

A ESPECIFICIDADE DO RELIGIOSO: um diálogo entre historiografia e teologia

Virgínia A. Castro Buarque*

Resumo

A partir do final do século XIX, a história das igrejas cristãs passou a ser majoritariamente promovida em termos científicos e não teológicos, sendo as denominações eclesiais então consideradas como um produto histórico, indissociável das relações político-sociais vigentes em cada temporalidade. Tal leitura, todavia, vê-se hoje matizada, face ao realce conferido pelas próprias ciências humanas a fatores de cunho religioso (como as espiritualidades, as teologias...) na constituição da historicidade das igrejas cristãs. Este artigo retoma uma possibilidade interpretativa aberta por este enfoque, buscando refletir acerca de interfaces cabíveis entre o conhecimento histórico e o saber teológico.

Palavras-chave

Historiografia das religiões; história das igrejas cristãs; metodologia da historiografia religiosa.

Abstract

Beginning from the final years of the XIXth. Century, the history of Christian churches started being promoted in scientific terms, instead of theological ones, and the ecclesiastic denominations began to be considered a historical product, inseparable from the social-political relations in force, at each temporariness. Such a reading, nevertheless, has acquired new shades nowadays, due to the enhancement brought by the human sciences themselves to factors of religious character (as spiritual matters, or theologies...), in the constitution of historicity of the Christian churches. This article recaptures an interpretative possibility opened by this focusing, aiming to reflect about the admissible interfaces between the historical knowledge and the theological learning.

Keywords

Historical knowledge about religions; theological wisdom; historiography of the religions.

Uma importante repercussão da modernidade, no campo historiográfico, foi a mudança epistêmica processada na escrita da história das igrejas cristãs, que passou a ser majoritariamente promovida em termos científicos e não teológicos. Tal alteração nada teve de casual: foi neste mesmo período que, nas sociedades ocidentais, a religião perdeu sua hegemonia de conferência de sentido à vida social,¹ o que viabilizou sua compreensão, por pesquisadores e intelectuais em geral, como um produto histórico, vinculado às relações político-sociais vigentes em cada temporalidade. De forma concomitante, a experiência religiosa passava a ser concebida como um fenômeno cultural, cuja interpretação associava-se ao estudo das linguagens e das representações. Refutava-se, portanto, ao mesmo tempo, a especificidade do objeto e da metodologia da historiografia religiosa (Julia: 1995) e, com isto, da história das igrejas cristãs.

Tal erosão da singularidade da história religiosa, todavia, vê-se hoje paulatinamente questionada. Endossamos, neste sentido, o postulado da especificidade do objeto da história religiosa, ainda que passível de leituras inter-relacionais com outras abordagens do saber histórico e das demais ciências humanas: “O religioso é um objeto histórico específico, não se pode diluí-lo numa história econômica ou social como aconteceu nas décadas de 60 e 70 ou como ocorre, por vezes, na atualidade, quando a história das mentalidades ou a história cultural têm a ambição de englobar, sem mais, a História religiosa [...]”.²

Todavia, encampar a singularidade da história religiosa apresenta problemas peculiares, pois considerando-se a premissa teórica de que cada disciplina científica constrói o seu próprio objeto, mostra-se indispensável ao conhecimento histórico precisar conceitualmente os significados conferidos ao religioso na prática de escrita da história das igrejas cristãs. Tal cuidado não só atua como instância crítica diante dos riscos de simplificação analítica na abordagem de discursos e práticas sacrais, como também contribuiu para evitar a diluição do religioso num conjunto extremamente extenso (e por isso possivelmente amorfo) de sensibilidades culturais. O objetivo do presente artigo será então o de reconstituir algumas das interfaces, tão tensionais quanto criativas, entre as leituras científica e teológica da história das igrejas cristãs, pois o pesquisador, seja ele historiador ou cientista da religião, “[...] não pode desqualificar a singularidade do aporte da reflexão teológica e a pertinência de suas advertências quanto ao risco de positivismo ou reducionismo que desqualificam, às vezes, a forma de aproximação das ciências humanas ao fenômeno religioso”.³

1. A validação de uma história científica do religioso

O estudo do religioso sob o enfoque de uma história posteriormente reconhecida como científica pode ser recuada até meados do século XVIII, embora seja muito difícil

apontar a obra que primeiro explicitou a compreensão da igreja como comunidade humana e não instituição divina. Grande parte dos estudiosos identificam esta virada nos estudos teológicos de Johann Lorenz von Mosheim (+ 1755), professor de Göttingen.⁴ Para Mosheim, ainda que a atuação de Deus possa ser reconhecida na fundação e na permanência temporal da igreja (ele referia-se à confissão luterana), esta instituição, em seus traços mais característicos, era concebida como uma sociedade análoga ao Estado, e sua história deveria ser narrada, portanto, como uma história política.⁵

Já no início do século XX, a experiência eclesial era relida à luz das ciências sociais, principalmente com base em Durkheim (+ 1917)⁶ e Weber (+ 1930),⁷ não mais como manifestação de um projeto religioso salvífico, e sim como uma elaboração histórico-cultural e, mais ainda, como uma representação social das relações e vivências coletivas, tornando-se um novo campo para a análise histórica.⁸ Este viés interpretativo da história das igrejas, já academicamente hegemônico às vésperas da II Guerra Mundial, veio a conquistar espaços internos à Igreja Católica principalmente no pós-Vaticano II, uma vez que, desde meados do século, a maior parte das ordens e congregações religiosas dedicara-se a estudos históricos sobre sua criação e acerca da espiritualidade que lhes era própria. Assim, toda uma geração de pesquisadores (arquivistas, bibliotecários, historiadores) empenhou-se nesta tarefa, produzindo obras geralmente rigorosas, com documentação inédita, seriedade de método e sem intuito apologético.⁹ Entre esses intelectuais, alinharam-se também especialistas leigos, publicamente identificados com uma confissão religiosa, como Jean Delumeau¹⁰ e Giuseppe Alberigo (+ 2007),¹¹ no campo católico, e C. Mönnich¹² na esfera evangélica.¹³

Estas produções acerca da história das igrejas cristãs foram elaboradas em diálogo com uma historiografia religiosa que assumia contornos cada vez mais dualistas, numa cisão entre crenças e condutas que pode ser remontada ao início dos tempos modernos. Assim, enquanto uma tendência da história religiosa assumia um viés cultural, estando associada ao “[...] ideológico e literário, naquilo que concerne aos sistemas de pensamento”, outra perspectiva incorporava uma faceta sociológica, “naquilo que concerne às práticas”.¹⁴ Entretanto, esta tipologia, ultrapassando a duplicidade de seus objetos, aponta para o desenvolvimento de interpretações historiográficas sobre o religioso basilarmente distintas.

Assim, tomando-se como exemplo as publicações em língua francesa, observa-se o desenvolvimento de uma historiografia voltada para as práticas religiosas baseada em pesquisas de perfil sociológico, como as promovidas de forma pioneira por Gabriel Le Bras (+ 1970),¹⁵ sacerdote católico que fora colega dos “pais fundadores” dos *Annales*, quando Marc Bloch e Lucien Febvre ainda lecionavam em Estrasburgo, nos anos 1930.

Le Bras buscou compreender o fenômeno da “descristianização” na França através de uma enquête estatística retrospectiva, pautada na frequência à comunhão, no fluxo de vocações religiosas etc.; em tal abordagem, o levantamento dos grupos religiosos era relevante na elucidação das motivações da pertença eclesial. Grande parte dos continuadores do trabalho de Le Bras foram padres que atuavam em centros de pesquisa e periódicos especializados da Igreja Católica, como a *Revue de l’Histoire de l’Église en France*. Em paralelo, os estudos das práticas religiosas também adotaram enfoques antropológicos, debruçando-se sobre a alteridade cultural-religiosa geralmente nominada como “popular”.¹⁶ Essas duas modalidades de análise histórica, a despeito da diversidade de seus postulados teórico-metodológicos, confluíram no delineamento da hipótese de dessacralização da sociedade ocidental e, portanto, a perda do referencial sagrado na trajetória das igrejas cristãs (substituído por liames políticos, culturais etc.).

Em contraposição, estudos históricos que privilegiem o imaginário comumente buscam realçar a resistência cultural do religioso na vida eclesial e social. Esta é uma área em que coexiste uma grande diversidade metodológica: podem ser citados, ainda sob o recorte da historiografia francesa, os trabalhos de uma história literária da espiritualidade,¹⁷ promovidos entre os anos 1930 e 1940 por Henri Brémond (+1933)¹⁸ e Étienne Gilson (+ 1978),¹⁹ ou a produção da história das mentalidades, já preconizada por Marc Bloch (+1944)²⁰ e Lucien Febvre (+1956).²¹ Febvre, que fora aluno de Henri Brémond e questionara Gilson por não relacionar infra-estruturas econômicas, formações sociais e ideologias, formulou, com seu estudo sobre Rabelais, um marco nos estudos do caráter histórico da crença, mesmo que tenha recebido várias críticas contemporâneas, por pressupor uma homogeneidade de pensamentos e sentimentos entre os “homens do século XVI”.²² E mesmo os estudos de contornos marxistas dedicados à análise do cultural destacavam a relevância dos sentidos religiosos na constituição das identidades sociais, como o trabalho de Lucien Goldmann (+ 1970),²³ que embasado no conceito de visão de mundo, extraído de Lukács, afirmava ser o discurso dos grandes escritores o melhor recurso para o entendimento da religiosidade de uma época, pois estes exprimiriam o máximo de consciência possível do grupo social a que pertenciam.

A história literária das idéias e, posteriormente, a história das mentalidades, por conferir um maior destaque à especificidade do religioso, viabilizou a promoção de um diálogo, ainda que indireto, do conhecimento histórico com o saber teológico, o qual debruçava-se cada vez mais para uma interpretação histórica dos dogmas, ainda que de maneira subordinada à metafísica tomista, conforme a obra emblemática do jesuíta Henri de Lubac.²⁴ Nesta mesma perspectiva, a Universidade de Louvain, na Bélgica, tornou-se um pólo de estudos eclesiásticos, criando, em 1900, a *Revue de histoire ecclésiastique*.²⁵

Assim, em vários lugares, mas especialmente na França, onde o historiador Henri Irenée Marrou²⁶ desempenhou papel determinante, uma geração de jovens leigos destacou-se na imbricação de pesquisas teológicas e históricas: em vez de procurar nas obras da patrística argumentos apologéticos para provar a antiguidade das doutrinas ou práticas católicas, tais autores procuram ressaltar o que havia de original nestes textos, fazendo reviver sua riqueza doutrinária e espiritual, e, se possível, reconstituindo, através deles, as experiências religiosas das comunidades cristãs.²⁷

Deve-se considerar, todavia, que tal “conversão epistêmica” de uma história de perfil teológico para a história científica das igrejas cristãs não foi absoluta, uma vez que parcela expressiva dos autores dedicados à reconstituição histórica das igrejas cristãs preservou os postulados teológicos desta escrita, ainda que buscando articulá-los com as inovações metodológicas da historiografia científica, particularmente aqueles lançados pela *nouvelle histoire*, entre os quais Hubert Jedin (+ 1981),²⁸ Jean Daniélou (+ 1974)²⁹ e Roger Aubert.³⁰

2. A desconstrução da história teológica?

Além de referendar a formulação de uma historiografia religiosa de cunho científico, o conhecimento histórico também procedeu, em paralelo, a uma desconstrução teórico-metodológica da história teológica das igrejas cristãs. Esta espécie de suspeição acadêmica embasava-se numa dupla refutação: à premissa transcendental ou metafísica da história teológica, bem como ao questionamento do perfil ético-político assumido por parcela das igrejas cristãs e que fora projetado na narrativa dessa mesma história. Tal identidade eclesial foi expressa, nos textos da historiografia religiosa, pela categoria de “cristandade”, que inicialmente relativa ao medievo, passou a designar, de forma genérica, a estreita vinculação de algumas igrejas cristãs, destacadamente a igreja católica, a lugares de poder sociais e ideológicos próximos do Estado (quando não inseridos nele), os quais apoiavam a presença, as atividades e mesmo os privilégios das denominações confessionais instituídas. Ademais, a categoria de cristandade, sendo rapidamente aplicada ao modelo ecle-siológico legitimado pelo Vaticano I, passou a designar uma concepção de igreja como *societas perfecta*, hierarquizada e auto-referente (isto é, ultramontana), mesmo quando transposta para distintas sociedades e culturas, como as da América Latina.³¹ Por fim, tal categoria também pressupõe uma concepção de igreja limitada ao clero, com destaque para o episcopado, fortalecida por um discurso triunfalista, o qual apresenta as denominações eclesiais como vitoriosas contra distintas formas de heterodoxia.³² Em resumo, a história teológica das igrejas cristãs foi considerada eminentemente conservadora.

De forma concomitante, a história teológica das igrejas cristãs foi ainda criticada pela particularidade de suas operações narrativas, consideradas ultrapassadas por uma historiografia científica. Entre as principais contestações, podem ser elencadas:

- O primado da permanência da instituição eclesiástica na longa duração, ao invés do realce às descontinuidades ou até a algumas rupturas, numa perspectiva que pode ser remontada à obra de Eusébio de Cesaréia,³³ no século IV. Afinal, para estas denominações confessionais, a conformidade com as origens é prova de verdade da fé.
- A leitura providencialista de história, expressa através do relato biográfico das principais lideranças religiosas das instituições eclesiais cristãs, numa perspectiva heroicizante, e por vezes quase hagiográfica.
- O intuito pedagógico, com a consideração do cristianismo como um dos elementos propiciadores do processo civilizatório, inclusive das novas nações emergentes na América. Essa é outra decorrência da concepção da perenidade histórica das igrejas cristãs: o futuro pretendido deve dar continuidade a certos aspectos do passado, eliminando-se, certamente, os erros cometidos.
- A exigência de registro documental, o qual assumia um caráter comprobatório. Esta preocupação já se fazia presente nos primeiros historiadores eclesiásticos da Antigüidade tardia, os quais haviam adotado os hábitos eruditos dos antiquários e gramáticos de Alexandria (Momigliano, 193), sendo endossada pelos religiosos dos tempos modernos que procederam à crítica hagiográfica, bem como por aqueles que se depararam com os preceitos de verificação da autenticidade e veracidade das fontes, alguns séculos depois. Deve-se reconhecer, todavia, a existência de uma certa desconfiança dos setores eclesiásticos quanto à aplicação do método histórico-crítico: parecia-lhes que uma rigorosa historização ameaçava a dimensão transcendente do cristianismo.³⁴
- A compreensão de que o pesquisador, ainda que domine uma metodologia crítica da interpretação histórica, não se encontra habilitado a escrever uma história da Igreja caso não professe a fé cristã. E é de forma indissociável da profissão de fé que a história da igreja é adotada como disciplina obrigatória na formação teológica católica, conforme determinação do Magistério.³⁵ Aliás, grande parte dos autores da história teológica das igrejas cristãs era composta por eclesiásticos, o que não raramente propiciava uma boa auto-imagem aos religiosos que escreviam essas histórias, em contraposição a leituras anti-clericalistas redigidas por letrados laicos.

Tal conjunto de recriminações, veladas ou explícitas, que vinha sendo tecido por uma historiografia científica no tocante às premissas de uma história teológica das igrejas

cristãs, tem passado, porém, por um processo de revisão, deslanchado, sobretudo a partir das duas últimas décadas do século XX. Desta maneira, a categoria de cristandade vê-se despojada de um perfil monolítico de configuração das igrejas cristãs, em prol de uma leitura mais complexa das instituições eclesiais, que aponta para as tensões, contradições e paradoxos que perpassam a dinâmica interna dessas organizações. É preciso também considerar os sentidos atribuídos às instituições eclesiais pelos seus próprios membros (clericais e leigos, femininos e masculinos), vislumbrando-se assim tais denominações confessionais em sua flexibilidade e mudanças.³⁶

Tal reinterpretação, contudo, ainda não abarca a questão da especificidade do religioso no processo de escrita de uma história das igrejas cristãs, limitando-se a romper com a esquematização estrutural que dicotomizava os poderes em dominantes e subalternos, inclusive num âmbito infra-institucional. Com isto, os fatores constituintes do religioso continuam obliterados e, por vezes, estereotipados, como pode ser lido, por exemplo, nas passagens abaixo transcritas, retiradas de duas obras já clássicas em nossa literatura acadêmica. Seus autores, a despeito de buscarem incorporar um viés antropológico em suas análises, mantiverem um olhar redutor sobre a experiência religiosa, associando-a monoliticamente a preconceitos, superstições e até mesmo a fetiches sexuais. Assim, no início dos anos 1970, Roque Spencer de Barros afirmava que:

O esboço traçado vale, aliás, tanto para as classes cultas como para as iletradas: é sempre o aspecto exterior, a superstição grosseira ou a polida indiferença o que as marca religiosamente na época que estudamos. No catolicismo, o que toca o povo ingênuo é a pompa exterior, com suas centenas de santos [...] O que toca ainda particularmente à mulher é a figura do padre que a aconselha e confessa. Pouco lhe importa, contudo, a doutrina católica [...]. Em resumo, nem imperadores, nem homens cultos, nem o clero, nem o povo, poder-se-iam definir como católicos, na acepção exata do termo, embora católicos se declarassem todos eles.³⁷

Duas décadas depois, Luis Mott considerava que:

Outros católicos dedicavam-se de corpo e alma à vida mística pelo próprio prazer que tais exercícios pios costumavam provocar em certas almas mais melancólicas e predispostas à autoflagelação física ou espiritual [...]. Tal qual o masoquista sexual, muitos penitentes com certeza chegavam próximos do orgasmo místico quando maceravam a carne com disciplinas e cilícios, ou aceitavam humildemente reprimendas e castigos mesmo quando eram inocentes das culpas que se lhes acusava.³⁸

3. A retomada do teológico pela historiografia

A busca da especificidade do religioso na escrita da história das igrejas cristãs con-
duz-nos então, em um movimento retrospectivo, ao período de configuração do campo

historiográfico, efetivado no oitocentos. Desde então, história e teologia fundamentam sua diferença epistêmica em um duplo fator: o critério de interpretação do real (a fé, acompanhada de um pertencimento eclesial, para o teólogo; o referencial teórico, para o historiador) e as operações de narrativização, promovidas por associações analógicas (aqui o autor começa um parêntese, porém não o fecha)(enquanto a teologia preconiza o reconhecimento dos laços, ainda que dessemelhantes, que unem Criador e criaturas, Revelação e experiência vivida, a metodologia histórica postula uma autonomia da representação, uma “invenção” da realidade, com base no entrecruzamento de critérios científicos, da subjetividade humana e de pressões político-sociais.³⁹

Tais fronteiras, todavia, não impediram os diálogos entre esses saberes. Assim, no bojo do pensamento romântico, reativo à racionalidade iluminista, autores como Herder (+1803)⁴⁰ e Schleiermacher (+1834) buscaram identificar a ação implícita da Providência nos atos criativos humanos, e não em uma ontologia histórica. Em paralelo, a investigação histórica sobre os fenômenos religiosos apresentou um grande refinamento metodológico, que não deixou de repercutir na exegese bíblica. Parcela das idéias de Herder impactaram o pensamento do luterano August Neander (+1850),⁴¹ aluno de Schleiermacher na Universidade de Halle e posteriormente professor de história da Igreja na Universidade de Berlim, mas mostraram-se (pois aqui ela refere-se as idéias) também determinante para as reflexões desenvolvidas pelo católico Johann Sebastian Drey (+ 1834). Para este autor, a verdade cristã desvela-se de forma progressiva na história, apoiada pelo processo de conceitualização teológica da revelação divina, já previamente contida nas Escrituras e na interpretação doutrinal; numa crítica à desqualificação iluminista, ele afirmou que o cristianismo não é a letra ossificada da Escritura e da tradição, mas uma formulação cultural, no qual a fé é, de forma concomitante, preservada e renovada em contínuas reelaborações. Podem também ser citados, nesta mesma perspectiva, os esforços interpretativos de Ferdinand Christian Baur (+ 1860),⁴² luterano, bem como em J. Adam Möhler (+ 1838), católico, autores que buscaram reconstituir as transformações na historicidade das igrejas a que pertenciam com ajuda do idealismo alemão.⁴³

Assim, aos poucos, a releitura do teológico à luz da história ia deixando de remeter necessariamente a um mistério incognoscível, para além da linguagem (como asseverou a fenomenologia, com Mircea Eliade, Rudolph Otto ou Alphonse Dupront) e, com isto, mostrou-se possível circunscrever áreas de interação da teologia com o conjunto das ciências humanas, sobretudo na esfera lingüística. Neste sentido, reflexões contemporâneas apontam para a possível contribuição dos estudos teológicos, que favoreceriam uma maior clarificação das terminologias utilizadas pelas diferentes tradições religiosas, possibilitariam a explicitação de pressupostos religiosos implícitos aos discursos analisados

pelos pesquisadores do religioso e, mais ainda, suscitariam uma reflexão sobre o sentido da descrença, ocorrente mesmo dentro de espaços eclesiais.⁴⁴ Reconhecemos como válidas todas essas assertivas, mas parece-nos que o desafio lançado à historiografia, no tocante à singularização dos sentidos contidos na experiência religiosa (que ultrapassam a dimensão semântica dos textos, embora não prescindam dela), ainda não foi plenamente respondido.

Ora, se nos debruçarmos sobre as publicações teológicas hoje circulantes, verificaremos que, em muitas destas obras, a experiência religiosa foi significada de forma indutiva e, mais do que isto, tomando como referência os limites, as ausências, os “aquéns” da realidade histórica. Parece-nos, portanto, ser aí, onde a racionalidade das ciências e das filosofias modernas tende a renunciar à síntese explicativa, frente a tantas incoerências e absurdos que continuamente agridem as referências éticas e culturais norteadoras das relações entre pessoas, grupos e povos, que a hermenêutica teológica oferece à análise historiográfica outra lógica, em afinidade à *kénosis* de um Deus que se encarna e é crucificado. Foi, inclusive, em função de tais reordenações de sentido que algumas comunidades cristãs chegaram a contestar a racionalidade vigente, proferindo um protesto ético contra a fatalidade da ordem que se imputava como natural:

Mas para afirmar a não coincidência entre fatos e sentido, era necessário um outro cenário, religioso, que introduzisse, ao modo de acontecimentos sobrenaturais, a contingência histórica desta ‘natureza’ e, com referenciais celestes, um lugar para esse protesto. [...] dizia-se uma inaceitabilidade da ordem estabelecida, a justo título sob a forma do milagre [...] um discurso diferente, no qual só se poder crer – da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz àquilo que se vê. [...] os relatos de milagres [...] oferecem ao possível um lugar inexpugnável, por ser um não-lugar, uma utopia.⁴⁵

Mas como o conhecimento historiográfico pode ressignificar a dimensão histórico-ecclesial da fé, com seus desdobramentos nas práticas, relações e identidades sociais? As respostas são múltiplas, apresentando-se a seguir apenas uma dentre tantas possibilidades, que buscamos operacionalizada em pesquisas desenvolvidas no Grupo de Pesquisa de Historiografia Religiosa da UFOP. Neste esforço reflexivo conjunto de professores e estudantes de pós-graduação e graduação, foram elencadas como relevantes as seguintes operações metodológicas:

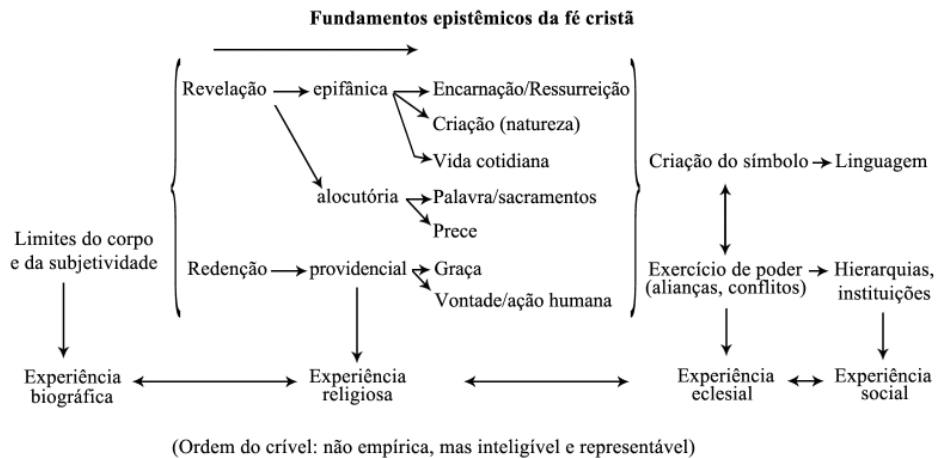
1- No entrecruzamento da problemática lançada pelo historiador, a partir das conjunturas que o instigam no tempo presente, e o discurso contido nas fontes, promove-se a seleção de número restrito de enunciados, que possam ser entendidos como protocolos de leitura. Assim, considera-se o texto documental (seja ele uma autobiografia, uma correspondência, um tratado etc.) como o resquício de uma experiência de fé, configurada em padrão retórico particular – o início do percurso investigativo é demarcado,

portanto, por uma prática de enunciação (já que aquilo que é dito mostra-se indissociável do como é dito), e não por um sistema teórico ou ideológico.

2- Parte-se então para uma interpretação crítica desses enunciados, mediante a reconstituição da apropriação por eles promovida das diferentes matrizes teológicas do cristianismo (tais como as vertentes agostiniana, aristotélico-tomista, mística...). Visa-se, desta maneira, discernir o lugar assumido pelos sujeitos da escrita perante uma cultura religiosa, num processo indissociável do estabelecimento e realocações das relações de poder.

3- A seguir, tais enunciados são ressignificados com base nos próprios fundamentos epistêmicos da fé cristã, numa tessitura em que a experiência religiosa torna-se o ponto nodal entre a trajetória biográfica, a instituição eclesial e a experiência social, conforme representado no gráfico figurado logo abaixo. A proposta, nesta etapa, é discernir o que tornou possível a produção de uma determinada escrita, quer dizer, a “economia religiosa” sem a qual o discurso não existiria.

4- Por fim, buscamos interpretar o potencial performativo da experiência religiosa, no cruzamento entre as práticas descritas na textualidade e a maneira como foram enunciadas e vivenciadas.



O empenho por repensar os fundamentos teóricos e metodológicos de uma historiografia religiosa sustenta-se na convicção de que assim como a leitura histórica possibilitou às teologias uma maior abertura às variadas manifestações eclesiais da fé, que passaram a ser consideradas como reinterpretações da tradição cristã, numa identidade jamais completamente circunscrita no âmbito institucional e doutrinário das igrejas, a conferência de uma relevância hermenêutica à especificidade da fé eclesial na reconstituição da historicidade do cristianismo pode viabilizar criativas respostas da produção científica, sempre atenta às tessituras entre espiritualidade, poder e subjetividade.

Recebido em abril/2008; aprovado em maio/2008.

Notas

* Professora Doutora do Departamento de História – UFOP. E-mail: virginiabuarque@terra.com.br

¹ CERTEAU, Michel de. La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine. *Esprit*, pp. 1177-1214, jun. 1971.

² GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana L. da Gama et alli. *História & Religião*. Rio de Janeiro, Mauad, pp.13-24, 2002.

³ EIXEIRA, Faustino (org.). *As ciências da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo, Paulinas, 2001, p. 313.

⁴ VON MOSHEIM, Johann Lorenz. *Institutionem Historia Ecclesiastica antiquioris et recensioris...* [1755]. A obra foi traduzida para o inglês, com o título *Institutes of ecclesiastical history, ancient and modern...* 3 v. Disponível em: <http://www.archive.org/details>.

⁵ MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. São Paulo, Edusc, 2004, p. 211; PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma história de síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos; o debate metodológico*. Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 75-92.

⁶ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989

⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1985.

⁸ JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. 4ªed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995, pp. 106-131.

⁹ LE BRUN, Jacques. Michel de Certeau, historien de la spiritualité. *Recherches de Science Religieuse*. T. 91/4, oct.-dez., 2003, p. 536.

¹⁰ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo no Ocidente*. São Paulo, Edusc, 2003.

¹¹ ALBERIGO, Giuseppe. Nouvelles frontières de l'histoire de l'Église. *Concilium*, 57, 1970, pp.59-74.

¹² MÖNNICH, C. L'Histoire de l'Église dans l'ensemble des sciences humaines. *Concilium*, 57, 1970, pp.37-46.

¹³ POIRIER, Paul-Hubert. De l'histoire de l'Église em Faculte de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline. *Laval théologique et philosophique*, v. 47, n. 3, 1991, pp.401-416, p. 406. (Disponível em <http://ed.erudit.org/iderudit/400632ar>)

¹⁴ CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982, p. 124.

¹⁵ LE BRAS, Gabriel. Statistique et histoire religieuse [1931]. In: *Études de sociologie religieuse*. Paris, v. 2, 1955-1956.

¹⁶ Cf. AGULHON, Maurice. *Pénitents et francs-maçons*. Paris, Fayard, 1968, que em seu estudo sobre as redes devocionais, os quais afirmam a primazia das relações de sociabilidades, e não do pertencimento religioso, na constituição dos círculos de piedade.

¹⁷ Esta vertente interpretava as grandes obras de espiritualidade não como produções individuais, mas como expressões de “[...] um princípio organizador que ligasse, numa rede de relações homogêneas, todos os fenômenos de uma época: do que resulta a importância conferida às noções de influência ou de ‘mentalidade’” (Julia: 1976: 111).

¹⁸ BRÉMOND, Henri. *Histoire littéraire de sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*. 11 v. Paris, Bloud et Gay, 1916-1934.

¹⁹ GILSON, Étienne. *La philosophie au moyen age des origens patristiques à la fin du XIV siècle*. Paris, Payot, 1946.

²⁰ BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

²¹ FEBVRE, Lucien. *Um destino, Martin Luther*. Paris, [1928] e *Le problème de l'incroyance au XVI siècle: la religion de Rabelais*. Paris, 1942.

²² BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales*. São Paulo, Unesp, 1991,

pp. 39-42.

²³ GOLDMANN, Lucien. *Dieu Caché: étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*. Paris, Gallimard, 1955.

²⁴ DE LUBAC, Henri. *Catholicisme*. Paris, Cerf, 1938.stica, seguindo-se a aplica ura e busca reconstituir os significados da mensagem bo recrutamento social pr

²⁵ EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo, Paulus, 1999.

²⁶ MARROU, Henri Irenée. *Santo Agostinho e o agostinismo*. São Paulo, Agir, 1957.

²⁷ AUBERT, R. e HAHHAR, J. *Nova História da Igreja*. Volume V: *A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. Tomo III. Petrópolis, Vozes, 1976, pp. 173-174.

²⁸ JEDIN, Hubert. *Concílios ecumênicos: história e doutrina*. Barcelona, Herder, 1961.

²⁹ DANIELOU, Jean. *Sobre o mistério da história*. Barcelona, Herder, 1964.

³⁰ ROGER, Aubert. *Nova história da Igreja*. v. 7. Petrópolis, Vozes, 1976.

³¹ RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1982.

³² QUADROS, Eduardo Gusmão. Os fundamentos do lugar: uma análise da obra de Cônego Trindade. *Cultura e Sociedade*, UFG, 9, 2006, pp.151-160 e pp. 155-157.

³³ EUSÉBIO [DE CESARÉIA] *História eclesiástica*. São Paulo, Paulus, 2000

³⁴ A Enciclia *Pascendi* (1907) sistematizou e refutou as novas tendências que emergiam em teologia e exegese sob a denominação de “modernismo”; o Decreto *Lamentabili sane exitu* (1907) condenou 65 proposições sobre a interpretação da Sagrada Escritura e os mistérios da fé; por motu próprio *Sacrorum arstitutum* (1910), Pio X exigiu do clero um juramento antimodernista, também proibindo nos seminários a leitura de periódicos que tratassem de questões científicas e sociais em desenvolvimento. As sanções estenderam-se até o período da II Guerra Mundial, com excomunhões e inúmeras inclusões no *Index*. A despeito desta atuação repressora, não houve um êxodo massivo da Igreja, mas sim um afastamento dos jovens prelados das pesquisas, em favor de um apostolado mais atuante. RÉMOND, René. *Histoire de la France religieuse*. T. 4. Paris, Du Seuil, 1992.

³⁵ Cf. Constituição apostólica *Sapientia Christiana*, de 1979, com o anexo *Ordinationes; Código de Direito Canônico*, cânon 252, de 1983, que retoma o *Código* de 1917 CHAPPIN, Marcel. *Introdução à história da Igreja*. São Paulo, Loyola, 1999.

³⁶ TORRES-LONDOÑO, Fernando. A produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. 1945-1995. O debate metodológico. Petrópolis, Vozes, 1995, p. 203.

³⁷ BARROS, Roque Spencer M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização brasileira*. O Brasil monárquico. T. 6: Declínio e queda do Império. 6ªed. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 2004, p. 377.

³⁸ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil*. v. 1: Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo, Cia. das Letras, 1997, p. 174.

³⁹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis, Vozes, 1998.

⁴⁰ HERDER, J. G. *Idéias sobre a filosofia da história da humanidade*. HERDER, J.G. *Filosofia da História para a Humanidade*. [1791]. Trad. José M. Justo. Lisboa. Antígona, 1995.

⁴¹ *History of the Christian religion and church* [1881]. Disponível em: <http://www.archive.org/details/generalhistoryof00nean>

⁴² BAUR, Ferdinand Christian. *Paul the Apostle of Jesus Christ : his life and work, his Epistles and his doctrine: a contribution to a critical history of primitive Christianity* [1876]. Disponível em: <http://www.archive.org/details/paultheapostle01bauuoft>

⁴³ PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma história de síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos; o debate metodológico*. Petrópolis, Vozes, pp. 75-92, 1986, pp. 80-81.

⁴⁴ GROSS, Eduardo. Considerações sobre a teologia entre os estudos da religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *As ciências da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo, Paulinas, 2001, pp. 337-341.

⁴⁵ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1, Artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 77-79.