

## Enfoques teóricos sobre religião, urbanidade e memória: Experimentos em Curso

Daniel Lucas Noronha de Sena\*

Leonardo Gonçalves de Alvarenga\*\*

### Resumo

O processo de pós-traditionalização no Brasil está acelerado. Esta constatação não é de agora. Após o censo de 2010 das religiões esse processo ficou mais evidente. Nosso texto tem como objetivo apresentar contribuições de teorias clássicas e recentes da sociologia para compreensão deste processo onde a memória e a identidade religiosa vêm passando por mudanças profundas que tem relação direta com o contexto urbano caracterizado por especificidades como conflitos, esquecimentos e rupturas. Essas teorias ao serem revisitadas visa abrir novos horizontes de reflexão e renovar o interesse pelo assunto. Também apresentar duas pesquisas/experimentos em curso com dois grupos religiosos: os Batistas e o Vale do Amanhecer, que retratam bem esse cenário.

Palavras-chave: 1. Memória; 2. Identidade; 3. Contexto Urbano ; 4. Religião

### Resumé

Le processus post-traditionalisation au Brésil accélère. Cette constatation n'est pas nouvelle. Après le recensement des religions 2010, ce processus est devenu plus évident. Notre texte vise à présenter les contributions des théories classiques et récentes de la sociologie pour comprendre ce processus où la mémoire et l'identité religieuse subissent des changements profonds qui sont directement liés au contexte urbain caractérisé par des détails tels que les conflits, les oublis et les ruptures. Ces théories être revisités vise à ouvrir de nouveaux horizons de réflexion et un regain d'intérêt pour le sujet. Aussi présents deux recherche / expériences en cours avec deux groupes religieux : les Baptistes et le Vale do Amanhecer, qui dépeignent ce scénario bien.

Mots-clés: 1. Mémoire ; 2. Identité; 3. Contexte urbain; 4. Religion

---

\* Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC\SP, sob a orientação do Dr. Silas Guerriero. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-*CAPES*. Pesquisa sobre o Vale do Amanhecer no contexto amazônico. E-mail: danielc.religiao@gmail.com

\*\* Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC\SP, sob a orientação da Dra. Maria José Fontelas Rosado Nunes. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-*CAPES*, com período de doutorado sanduíche na *École des hautes études en sciences Sociales-EHESS*, em Paris. Pesquisa sobre a dinâmica sócio-religiosa da denominação Batista na cidade de Macaé\RJ. E-mail: alvarengalg2@gmail.com

## Introdução

O sociólogo Antônio Flávio Pierucci (2004) afirma, em um artigo com o título bastante sugestivo, *By, By, Brasil*, que a pós-traditionalização religiosa no Brasil está acelerada. O censo de 2010 é o ponto culminante que aponta essa tendência. Os espaços urbanos com suas características bem específicas contribuem fortemente para diminuição e/ou reinvenção dos grupos tradicionais. Nesses espaços a mudança é um imperativo contra o que Marcel Gauchet chamou de *imperativo da continuidade* vivido pelas religiões tradicionais. O dinamismo, as rupturas, os conflitos e o esquecimento acompanham deixando marcas indeléveis sobre o cenário atual. Algumas teorias mais recentes defendem a hipótese de que as igrejas tradicionais perderam legitimidade e mantiveram-se estagnadas porque as mudanças sociais ocorridas nesse contexto urbano prescindiram de qualquer vínculo com o passado para explicar o presente, fazendo com que os grupos religiosos tradicionais estejam submetidos a instantaneização e pulverização da memória coletiva e ordenadora de sentido (HERVIEU-LÉGER, 2005; 2008).

A organização do texto segue dois momentos. No primeiro item será apresentado uma breve reflexão a respeito do que significa urbano e o que marca sua diferença em relação à noção de cidade. Os referenciais teóricos para essa análise são Henri Lefèbvre e Milton Santos. A partir de então será apresentado os enfoques teóricos sobre memória e religião. Aqui os referenciais serão Maurice Halbwachs e Danièle Hervieu-Léger. A hipótese pretendida nesse texto é que a relação entre memória e identidade religiosa atualmente passa pelas especificidades do contexto urbano permeado por conflitos, esquecimento e rupturas. No final do texto serão apresentados dois experimentos em curso, trabalhados separadamente pelos autores

do artigo. Primeiramente o protestantismo tradicional representado aqui pelos Batistas e, depois, o movimento espiritualista *Vale do Amanhecer*.

### **1. O urbano como lugar de conflitos, esquecimento e rupturas**

Neste item será apresentado, grosso modo, dois conceitos sobre o que é urbano e que se complementam uma vez que, no senso comum, este pode ser confundido com a ideia de cidade. Não temos como objetivo discutir em pormenores os conceitos para que não se perca o foco deste artigo, que é entender as razões pelas quais as religiões tradicionais vão perdendo o lugar e o interesse no espaço urbano. As referências adotadas são apenas algumas possibilidades de abordagem dos temas discutidos.

Os autores que serão apresentados concordam que o urbano é algo diferente de cidade. Essa diferença é fundamental para avançarmos na discussão sobre o declínio das igrejas tradicionais nos espaços em que o processo de urbanização se consolidou. O urbano pode ser encarado como lugar de conflitos e esquecimento, o que explica a versatilidade contida nos números censitários em relação aos grupos religiosos tradicionais (Censos do IBGE, 1980 a 2010).

Para Henri Léfèbvre (1999), filósofo marxista e sociólogo francês, o “urbano é a simultaneidade, a reunião, é uma forma social que se afirma” (*apud* Araújo, p.134). Não seria essa também a definição de cidade? Para Léfèbvre, não. Cidade é o espaço sobre o qual uma sociedade se projeta e se articula. A cidade é o objeto espacial que ocupa um lugar ou uma situação. Simplificando, a cidade seria o espaço privilegiado onde o urbano funda suas bases e alcança notoriedade. O urbano, para Léfèbvre, se situa no âmbito da industrialização, o que também justifica sua diferenciação do conceito de cidade. Pois as cidades já são reconhecidas, antes desse fenômeno, como espaço de aglomeração. “O urbano emerge no seio da cidade, quando esta passa a receber em seu espaço as indústrias, e vai se proliferando conforme o crescimento destas” (NASCIMENTO, 2011). A passagem da cidade em direção ao urbano foi marcada pela entrada da indústria. Subordinado a

industrialização esse espaço, que antes era privilegiado das relações sociais, passa a reunir as condições necessárias para produção industrial. A cidade torna-se alvo das demandas do Estado, tanto para atender a produção industrial, quanto para atender as diferentes necessidades das classes sociais. Nesse cenário é que o urbano se expande (NASCIMENTO, 2011).

Milton Santos, notável geógrafo brasileiro, também fez questão de distinguir entre a cidade e o urbano. Para ele, o urbano refere-se ao abstrato, o geral, o externo. Enquanto a cidade diz respeito ao particular, ao concreto e ao interno (SANTOS, 1994). No urbano estão as atividades que ocorrem dentro da cidade, não de uma determinada cidade, mas no ambiente urbano de um modo geral. Essas atividades são externas porque não estiveram sempre presentes e culminam na divisão entre cidade e campo. No caso da cidade, é quase óbvio dizer que as atividades que dela fazem parte são próprias daquele ambiente ou que se desenvolveram nele ao longo do tempo.

Essas distinções, entre o que é a cidade e o que é urbano já esboça um conflito. O urbano é um lugar de enfrentamentos e confrontações, uma unidade de contradições (MARTINS, 1999). O que é urbano chega, muitas vezes, para colocar em segundo plano as atividades que já funcionavam naquele lugar, desqualificando-as e até mesmo ignorando-as, sejam econômicas, culturais e até mesmo religiosas. O espaço denominado urbano refere-se a um conjunto de manifestações do predomínio das atividades econômicas, processos sociais e costumes da cidade sobre o campo (LÉFREBVE, 2001).

Ao considerar que o processo de urbanização é próprio da modernização, pode-se também afirmar que ele traz consigo o *imperativo de mudança*, tornando obsoleto o *imperativo de continuidade* (GAUCHET *apud* HERVIEU-LÉGER, 2005) que, outrora, tinha nas tradições o motor de arranque. O esquecimento é praticamente certo ou estratégico para consolidação de grupos centralizadores e dominadores (POLLACK, 1989). Novas necessidades são criadas e só podem ser preenchidas com as atividades externas. Nos momentos de crise, alimentada pelas contradições

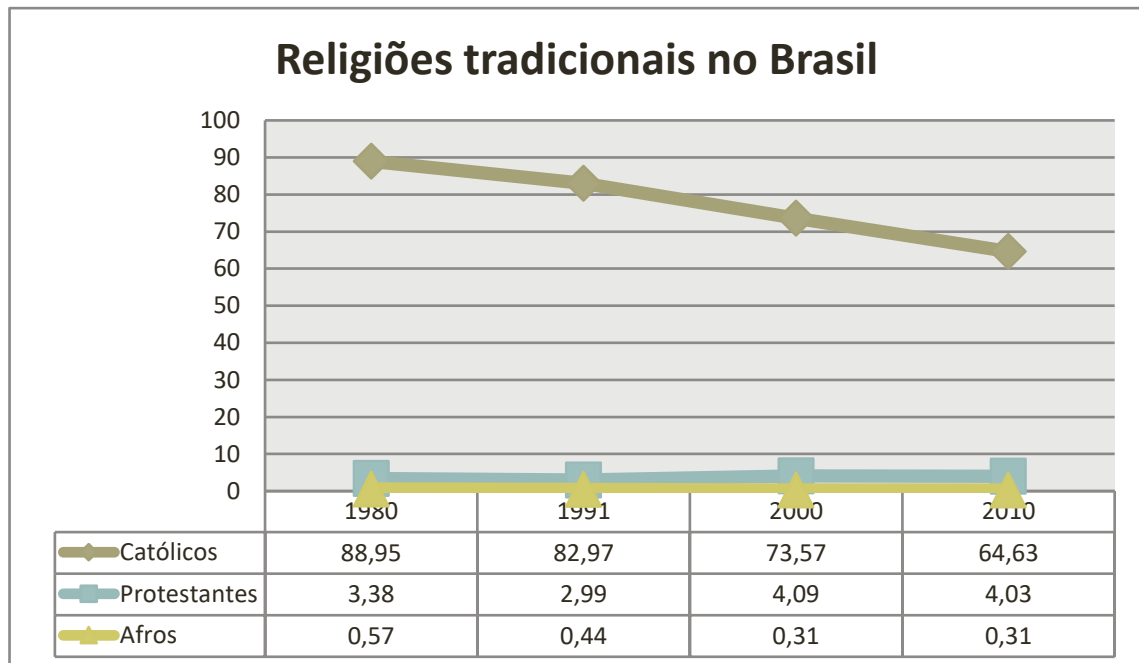
urbanas, pode-se até apelar para a tradição, mas nem sempre essa é uma saída, a menos que seja instrumentalizada para fins econômicos.

Como disse Giddens (1997), o elemento da descontinuidade com aspectos tradicionais é evidente nas sociedades e instituições modernas, onde o urbano ocupa uma posição privilegiada. A religião que, outrora, se definia por meio da transmissão e perpetuação da memória de um acontecimento fundador original através de uma *linha de crença* e tinha o poder de regular a crença e o comportamento dos fieis vai ficando para trás e, agora, possui muito mais um caráter subjetivo, baseado nas opções pessoais dos indivíduos que dela se servem para outros objetivos. A religião continua forte, porém, recomposta. Thomas Luckmann já tinha esboçado, de maneira muito sugestiva, a figura de um *cosmos sagrado* das sociedades modernas industrializadas que reúne todas as combinações de significado elaboradas pelos consumidores simbólicos modernos para responder as questões últimas que devem surgir, a fim de organizar e pensar sua experiência cotidiana (LUCKMANN apud HERVIEU-LÉGER, 2005).

## **2. Memória e identidade religiosa: desafios e perspectivas**

O que se traçou como objetivo desse artigo foi expor alguns enfoques teóricos que tratam do lugar da religião tradicional no contexto urbano marcado por grandes mudanças, esquecimentos e rupturas. Seria o caso de os grupos religiosos estarem contaminados por uma amnésia, devido as tensões e demandas do presente que exigem novas recomposições e reconfigurações simbólicas? Ou, ao invés disso, tudo não passa de uma questão de prioridades calcadas em certo espírito de época - *zeitgeist* (NOVAES, 2004)? Essa dinâmica parece ser uma realidade de muitas instituições religiosas inseridas nos mais diferentes contextos urbanos da América Latina, principalmente aquelas que carregam historicamente o peso de uma tradição. Seria o caso desses grupos tradicionais não exercerem mais tanta influência sobre os fieis? Se for isso, como tais grupos sobrevivem ainda? Que postura recorrem para

continuar existindo? No gráfico abaixo veremos, desde a década de 1980, como os grupos religiosos tradicionais no Brasil foram diminuindo. Os grupos religiosos tradicionais são os mesmos utilizados por Pierucci (2004).



Fonte: IBGE, Censos de 1980 a 2010

O Catolicismo foi a religião que mais caiu, considerando sua presença majoritária ao longo da história do país. O Protestantismo tradicional teve maior crescimento até o final da década de 60, depois começou a apresentar sinais de desaceleração, recuperou-se entre 91 e 2000 e voltou a cair na virada do último milênio. Portanto, esse protestantismo tem oscilado. As religiões de matriz africana na história do Brasil, segundo os dados destes censos, apontam para um declínio. Todavia, muitos sociólogos da religião que usam dados dos censos sabem que boa parte dos afro-brasileiros está escondida nas rubricas *católicos* e *espírita* (CAMARGO *apud* Prandi, 2013)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Segundo Prandi (2004), o pequeno contingente de afro-brasileiros declarados, em 1980, representava apenas 0,6% da população brasileira residente. Em 1991, eles eram 0,4% e agora, em 2000, são 0,3%. De 1980 a 1991, os afro-brasileiros perderam trinta mil seguidores declarados, perda que na década seguinte subiu para 71 mil. Ou seja, o segmento das religiões afro-brasileiras está em declínio.

Portanto, o que veremos neste tópico é a apresentação panorâmica e seletiva de algumas teorias consagradas mas que, no caso da América Latina, ainda estão em fase de teste. Os estudos sobre religião e memória ainda não são muitos no Brasil. Por isso, há que se levar em conta o grande trabalho de Paulo Rivera (1999) que pode ser considerado um dos primeiros que se debruçou nesta temática para, do ponto de vista sociológico, compreender o protestantismo na América Latina, mais especificamente no Peru, com um grupo pentecostal. Outros pesquisadores de ponta escreveram artigos mais de cunho teórico chamando atenção para as teorias mais recentes no sentido de provocar novas pesquisas (CAMURÇA, 2011; PROCÓPIO, 2009). Os referenciais teóricos que Rivera lança mão em sua pesquisa são os que ainda hoje tem despertado o interesse de estudiosos sobre memória religiosa, modernidade e transformações sociais e que merecem ser mais explorados, tais como Maurice Halbwachs<sup>2</sup> e Danièle Hervieu-Léger. Além desses dois nomes, Anthony Giddens é imprescindível para uma compreensão dos efeitos da modernidade na identidade e também na relação com a tradição.

### 2.1. Religião pós-tradicional e a crise de transmissão religiosa

Se ocorre alguma crise relacionada à tradição religiosa na modernidade, essa é também a crise de sua transmissão. O passado não é mais uma referência para explicar o presente. De acordo com Hervieu-Léger (2008): “a igreja era o ponto de referência, o lugar em que se concentrava toda a vida da comunidade. As festas religiosas regulavam os ciclos da vida dos indivíduos e da coletividade. Na vida rural ou cidade pequena o sino da matriz definia a vida” (p.15-6).

---

<sup>2</sup> 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 em sua *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*. 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*. (Rivera, 2010)



A urbanização das cidades trouxe mudanças que colocaram sob xeque-mate um passado idealizador e promissor, inclusive quem o representasse. As sociedades modernas não necessitam mais de um passado fundador para se constituir. Camurça (2003, p. 253), ao explicar o pensamento de Hervieu-Léger, diz que essas sociedades prescindem da memória por vários motivos:

Pela afirmação da racionalização que questiona as estruturas de plausibilidade do passado religioso fundante como referência; pelo crescente processo de diferenciação e pluralização das religiões (e outras pertencas societárias), que leva a uma fragmentação da memória coletiva em memórias específicas; pela superabundância de informações veiculadas pelos meios de comunicação, que resulta em uma perda da profundidade e do *continuum* da memória coletiva em prol de uma presentificação dos acontecimentos

Hervieu-Léger (2005), ao revisitar o conceito de secularização, nota que os grupos religiosos tradicionais estão submetidos a *instantaneização* e pulverização da memória coletiva<sup>3</sup>. O que isso significa? Os membros dessas igrejas dificilmente se reconhecem numa *linha crente*, de continuidade entre o passado e o presente. O sentimento de pertença a uma *linhagem religiosa* que devesse transcender o presente é praticamente nulo. Crer e pertencer eram coisas inseparáveis, hoje são praticamente estanques. “Ser religioso na modernidade, não é tanto saber-se engendrado, mas querer-se engendrado” (GISEL *apud* CAMURÇA, 2003, p. 254).

Hervieu-Léger propõe uma nova categoria que explica essa mudança: a religião pós-tradicional (2005). A religião pós-tradicional consiste na escolha como base fundamental para a adesão religiosa. As opções pessoais dos indivíduos é o que fica em evidência. O determinismo da tradição perde a vez para a iniciativa e criação dos indivíduos de uma religião *a minha maneira*. Esse desencantamento com a

---

<sup>3</sup> A noção de memória coletiva foi trabalhada por Maurice Halbwachs em *Memória Coletiva e Les Cadres sociaux de la mémoire*. Reproduzo aqui a nota de Paulo Rivera (2010) sobre essas duas obras de Halbwachs. “Segundo Namer, em *Les cadres sociaux de la mémoire*, Halbwachs procurava o grupo unificado pela memória, avaliando os indivíduos, as memórias coletivas, familiares, religiosas e de classe. Em *La mémoire collective* Halbwachs tem outro objetivo: a unificação das memórias coletivas através da unidade de seus quadros de memória (linguagem, tempo e espaço), questionando o isolamento de cada um desses quadros afirmado na obra de 1925” (p. 32).



tradição não decreta o fim da religião, muito menos das instituições tradicionais. Antes, o que acontece é um “remanejamento radical na relação do indivíduo com a tradição, que se abre a possibilidades ilimitadas de *bricolagem*, invenção e manipulação do indivíduo nos dispositivos de sentido suscetíveis a *fazer tradição*” (HERVIEU-LÉGER, 2005; 2008). Sendo assim, nossa hipótese é de que uma das explicações para a diminuição das religiões tradicionais se deve a essa autonomia do indivíduo que não tem mais no passado uma referência. Deste jeito acontece o que Hervieu-Léger chamou de desregulação do religioso que tem como razão a subjetividade religiosa do crente. Essa explicação é coerente com os conceitos de urbano propostos anteriormente uma vez que, ao instaurar-se o processo de urbanização, os antigos valores e costumes da cidade compreendida como espaço de aglomeração se esvaem a médio e longo prazo.

## 2.2. Os contornos sociais da memória

A memória depende dos contornos sociais. Os contornos sociais definem ou deformam o passado na medida que o atualiza. Para exemplificar o que isso significa, Halbwachs utiliza uma parábola que conta “a história de uma escrava de nove ou dez anos encontrada num bosque em 1731. Ela não sabe quem é nem de onde vem e não guarda lembrança alguma de sua infância” (RIVERA, 2001, p. 30). “Se o que hoje vemos toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente” (HALBWACHS, 2003, p. 29). A escrava só recupera uma parte da sua identidade na medida em que é ancorada no grupo social que lhe permite o contato com fotos e lugares de sua sociedade de origem. Essa perspectiva de Halbwachs sobre memória é de grande valia para a compreensão da religião no contexto urbano. A religião que cultua o passado e nele busca referências só poderá fazê-lo a partir dos contornos sociais vigentes. Por isso, a continuidade de uma tradição religiosa

não implica em imutabilidade, mas em mascaramento de suas mudanças e rupturas. As religiões são tradicionais não porque não mudam, mas porque escondem sua mudança (CAMURÇA, 2003).

Imaginemos uma sociedade cujo processo de urbanização se consolidou e definiu novas formas de vivências. Não seria um equívoco dizer que os contornos sociais urbanos, quando não prescindem do passado o instrumentaliza ou o resignifica (HERVIEU-LÉGER, 1997). As populações das cidades que foram urbanizadas são, via de regra, tiradas bruscamente de seu meio social e transportada para outro mundo. A urbanização chega para ficar. A memória fica comprometida e, uma vez assim, deixa de ser determinante na definição do sujeito sendo substituída por uma presentificação dos acontecimentos. Tudo isso acontece de forma sutil e até mesmo imperceptível.

Pensando num espaço em que a urbanização se deu bruscamente, parece razoável afirmar que para alguém ter sua memória afetada não precisa necessariamente ser transportada geograficamente para uma outra região, como no caso da escrava da parábola de Halbwachs mas, dentro de seu próprio espaço, é transportada como se estivesse em outra região e cultura diferente da que morava em outro tempo. Uma violência simbólica, que não deixa de ser consentida ao ser incorporada pelos indivíduos dominados (BOURDIEU, 2002)<sup>4</sup>. A cidade é outra, a cultura é outra, a economia é outra. A forma de se relacionar com as tradições também é outra. Aqui o esquecimento não é um processo natural em vista das novas configurações e demandas do cotidiano. O esquecimento é uma ferramenta ou estratégia de grupos dominantes ou sociedades englobantes para o exercício do seu controle sobre grupos minoritários que se torna dependente dos seus serviços (POLLACK, 1989).

Se os contornos sociais têm implicação sobre a memória e esta é, segundo Halbwachs, a trama das identidades individual e coletiva ou a sua condição, isto

---

<sup>4</sup> Para o conceito de violência simbólica, ver P. Bourdieu. *Meditações pascalinas*. Porto Alegre: Bertrand, 2007, p. 207.

significa que a identidade religiosa individual e coletiva é sempre dinâmica e permeável. Analisando Halbwachs, Rivera diz:

Nas sociedades em mutação (e todas mudam), a tradição enfrenta o dilema da fidelidade às origens. A identidade religiosa deve ser mantida ou adaptada às exigências do presente para que a tradição sobreviva. A tradição religiosa só o faz transformando-se, esquecendo seus princípios (2001, p. 43)

Essa versatilidade toda não significa rompimento total com a tradição, mas sua reinvenção e ressignificação. Portanto, uma instituição religiosa tradicional não é necessariamente aquela que guarda a pureza de sua tradição. Antes é aquela que, mesmo mantendo uma relação com o passado, o faz a partir dos contornos atuais. Uma ilusória conservação da tradição é o que caracteriza os grupos considerados tradicionais. As religiões tradicionais lançam mão de uma *caixa de ferramentas* simbólicas, nas quais os homens de hoje escolhem livremente, sem que isso signifique necessariamente que se reconheçam em uma visão integrada do mundo e da relação do homem com este mundo (HERVIEU-LÉGER, 1997).

### 3. Lugar e memória religiosa

Rivera (2001) dedica um tópico de sua tese para tratar da importância do lugar para a memória religiosa em Halbwachs. Este estabelece uma espécie de lei da memória religiosa, tomando como referência uma outra obra importante, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* (1971). Essa lei consiste na figura pessoal ou de um lugar como condição para que uma verdade se fixe na memória de um grupo<sup>5</sup>. Para recuperar-se de um esquecimento faz-se necessário apresentar imagens do grupo e lugares da sociedade de origem. Diferente das pessoas e dos acontecimentos, o lugar é algo que permanece, oferecendo à memória certa estabilidade e materialidade. Para Halbwachs, a estabilidade dos lugares tem uma

<sup>5</sup> Outro autor que também enfatiza a importância dos lugares para a preservação da memória é Pierre Nora. In: *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, 1985.

grande importância na memória religiosa. “Todo grupo com interesses permanentes articula-se em espaços comuns (...) a transformação repentina do lugar comum implica novos desafios para a memória do grupo” (RIVERA, 2001, p. 39).

Os espaços urbanos estão marcados pela transitoriedade e repaginação constante de paisagens. Em alguns segmentos do protestantismo, principalmente, a mudança de lugares ou reformas de templos tem sido um imperativo. Além disso as referências de arquitetura são sempre as mais modernas possíveis, com uma ou outra exceção. Esses lugares, depois de prontos, quando não viram peça de museu são demolidos, até mesmo da memória. Novos prédios, com um designer moderno e estrutura moderna, são alvos de grandes investimentos não só dos grupos pentecostais, mas também de igrejas tradicionais. Para atrair a clientela que já não se identifica tanto com velhas arquiteturas, que podem trazer um sinal de envelhecimento e pensamento retrógrado algumas igrejas, com alto poder aquisitivo, constroem templos novos em contraste com os antigos. Se o espaço social é indispensável para o desenvolvimento identitário e a memória de um grupo religioso pois, para Halbwachs, a formação de qualquer identidade é impossível fora de um espaço social (RIVERA, 2001), essa versatilidade de lugares que ocorre nos espaços urbanos podem apontar para uma crise identitária dos grupos religiosos que passam a não ter um lugar fixo para servir de apoio a sua memória. Este é mais um caso em que o *imperativo de mudança* torna obsoleto o *imperativo de continuidade* no espaço urbano.

#### 4. As correntes de memória e o fim das identidades coletivas

Em *Les cadres sociaux de la memoire*, Halbwachs dedica especial atenção a grupos reais. São apresentadas características das memórias especiais dos grupos. Os grupos religiosos trazem como particularidade os conflitos de memória, enquanto a memória familiar traz a afetividade como marca principal, além da irreversibilidade e sua forte continuidade. Considerando o fato de que a memória é social e

determinada pelo presente, cada geração implementará sua interpretação e isto trará conflitos. Os mais jovens contestarão os mais velhos, para quem certas práticas não podem ser substituídas por outras.

Nessa linha de pensamento Halbwachs acusa uma atomização da memória nas sociedades modernas, “pois as pessoas pertencem a cada vez mais grupos, os quais subdividem-se em outras ramificações. A pluralidade de memórias, preexistente na sociedade tradicional é agora muito mais intensa” (RIVERA, 2001, p. 33). Nas sociedades tradicionais havia os grupos familiares, domésticos, rurais, dentre outros. Nas sociedades modernas esses grupos se multiplicaram e se atomizaram. A urbanização é responsável por isso também. Essa pluralização faz com que o indivíduo encontre menos coesão entre as memórias, pois pertence simultaneamente a várias. A pertença a um grupo social é mais de caráter funcional, técnico e prático e isso não tem qualquer relação com uma memória organizadora e definidora. Assim, a constituição de identidades individuais torna-se cada vez mais evidente em detrimento das identidades coletivas. Todavia, há que ressaltar a fragilidade dessas identidades individuais. Elas não são exclusivas, “duram menos e constituem-se sem o apoio das grandes tradições” (RIVERA, 2001).

## 5. A memória em migalhas

Para Danièle Hervieu-Léger (2005), a crise de memória social e coletiva está associada ao surgimento da modernidade e seu desdobramento histórico. Novamente, faz-se necessário dizer que a afirmação do sujeito autônomo e o avanço da racionalização que dissolve o *cosmos* sagrado, além do processo de diferenciação ou especialização das instituições, impuseram um ritmo final às sociedades de memória ou a sua fragmentação.

A industrialização, a urbanização, a volatilidade em que ocorrem as mudanças, a intensificação dos intercâmbios, das trocas são, ao mesmo tempo, o princípio de desmanche das memórias coletivas, das sociedades-memória, das ideologias-memória. Isso se deve em grande parte a globalização, a democratização,

a massificação e a midiaticização. É o que assinala Pierre Nora (*apud* Hervieu-Léger, 2005, p. 208).

Essa decomposição e pulverização da memória coletiva resulta da conjugação de duas tendências que, aparentemente, são contraditórias. A primeira tendência é a dilatação e homogeneização da memória provocada pelo desaparecimento dos particularismos sociais que se concentravam na memória coletiva de grupos concretos e diferenciados. O que, para Halbwachs, está intimamente vinculada ao advento da burguesia e ao capitalismo:

La burguesia, al alimentarse de cualquier aportación, perdió de este modo el poder de fijar en ella una jerarquía y el poder de determinar los marcos en los cuales debían situarse las sucesivas generaciones. La memoria colectiva de la clase burguesa perdió en profundidad (entendiendo por esto a antigüedad de los recuerdos) lo que ganó en extensión (*apud* Hervieu-Léger, 2005, p. 209)

Nesse sentido, a chegada do capitalismo e da técnica significou, ao mesmo tempo, uma alienação progressiva de todas as esferas da vida social na esfera produtiva, que acaba provocando o que se pode chamar de memórias técnicas, de caráter funcional e neutro. Ao final deste processo de homogeneização funcionalista, a memória nas sociedades modernas se apresenta como uma memória de superfície, uma memória plana, cuja capacidade normativa e criativa parece ter-se dissolvido. Além da sociedade burguesa e seus desdobramentos, Halbwachs também inclui nessa homogeneização o universo das imagens impulsionada pelos meios de comunicação. “La sobrabundancia de la información disponible em todo momento tende a hacer desaparecer las continuidades significativas que hacen que esta información sea inteligible” (*apud* Hervieu-Léger, 2005, p. 209). Diante disso, cada informação velozmente transmitida suscita um rompimento esperado com o que a havia precedido, o que favorece a elaboração de sistemas de significado individuais e coletivos cambiáveis. Quando estes encadeamentos explicativos se diluem em decorrência da massificação das informações, faz surgir uma memória de informações fragmentadas, cada vez mais desprovidas de coerência.

A segunda tendência é a fragmentação contínua da memória de indivíduos e grupos. Nas sociedades modernas, cada indivíduo pertence a uma pluralidade de grupos, o que impede o acesso a uma memória unificada. Neste sentido é que Hervieu-Léger (2005) afirma a existência de uma memória em migalhas, que se caracteriza pela divisão do espaço, do tempo e das instituições. A implicação disso é também uma divisão de memórias, onde a rapidez das mudanças sociais e culturais destroem quase ao mesmo tempo em que produzem. O problema não está na quantidade de informações armazenadas, cujo exemplo são as novas gerações, mas na capacidade que tem os jovens de organizar esta quantidade de informações. O problema da transmissão, tanto em matéria cultural, quanto religiosa, não é, em princípio, um problema de não adaptação das técnicas pedagógicas utilizadas para esse fim. O problema está estruturalmente vinculado ao desmoronamento dos marcos da memória coletiva que asseguravam, a cada indivíduo, a possibilidade de estabelecer um vínculo entre o antes e sua própria experiência do presente (Hervieu-Léger, 2005).

## 6. Experimentos em curso

Os enfoques teóricos apresentados são resultado de duas pesquisas em curso, com diferentes grupos religiosos. A primeira pesquisa tem como objeto as Igrejas Batistas em Macaé, no Estado do Rio de Janeiro. Estas igrejas são consideradas, na literatura acadêmica pela sociologia do protestantismo no Brasil, como tradicional e mais especificamente *de missão*. A segunda pesquisa parte de um novo movimento religioso de características espiritualistas, que nasceu em Brasília, no Distrito Federal, paralelamente à sua construção e desenvolvimento na década de 1960, o Vale do Amanhecer.

### 6.1.O dinamismo e complexidade dos Batistas: o caso de Macaé-RJ



Os Batistas são centenários no Brasil. Macaé está entre as primeiras cidades no estado do Rio de Janeiro a receber o trabalho batista. A cidade de Campos dos Goytacazes, que fica a cerca de 100km de distância, foi a primeira anfitriã. Ninguém ou instituição nenhuma faz cem anos impunemente. Os Batistas possuem uma particularidade, dentre outras, que se consolidou mesmo a partir da década de 70: o crescimento superior aos demais grupos tradicionais. Este só é ameaçado na virada do milênio, quando outros grupos como os (neo) pentecostais e os sem religião definitivamente consolidam sua vantagem numérica. Em 2002, Mendonça caracteriza os Batistas como um grupo religioso urbano. A partir da década de 70 o Brasil passa por um processo mais intensificado de urbanização. Até a década de 1960 o país era eminentemente agrícola, com 55,3% da população morando em zona rural. Na década de 70 o Brasil inicia o processo de modernização econômica e o projeto de integração nacional e aproximadamente 55% das pessoas passam a morar em cidades. Como já foi colocado a partir do pensamento de Henri Léfèbvre e Milton Santos, um dos principais fatores que propulsionaram a urbanização diz respeito a industrialização. Em Macaé-RJ o divisor de águas se deu com a instalação da Petrobras após a descoberta de um potencial enorme nas águas da Bacia de Campos de exploração de petróleo. A cidade, que ora não passava de uma vila de pescadores, amargando um período longo de marasmo econômico que, segundo a crença popular, era resultado de uma praga lançada por Motta Coqueiro (“A fera de Macabú”), de que a cidade não prosperaria durante cem anos por ter condenado um inocente à forca, com a vinda da estatal teria, então, cumprido sua sentença e começado a prosperar.

Dessa produção, o município se beneficiou mais adiante com os royalties pagos pelas empresas conforme legislação aprovada em 1986 (lei n. 7.525 de 26/07/1986). Macaé tornou-se em pouco tempo uma cidade rica e próspera. Ligado a esse crescimento populacional urbano está o surgimento de periferias e da mortalidade decorrente da crescente violência, que não poderiam ser analisados à

parte desse processo. O “padrão periférico de crescimento urbano”<sup>6</sup>, segundo Bonduki (apud CALDEIRA, 1984), se aplicaria a essa fase complexa na cidade do norte-fluminense. Alguns dos elementos apontados aqui permitem compreender essa mudança no padrão de urbanização da cidade e de habitação das camadas de baixa renda. Macaé deixou de ser uma cidade concentrada e onde os trabalhadores viviam no centro e perto das elites, para se transformar em uma cidade dispersa e segregada. O percentual da população migrante residente nas periferias de Macaé, entre os anos de 2006 e 2007, era de 57,3% (SILVA e FARIA, 2011).<sup>7</sup>

Atualmente novos bairros periféricos dividem a atenção no que diz respeito ao número de habitantes e precariedade em que vivem. São eles, os bairros de Malvinas, Nova Holanda e Nova Esperança. Em 2009, entre as dez maiores favelas fora da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, os bairros ora citados estavam na lista: Malvinas, a segunda do ranking, com 8.109 moradores; Nova Esperança, com 7.436; e Nova Holanda, com 5.442<sup>8</sup>. Além de abrigarem um índice altíssimo de violência e tráfico de drogas.

Frente a todas essas mudanças, o que acontece com os Batistas? Continuaram concentrados na região mais urbanizada da cidade, com suas particularidades, ou perderam espaço para novos movimentos religiosos que se adaptaram melhor a essa nova realidade? No mapa a seguir podemos verificar que, com a urbanização da cidade de Macaé os Batistas, enquanto igreja tradicional, tornou-se uma minoria e guardada as devidas proporções tem maior predominância na zona rural.



Fonte: IBGE, Censo de 2010

Seria a cidade de Macaé um microcosmo do que acontece a nível nacional? Se consideramos o processo de urbanização e seus efeitos mais fortemente sentidos a partir da década de 70, em especial devido a industrialização e os processos de produção, esses dados podem representar um excelente nível de análise para pesquisas que considerem o país como um todo.

Os Batistas tiveram um crescimento considerável até final da década de 90, principalmente se comparado as demais igrejas tipificadas como tradicionais. Por outro lado, os Batistas foram perdendo território na medida em que novos movimentos religiosos entraram em cena e isso se dá paralelamente ao processo de urbanização. Uma forma de conciliar essas informações seria pelo viés da heterogeneidade ou diversidade do campo religioso Batista. Enquanto os Batistas tradicionais perdem posição no centro urbano, aqueles que se reinventam, sucumbindo assim ao que Danièle Hervieu-Léger chama de *bricolagem*, crescem e se confundem mesmo com aquelas igrejas que lideram o ranking geral deste campo religioso complexo, diferenciando-se apenas pela nomenclatura.

## 6.2.O Vale do Amanhecer no amanhecer de uma nova alvorada

Brasília, construída a partir de um projeto de governo que prometia desenvolver o Brasil cinquenta anos em apenas cinco anos, é um típico exemplo de urbanização. Com a necessidade de fazer surgir no planalto central do país uma cidade com condições de governar a nação a partir de um centro político e econômico de representação parlamentar, legislativa, judiciária e executiva.

Brasília é denominado por Siqueira (2003) como uma cidade mística, que traz envolto na sua fundação um misto de utopia e terra prometida. Utopia, por aqueles que acreditavam que a partir deste centro político se resolveria os problemas da nação, cuja arquitetura preconizava um avião (plano piloto) que deveria, a partir daí, conduzir o país. Considerada Terra prometida quando essas ideias de salvação se entrelaçavam às profecias de Dom Bosco, que conduziam interpretações em torno da capital que indicavam que a arquitetura do formato de um avião a ser pilotado, na verdade lembraria uma cruz, símbolo religioso. Assim, seria Brasília uma espécie de Capital do Terceiro Milênio ou da Nova Era.

O Vale do Amanhecer nasce deste contexto, no Planalto Central, Brasília, no final da década de 1950, com fundamentos místicos, filosóficos, científicos e que, a cada dia, ganha mais espaço no cenário nacional no contínuo processo de *destraditionalização* (PIERUCCI, 2004). Fundado por uma mulher, semi-analfabeta, nordestina, considerada a primeira caminhoneira do Brasil, Neiva Chaves Zelaya, uma clarividente, liderança espiritual que teve legitimação a partir da intelectualidade de Mário Sassi, lembrado por alguns membros do Templo do Amanhecer como “o mentor intelectual”, representação da burocracia, marido de Tia Neiva, como é conhecida a fundadora do movimento.

Esse período fortaleceu o movimento conhecido como *Nova Era* (OLIVEIRA, 2009) que acabara de chegar ao Brasil como reflexo de um movimento mundial, surgido na Inglaterra e Estados Unidos. Muitos queriam viver uma *Sociedade Alternativa* a movimentos conservadores, tal qual à Ditadura Militar, enveredando por caminhos religiosos, como é o caso, segundo Magnani (2000).

A doutrina se expandiu, a partir da década de 1970, por diversas regiões do país e chegando em diversos outros países do mundo, sete ao todo, com mais de

seiscentos templos. Segundo orientações de membros da religião, em uma visão apocalíptica, diante do quadro em que a sociedade se encontra, tais como, efeito estufa, buraco da camada de ozônio, derretimento das geleiras, desmatamentos, crimes ambientais, consumismo exacerbado, acúmulo de lixo, poluição, corrupção, tudo levará a uma catástrofe mundial e poucos lugares do mundo se salvarão. O Planalto Central seria um desses poucos lugares, daí a importância da localização estratégica do Vale.

A respeito dos fatos acima mencionados, Magnani (2000) pontua que o Planalto Central tem sua preferência por que são orientações de lideranças espirituais a respeito do status de chakras do planeta, que demonstram que esses lugares possuem especificidades de lugar escolhido e que dá garantia de uma nova ordem cósmica fundada por essas espiritualidades.

Os adeptos do Vale do Amanhecer crêem que as profecias catastróficas sobre o fim do mundo fizeram com que as pessoas vivessem apreensivas, ansiosas, em descumprimento com a mensagem de Cristo, o que denota o movimento religioso como tendo raiz no Cristianismo. Apesar das catástrofes vindouras, segundo advertência da principal liderança transcendental do Vale, Pai Seta Branca, ao Vale do Amanhecer, no ano de 1975, através de Tia Neiva, Deus já nos preparava para o socorro final. Por isso, o seu povo não deveria temer pelos fins dos tempos e nem pelo que diziam os profetas, deveriam lembrar-se somente o que Jesus lhes ensinara: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Tratando-se, assim, de uma nova religiosidade que parte de uma crítica à organização, estruturação e institucionalização das religiões tradicionais (SIQUEIRA, 2003).

Esses novos grupos, novas consciências religiosas, enfatizam críticas às religiões tradicionais, o catolicismo e toda a sua moral, ética e as hierarquias. Assim, nesses novos movimentos religiosos, a materialidade já se encontra resolvida e não é um dos problemas fundamentais da vida, porém, no Vale do Amanhecer, percebemos um misto de frequentadores que, tendo suas vidas materiais resolvidas, se arvoram a arquitetar, construir e manter esses templos e, por outro lado, pessoas

simples, em condições financeiras precárias e que encontram nos Templos do Vale um bálsamo para o sofrimento cotidiano da cidade urbana.

### **Considerações finais**

Este artigo não teve como objetivo esgotar a discussão sobre o assunto em questão. Seria pretensioso demais. O que se buscou do início ao fim foi tentar discutir os multifatores que podem estar por trás da desaceleração ou declínio das religiões tradicionais no Brasil e o surgimento de novas religiões em protesto às velhas tradições. Para tanto, nos apropriamos de um instrumental teórico clássico e também de algo mais atualizado da sociologia da religião de autores consagrados como Maurice Halbwachs e Danièle Hervieu-Léger para lançar luz na relação entre religião e memória bem como os efeitos dessa relação na modernidade a qual, nesse texto, reduzimos ao processo de urbanização. Este processo e suas características contaram com o peso também de dois autores renomados, cada um em sua área, Henri Lefèbvre e Milton Santos. O processo de urbanização é visto, muitas vezes, como causador de impactos somente nos âmbitos da economia, da cultura, da política, dentre outros. Como se as religiões nada tivessem a ver com isso e muito menos exercessem qualquer influência. São as experiências com as quais o ser humano vive que explicam o sentido da religião, por isso não há como compreendê-la de forma isolada. Os experimentos em curso, cada um desenvolvido separadamente pelos autores em suas pesquisas doutorais, chama atenção para a complexidade do campo religioso no Brasil que nos desafiam a cada época.

### **Referências Bibliográficas**

ARAÚJO, James A. Sobre a cidade e o urbano em Henri Lefèbvre. *GEOSP - Espaço e Tempo*. São Paulo, nº.31, p. 133 - 142, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/geosp/article/view/74258>. Acesso em: 17/09/2015.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich e LASH, Scott. **Modernidade reflexiva: trabalho e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La Religión: Hilo de Memoria**. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2005.

\_\_\_\_\_. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

IBGE, **Censo Demográfico - 1980 a 2010**.

LÉFÈBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. **Direito a cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

MAGNANI, José G. C. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MARTINS, Sérgio. Prefácio. In: LÉFÈBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 7-13

NASCIMENTO, Júlio C. D. do. **Cidade e Urbano: Uma abordagem teórica e conceitual** (2011). Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/cidade-e-urbano-uma-abordagem-teorica-e-conceitual/70995/#ixzz3lxPrb2cZ>. Acesso em: 16/09/15.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos Avançados** 18 (52), 2004, p. 321-330.

OLIVEIRA, Amurabi P. de. **Dinâmicas culturais e relações de reciprocidade no Vale do Amanhecer: um estudo de caso sobre o templo de Campina Grande-PB**, 2008.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**: Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013



RIVERA, Paulo B. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**. Sociologia do protestantismo religioso na América Latina. São Paulo : Olho d'Água, 2001.

\_\_\_\_\_. Religião e Tradição a Partir da Sociologia da Memória de Maurice Halbwachs. **Numen**: Revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 3 n. I, p. 69-94, [s.d].

SANTOS, Milton. **Por uma economia política da cidade**. São Paulo: Hucitec/Educ, 1994.

SILVA, Sheila R. de A. e & FARIA, Teresa de J. P. **O mapa da migração em Macaé**: impactos da industrialização no processo de urbanização. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1577>. Acesso em 17/03/2016.

SIQUEIRA, Deis. **As novas religiosidades no ocidente**: Brasília, cidade mística. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em Movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.