjetivo de nosso conhecimento - e “conhecimento puro”. A percepção seria mecânica, imediata e construída sempre visando determinada ação. Com a percepção Bergson se refere à consciência de qualquer coisa do presente. É na construção do conceito de percepção que Bergson se encaminha para a discussão do que seria a memória.

Inicialmente Bergson diz que na verdade não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. É por isso que sempre misturamos aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos milhares de detalhes de nossa experiência passada. E toda percepção, por mais breve que seja, exige sempre uma certa duração e, conseqüentemente, um esforço de memória que prolonga uma pluralidade de momentos, uns sobre os outros. O fundo de percepção, que é imediata, é então recoberto por uma camada de lembranças. De outro lado, a memória opera uma sorte de contração do real, contração de uma multiplicidade de momentos. Esta é para Bergson a principal contribuição da consciência individual à percepção.

Se a memória é uma sobrevivência das imagens passadas, as mesmas podem misturar-se constantemente à nossa percepção do presente e, inclusive, substituí-la. A todo instante as imagens do passado completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida, que vai crescendo até acabar por recobrir ou submergir a outra. Assim Bergson é levado a afirmar que perceber não é mais do que uma ocasião de lembrar. Mas, ele logo indica que entre a “percepção pura” e a lembrança há uma

⁶ Para elaborar esta síntese nos valem das seguintes obras: Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*; Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience*; Id., *Matéria e memória*; Id., *Os pensadores*: Bergson.

diferença de natureza e não só de intensidade. A lembrança não é apenas uma percepção fraca nem a percepção é simplesmente uma lembrança mais intensa. Entre lembrança e percepção há uma diferença essencial, que separa o passado do presente, indispensável para compreender o fenômeno do reconhecimento e o mecanismo do inconsciente.

Há uma percepção pura que se distingue radicalmente da lembrança no fato de que a realidade não será construída nem reconstruída mas tocada, penetrada, vivida. A memória intercala o passado ao presente condensando numa única intuição momentos múltiplos da duração, fazendo com que percebamos a matéria em nós quando na verdade a percebemos nela. Para Bergson é necessário, então, distinguir a percepção pura da memória. E assim como há uma percepção pura, há também uma “lembrança pura”, sendo por hipótese, a representação de um objeto ausente. Mas as imagens do passado se conservam de duas formas distintas: em mecanismos motores e em lembranças independentes. Daqui Bergson passa a propor as famosas duas formas de memória: a memória hábito e a memória pura. Mas, para ele todo esse exercício de memória é individual. A obra de Halbwachs se desenvolve contra esse individualismo da memória. Reage contra o individualismo e a memória que, para Bergson, era simplesmente a intuição individual de um passado limitado à consciência. Contra uma homogeneidade do tempo e do espaço, Halbwachs vai desenvolver a idéia da multiplicidade do tempo porque o tempo é social, e de outro lado, a particularidade de cada espaço social. Halbwachs se esmera por demonstrar que a memória não é o esforço em trazer à superfície as experiências pessoais do passado. A memória é um trabalho coletivo, uma tarefa não individual mas social; e não se constrói por qualquer racionalismo fora da memória de um grupo. Nesse sentido ele é fielmente durkheimiano.

O caráter social da memória encontra-se já, e muito claro, no primeiro capítulo de *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Há uma autonomia memorial do indivíduo, mas, como o sujeito pertence sempre a vários grupos sociais a sua memória particular e singular se situa no encontro de muitas memórias coletivas. *A memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva*. Esse ponto de vista muda segundo o lugar que o indivíduo ocupa, e esse lugar muda segundo a relação que se mantém com outros

indivíduos. E como cada lembrança se apóia sobre outras há uma validação mútua das lembranças. Cada um pode elaborar a sua própria memória singular mas isto acontece no interior desse dispositivo de organização de referência, isto é, no interior de um quadro social.

No *Les Cadres sociaux de la mémoire* o grupo é o suporte da memória individual, isto é, que fornece o suporte das referências compartilhadas e legítimas no quadro da memória.⁷ Esse grupo é sempre, na primeira parte da pesquisa de Halbwachs, real, concreto, um grupo que realmente existe, e com capacidade de lembrar. Isto é muito importante pelo fato de ser uma questão sobre a qual Halbwachs vai evoluir, passando aos poucos da memória coletiva – entendida como memória de grupos concretos – em direção a uma memória muito mais difusa, de correntes de pensamento que atravessam a sociedade e a cultura.⁸

A segunda parte de *Les Cadres sociaux de la mémoire* dedica-se a mostrar a característica de cada uma das memórias dos grupos: a memória familiar, a memória religiosa, a memória da classe social. Todas são memórias especiais, particulares, mas que também constituem extraordinária força simbólica que fornece, a cada um dos que pertencem a esses grupos, as possibilidades de construir uma totalidade de sentido. A memória é, então, uma sorte de dispositivo, de marco simbólico dos indivíduos que pertencem a esses grupos.

A pluralidade de jogos da memória reproduz a pluralidade de pertencas que definem a inserção de cada indivíduo na sociedade. Também em cada memória especial há uma subdivisão em muitas memórias menores. Por exemplo, quem é protestante pertence à grande tradição da Reforma, mas também à memória institucional denominacional e, simultaneamente, à pequena memória de sua paróquia ou igreja local. A isso pode-se ainda adicionar a memória particular da experiência pessoal ou mesmo da família.

7 Veja-se HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 140ss

8 Namer diz que em *Les cadres sociaux de la mémoire* Halbwachs procurava o grupo que a memória teria conseguido unificar, avaliando os indivíduos, as memórias coletivas, familiares, religiosas e de classe. Em *La mémoire collective* Halbwachs se coloca outro objetivo: a unificação das memórias coletivas pelo fato da unidade de seus quadros de memória (linguagem, tempo, espaço), questionando o isolamento de cada um desses quadros tal como ele o tinha entendido na obra de 1925. Cf. NAMER, *Postface*, p. 256.

Há, então, pequenas memórias dentro de uma memória grande.

Nas sociedades modernas que são complexas e nas quais os indivíduos pertencem cada vez a mais grupos e cada grupo se subdivide em outras ramificações, coloca-se a questão da atomização da memória. Essa pluralidade de memórias, que já existia em certo sentido na sociedade tradicional (grupo religioso, grupo doméstico, grupo familiar, grupo rural, superpostos entre eles), agora é muito intensa pelo fato de os indivíduos pertencerem simultaneamente a muitos grupos, gerando-se assim, um duplo efeito disto. De um lado uma pluralização extrema de memórias que fazem com que o indivíduo fique preso numa pulverização de pequenas memórias cada vez menos coerentes entre si, e a pertença dos indivíduos à esses grupos torna-se cada vez mais funcional e cada vez mais técnica; cada vez mais prática e cada vez menos memória orgânica, memória organizadora, facilitando a constituição de identidades individuais e impossibilitando o desenvolvimento de uma identidade coletiva.

Essa questão nos leva à necessidade de nos confrontar com outra: a da fragilidade das identidades individuais. As identidades tornam-se fracas pelo fato de não serem exclusivas e, também, pelo fato de serem identidades de menor duração. Elas se constituem sem o apoio das grandes tradições. Interessa dizer que no *Les cadres sociaux de la mémoire* temos uma primeira reflexão muito interessante, para a sociologia da religião, sobre a pluralização de pequenas memórias, sobre a funcionalidade das memórias e seu efeito sobre as identidades individual e coletiva.⁹

Uma das grandes questões da obra de Halbwachs é a seguinte: frente a essa funcionalidade e pulverização da memória na sociedade moderna, o que poderia garantir a constituição de uma memória comum?

Uma primeira resposta à questão encontra-se no artigo “La mémoire collective chez les musiciens”, que nas primeiras edições de *La mémoire collective* foi colocada como um simples apêndice da obra, mesmo sabendo-se que o desejo do autor era colocá-la como capítulo introdutório do livro. Novamente são os estudos recentes de Gerard Namer os que permitem explicar a verdadeira

9 Na sociologia da religião francesa estas idéias de Halbwachs são muito bem exploradas no estudo de Danièle HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour mémoire*.

importância desse artigo na obra de Halbwachs e de restituí-lo ao seu devido lugar, como primeiro capítulo na última edição de *La mémoire collective* (1997). Mas voltemos ao artigo e vejamos qual é a sua importância na análise de Halbwachs.

Quando um grupo de pessoas se junta para compor, executar ou escutar algumas obras musicais, é evidente que para poder ser admitido nessa sociedade será necessário ter capacidade e suficiente sensibilidade para captar ou entender as múltiplas combinações de sons possíveis: tom, timbre, intensidade, velocidade, seqüência duração, etc. Aqui se trata de um trabalho de especialistas. Numa melodia interpretada por uma orquestra cada um pode descobrir a melodia se não a conhecia, reconhecê-la se já a conhecia, reproduzi-la, reconstruí-la ao seu próprio gosto, etc. Mas, não teríamos a menor chance de unificá-la, de encontrar nela uma melodia comum, sem a existência de um grupo de músicos que conduza a formulação codificada da melodia em questão, que forneça a linguagem musical, a escritura musical.

A possibilidade de tocar juntos uma melodia supõe a existência de um acordo prévio sobre o significado dos signos musicais. A orquestra é uma metáfora da sociedade. Uma sociedade pode manter uma unidade, um conjunto, se, no final das contas, cada pessoa que toca um elemento da partitura pode reconhecer, graças a ela, o meio de unificação da melodia.

Cada um pode dar diferentes interpretações à melodia segundo a sua sensibilidade ou capacidade. Halbwachs diz que cada um tem seu temperamento próprio, introduzindo a sua própria originalidade. Mas é preciso seguir um código para poder tocar na orquestra e dar um valor à música. Se você lê a sua própria partitura pode entender também a partitura dos outros. Com isto, Halbwachs coloca a linguagem como quadro social da memória e questiona o isolamento de cada um dos quadros (linguagem, tempo, espaço) tal como tinha sido apresentado no *Les cadres sociaux de la mémoire*. A linguagem, então, tem que ser considerada parte do quadro social característico de cada grupo particular.

Agora, cada músico tem as suas lembranças de notas, signos, regras, lugares e pessoas, onde e com as quais escutou ou interpretou pela primeira vez certa melodia, etc. Essas lembranças ficam nele pelo fato de fazer parte do grupo no qual as adquiriu. Nesse sentido, pode-se dizer que as lembranças dos músicos se

conservam numa memória coletiva que se estende, no espaço e no tempo, tão longe como a sociedade ou o grupo ao qual pertencem.

O estudo sobre a memória coletiva, segundo os músicos, é também uma crítica à memória pura de Bergson. Vejamos. Halbwachs levanta a seguinte questão: se na interpretação musical o ritmo é fundamental, é possível que um homem totalmente isolado possa descobrir no espaço sonoro as suas divisões rítmicas? Se algum fenômeno natural lhe sugerisse o ritmo, ele não precisaria recebê-lo de outras pessoas, mas os sons que vêm da natureza não seguem qualquer medida nem cadência nenhuma. O ritmo é um produto da vida em sociedade de modo que um indivíduo absolutamente só não saberia inventá-lo.¹⁰

Mas, ao mesmo tempo que a memória erudita tem uma grande capacidade de unificar a pluralidade de memórias ordinárias, há também uma memória cultural que atravessa a sociedade toda. Isto é importante porque orientou Halbwachs em direção a um novo tipo de reflexão sobre a memória. No final do artigo sobre os músicos, ele faz uma comparação entre a memória dos músicos, o teatro e a igreja. E diz: tanto a sociedade dos atores como a sociedade dos fiéis são semelhantes ao grupo dos músicos e podemos descrever da mesma maneira a memória coletiva aqui e lá.¹¹

A partir desta idéia Halbwachs desenvolve, de forma muito original, o conceito de “corrente de pensamento”. Em sua última grande obra (1997), o conceito de memória coletiva ganha uma densidade nova. A memória é sempre coletiva mesmo na ausência dos outros e também quando a memória individual parece ter certa autonomia, pelo fato de que os indivíduos permanecem perpassados por correntes de memória que determinam ou guiam o trabalho de memória.¹²

10 HALBWACHS, *La mémoire collective*, p. 34ss.

11 *Ibid.*, p. 49.

12 Nossas lembranças permanecem sempre coletivas e elas nos são lembradas pelos outros, ainda quando se trata de experiências nas quais só nós estivemos envolvidos e de objetos que só nós tenhamos visto. O que acontece é que na realidade nós não ficamos jamais sós. E para isso não é necessário que os outros estejam conosco, distinguindo-se materialmente de nós, porque carregamos sempre conosco e em nós uma quantidade inconfundível de pessoas. (Cf. HALBWACHS, *La mémoire collective*, p. 52.)

O autor explica esta idéia a partir da famosa parábola do “solitário de Londres” que pode ser resumida da seguinte maneira¹³: Chego pela primeira vez a Londres e caminho pelos mesmos lugares varias vezes, acompanhado tanto por um colega como por outro. Acompanhado por um arquiteto que puxa minha atenção sobre os edifícios, as suas proporções e disposição. Ou acompanhado por um outro que é historiador. Neste caso eu apreendo que uma tal rua foi traçada numa tal época, que tal casa viu nascer um homem muito conhecido, que aconteceram aqui ou acolá alguns incidentes notáveis. Acompanhado de um pintor eu sou sensível à tonalidade dos parques, às aparências dos palácios, das igrejas e aos jogos da luz e da sombra sobre os muros e as fachadas de Westminster, do Templo, sobre o Tâmsa. Um comerciante, um homem de negócios me introduz nas ruas populares da cidade, me coloca à frente das butiques, das livrarias, e das grandes lojas. Mas, mesmo que eu não tenha caminhado ao lado de nenhum deles, é suficiente ter lido as descrições da cidade, feitas a partir de todos esses diversos pontos de vista, que se me tenha aconselhado ver tal ou tal aspecto, ou ainda que eu simplesmente tenha revisado o plano da cidade. Suponhamos que eu caminho totalmente só. Poder-se-ia dizer que dessa caminhada eu não posso guardar senão lembranças individuais que só têm a ver comigo? Mas o que acontece é que eu estive só apenas em aparência, porque ao passar pela frente da Westminster eu pensei naquilo que tinha me dito meu amigo historiador, ou naquilo que tinha lido numa história. Atravessando uma ponte eu considerei o efeito de perspectiva sobre o qual meu amigo pintor tinha me falado ou tinha me desenhado. De todos esses momentos eu não posso dizer que estive só, refletindo só, porque no pensamento eu me recoloquei em tal ou tal grupo do qual eu fazia parte com o arquiteto, ou além dele, com aqueles dos quais ele não era mais que o intérprete ao meu lado; da mesma forma com o pintor e seu grupo. O certo é que outras pessoas tinham lembranças em comum comigo e eles me ajudam a lembrar, e é por meio das lembranças que eu me remeto a eles e adoto momentaneamente o seu ponto de vista, em outras palavras, eu volto a entrar no grupo do qual já fazia parte e por meio dessas lembranças comuns eu permaneço nesses grupos.

13 HALBWACHS, La mémoire collective, p. 52ss.

4 - Fragilidade e Versatilidade da Memória Religiosa

Com o “solitário de Londres” Halbwachs abandona a análise a partir dos grupos reais e passa a trabalhar com o *conceito de correntes de memória* e a memória coletiva passa a ser explicada como construção cultural. Halbwachs evolui em direção a uma memória cultural, utilizando nesse sentido o conceito de memória coletiva em *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte*.

A visita à Terra Santa, diz Halbwachs, pode ter diferentes inspirações mas, regra geral, ela é para os cristãos uma sorte de aproximação, de contato direto com aquele passado sagrado que lhes parece então converter-se em parte do presente. Os fiéis peregrinam nesses lugares com o vivo interesse de ver e de se colocar nos lugares onde aconteceram os eventos narrados nos evangelhos, em atitude de recolhimento e de oração. Os lugares visitados adquirem, assim, um certo caráter sobrenatural pois é com os olhos da fé que se apreende esses lugares e com alguma esperança de renovação ou intensificação da fé pelo fato de encontrar-se de pronto frente a uma realidade que até então só era conhecida nos relatos. O sentimento é, então, de maior autenticidade da experiência religiosa.

Há uma longa tradição em torno dos lugares sagrados, tradição que esconde um dinâmico jogo da memória coletiva que obedece a correntes de pensamento nas quais se funda a grande diversidade de tradições. É isso que interessa a Halbwachs estudar. Como sociólogo ele se coloca corretamente longe de qualquer discussão sobre a autenticidade ou a historicidade dos fatos narrados nos evangelhos. Para ele o essencial é que tais tradições já existem no momento em que ele as estuda.

Halbwachs percebe as mudanças nas tradições dos lugares sagrados a partir de relatos de peregrinos, começando pelos relatos mais antigos. O material analisado é volumoso porque vêm desde os peregrinos e viajantes do século IV.¹⁴ As fontes utilizadas têm

14 Além dos relatos Halbwachs explora, é claro, as contribuições de especialistas em arqueologia e história dos lugares sagrados. Mas o relato fundamental para o seu trabalho é o do “peregrino”

valor singular porque são relatos de cristãos que se limitam a reportar aquilo que viram e entenderam, sem discutir nem mostrar suas incertezas, porque são fiéis às tradições. Não se trata de simples opiniões de indivíduos mas de crenças de grupos, de fiéis ingênuos e crédulos. Não há, nos relatos dos peregrinos, nenhuma reflexão sobre o que se acreditava antes deles e que eles ignoravam ou tinham esquecido. Esses relatos fornecem, assim, informação sobre a evolução espontânea das tradições pois são de grupos apartados de toda disciplina racional ou científica.

Através do “relato do peregrino de Bordeaux” Halbwachs encontra questões interessantes, por exemplo, a ausência de qualquer referência a lugares de singular e indiscutível importância para a tradição cristã. Isto leva Halbwachs a levantar a seguinte questão: o silêncio que o peregrino guarda sobre esses lugares prova que nesse momento aquelas tradições ainda não existiam porque ainda não estavam constituídas? Nesse caso, essas tradições foram aparecendo no momento em que os comentaristas procuraram, de qualquer forma, localizar aquilo que estava indicado nos evangelhos. A topografia parece tornar-se indispensável para a tradição, mas para se constituir ela terá que lidar contra as circunstâncias históricas, como guerras, destruições, migrações, etc. que, em alguns casos, transformaram os lugares até deixá-los irreconhecíveis, e em outros, distanciou grupos de fiéis e lugares por muitos tempo.

Além de deixar claro que as tradições são fruto de reconstruções geradas pelas necessidades do presente, este trabalho de Halbwachs mostra a importância que têm os lugares físicos, reais, para poder fixar uma tradição. Quando não encontra um lugar a tradição não sabe onde se fixar, podendo desaparecer e reaparecer no momento em que se encontra um outro lugar que, na ilusão de autenticidade da fé, aceita-se como sendo o original.¹⁵

no de Bordeaux”. Trata-se do mais antigo relato de um peregrino em Jerusalém e data do século IV (ano 333). Halbwachs o considera vestígio único porque é o que mais nos aproxima da primeira memória cristã e porque fornece informação sobre os lugares sagrados que não se encontram mais que em alguns textos dos Pais da Igreja.

15 Um exemplo interessantíssimo disto se encontra nas múltiplas localizações da gruta onde supostamente se escondeu Pedro para chorar à vontade logo depois de ter negado a Jesus. Remetemos o leitor a HALBWACHS, *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, p. 72ss.

A partir daqui Halbwachs estabelece uma sorte de lei da memória religiosa: “uma verdade, para se fixar na memória de um grupo, deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar”.¹⁶

Parece-nos interessante discutir quais seriam as possibilidades para um grupo religioso de se apoiar, no exercício de memória, em formas concretas dos acontecimentos, das pessoas e dos lugares. Se pensamos a manifestação concreta de cada um destes três elementos em relação à sua materialidade, pois seria, em nossa opinião, a forma mais concreta de se apresentarem, podemos concluir que dos três elementos indicados são os lugares os que teriam maiores possibilidades de se apresentar ou de se expressar de forma concreta. Porque os acontecimentos passam como também as pessoas; eles são, em certo sentido, únicos e não se repetem jamais. Podem-se fazer representações ou imitações posteriores dos acontecimentos mas os mesmos acontecimentos não se repetem mais. O mesmo pode-se dizer das pessoas. Os acontecimentos e as pessoas têm essa característica de ser únicos. As pessoas têm ainda durabilidade maior que os acontecimentos, porque elas não são instantâneas; têm um tempo de vida e podem com seus testemunhos contribuir na fixação de uma lembrança. Mas elas também são passageiras por causa da mortalidade. Não sucede a mesma coisa com os lugares. Diferentemente dos acontecimentos e das pessoas, os lugares ficam; permanecem, oferecendo à memória certa estabilidade, uma certa permanência. Assim é possível voltar ao lugar dos acontecimentos ou ao lugar onde estiveram e agiram as pessoas e encontrar o mesmo quadro espacial com a mesma distribuição dos lugares.

É claro que poderia se argumentar, não sem razão, que esses lugares já não são os mesmos depois dos acontecimentos e na ausência das pessoas. Mas o que resulta indiscutível, e importante para nós, é que o lugar continua oferecendo uma materialidade que não podemos encontrar nos acontecimentos nem nas pessoas que uma vez passaram e não estão mais conosco. No fundo, essa vantagem que a materialidade dos lugares oferece se deve ao fato de que os lugares mudam a um ritmo muito lento, enquanto

¹⁶ Ibid., p. 124.

os acontecimentos são fugazes e as pessoas mudam segundo o seu próprio presente, sendo a sua permanência ou a sua duração pequenas se comparadas com a estabilidade dos lugares.

No capítulo “la mémoire collective et l’espace”¹⁷ Halbwachs sublinha a importância dos lugares para a memória religiosa e se apóia precisamente na estabilidade e na duração dos lugares. Em geral todo grupo com interesses permanentes se articula em torno de espaços comuns. O território é necessário para a existência de qualquer grupo, mas não é só o território comum ao grupo o que se torna indispensável para gerar certa estabilidade; é também necessário que esse território, espaço ou lugar comum seja estável no tempo. O espaço efêmero não teria qualquer sentido e a transformação repentina do lugar comum implica novos desafios para a memória do grupo que dividia esse espaço geográfico.

Particularmente para os grupos religiosos o espaço é muito importante para a preservação da memória, mas o espaço deve ser entendido como espaço social. Halbwachs utiliza o conceito de “espaço social”, isto é, que só existe no tempo, na durabilidade, na permanência. O grupo religioso, mais que outros grupos, precisa se apoiar sobre um objeto, sobre qualquer parte da realidade que dure, porque ele mesmo pretende não mudar, enquanto que em torno dele todas as instituições e costumes se transformam e as idéias e experiências se renovam. Enquanto que os outros grupos se preocupam por persuadir seus membros que as suas regras e ordenanças permanecem iguais por determinado período, sempre limitado, a sociedade religiosa não pode admitir que ela não seja hoje tal como foi na sua origem, nem que ela tenha que mudar no futuro. Mas como no mundo dos pensamentos e dos sentimentos todo elemento de estabilidade foi defeituoso, então é na matéria, e sobre uma ou várias partes do espaço que ela deve garantir seu equilíbrio.¹⁸

Uma característica do grupo religioso é que ele precisa acreditar em sua estabilidade. Precisa se manter fiel às suas origens, à sua tradição. Qualquer mudança é mal recebida pelo grupo religioso porque ele é, por natureza, tradicional. Por isso precisa, no

17 HALBWACHS, Les cadres sociaux de la mémoire, cap. V.

18 Ibid., p. 228s.

mínimo, manter a ilusão de que ele não muda enquanto tudo em torno dele muda. Mudança é entendida pelo grupo religioso como instabilidade. Mas, a não-mudança não é mais que uma ilusão, mas uma ilusão necessária.¹⁹ E mesmo com relação aos lugares pode-se se dizer que a sua materialidade é ilusória, porque a grande maioria dos fiéis não pode, nem precisa fazer uma peregrinação aos lugares sagrados para certificar-se da existência desses lugares. É suficiente imaginá-los e saber que os lugares permanecem. Então, num sentido estrito, para os grupos religiosos a materialidade dos lugares não é real mas virtual porque é representada ou reproduzida nos próprios templos ou lugares de culto, mas precisa passar a idéia de estabilidade, de permanência, de duração, de não mudança.

A proposta de Halbwachs sobre a importância dos lugares e a necessidade dos grupos religiosos de manter essa ilusão de não mudança é muito interessante para pensar as religiões, cristãs em geral, que se desenvolveram longe dos lugares de origem (Jerusalém e Palestina). Delas é possível dizer que são religiões sem lugares reais, mas em compensação, ricas em representações dos lugares e dos fatos originais. Especialmente no catolicismo essas representações foram indispensáveis para manter a ilusão de não mudança, para manter a ilusão da tradição. No protestantismo, que pelos seus princípios sempre se recusou a aceitar qualquer tipo de representação ou imagem, é de supor que conseguiu manter a ilusão da permanência por outros caminhos; por exemplo, a fidelidade ao texto sagrado, considerado eterno e imutável. O protestantismo se remeteu às suas origens por meio da Bíblia e sem o auxílio das representações. As várias tradições protestantes permitiram, desde seus primórdios, uma certa legitimidade da di-

19 Voltando às questões desenvolvidas em *La topographie legendaire des Evangiles en Terre sainte*, Halbwachs diz em *La mémoire collective* que quando os cruzados chegaram a Jerusalém e tomaram posse dos lugares santos, não se contentaram em localizar os lugares onde a tradição colocava os principais acontecimentos narrados nos Evangelhos. Logo localizaram, mais ou menos arbitrariamente, alguns detalhes da vida de Cristo ou da igreja primitiva cristã, se guiando por vestígios incertos e, mesmo na ausência de todo vestígio, obedecendo à inspiração do momento. Depois, com a vinda de peregrinos para orar nesses lugares, novas tradições se formaram, a tal ponto que hoje é muito difícil distinguir as lembranças dos lugares que remontam aos primeiros séculos da era cristã de tudo aquilo que a imaginação religiosa adicionou. Cf. HALBWACHS, *La mémoire collective*, p. 230.

ferença. Porque a fidelidade à tradição protestante tinha várias opções e nenhuma delas preocupou-se em manter fidelidade aos lugares, mas à pessoa e aos acontecimentos.

O que queremos dizer é que no protestantismo os lugares não tiveram a mesma importância que no catolicismo. Talvez seja uma das razões pelas quais o protestantismo fragmentou-se rapidamente. No protestantismo da América Latina o lugar sagrado não precisou reproduzir fielmente os lugares de origem. Os elementos que determinaram o espaço sagrado nos templos sempre foram muito simples. Hoje há pentecostalismos cujo culto se realiza em lugares que em nada sugerem o seu caráter sagrado e menos ainda qualquer interesse em reproduzir algum lugar sagrado original. O que sugere que o caráter sagrado do lugar de culto não se explica por qualquer fidelidade à tradição.

Ante isso pode-se propor pelo menos duas hipóteses: ou essas religiões constroem a sua ilusão de permanência por outros caminhos ou são religiões que não precisam dessa permanência. Por enquanto, queremos adiantar a necessidade de discutir a idéia de que o espaço social é indispensável para o desenvolvimento de qualquer identidade. Pelo menos para Halbwachs é impossível o desenvolvimento de qualquer identidade fora de um espaço social.²⁰ Nos pentecostalismos latino-americanos a questão apresenta-se como um grande desafio teórico: ou essas religiões constroem a sua identidade sem referências espaciais ou carecem de identidades permanentes, o que levaria à questão das identidades efêmeras.²¹

A análise halbwaquiiana parece questionar toda estabilidade das tradições e também o futuro de toda tradição, especialmente na sociedade moderna. A partir dos subsídios fornecidos por Halbwachs podemos propor uma hipótese sobre a relação entre tradição religiosa e mundo moderno: as tradições nas sociedades em mutação (e toda sociedade está sempre mudando embora em ritmos diferentes, e as sociedades contemporâneas mudam cada vez mais rápido) são colocadas frente ao dilema de serem fiéis às

20 Cf. HALBWACHS, *La mémoire collective*, p. 235.

21 Analisamos essa questão em nossa tese de doutorado: Dario Paulo Barrera RIVERA, *Pautas para uma sociologia da transmissão religiosa: Da transmissão da tradição à transmissão por emoção nas religiões pentecostais na América Latina*.

origens; isto é, manterem a tradição e a identidade, sem a qual deixariam de existir, ou adaptarem as tradições e crenças às exigências do presente, caso contrário também não teriam chance de sobreviver. Em síntese: uma tradição religiosa só conseguiria sobreviver transformando-se, isto é, esquecendo sua tradição.

5 - Hipóteses a Respeito da Transmissão Religiosa no Protestantismo

Uma das hipóteses sobre a qual Halbwachs insiste diz respeito ao primado da memória coletiva sobre a memória individual. Isto fica claro desde o *Les cadres sociaux de la mémoire*, mas no desenvolvimento de *La mémoire collective* o primado passa a ser o das correntes de memória. O que acontece, então, com a memória individual? Primeiro temos que levar em conta que o exercício de memória de um indivíduo sempre se apóia na memória do grupo.²² Para isso o grupo não precisa estar presente fisicamente. A parábola do solitário de Londres é altamente ilustrativa a esse respeito. Todo indivíduo continua sentindo a influência da sua sociedade mesmo distanciando-se dela. Agora, como cada indivíduo é membro de vários grupos, então participa de várias correntes de memória. E o pensamento individual será uma série de pontos de vista sobre a memória coletiva, de modo que o indivíduo pode se remontar ao passado seguindo as perspectivas desses pontos de vista, reconstituindo-os segundo as consciências coletivas das quais fazia parte.

A evolução do pensamento de Halbwachs segue, então, a seguinte seqüência: nos seus primeiros trabalhos ele critica a independência da consciência individual mostrando que ela não existe nesse estado de autonomia defendida por Bergson e que é necessário colocá-la sempre no interior da memória coletiva do grupo correspondente, isto é, familiar, religioso, de classe, etc. A primeira grande diferença em *La mémoire collective* é que Halbwachs identifica a memória individual já não com uma mas

22 HALBWACHS, *La mémoire collective*, p. 58.

com múltiplas memórias coletivas. Mas a maior contribuição, e a maior novidade com relação à sua primeira obra sobre a memória, é a exploração do conceito de correntes de memória. A memória individual é colocada no cruzamento, já não das memórias coletivas mas, de múltiplas correntes de memória, e o que fica autônomo e independente são cada uma das correntes de memória. E esta última proposta leva necessariamente à noção de memória cultural. As implicações de tal análise da memória para o estudo da transmissão da tradição religiosa em perspectiva sociológica parece-nos muito rica.

Em Halbwachs não se coloca a questão do futuro na religião. A sua sociologia da memória dos grupos religiosos fornece elementos para analisar o futuro da religião na sociedade moderna, mas ele não se interessa pela questão do futuro na religião nem no lugar que a preocupação pelo futuro tem nos jogos da memória religiosa. A memória é para ele uma questão entre o passado e o presente. A questão do futuro é fundamental nas religiões, para reconstruir o presente e ler o passado, mas em Halbwachs não se coloca a questão e, em nossa opinião, pelo fato de que ele não pretende construir uma teoria da religião, nem a partir da sua função social nem a partir dos conteúdos das crenças ou das doutrinas religiosas. Para incluir na sua análise da memória religiosa a questão do futuro, ele teria necessariamente que estudar as crenças religiosas, tal como o fizeram Mircea Eliade²³, Wach²⁴ ou o próprio Desroche²⁵ que aproveita as hipóteses halbwachianas para seu estudo da relação entre fenômeno religioso e imaginação coletiva.

Na sociedade moderna verifica-se uma fragmentação e pluralização da memória social em muitas pequenas memórias. Na sociologia da memória o conceito de correntes de memória permite analisar os jogos da memória coletiva e a construção cultural das lembranças. Esse conceito resulta útil para explicar os processos de desativação e reativação das crenças religiosas e tam-

23 Veja-se p. ex. Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères* (1957); *Id.*, *Le mythe de l'éternel retour* (1969); *Id.*, *Images et symboles* (1952); *Id.*, *La nostalgie des origines* (1971).

24 Veja-se Joachim WACH, *Sociologia da religião* (1990).

25 Vejam-se p. ex.: DESROCHE, *Sociologia da esperança* (1985); *Id.*, *Dieux d'hommes: Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ère Chrétienne* (1969).

bém a fragilidade ou, em outras palavras, o dinamismo das tradições religiosas.

Os grupos religiosos são tradicionais por natureza. Isso significa que uma de suas características fundamentais é que eles precisam acreditar na não mudança. Para se manter fiel às suas origens, o grupo religioso precisa construir a sua ilusão de não mudança. No mínimo precisa manter a ilusão de que ele não muda enquanto tudo em torno dele muda. A ilusão de não mudança pode ser construída por caminhos diferentes em cada grupo religioso, mas ela mesma é indispensável para a sobrevivência e para a identidade do grupo religioso.

No protestantismo, que pelos seus princípios sempre se recusou a aceitar qualquer tipo de representação ou imagem, é de se supor que conseguiu manter a ilusão da permanência por outros caminhos. Os lugares originais passaram rapidamente a ter um sentido virtual, nas pregações, nas imagens, etc. Mas, fica latente a questão de como o protestantismo construiu a sua própria ilusão de não mudança. Uma hipótese interessante encontra-se na importância que se deu, desde a origem da Reforma, ao texto sagrado, considerado eterno e imutável. Propomos, assim a seguinte hipótese: o protestantismo construiu a sua ilusão de não mudança remetendo-se às suas origens por meio da Bíblia e sem o auxílio das representações. Se as várias tradições protestantes permitiram, desde seus primórdios, uma certa legitimidade da diferença, pois a fidelidade à tradição protestante tinha várias opções, isso não significa que o protestantismo não precisou da ilusão de não mudança, pois é ao texto sagrado e imutável que todas as tradições protestantes se remeteram para afirmar a sua fidelidade às origens.

Há pentecostalismos contemporâneos para os quais a importância dos lugares sagrados é muito pequena e a importância da Bíblia como texto sagrado é ainda menor. O caráter sagrado do lugar de culto não se explica por qualquer fidelidade à tradição, mas pelo caráter extraordinário do que acontece no culto. É bem mais a experiência do presente que a memória das origens, o que legitima o lugar sagrado. Isso nos leva a propor a seguinte hipótese: as religiões pentecostais constroem a sua ilusão de permanência por outros caminhos que não a referência aos lugares e fatos de origem; são religiões que para se legitimarem não precisam se

remeter às origens, sendo, nesse sentido, religiões do presente que conseguem contornar a necessidade da legitimidade tradicional.

Referências Bibliográficas

- ALEXANDRE, Jean. Maurice Halbwachs. In: *L'année sociologique*, 1949.
- BARTLETT, Charles. *Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. V. 2. São Paulo: EDUSP, 1971.
- . Sincretismo e mestiçagem das religiões. In: *As Américas negras*. São Paulo: EDUSP/ DIFEL, 1974.
- . *Le sacré sauvage*. Paris: Payot, 1975.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 30. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.
- . *L'énergie spirituel*. Paris: PUF, 1949.
- . *Os pensadores*. Bergson. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- . *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOSI Ecléa. *Memória e sociedade*. Lembranças de velhos. São Paulo: Queroz Editor, 1983.
- CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: PUF, 1996.
- . *Mémoire et identité*. Paris: PUF, 1998.
- DESROCHE, Henri. *Dieux d'hommes*. Dictionnaire des Messianismes et millénarismes de l'Ère chrétienne. Paris: Mouton, 1969.
- . *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Images et symboles*. Paris: Gallimard, 1952.
- . *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1957.
- . *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.
- . *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1971.
- HALBWACHS, Maurice. *La classe ouvrière et les niveaux de vie*: Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines. Paris: F. Alcan, 1913.
- . *Mémoire et société*. In: *L'année sociologique*. Paris: 1949.

- . *Classes sociales et morphologie*. Paris: Minuit, 1972.
- . *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: PUF, 1971.
- . *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- . *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Les Éditions du CERF, 1987.
- . *La Religion pour mémoire*. Paris: Éditions du CERF, 1993.
- KARADY, Victor. Biographie de Maurice Halbwachs. In: Maurice HALBWACHS. *Classes sociales et morphologie*. Paris: Minuit, 1972.
- NAMER, Gerard. Sociologie de la connaissance et sociologie de la mémoire. In: *L'année sociologique*. v. 3, Paris, 1983.
- . *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.
- . Postface. In: Maurice HALBWACHS. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- . *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. *Pautas para uma sociologia da transmissão religiosa*. Da transmissão da tradição à transmissão por emoção nas religiões pentecostais na América Latina. São Bernardo do Campo: UMESP, 1999.
- SANTOS, Myrian S. dos. O pesadelo da amnésia coletiva. Um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 13, n. 38, 1993.
- . Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 13, n. 38, 1998.
- WACH, Joaquim. *El Estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- . *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WACHTEL, Nathan. *Le retour des ancêtres*. Paris: Gallimard, 1990.

*Dario Paulo Barrera Rivera
Rua Maurício Jaquey 168/6
São Bernardo do Campo - SP
09635 - 080*