

ARTIGOS

ARTIGOS

ARTICLES

ARTICLES



HISTÓRIA E TEMPORALIDADE: ABORDAGENS TEÓRICAS PARA ESTUDOS DE RELIGIÕES

Leandro Seawright Alonso

Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Pesquisador-membro do Núcleo de Estudos em História Oral (Neho/USP).

E-mail: leandroneho@usp.br

RESUMO

Demonstramos que a *história social* é evidentemente competente para os estudos sobre as religiões e os religiosos. Investigar os *vestígios* do passado é essencial para uma *subversão* das *histórias* maiores “vistas de cima”. Propusemos uma *história* construída sobre *detalhes* e “vista de baixo”, bem como comprometida com as críticas sociais. Apontamos para uma escrita da *história* existencial, social e fundamentada na análise *temporal* das experiências religiosas. Buscamos estabelecer critérios para análises das *histórias sagradas*.

PALAVRAS-CHAVE

Teoria; história; temporalidade; religião; mito.

1. INTRODUÇÃO

Nada do que foi será/De novo do jeito que já foi um
dia/Tudo passa/Tudo sempre passará/A vida vem em
ondas como um mar/Num indo e vindo infinito/
Tudo que se vê não é/Igual ao que a gente viu há um
segundo/Tudo muda o tempo todo/No mundo.

(LULU SANTOS)

Despontam-se à modernidade historiográfica duas perspectivas distintas para compreensão das religiões (SOUZA, 2008, p. 22-23). Em *primeiro* lugar, assinalamos a *história das religiões*, desenvolvida a partir do século XIX, que se ocupa principalmente com as origens, os períodos, as comparações das religiões e dos seus textos sagrados. Em *segundo* lugar, destacamos a *história religiosa* propalada por Dominique Julia que, ao contrário da *história das religiões*, atenta-se para compreensão, construção e reconstrução das narrativas religiosas baseada nas suas múltiplas formas metodológicas¹.

Disse Julia (apud LE GOFF; NORA, 1976, p. 106) que as transformações religiosas são explicadas se consideramos que “as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de ideias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso”. Há, portanto, uma dinâmica social que transcriba manifestações religiosas sempre homólogas aos seus acontecimentos continuados. *Ab initio*, os historiadores da *história das religiões* comparavam os mitos, as origens e os textos sagrados, mas, com as nuances da *história religiosa*, os historiadores se acostumaram com as interpretações compreensivas dos acontecimentos sucedidos.

Porque é insuficiente estudar *história das religiões* isolada das conjunturas sociais e, da mesma forma, incoerente pensar numa *história religiosa*, como se piedosa fosse, estamos diante de aporias epistêmicas complexas. Permanece, na verdade, que os temas referentes às religiões, e aos religiosos, são contemplados não por outras *histórias* especializadas, mas pela história social regulada contemporaneamente por pressupostos da *nova história* (DOSSE, 1992).

Os eventos religiosos são homólogos aos acontecimentos sociais. Não são apenas as religiões, e as ideias religiosas, que contribuiriam ilusoriamente na formação das civilizações como preconizou Sigmund Freud (1978), mas as sociedades são negociadoras de tradições religiosas como derivadas dos seus acontecimentos continuados. Não são apenas os deuses que “decidiram criar as sociedades” porque as sociedades também criaram, e atualizaram, os deuses à imagem e à semelhança das suas angústias como espectros dos acontecimentos diversificados.

¹ Reconhecemos que existem outras correntes historiográficas dedicadas aos estudos das religiões, mas escolhemos mencionar a “história das religiões” e a “história religiosa” como duas das mais expressivas.

São as mudanças sociais que engendram modificações religiosas, e, portanto, os imaginários míticos religiosos fazem aparecer vertentes culturais diferenciadas. Para Joseph Campbell (2003, p. 53), é “a partir dos mitos que as culturas são fundadas” em todos os níveis. Ressalvamos, entretanto, que os mitos mantêm seus núcleos resistentes, mas sofrem alterações adaptativas necessárias às reinvenções dos ideários sociais como progressão das mentalidades evolutivas. Há, assim, uma *história das mentalidades* que assegura as continuidades das coletividades evidenciadas no duplo: religião e sociedade.

Delimitar-se, por isso, como *historiador das religiões* ou como *historiador religioso* é incorrer em reducionismo aporético, epistêmico e historiográfico. Quem escreve historiografia sobre as religiões, ou sobre os religiosos, é o *historiador social* encaminhado pela *nova história* fundamentada nas *mentalidades*, nas múltiplas compreensões das experiências religiosas e, sobretudo, nas homologias entre os acontecimentos sociais, bem como nos eventos religiosos. Aquele que quiser estudar religiões precisa analisar as sociedades produtoras das religiões, as mentalidades e as evoluções das ideias, buscando *compreender* sem *julgar* as experiências díspares. As experiências religiosas são experiências humanas que harmonizam os seres à sociedade que os abriga. Com Marc Bloch (1997, p. 58) concordamos que

[...] a questão, em suma, não é mais saber se Jesus foi crucificado, depois ressuscitado. O que agora se trata de compreender é como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na Crucificação e na Ressurreição. Ora, a fidelidade a uma crença é apenas, com toda evidência, um dos aspectos da vida geral do grupo no qual essa característica se manifesta.

2. HISTÓRIA SOCIAL: SUAS RELAÇÕES COM RELIGIÕES E RELIGIOSOS

Os *historiadores sociais* que pretendem dialogar com as *ciências da religião*, e com outras áreas do conhecimento humano, não devem *julgar* as experiências religiosas à luz das

próprias experiências. Sem acreditarem inocentemente na isenção absoluta, os estudiosos do fenômeno religioso não precisam contrair as antigas manias arbitrárias do *juízo* para se estabelecerem cientificamente. Bloch (1997) abalizou que os historiadores precisam exorcizar dois demônios historiográficos: o avatar das origens e outro “satânico” inimigo chamado *juízo*. É necessário *compreender* os fenômenos religiosos, os caminhos da *história* e os descaminhos dos oprimidos pelos acontecimentos sociais (BLOCH, 1997, p. 58). As (des)crenças não são requisitos para os estudos das religiões, dos religiosos e dos sentimentos sagrados.

As religiões, como produtos sociais e produtoras na sociedade, fabricam os *vestígios* necessários para seleção de fontes capazes de compor *corpus* documentais analiticamente eficazes. Esses *vestígios* bem escolhidos, *materiais* ou *imateriais*, podem ser ordenados segundo as perspectivas da *nova história*. Anteriormente, falava-se de *fontes primárias* e *fontes secundárias*, porém essas classificações caíram em desuso pela multiplicidade das fontes não restritas às regularidades documentais. Porque, depois da *nova história*, todos os vestígios são legitimamente válidos para análises interpretativas. Outras fontes emergiram como alternativas para estudos históricos, e, por isso, as possibilidades hermenêuticas transpuseram os documentos regulares, concretos, oficiais.

Basicamente, a *história social*, sobre as religiões e os religiosos, preocupa-se também com as *mudanças* e *permanências* da sociedade estudada. Sabe-se, portanto, que os *vestígios* do passado são escolhidos por historiadores presentes para realizações das suas conclusões *investigativas* com ponderações dos fatos operantes nas lógicas dos acontecimentos sucedidos.

3. VERSÕES E SUBVERSÕES HISTÓRICAS: DETALHES MENORES

Você vê, mas não observa.

(SHERLOCK HOLMES)

Todas as construções historiográficas são/estão impregnadas por influências ideológicas dos seus autores. Não existe

isenção absoluta acerca dos eventos estudados. Escrevem-se *histórias* na proporção em que o autor se inscreve vivencialmente nelas. Trata-se, pois, da autoria representativa dos fatos, das vidas, das objetividades e das subjetividades certas. São marcas pessoais na escrita da *história*. Os historiadores são, portanto, construtores de versões que, às vezes, são independentes e, às vezes, oficiais, de cunho político institucional. Esta última forma, além de antiquada, é um tanto maculada por estigmas *positivistas* da verdade oficial pretendida. Escolher construir historiografias subversivas é, ao mesmo tempo, desviesar-se dos antigos caminhos axiomáticos para enviesar-se em caminhos avessos à *verdade maior* sempre acima do compromisso crítico ativista. Subversão é uma alternativa menor que desloca a *historia magistral vitae* à vida como mestra da *história* (CATROGA, 2006, p. 34).

Não temos mais os fatos. Os fatos são apenas representativos, imagéticos, ideários. Não podemos mais pegá-los, reavê-los, revivê-los. Passaram-se, para sempre, e não mais podem tornar a ser/acontecer. São os vividos da memória ou os *vestígios indiciários* do passado que não mais existem. É por isso que invariavelmente os historiadores são construtores das versões oficiais ou das subversões alternativas comprometidas sempre com os sentidos narrativos das lutas sociais. São os *vestígios* que se constituem como possíveis *corpus* documentais em sentido irrestrito, plural, flexível. Na ausência dos objetos passados, propriamente ditos, seus *vestígios* fragmentários são propulsores de representações históricas sobre as experiências passadas.

As versões dos fatos são sempre posições desejáveis nas historiografias. Porque não existe verdade, assimilamos que as versões assumem criativamente os vazios resistentes por meio das narrativas historiográficas. Sabemos que as versões dos eventos passados são sempre compreensivamente diversificadas. Na maioria das vezes, entretanto, os historiadores são posicionados por seus compromissos institucionais ou por seus compromissos sociais, ativistas, libertários. Ou esses historiadores produzem versões oficiais ou versões menores, sempre alternativas, que denominamos de subversões. São apreciáveis as diferentes dinâmicas perceptivas dos fatos passados, as avocações teóricas condutoras das distintas interpretações e as variações subversivas como analíticas dos *vestígios* não oficiais.

Ora, se os fatos não existem mais é por causa da absoluta ausência do objeto-verdade irrisistente à *temporalidade*. Inexoravelmente, portanto, os objetos da *história* estão tão ausentes que precisam das prefigurações representativas do historiador que coleciona documentalmente os *vestígios* de um passado às vezes muito distante. Subversivamente, portanto, os fatos às avessas são mais que as versões nas disputas pelo poder institucional. Mais que produzir versões *histórias*, corriqueiramente isoladas nos debates acadêmicos, primamos pelo conhecimento sempre como *meio* e não como *fim*. Por isso, as *histórias* que construímos assumem nuances subversivas da *micro-história* compromissada com políticas públicas, com os oprimidos, com as pessoas menos proeminentes (GINZBURG, 2006, p. 249-279).

Preocupamo-nos, em suma, mais com os heterodoxos que com seus opressores ortodoxos, exclusivistas. Não se trata, pois, de *vitimizações* ultrapassadas, mas de subversões que contemplem os heterodoxos, os excluídos, os perseguidos, os excomungados e outros mais – *ad nauseam*. Para isso se faz necessário rejeitar os paradigmas chamados tradicionais nas construções historiográficas comprometidas com subversões alternativas.

Para Burke (1992, p. 7-37):

De acordo com o paradigma tradicional, a história diz respeito essencialmente à política. [...] Por outro lado, a nova história começou a se interessar por virtualmente toda a atividade humana. [...] Os historiadores tradicionais pensam na história como essencialmente uma narrativa dos acontecimentos, enquanto a nova história está mais preocupada com a análise das estruturas [...] a história tradicional ofereceu uma visão de cima [...] novos historiadores estão preocupados com a história vista de baixo [...] segundo o paradigma tradicional, a história deveria ser baseada em documentos [...] se os historiadores estão mais preocupados que seus antecessores com uma maior variedade de atividades humanas, devem examinar uma maior variedade de evidências [...] segundo o paradigma tradicional, a História é objetiva. [...] Nós nos deslocamos do ideal da Voz da História para aquele da heteroglossia, definida como “vozes variadas e opostas”.

Grande parte das “historiografias eclesiásticas” brasileiras foi produzida endogenamente segundo critérios do paradigma tradicional descritos por Burke (1992). São *histórias vistas de cima* com efeitos políticos institucionais de longo alcance. Algumas propostas historiográficas se dedicam às descrições dos grandes homens, ou dos grandes acontecimentos, que servem tanto para posicionar seus autores quanto suas relações institucionais. São versões com pretensões quase axiomáticas que atendem às demandas de afirmações dos seus autores e dos políticos denominacionais.

Autorizados pela “Voz da História”, como disse Burke (1992), os historiadores oficiais estão sempre a serviço das suas instituições, segundo as necessidades afirmativas políticas dos seus períodos. Entre os batistas brasileiros, e em outras denominações, existe uma galeria de historiadores consagrados oficialmente.

Para produzir *histórias* menores, *vistas de baixo*, torna-se verossimilmente necessário prestar atenção nos *vestígios* menores que não estão presentes nas documentações oficiais e tampouco nos documentos regulares manejados institucionalmente. Evidencia-se, destarte, que, para construir historiografias subversivas, é mister observar os detalhes *indiciários* da *história vista de baixo*. Por isso, constituem-se como alternativa de interpretação histórica, e metodológica, os pressupostos *indiciários* aventados por Carlo Ginzburg (2006) na perspectiva da *micro-história*.

Segundo Ginzburg (2006), por volta do final do século XIX, emergiu silenciosamente no âmbito das ciências humanas um modelo epistemológico denominado método *indiciário*, ou saber *indiciário*, que procura nos *detalhes* elementos constitutivos como *vestígios* investigativos fundamentais à produção histórica. Observando Freud, Sherlock Holmes e o crítico de artes Morelli, Ginzburg (2006) demonstra que os *pormenores relevadores*, como *vestígios*, são impreteríveis à *micro-história*. Subversivamente, portanto, diz Ginzburg (2006, p. 88) que “Deus está no particular” como *indícios* pertencentes às microexperiências históricas. Trata-se de observar, por exemplo, as obras de artes por seus *detalhes* (no caso de Morelli), e os pacientes por seus *pormenores reveladores* (no caso de Freud), bem como os *indícios* coletados sorrateiramente (no caso de Holmes). Disse Ginzburg (2007, p. 156-157) que

Mesmo que o historiador não possa deixar de se referir, explicita ou implicitamente, a séries de fenômenos comparáveis, a sua estratégia cognoscitiva assim como os seus códigos expressivos permanecem intrinsecamente individualizantes [...]. Nesse sentido, o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural.

Estudar as religiões e os religiosos, instrumentalizados pelos procedimentos *indiciários*, é, portanto, desvendá-los nas suas subversões experienciais segundo os conhecimentos *indiretos*, *indiciários* e *conjecturais*. Cada religioso é, assim, parecido com os doentes – referidos por Ginzburg (2007) – que precisam da particularização do olhar médico. Tal como existe um “mal específico” em cada doente, existem dramas particulares, *micro-históricos*, nos diversos períodos históricos continuados. Se aceitarmos que os conhecimentos históricos são sempre *indiretos*, *indiciários* e *conjecturais*, admitiremos subversivamente que poderemos construir historiografias do *homo religiosus* não conforme documentos oficiais, ou segundo versões políticas institucionais, mas acordadas com os preceitos sub-reptícios, às avessas.

4. TEMPORALIDADE: DISCORDÂNCIA COMO *DISTENTIO ANIMA*

Porque o tempo é uma invenção da morte: não o conhece a vida – a verdadeira – em que basta um momento de poesia para nos dar a eternidade inteira.
(MÁRIO QUINTANA)

As experiências religiosas acontecem evidentemente no tempo do humano. Por sua vez, entretanto, o *tempo* instaura seu duplo nas dimensões *sociais* e *existenciais*. Eis que não

depende apenas dos movimentos da natureza, conforme crenças primitivas, mas – sobretudo – de percepções das pessoas que *são-no-tempo*. Passamos, pois, às reflexões sobre *temporalidade* com base na interpretação de Paul Ricoeur (2010) sobre Agostinho: da concordância à discordância².

Paul Ricoeur (2010, p. 13-55) reconhece, em Agostinho, que se pode caracterizar a *temporalidade* como experiência essencialmente humana. É, portanto, *distentio anima* (distensão da alma humana), e um dado invariavelmente subjetivo. Daí que a *temporalidade* está no ser humano propriamente dito. Concebemos que o *tempo*, como dado, não se constitui num problema histórico-filosófico. Santo Agostinho (2008, p. 112), entretanto, trata de problematizá-lo beneficemente:

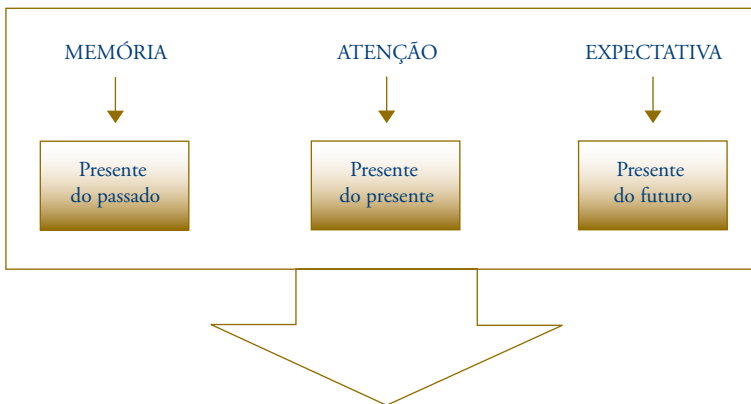
O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente.

O *tempo* é necessariamente um atributo da alma humana. É, pois, *distensão da alma humana* e, por isso, existe apenas como atributo desdobrado, alongado, esticado ontologicamente. Não existe *tempo* pensável na natureza como movimento dos astros somente, conforme concepções antigas, pois, em si mesmos, os astros não significam as cronologias necessárias à *temporalidade* sucedida. Segundo Santo Agostinho (2008), não existe *temporalidade* senão como *presente tripartido*. Esta última noção caracteriza as produções historiográficas como *histórias do tempo presente*, independentemente do período *investigado*. O verbo ser está sempre no presente, segundo Santo Agostinho (2008). Nem o passado é, nem o futuro é. Na verdade, o *passado já não é*, e, por sua vez, o *futuro ainda não é*. Que restou? Restou-nos obviamente o *presente que é* – *in anima* – como percepção da alma discordante, fracionada, *tripartida*.

² Ressaltamos que nossa abordagem é apenas introdutória. O tempo, em Aristóteles, merece maiores considerações com fulcro na obra de Paul Ricoeur (2010).

Embora o *tempo presente que é* seja um instante pontual, que não admite divisões, dimensionamos as coisas que existem no mundo por meio da *linguagem* advinda das *imagens* mnemônicas. Situamos as coisas por meio das linguagens, e, conseqüentemente, as narrativas históricas ganham forma como relatos sincrônicos continuados ou anacrônicos descontinua-dos em sentido histórico, filosófico. Tudo na alma do ser, *pre-sente que é*, no humano como *ente* que vai sendo, e que vai crendo, no (de)curso da *história*. Os religiosos têm percepções distendidas do *passado que já não é*, mas possuem lucidez do *presente que é* no momento litúrgico, nos momentos das tra-mas, dos dramas, dos fatos que não mais existem. Quanto ao futuro? Pertence a Deus porque *ainda não é*. Por isso, toda verificação histórica representativa parte do *tempo presente* para os *tempos passados*. Se “Deus está no particular”, como disse Ginzburg, então o particular está nos *pormenores reveladores* do *presente tripartido* da alma humana como impossibilidade da verdade absoluta. Deus é, pois, linguagem indissociável da memória experiencial, da *história* narrativa e da alma *temporal-mente* inquieta e contingente. Realidade aberta, narrativa, lin-guística e em construção imagética.

Figura 1 – Modelo da Alma *Tripartida* em Santo Agostinho.



Fonte: Elaborada pelo autor.

A *distentio anima* faz sofrer no *tempo sentido* as angústias subjetivas da alma. Abre-nos à possibilidade da angústia pela finitude do ser que, com brevidade transitória, ainda

existe no *tempo*. Torce e retorce percepções por meio das práticas do *tempo*, no *tempo* e *temporais*. Angústia do *passado que já não é*, do *presente que é* e do indefinido *futuro que ainda não é*. Não parece razoável que a morte do ser, *in anima*, continua sendo certa e, ao mesmo *tempo*, indefinida? Por isso, fazemos registros das experiências humanas: queremos lutar contra certa intuição que nos contorce em qualquer *tempo*, em todos os *tempos*. Escrevemos *histórias*, portanto, para lutar contra certa finitude que insiste como angústia permanente. Por isso, também fotografamos, gravamos, filmamos, escrevemos poesias, criamos álbuns resistentes. Utilizamos dos artefatos da modernidade em favor das lutas contra as finitudes lúgubres.

Destacamos, portanto, os autores existencialistas como aportes às compreensões das angústias humanas. Em Søren Aabye Kierkegaard (1972), encontramos os três estágios do ser humano como tentativa de superação da angústia perceptiva do *tempo*. Os estágios *ético*, *estético* e *religioso* são repostas às diferentes fases da vida humana como possível superação das angústias profundas percebidas sempre por meio da noção da morte. Esses três estágios marcam as buscas pelo sentido da vida ante a *temporalidade*. Superados os dois primeiros estágios, emerge ulteriormente o *religioso* que com um “salto no escuro” confia em Deus como resposta às angústias. Segundo Kierkegaard (1972), evidenciam-se problemas existenciais em perspectivas ônticas vinculados às noções da *temporalidade* inexorável e à iminente finitude da vida humana.

Martin Heidegger (1993) reelabora as acepções de Kierkegaard não somente por dizer que o estágio *religioso* “não mais importa” em sua teoria, mas também por refigurar os estágios *éticos* e *estéticos*. Por isso, Heidegger (1993) denominou o estágio *ético* de *vida autêntica* e o estágio *estético* de *vida inautêntica*. Como escape necessário à sobrevivência do *ente* angustiado, que é o ser humano, resta *escolher* entre a *vida inautêntica* e a *vida autêntica*. A *vida inautêntica* se constitui *intratemporalmente* como *desvios da atenção para outras coisas que não seja a ideia da morte* por meio da observação das coisas próximas ao presente *temporal* sempre ligado ao passado (à memória) ou ao futuro (à expectativa). É *autêntica* a *vida* que busca enfrentar *temporalmente* os problemas da angústica,

in anima, como alternativas para superar o problema da morte por meio da ampliação dos horizontes³.

Salvaguardadas as diferenças essenciais entre Kierkegaard e Heidegger, os existencialistas demonstraram diversas manifestações da *temporalidade* angustiada ante o lúgubre iminente. Imbricam-se, portanto, nessa luta existencial tensiva, tanto os fenômenos religiosos como esperanças ao *ser-á* quanto os registros históricos como preservadores dos sentidos das religiões praticadas. A *história*, reinventada existencialmente, e *subversivamente*, retrata lutas para concretizar os *vestígios* conservadores da pessoa, e do passado ausente, num presente oposto à morte vindoura.

Também é conservação das experiências religiosas, mas está sempre no *presente que é*. Decorre disso que nossa noção moderna de *história* nos remete do *presente que é* para o *passado que já não é*. Heidegger (1993) disse que a *temporalidade* torna possível a unidade de existência, ser de fato, e, por isso, ela constituiu originariamente a totalidade das estruturas do homem.

Não se trata mais de práticas cotidianas que impõem ao futuro um jeito de ser como abalizou Michel de Certeau (1996), mas as angústias do *presente* fazem – entre outras coisas – que toda *história* seja *história do tempo presente*. Não são as artimanhas do cotidiano que produzem *artes de fazer* capazes das *artes de historicizar*, mas, por meio/medo da morte, instauram-se lutas contra o *não ser* mais complexas que os *fazer nos espaços* ou *nos lugares praticados*. Se o *ente possui o ser* e o *ser* permanece indefinido, então nosso problema não é mais apenas *fazer nos espaços praticados*, mas (n)as angústias do *ser* como *Dasein, ser-á*.

Porque os *tempos* estão *in anima* contidos, e todos os *entes* são transitórios, torna-se evidente que escrever *história* petrifica experiências que *já-não-são* como se fossem ainda. Ilusão da *história*. Ilusão da religião. *História* da ilusão? Religião da ilusão? Ilusão de ser – humano – historiador ou religioso? Qualquer historiografia é, *temporalmente, história existencial* e *história social*: luta contra o *não ser*, voz que denuncia *ativistamente os perigos existenciais e ciência dos homens no tempo* que passa (BLOCH, 1997, p. 55).

³ Heidegger confrontou diversas teses agostinianas.

5. O TEMPO DO SAGRADO: IMAGINÁRIO MITIFICADO

Tudo que Deus criou pensando em você/Fez a Via Láctea fez os dinossauros/Sem pensar em nada fez a minha vida/E te deu/Sem contar os dias que me faz morrer/Sem saber de ti jogado à solidão/Mas se quer saber se eu quero outra vida/ Não, não [...].

(DJAVAN)

Escrever *histórias* sobre as instituições religiosas, e os sentimentos religiosos, é perscrutar *o sagrado* voltado à outra configuração de *temporalidade* que não somente dos fatos meramente sucedidos. Elementos sincrônicos estão presentes nos eventos religiosos, mas as narrativas são organizadas por meio das diferentes expressões *do sagrado* numa *transtemporalidade* mitificada. Destacamos as linguagens religiosas, no tempo *in anima*, como condutoras da percepção *do sagrado* narrável. Há também situações inenarráveis na experiência religiosa por causa das fascinações tremendamente aterrorizantes dos seres divinos, conforme Rudolf Otto (1992).

A alma *tripartida* se distende como *presente do passado* nas *memórias* dos objetos ausentes que podem ser *compreendidas* segundo critérios da *história* como crítica reconstrutora das *memórias* religiosas. Alguns modelos de *temporalidade* insistem em marcar seus espaços nas agendas de discussões teóricas sobre as produções *historiográficas*. Há quem ainda discuta suas preferências pela *linearidade* ou pela *ciclicidade* da *história*. Segundo o livro de Gênesis, Abrão saiu de casa e, embora tenha andado em círculos no deserto, nunca mais voltou porque estava caminhando rumo à terra prometida. Odisseu, entretanto, saiu de casa para vencer como herói e, depois de todas as suas jornadas, retornou ao lar para reencontrar sua esposa fiel. Existem alternativas teóricas de *temporalidade* que têm sido propostas por pensadores como Eviatar Zerubavel (2003) em seu *Times maps*. Cabe-nos ponderar, contudo, que, apesar de a *história* sobre as religiões, e os religiosos, ser sempre homóloga à política e às culturas, os *imaginários* se organizam – não raras vezes – numa *transtemporalidade* além dos fatos sucedidos. Compete aos *historiadores sociais* preocupados com

as *ciências da religião* entretecer as *(trans)temporalidades* e convertê-las em análises da sociedade presente.

Se a angústia da morte faz produzir *histórias temporalmente* resistentes, as memórias passadas nos fazem incorporá-las no conjunto *crítico-historiográfico* como compreensão necessária. Não se pode mais reaver o *passado que já não é*, mas a angústia do *presente que é*, e principalmente do *futuro que ainda não é*, se manifesta nas diversificadas organizações narrativas do que as divindades fizeram nas vidas dos crentes como esperanças mitificadas. Daí que Bloch (1997, p. 58) preconizou que o cristianismo

[...] é, por essência, uma religião histórica: vejam bem, cujos dogmas primordiais se baseiam em acontecimentos. Releiam seu Credo: “Creio em Jesus Cristo... que foi crucificado sob Pôncio Pilatos... e ressuscitou dentre os mortos no 3º dia”. Também nesse caso os primórdios da fé são seus fundamentos.

Por ser uma “religião de historiadores”, o cristianismo se fundamentou não apenas nos seus “fatos históricos”, ou nos seus relatos factuais fundamentais, mas também nas testemunhas que contam e recontam as experiências primordiais⁴. Os historiadores endógenos, entretanto, buscaram as verdades sobre os inícios das instituições, das origens e todos os outros *a priores* em busca dos méritos necessários às suas afirmações. Subversivamente, outros historiadores comprometidos com as questões públicas referentes às religiões são conduzidos a perscrutar inicialmente as experiências míticas basilares como exegeses necessárias acerca do *homo religiosus*.

O chamado *Círculo de Eranos*, na sua diversidade, merece ser destacado como um abrigo de pensadores comprometidos com os *mitos, os ritos e os símbolos*. Entre muitos outros autores participantes do *Círculo de Eranos* estavam Rudolf Otto, Mircea Eliade, Gilbert Durand e Joseph Campbell, como expoentes mistificadores da experiência religiosa. Para os autores de *Eranos*, não era suficiente desmitologizar todas as expressões religiosas buscando, por exemplo, as verdades sobre *Jesus de Nazaré* como *Jesus Histórico*. Tratava-se, com algumas

⁴ Outras religiões são igualmente “religiões de historiadores”. As religiões monoteístas, chamadas de “religiões do livro”, prezam pelo registro letrado das suas memórias e dos acontecimentos sucedidos.

variações, de uma proposta de retorno aos pressupostos míticos da religião como experiências primordiais. Por isso, qualquer boa *história* sobre religiões, e religiosos, pode alternativamente contemplar as estruturas míticas como propulsoras de atitudes sociais. Consideramos que as *místicas* religiosas não são mentiras, ou insanidades, sobre as razões *do sagrado*. Campbell (2003, p. 23-29) propôs que

[...] o mito não é uma mentira. Uma mitologia completa é uma organização de imagens e narrativas simbólicas, metafóricas das possibilidades de experiência humana e da realização de determinada cultura em certo momento. [...] Existem quatro funções para as mitologias tradicionais. A primeira é a de reconciliar a consciência às precondições de sua própria existência – ou seja, de alinhar a consciência desperta ao *mysterium tremendum*. [...] A segunda função da mitologia é interpretativa, é apresentar uma imagem consistente da ordem do cosmos. [...] A terceira função de uma mitologia tradicional é validar e apoiar uma ordem moral específica. [...] A quarta função da mitologia tradicional é conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida.

Compreendemos que, além disso, os mitos são formas pedagógicas da comunicação *sagrada*. São elementos *imagéticos* desejáveis para qualquer boa narrativa religiosa. As metáforas bíblicas, por sua vez, são elementares às interpretações das *histórias* que tangenciam pedagogicamente as estruturas *sagradas* dos personagens. Em relatos textuais diversos, quer na Bíblia, no Alcorão, ou em qualquer outro relato fantástico, cabe-nos considerar que seus personagens manifestam invariavelmente um *imaginário* alinhado à cultura *do sagrado*.

Como produzir historiografias baseadas nas experiências religiosas do *imaginário sagrado*? De acordo com Durand (1994, p. 3), o *imaginário* é “museu de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir” nas suas variadas formas. Cabe-nos percorrer os *vestígios* do *passado que já não é*, segundo pressupostos *indiciários*, capaz de identificar os *imaginários* religiosos. Assim, torna-se evidente que as produções historiográficas que prezam pelos imaginários religiosos são referências aos próprios crentes como produtores de *mitos*, *ritos* e *símbolos* exegéticos. Decorre disso que os *imaginários* estão para as *subversões* subjetivas das *histórias* como as *histórias* para as *versões* múltiplas do conhecimento que converge na luta utópica contra as finitudes humanas.

Por isso, o *imaginário* se entretetece como “pluralismo das imagens e uma estrutura sistêmica do conjunto dessas imagens” (DURAND, 1996, p. 215). Durand diz ainda que o *imaginário* oferece resistência à finitude como “negação do nada, da morte e do tempo” (DURAND, 1979, p. 117-119). As experiências religiosas, portanto, são vertidas para a historiografia como forma de concretização da subjetividade não raras vezes incomodada com as iminências do *não ser*, e, portanto, a historiografia recorre aos recursos *míticos, rituais e simbólicos* nas categorias de Mircea Eliade (1992). Para registrar as *histórias* sagradas, segundo as várias formas, é necessário recorrer ao imaginário não como alheado à realidade social, mas como recurso hermenêutico do *tempo presente* para descrições das *(trans)temporalidades in anima*.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ultimamente “os historiadores das religiões” estiveram divididos “entre duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: uns concentram sua atenção principalmente nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos”, e outros se interessam pelos “contextos históricos dos fenômenos” religiosos (ELIADE, 1992, p. 11). Segundo Eliade (1992, p. 11), os “primeiros esforçam-se por compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar sua história”. Em qualquer caso, entretanto, consideramos que toda produção *histórica* é existencial: luta contra finitude contida tanto na religião quanto na *história*. *In anima*, entretanto, pretendemo-nos à *temporalidade* agostiniana como *história do tempo presente*, mas sempre e, ao mesmo tempo, *(trans)temporal* conforme os caminhos dos *imaginários míticos* dos religiosos.

Estudos de *história social* relacionados às *ciências da religião* poderão apresentar defeitos teóricos, e metodológicos, capazes de comprometer as abordagens se os *lugares* dos historiadores forem confundidos com as *políticas maiores* deterioradas pela corrupção do conhecimento comprometido institucionalmente. Homólogos aos meandros políticos nacionais, as religiões e os sentimentos religiosos se reinventam numa negociação de identidades profunda que precisa ser compreendida à luz de *investigações dos detalhes menores*.

Ulteriormente, portanto, os sentidos *ativistas* da *história social*, como uma das *ciências da religião*, precisam ser afirmados por meio da análise crítica das narrativas que tecemos. Dessa forma, uma alternativa de estudos é a *subversão* dos fatos religiosos postos aos avessos da memória predominantemente oficial. Noutros estudos, pretendemos demonstrar as relações da *memória* com a *história oral* de religiosos como alternativa aos estudos das *ciências da religião*.

HISTORY AND TEMPORALITY: THEORETICAL APPROACHES TO STUDY OF RELIGIONS

ABSTRACT

We believe that social history is responsible for studies on religions and religious. Investigate the remnants of the past is essential to a subversion of the bigger stories. We proposed a story built on minor details and always committed to social criticism. We point to an existential writing of history. We seek the social meanings in the temporal analysis of religious experiences. Established bases for analysis of sacred stories.

KEYWORDS

Theory; history; temporality; religion; myth.

REFERÊNCIAS

BLOCH, M. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BURKE, P. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

CAMPBELL, J. *Tu és isso: transformando a metáfora religiosa*. São Paulo: Madras, 2003.

CATROGA, F. Ainda será a história mestra da vida? *Estudos Ibero-americanos*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 7-34, 2006.

- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DOSSE, F. *A história em migalhas: dos “Annales” à “Nova História”*. São Paulo: Ensaio, 1992.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Arcádia, 1979.
- . *L’imaginaire*. Essai sur les sciences et la philosophie de l’image. Paris: Hatier, 1994.
- . *Champs de l’imaginaire*. Textes réunis par Danièle Chauvin. Grenoble: Ellug, 1996.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- GINZBURG, C. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- . *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Lisboa: Presença, 1972.
- LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- OTTO, R. *O sagrado: sobre o irracional na idéia do divino e sua relação com o irracional*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa: a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões: livros VII, X e XI*. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- SOUZA, N. F. de. *Raízes do pentecostalismo no Brasil: a canção da mudança*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- ZERUBAVEL, E. *Times maps: collective memory and the social shape of the past*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.