

A NOVA HISTÓRIA RELIGIOSA. A PROPÓSITO DE UM LIVRO RECENTE*

*Antonio Paulo Benatte***

Resumo

A partir da análise de um livro recente, o artigo discute questões teóricas, metodológicas e historiográficas pertinentes ao campo da história religiosa.

Palavras-chave

Religião; história; teologia.

Abstract

Based on the analysis of a recent book, the article discusses theoretical, methodological and historiographic questions pertaining to the field of religious history.

Keywords

Religion, history, theology.

Os estudos de história religiosa, ou história das religiões e religiosidades, têm crescido e se renovado no Brasil desde os anos 1980, em consonância com as tendências observadas em outros países. Na universidade, mormente nos programas de pós-graduação, consolidam-se áreas e linhas de pesquisa bem definidas. A fundação de grupos como o GT Nacional de História das Religiões da ANPUH e a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); a criação, em 2008, da *Revista Brasileira de História das Religiões*; a organização, nos últimos anos, de uma série de importantes encontros, congressos e simpósios; e, principalmente, o incremento da produção bibliográfica, tudo indica o crescimento quantitativo e qualitativo de um promissor campo historiográfico. O livro, recentemente publicado, do historiador e teólogo Alfredo dos Santos Oliva – *A história do Diabo no Brasil*¹ – vem ocupar um lugar importante nesse campo, pelas razões que passarei a expor. De que trata a obra? O autor o diz claramente:

O presente livro tem como objeto as práticas discursivas acerca do Diabo produzidas no âmbito da IURD [Igreja Universal do Reino de Deus], desde a sua fundação como instituição (1977) até o momento em que a pesquisa para este livro foi encerrada (2005).²

Na linhagem da história-problema preconizada por Marc Bloch e Lucien Febvre, o pesquisador começa por estabelecer um questionário:

(1) Como o discurso sobre o Diabo na IURD se relaciona, seja por continuidade ou descontinuidade, com a história do cristianismo? (2) Como está configurado, internamente, o discurso sobre o Diabo na referida igreja? (3) Como o discurso sobre o Diabo na igreja do Bispo Macedo se relaciona com outros discursos religiosos no Brasil contemporâneo?³

As respostas a essas questões resultaram em quatro capítulos, os três primeiros de conteúdo historiográfico, e o último de conteúdo mais teórico-metodológico, embora nunca dissociado da análise empírica do objeto. Na verdade, questões teóricas e metodológicas pontuam ao longo de toda a narrativa; assim, verifica-se um notável equilíbrio entre empiria, teoria e metodologia, o que faz com que o livro conte efetivamente duas histórias: a história das crenças e práticas em torno do Diabo e seus demônios, e a história do próprio labor intelectual que investiga essas mesmas crenças e práticas, ou seja, a história da elaboração do objeto.

O primeiro capítulo é eminentemente bibliográfico. Para fundamentar suas análises em terreno seguro, o autor esboça, em grandes traços, uma história do Diabo na longa duração, do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo aos dias atuais. Na esteira da história genealógica nietzschiana de Michel Foucault, a investigação procura perceber como diferentes concepções acerca do Inimigo de Deus e de nossas almas “instituem diversos modos de exercício de poder sobre a vida das pessoas”.⁴ Essa longa e temerária excursão

poderia ser considerada um desvio de rota; mas, além de mostrar as continuidades e descontinuidades nas representações do Diabo, ela fundamenta a análise mais circunscrita que se segue – pois, evidentemente, as práticas e crenças da IURD sobre o vil tentador não partem de um vácuo nem são uma construção *ex nihil*, e sim retomam e recriam representações historicamente construídas desde os tempos bíblicos. Ou seja, as fontes primeiras das práticas e das representações contemporâneas em torno do Adversário são os textos bíblicos canônicos do Antigo e do Novo Testamento; daí as visões vetero e neotestamentárias do mal – ou melhor, de sua personificação no Diabo e em seus demônios – serem um ponto de partida (ou de chegada) necessário. Assim, o capítulo é fundamental para compreender as sucessivas recepções, apropriações e usos historicamente contingentes dos textos sagrados: “A importância de se revisitar os textos sagrados se justifica pelo fato de que novas práticas são sempre criadas a partir de fragmentos de práticas antigas”.⁵ O mesmo poder-se-ia dizer quanto às representações.

A análise, apesar de bibliográfica, não se limita a reproduzir teses de autores consagrados nos campos da sociologia, filosofia, teologia e história, mas dialoga criticamente com esse *corpus* a partir dos próprios conhecimentos bíblicos, teológicos e historiográficos articulados pelo autor. Isso fica evidente, por exemplo, quando refuta a tese da ruptura na personalidade de Deus, defendida pelo historiador Jeffrey B. Russell:

Mais adequado seria dizer que há um rompimento ou um adequamento, no âmbito da cultura judaica, de uma visão monista (Deus como o autor e mantenedor da ordem cósmica) para uma visão dualista (Deus enfrenta um adversário poderoso para manter a ordem cósmica).⁶

Não entrarei em detalhes quanto a essa complexa história, mesmo porque não tenho competência para tanto; apenas assinalo que as pesquisas sobre a história do Diabo na cultura ocidental permitem mostrar, por exemplo, como as práticas e representações em torno desse personagem na IURD (o discurso demonizante, os rituais de exorcismo) não se separam do amplo processo de demonização da alteridade, e em especial da alteridade religiosa, que atravessa a história do cristianismo desde a época apostólica. De fato, se o Diabo é uma “máscara sem rosto” (Luther Link), ele facilmente assume o rosto do oponente, e o livro mostra como essas práticas históricas são constantemente (re)atualizadas nos diversos avatares da demonologia cristã.

No segundo capítulo, Oliva aborda a implantação e difusão do pentecostalismo no Brasil. Conhecedor da ampla bibliografia sobre o tema, o autor contextualiza o movimento sócio-religioso em seu quase um século de história no País. A partir de suas raízes teológicas européias e norte-americanas (metodismo, avivalismo e movimentos de santidade), caracteriza o pentecostalismo como uma religião das camadas populares urbanas, mos-

trando como “dentro desta categoria social [ele] viria a ser uma importante alternativa de reconstrução de um mundo que se dissolvia rapidamente”.⁷ O pentecostalismo é inserido no contexto histórico de desenvolvimento da sociedade urbano-industrial no século XX; ou seja, é caracterizado como uma religião da modernidade, apesar de seus elementos doutrinários pré-modernos e mesmo antimodernos. O neopentecostalismo, emergente no último terço do século passado, é caracterizado como uma religião midiática adequada à lógica sistêmica do capitalismo tardio, que alguns teóricos preferem chamar sociedade do consumo ou pós-moderna. Atento às diversas continuidades e rupturas na constituição do campo, o autor percebe uma série de diferenciações aparentemente insignificantes que atravessam e constituem o(s) pentecostalismo(s). Aqui, mesmo endossando teses consagradas sobre o pentecostalismo no Brasil, o autor distancia-se criticamente das tipologias ou classificações prévias construídas pelas ciências sociais, inclusive a história.

O terceiro capítulo traz uma acurada cartografia do campo religioso cristão do Brasil contemporâneo no que se refere às representações em torno do Diabo. Para efeitos comparativos, o autor analisa a visão do mal, do pecado e do Diabo em diferentes perspectivas teológicas cristãs: no protestantismo tradicional, na teologia da libertação, no pentecostalismo clássico e no neopentecostalismo iurdiano. Nesse contexto, a formação discursiva religiosa aparece em contraste antitético com a formação discursiva científica, que nega a realidade ontológica do Diabo e seus demônios. O historiador explica:

Com a diversidade religiosa no Brasil, tem também se difundido uma grande soma de discursos e práticas acerca do Diabo. A racionalização do mundo da vida nas sociedades modernas tem feito com que discursos e práticas que deitam raízes em tempos antigos convivam com outros fundamentados ou apropriados pela perspectiva científica.⁸

Nos diferentes discursos teológicos acima referidos, o Diabo, representado como possuidor de uma realidade ontológica, é respectivamente caracterizado como:

1. Ser pessoal que age principalmente através da tentação moral e do erro doutrinário, que raramente possui as pessoas (protestantismo tradicional);
2. Ser pessoal que age principalmente através da tentação moral e que possui menos raramente as pessoas (pentecostalismo clássico);
3. Um ser impessoal manifesto nas estruturas injustas da sociedade (catolicismo e protestantismo de libertação);
4. Ser pessoal que age principalmente através da possessão e é o responsável por todo tipo de desgraça (pentecostalismo contemporâneo ou neopentecostalismo).⁹

A seguir, o capítulo adentra diretamente no objeto central do estudo: as práticas discursivas acerca do Diabo e seus demônios na igreja do Bispo Macedo. Fiel à inspiração foucaultiana, o autor analisa então o *corpus* teológico da demonologia iurdiana. Apreende-se uma boa síntese de suas teses numa passagem do quarto e último capítulo:

O Diabo e seus demônios não existem como realidade objetiva nem subjetiva, mas são construídos historicamente a partir de discursos e práticas. Os discursos pronunciados pelo cristianismo ao longo dos séculos e pela IURD na atualidade constituem o Diabo e seus demônios como realidade objetivada. Mais que isso, o saber demonológico dos livros e dos líderes da IURD não só constroem o Diabo e seus demônios, como também constroem a identidade e a história de vida de sujeitos endemoninhados e desdemoninhados.¹⁰

A investigação, em suma, incide sobre discursos, ou melhor, sobre práticas discursivas: a demonologia e a própria figura do Diabo é tomada como produto cultural de distintas formações discursivas, descontinuamente situadas no tempo de uma muito longa duração. Na verdade, o trabalho leva em conta, a um só tempo, formas de pensamento – a teologia do mal e a demonologia – e práticas – o exorcismo; e tanto as práticas discursivas quanto as “práticas práticas” objetivam um lugar comum: o corpo das pessoas.

Como disse, reflexões teóricas e metodológicas pontuam ao longo do texto. É pertinente, pois, tecer algumas considerações sobre o instrumental utilizado pelo historiador. A estratégia escolhida é inserir a obra em uma discussão mais geral sobre o papel da interdisciplinaridade na constituição do campo, ou sub-campo, da nova história religiosa. Para isso, é necessário hipostasiar certa unidade (de fato inexistente) nesse canteiro de obras extremamente heterogêneo que se convencionou chamar “nova história religiosa”.

O que é a nova história religiosa? É necessário observar, inicialmente, que entre a história religiosa tradicional e a nova história religiosa há uma série de rupturas epistêmicas. A nova história religiosa faz-se inteiramente sob o signo da interdisciplinaridade: é uma história que toma como modelo e parceiras as ciências sociais. Na verdade, a história religiosa, desde o final do século XIX, foi tradicionalmente uma das áreas de pesquisa mais predispostas a romper com as compartimentações disciplinares e abrir-se às trocas entre os diferentes domínios do saber. A diversidade das linguagens e práticas religiosas, a multiforme presença do sagrado na história das sociedades e civilizações, a própria natureza complexa do objeto demandava um tratamento mais ou menos ecumênico dos fenômenos religiosos pelas várias disciplinas laicas que se formavam no contexto de secularização dos saberes. Como observa o historiador Mauro Polacow Bisson,

No fim do século XIX, a religião já se tornara um campo de conhecimento *per se*. Assim como o mundo físico havia se tornado muito mais um objeto de investigação do que de crença, também o mundo das idéias religiosas produziu seus investigadores e mapeadores, visando descobrir, mapear, classificar e analisar seus conteúdos. Desde então, teorias e aproximações são trazidas a público, evidenciando metodologias peculiares ao campo do conhecimento que pretende investigar as manifestações religiosas, seja ele a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia ou a própria História.¹¹

É necessário estender-se um pouco mais sobre algumas circunstâncias desse diálogo interdisciplinar, porque ele não é acidental, mas constituinte da nova história religiosa. Os estudos de religião já foram definidos como uma área “academicamente impura”, quando, de fato, seria mais produtivo considerá-los estudos abertos, mais que outros, aos enfoques interdisciplinares.

Observa-se que Alfredo Oliva, ao praticar uma história cultural do religioso, não abandona os ensinamentos da história social. E com toda a razão, pois a experiência tem comprovado que separar história social e história cultural é um gesto pueril que, em nome muitas vezes de modismos e novidades, conduz não raro ao empobrecimento da análise historiográfica. Quanto a isso, as palavras de Jean-François Sirinelli são bastante ponderadas: “Todo o ramo da história que encarasse desligar-se da história social – e isto, precisamente, em nome, por exemplo, de uma nova aliança com a história cultural – praticaria, com efeito, uma espécie de automutilação”.¹² Não custa lembrar que, antes de tornar-se cultural, a nova história religiosa, nos anos 1960/70, tornara-se predominantemente social. Hoje dificilmente se contestaria a observação de Bernard Blyny, banal mas verdadeira, de que “a experiência individual do sagrado é igualmente uma experiência coletiva”;¹³ mas essa idéia não era consensual como hoje: pelo contrário, na conclusão do importante Colóquio de Saint-Cloud, em 1965, Ernest Labrousse, ao defender a sociologização da abordagem histórica dos fenômenos religiosos, deixa ver que essa atitude não era unanimemente aceita na tribo dos historiadores. Perguntava-se o mestre francês:

Não é a história religiosa [...] um dos mais velhos e mais sugestivos capítulos da história social? E não somente a história religiosa renovada entre nós por Le Bras e a sua escola, mas a história religiosa de sempre, com a dimensão religiosa do homem, essencial ao conhecimento do homem global, do homem indivisível que a história social pode apreender?¹⁴

Uma década depois, a consideração do social nos estudos históricos do religioso era uma conquista plenamente consolidada. Dominique Julia escrevia: “É evidente que tanto as espiritualidades como as teologias não nascem *in abstracto*, e os historiadores esforçam-se por descobrir precisamente as relações que elas mantêm com os conflitos que atravessam o campo social”.¹⁵

É claro que desde a assunção da história social, muitas águas novas e pretensamente novas têm movido os monjolos da velha história. No que tange ao campo em pauta, os historiadores da religião, em contato cada vez mais estreito com os cientistas sociais, não deixaram de colocar novos problemas e desenvolver novas abordagens dos fenômenos religiosos. Nas últimas décadas, é perceptível que a pesquisa tem privilegiado uma dimensão mais antropológica das religiosidades populares, incorporando o(s) conceito(s)

de cultura, identidade, etnicidade, gênero. Essa mutação evidencia a busca por um referencial historiográfico mais específico, que sem abandonar o social não se limitasse a ele. Uma história antropológica ou uma antropologia histórica das religiões e religiosidades torna-se possível na medida em que o historiador consegue se situar “na interseção do discurso e do gesto, das escrituras e das práticas”.¹⁶

Como é sabido, uma das mutações essenciais do nosso tempo, diz respeito ao reconhecimento da centralidade da cultura na história e na experiência humanas. Com isso, a antropologia, os estudos culturais, as ciências do simbólico e do imaginário ganham um novo impulso. Mais que acompanhar a onda, os estudos da religião ocupam um lugar proeminente nesse processo de “culturalização” dos saberes do social, o que contribui sobremaneira para a (re)elaboração de seus objetos e a renovação do seu campo de pesquisa. Entre religião e cultura as afinidades parecem ser eletivas. Não é de estranhar que a nova história religiosa tenha sido uma das primeiras a estimular e nutrir-se do chamado *cultural turn*. Há vinte anos, o historiador Charles Langlois expressava uma mutação já então em curso:

Faz pelo menos uma década que a história religiosa é afetada por um [...] fenômeno de grande amplitude, que conduziu toda uma geração de historiadores a passar, com mais ou menos rapidez, de uma história estritamente econômica e social [...] a uma história amplamente cultural que abre ao que é religioso um lugar eminente e até mesmo central.¹⁷

Em suma, a adaptação de métodos e a incorporação de conceitos antropológicos têm favorecido a renovação da história religiosa. Em verdade, pode-se dizer que desde a época vitoriana os estudos de religião estão no centro do diálogo entre a História e a Antropologia. Esse viés culturalista deixou suas marcas na história religiosa. No século passado, o diálogo com a antropologia é privilegiado nas vertentes francesa e italiana da história das religiões; na corrente francesa, mais conhecida entre nós, costuma-se remeter a um texto fundador da antropologia histórica: *Os reis taumaturgos*, de Marc Bloch, publicado pela primeira vez em 1924.

É perceptível que *A história do Diabo no Brasil* insere-se num conjunto de pesquisas em que a religiosidade aparece intimamente articulada à cultura, no sentido antropológico do termo. Os complexos liames entre religião e cultura perpassam toda a obra. O exorcismo, por exemplo, é analisado como um rito de passagem que, demonizando o outro, “constrói o sentido de pertença à igreja”.¹⁸ O diálogo com a antropologia é evidente inclusive na metodologia adotada. O trabalho de campo, possível em estudos da história do tempo presente e do passado mais imediato, possibilita trazer à luz indícios que de outra forma ficariam imperceptíveis, como os gestos e as práticas corporais inseparáveis

do ritual. O trabalho de campo tem uma grande importância na elaboração do objeto de pesquisa, a ponto de, em alguns momentos, a análise histórica confundir-se com a etnografia. Nesse sentido, o autor faz uma descrição exemplar dos exorcismos praticados nos templos da IURD e explora as particularidades de seu ritual comparando-o com o exorcismo católico analisado a partir de um documento cinematográfico ficcional: o filme *O exorcista*, de 1972. A prática etnográfica foi ainda determinante para a definição da hipótese central do trabalho:

As observações de campo me levaram a perceber que Exu é a figura mais presente nas invocações e nomeações dos demônios na IURD. Este fato me leva a lançar a hipótese de que esta igreja, quanto à sua visão demonizante da cultura religiosa do “outro”, pertence a uma tradição que remete ao cristianismo antigo, passa pela “caça às bruxas” no período medieval e desemboca em uma concepção que finca suas raízes no Brasil colonial, ocasião em que as culturas indígena e africana foram identificadas pelos conquistadores, religiosos e seculares, como expressão demoníaca e inferior à sua.¹⁹

É interessante observar, de passagem, que a citação acima, além de evidenciar a importância do método antropológico para a construção do objeto, é esclarecedora também da noção de longa duração, igualmente presente na estrutura do livro. Mesmo quando analisa o mais imediato, a nova história religiosa tem sempre presente, explícita ou implicitamente, esse “tempo longo do que é religioso”, em que “se desenvolvem os gestos elementares da crença”.²⁰ As crenças no Diabo e seus demônios inscrevem-se necessariamente na longa duração, e dificilmente podem ser compreendidas fora dela. A noção *annaliste* de longa duração é muito freqüentemente confundida com um longo período cronológico, quando, de fato, a duração de um fenômeno histórico pouco tem a ver com cronologia e periodização, e tudo a ver com os tempos subjacentes às vivências. Em um ensaio justamente célebre, Fernand Braudel definiu a duração como “esses tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofado da vida social atual”.²¹ Como esclarece Jacques Le Goff,

A longa duração não é forçosamente um longo período cronológico; é aquela parte da história, a das estruturas, que evolui e muda o mais lentamente. Pode-se descobri-la e observá-la por um lapso de tempo relativamente curto, mas subjacente à história dos eventos e à conjuntura de médio prazo.²²

Ora, como observa o mesmo Le Goff, foi à teoria braudeliana da longa duração que criou as condições de possibilidade para uma aproximação mais efetiva entre a disciplina histórica e aquela que era considerada então a mais ahistórica das ciências sociais, a antropologia.²³

Além da antropologia, o modo como Oliva concebeu e escreveu o livro revela o lugar da teologia na sua formação intelectual. Essa presença desenha uma espécie de arranjo

interdisciplinar triádico: história, antropologia e teologia formam um campo discursivo não-equilibrado e, por vezes, em latente tensão dialética. O livro faz ver que a apreensão das matrizes teológicas dos movimentos sócio-religiosos é de fundamental importância para a compreensão da formação histórica das identidades religiosas. É claro que a pergunta pela identidade permanece uma pergunta essencialmente antropológica; mas, no caso de determinadas religiões – as “religiões do livro” – e de certas religiosidades, essa pergunta remete diretamente às raízes teológicas que, por assim dizer, envolvem e racionalizam o fenômeno religioso e a própria espiritualidade vivida. É precisamente o caso do metodismo, dos movimentos de santidade e dos avivalismos na constituição do campo pentecostal.

Mas, diferentemente da antropologia, tem-se uma presença mais velada do saber teológico na construção do objeto. Não se trata de uma idiosincrasia do autor, mas, antes, de uma característica geral da moderna história religiosa. Para compreender esse (não-)lugar da teologia – falo, evidentemente, da teologia cristã –, temos de nos voltar novamente para a história da constituição da historiografia do religioso na modernidade ocidental.

Desde a segunda metade do século XIX – senão antes, desde o Iluminismo –, a crescente distinção e autonomia dos estudos de religião com relação à teologia conduziram a uma espécie de ostracismo desta última, com conseqüências que não deixaram de se fazer sentir. De modo geral, as modernas teorias do conhecimento excluíram as crenças religiosas e as especulações teológicas para um limbo metafísico a ser definitivamente varrido do mapa científico e substituído pela análise racional de dados empíricos. Nos círculos intelectuais dominantes, a fé em Deus era suplantada pela fé na Razão, a deidade humanista da triunfante religião do Progresso. Como se sabe, essas partilhas e exclusões foram o corolário da ruptura, a partir do Renascimento, entre uma concepção teocêntrica e teológica do conhecimento, herdada da Idade Média, e uma concepção antropológica e antropocêntrica que emerge culturalmente nos albores do capitalismo. O agnosticismo, a partir de Hume, considerou a teologia, junto com a metafísica, pouco mais que um conjunto de sofismas e ilusões inimigas do progresso e da liberdade do gênero humano. O saber histórico, evidentemente, não passou ileso por esse processo de secularização do pensamento, a começar por Maquiavel. O século XVII, com Bayle e outros, aplicará à história os princípios cartesianos da dúvida metódica. Mas foi o Iluminismo que empreendeu uma conquista mais efetiva do mundo histórico pela razão. Na segunda metade do século XVIII, sobretudo na França, dão-se já os primeiros movimentos de afirmação de uma certa idéia de cientificidade da história. Como brilhantemente mostrou Ernst Cassirer,²⁴ o objetivo das Luzes, no tocante à história, era bastante claro e ambicioso: colocar o conhecimento histórico, fundamentado no “método universal da razão”, no

mesmo nível do conhecimento da natureza. A história foi então arrancada ao âmbito da teologia – à qual estivera subordinada desde o início do medievo – e inserida no domínio da racionalidade laica. A história começa a ser paulatinamente enquadrada no moderno sistema da ciência, e a teologia (especialmente sob a forma das teologias da história *a la Bossuet*) é um saber a ser definitivamente excomungado. No século XIX, a modernidade, radicalizando o processo, destruiu os resquícios do império da fé sobre a razão e impôs não propriamente uma inversão, mas a exclusão pura e simples da fé: doravante, a razão humana deveria reinar sozinha na ciência universal e constituir a fonte única de todo conhecimento verdadeiro, sem qualquer recurso à transcendência.

Nessa mutação epistêmica – muito mais complexa e matizada que o quadro acima desenhado –, o banimento da teologia e a emergência das ciências da religião aparecem como produtos históricos da secularização e “descristianização” da cultura ocidental nos últimos dois séculos. No bojo desse processo, a religião, transformada em objeto de conhecimento laico, perdeu, por assim dizer, a sua aura do sagrado. Como bem situa a historiadora Karina Kosick Bellotti,

Quando deísmos e ateísmos distanciaram “Deus” da esfera pública para dar lugar à ciência, a Teologia Cristã deixou de ser a explicação soberana sobre a existência das coisas e dos seres. Com isso, a religião deixou de ser vista por muitos estudiosos como algo divinamente criado para se tornar algo humanamente construído, constituindo um objeto de pesquisa dentre tantos. Assim como não existe um significado primordial para “religião”, o estudo da religião é também marcado historicamente.²⁵

Alfredo Oliva, a exemplo de alguns outros historiadores contemporâneos, faz pensar que o diálogo com as ciências sociais e humanas não deveria desprezar a contribuição da teologia, seja como for que seus praticantes a concebam. Ainda mais agora que grande parte das teologias contemporâneas – tanto no campo católico quanto no protestante, para não falar das teologias não-cristãs – tende cada vez mais a tornar-se “menos hipotético-dedutiva e mais assente numa reflexão alicerçada na história”.²⁶ Tem havido, de uns tempos para cá, uma relativa historicização da teologia, como tem havido uma historicização das ciências sociais, e somente nossos preconceitos defenderiam simultaneamente uma aproximação a estas últimas e um afastamento em relação àquela. Ademais, como observa a historiadora Virgínia A. Castro Buarque, essa postura excludente “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”.²⁷

Em suas célebres teses *Sobre o conceito de História* (1940), Walter Benjamin, reivindicando-a para a sua concepção messiânica de história, referiu-se à teologia como

“reconhecidamente pequena e feia”, um saber que “não ousa mostrar-se”,²⁸ duas décadas depois, o teólogo Karl Barth de certa forma corroborou o retrato benjaminiano:

Consta que a teologia, após o término do brilho falaz que teve na Idade Média, em sua hegemonia acadêmica, empatou demasiado esforço – e isto especialmente no século XIX – para assegurar a si mesma ao menos um lugar modesto ao sol da ciência universal, a fim de justificar sua própria existência. Tal esforço não resultou em benefício de sua tarefa específica, pois levou-a à vesguice e à gaguez...²⁹

Pequena e feia, vesga e gaga: nestes termos, é compreensível o temor de um encontro. Não é de estranhar por isso a afirmação de uma historiadora contemporânea, que certamente expressa o sentimento de muitos outros: “Todos nós [historiadores das religiões e religiosidades] somos um pouco historiadores, antropólogos, filósofos, sociólogos, e morremos de medo de nos tornarmos teólogos”.³⁰ Mas é preciso dizer que esse temor mais ou menos generalizado não é necessário, mesmo porque a teologia tem uma beleza que lhe é própria, e, de qualquer forma, seu retrato não corresponde a esse monstinho um pouco caricato que imaginamos. Aliás, a teologia, mesmo quando restrita ao cristianismo católico e protestante, é extremamente plural, de modo que sua representação figurativa corresponderia mais a uma composição cubista que a um retrato realista. Inclusive, parece correto afirmar que a teologia atualmente está mais próxima dos estudos da religião de um ponto de vista científico e filosófico do que propriamente da experiência espiritual ou mística dos crentes comuns. Seja como for, o campo é múltiplo, complexo e rico o suficiente para estimular a curiosidade dos historiadores predispostos ao diálogo fecundo. Nos dias que correm, como observa Michel Lagrée, “faz-se cada vez mais sentir a necessidade, para os historiadores do religioso, de dominar um mínimo de materiais teológicos para dispor das chaves de muitos códigos”.³¹ Ademais, não se deve desconsiderar que, como lembra Barth, “O vocábulo ‘teologia’ contém o termo *lógos*. Teologia é logia, lógica, logística, fundamentalmente possibilitada e definida pelo *theós*”.³²

O diálogo ecumênico das ciências e o desejo de religação dos saberes é um projeto que reside no coração mesmo da história cultural. Nesse sentido (e somente nele), é providencial que a história religiosa e a história cultural se confundam tanto quanto possível. Certamente, há que se evitar a identificação ou subsunção total entre história religiosa e história cultural – e, conseqüentemente, entre religião e cultura. O perigo, claro, é que o fenômeno religioso seja diluído no conceito antropológico mais lato de cultura. Perigo, pois se o religioso torna-se indistinto do cultural, o objeto “religião” ou “religiosidade” perde toda especificidade ontológica, toda singularidade histórica e, inclusive, toda particularidade cultural, e então não haveria mais porque falar em história religiosa ou história das religiões e religiosidades. Parece-me que a historiografia pós-moderna busca diluir

totalmente o religioso no cultural; como historiador e como homem de fé, tendo a ser reticente quanto a essa operação que, no meu modo de ver, não é tanto uma ruptura com a modernidade quanto uma nova roupagem de antigas atitudes irreligiosas e anti-religiosas. Não custa lembrar que as práticas de pesquisa orientadas por modelos estritamente racionalistas de cientificidade tendiam a reduzir o religioso à categoria de epifenômeno de realidades mais “concretas”, “abrangentes” e “determinantes”, sendo a mais célebre delas (no marxismo) a infra-estrutura dos modos de produção da vida material. Embora muito menos redutor e mecanicista, o culturalismo pós-moderno arrisca-se a tornar-se, nesse aspecto, pouco mais que um materialismo em nova chave.

Uma maior abertura ao intercâmbio com a teologia e uma recepção criativa dos seus aportes contribuirá para que tornemos ainda mais complexas (ou menos redutoras) nossas leituras dos fenômenos religiosos na história. O desafio dessa possível articulação está em impedir que se recaia numa interpretação demasiado “religionista” em história religiosa, ou no enfoque corporativo da história confessional e apologética; mas certamente os ganhos concretos superam em muito os riscos abstratos³³. Ademais, no sentido amplo concebido por Karl Barth, todos somos de uma forma ou de outra um pouco teólogos, pois certamente

Não existe ser humano que, de forma consciente, inconsciente ou subconsciente – não tenha o seu Deus ou os seus deuses, como sendo objeto de sua ambição ou de sua confiança mais sublime, como sendo base de seu comprometimento mais profundo. Em decorrência deste fato, qualquer ser humano é teólogo. Não há nem religião, nem filosofia, nem cosmovisão que, seja profunda ou superficial – não se relacione com alguma divindade, interpretada ou circunscrita desta ou daquela forma, e que, portanto, não tenha aspectos de teologia.³⁴

O conceito de teologia em Barth é lato o suficiente para abarcar mesmo as atitudes existenciais irreligiosas, agnósticas ou ateístas:

A validade deste fato não se restringe a situações nas quais o homem tenta colocar, de forma positiva, tal divindade, como sendo símbolo da verdade e do poder de algum princípio elevado, cuja validade ele não questiona – mas igualmente se aplica a situações nas quais se nega a existência de qualquer divindade: Evidencia-se que, nestes casos, o que acontece é que dignidade e função da divindade passam a ser transferidas à “natureza”, a uma força vital inconsciente e amorfa, à “razão”, ao progresso, ao homem de pensamento e de ação progressistas, ou, quiçá, a um “nada” redentor, que vai sendo considerado destino último do homem: Concluimos que também as ideologias aparentemente atéias representam modalidades de teologias.³⁵

No presente contexto, o exercício da inter ou da polidisciplinaridade, para que resulte num relacionamento frutífero entre os campos, deve ser praticado sem que implique em conceito de valor ou desvalor em relação às ciências e aos saberes; não há, em nome

da “boa” interdisciplinaridade, razão suficiente para valorizar determinados campos em detrimento de certos outros. Além disso, o jogo das trocas entre as disciplinas muda de natureza quando se questiona a idéia mesma de disciplina. Parece ser o caso do tempo que nos foi dado viver, quando tanto se fala de (e mesmo se pratica!) a inter, a multi ou a transdisciplinaridade. Numerosos e exemplares trabalhos mostram que é possível levar adiante, nas práticas concretas de pesquisa, o intercâmbio como “algo mais do que um lugar comum da retórica acadêmica”.³⁶ Para tanto, é preciso ter assente que nenhum campo de conhecimento é perfeitamente acabado e definido; e que, assim sendo, a própria história cultural, tão vigorosa hoje em dia, “ainda não é um conceito totalmente estabilizado e em que ainda não se acabou de explorar tudo o que pode validamente constituir a sua extensão e a sua compreensão”.³⁷

Sem dúvida, “A história religiosa não se constituiu [...] de maneira isolada. Ela se desenvolveu com o ritmo das práticas mais gerais que afetam a história global”.³⁸ Mas, dada a especificidade do objeto, a configuração do campo assumiu historicamente matizes e contornos bastante singulares. No ocidente cristão, a emancipação da tutela eclesiástica foi, como vimos, um acontecimento constitutivo da disciplina: para afirmar-se como historiografia não-confessional, científica e autônoma, a história religiosa teve não apenas que desligar-se da, mas voltar-se reflexivamente sobre a história sagrada (ou santa) e a história da Igreja, gêneros tradicionalmente praticados desde a alta Idade Média. Na partilha entre o espiritual e o secular, a história religiosa perfilou-se do lado do segundo, não sem tensões e ambigüidades entre as diferentes concepções de conhecimento. De todo modo, a ambição de explicar o sagrado mediante as categorias do profano é um acontecimento epistêmico da modernidade. Esse processo denota não apenas o desdobramento histórico da separação entre as verdades da fé e as verdades da razão, como a subordinação da primeira a objeto de conhecimento da segunda. Durkheim definirá o sagrado como uma representação da sociedade, um objeto ou “coisa” passível de análises empíricas como um fato social entre outros; a antropologia, voltada inicialmente para o estudo da vida religiosa dos “primitivos”, tomará o sagrado como produto contingente da cultura de um determinado agrupamento humano; a história, semelhantemente, o considerará como um constructo imanente das relações entre os homens situados socialmente no tempo e no espaço.

A história religiosa, majoritariamente laicizada, passa a buscar as razões humanas e sociais, e não mais as providenciais e divinas, dos fenômenos religiosos. Ela não mais narrará, por exemplo, a história de santos e milagres, mas buscará explicar em que consiste a santidade e a crença em milagres. Nessa complexa mutação, a história torna-se

efetivamente uma das ciências sociais. Marc Bloch, ateu, racionalista e historiador do religioso, expressou-se com extrema clareza em sua *Apologia da História*:

A questão [...] 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. Ela se situa no nó onde se misturam um punhado de traços convergentes, seja de estrutura social, seja de mentalidade. Ela coloca, em suma, todo um problema de clima humano.³⁹

Essas palavras foram escritas em meados dos anos 1940; duas ou três décadas antes, o mesmo Bloch, sob os auspícios de Durkheim e Frazer, pusera-se a estudar a história das crenças no poder dos reis da França e da Inglaterra de curar os escrofulosos com o toque das mãos. Significativamente, caracterizou o milagre (a cura das escrófulas pelo toque régio) como “um erro coletivo”.⁴⁰

Em suma, diferentemente da história e da teologia, as ciências sociais nascem historicamente profanas ou seculares. A sociologia, por exemplo, tem o seu nascimento associado à emergência da sociedade urbano-industrial, e às ideologias e mentalidades que lhes são características:

O aparecimento da sociologia é datado. Deu-se em torno de fins do século XVIII e início do século XIX, período em que se fortaleceu a admissão de que sociedade e fatos sociais podiam ser explicados sem qualquer referência a crenças religiosas e ao domínio do sagrado.⁴¹

O mesmo, *mutatis mutandis*, pode ser dito das outras ciências sociais: a economia política, a antropologia, a demografia, a ciência política, a geografia humana, a psicologia social operam no registro de discurso de uma *ratio* dessacralizada e dessacralizante que alimenta a ambição de explicar totalmente o humano e o social sem qualquer apelo a categorias religiosas ou metafísicas. Nesse solo epistêmico, a simples imputação de “metafísico” equivale a uma deslegitimação do saber produzido. Daí que o *affaire* da história religiosa com as ciências sociais tenham significado não apenas um distanciamento em relação à teologia, à historiografia eclesiástica e à história sagrada, como também, ou principalmente, a passagem para um outro *locus* do discurso ou um novo “regime de historicidade”. Nem a própria teologia, frisemos, escapou a esse movimento geral de racionalização do saber e da cultura, processo que a aproximou da filosofia da religião e das ciências (sociais) da religião, em detrimento da espiritualidade, da mística, da dogmática e da apologética a que estava associada desde a patrística.

Ora, o ateísmo metodológico é uma das marcas do saber científico;⁴² portanto, desde que incorporou zonas de cientificidade aos seus domínios em expansão, a história cons-

truiu uma forma de explicação que obliterou as crenças fideístas, substituídas por crenças científicas (porque, afinal, os seres humanos não vivem sem crenças). É claro que as crenças religiosas – diferentemente de outros tipos de crença, como as políticas e ideológicas – não têm lugar nas estratégias discursivas da ciência, conforme a representação cientificista de que, para explicar o real, a razão se basta e se legitima a si mesma. Daí o rechaço das pluri-seculares história eclesiástica e história sagrada, tradicionalmente misturadas aos *mirabilia* e às diversas filosofias e teologias providencialistas da história. Em síntese, por razões disciplinares – que são também razões históricas –, a historiografia, e mesmo a história religiosa, afastou-se da teologia, da história eclesiástica e da história sagrada e aproximou-se das ciências sociais, ambicionando com isso tornar-se uma delas, como de fato ocorreu; tendo em vista que a teologia e mesmo a história da igreja vêm ensaiando mais recentemente um movimento semelhante – em direção, é claro, a novos paradigmas marcados pela crise dos grandes modelos explicativos –, parece não mais justificar-se a manutenção das rupturas herdadas da episteme moderna.

Mas, a essa altura da crise do racionalismo, da morte do cientificismo e do esgotamento da modernidade, não é fácil convencer-se de que os fenômenos religiosos sejam, como afirma soberbamente a escola italiana de história das religiões, “redutíveis em sua totalidade à razão histórica”.⁴³ Isso pode soar um tanto místico, mas penso (creio) que haverá sempre uma dimensão que escapa ao crivo da razão humana a mais auto-suficiente: o mistério, o enigma, o não-sabido, o incognoscível. A crença na absoluta explicação racional de todas as coisas é o produto datado de um discurso que a tudo relativiza, exceto seus próprios limites. Raros os cientistas que atualmente alimentam tamanha vontade de onisciência. Fala-se, inclusive, de um “pensamento fraco”; a verdade é que vemos *in partibus* e não *in totum*. No século XVII, na contramão do racionalismo cartesiano, Pascal já convidava a bem situar os poderes da razão: “O último passo dado pela razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam; bem fraca é ela se não chega a perceber isso.”⁴⁴ Por mais que pratiquemos (e devemos praticar) uma ciência ampliada e aprofundada, restará sempre um fundo intransparente a nos atrair e arrastar inexoravelmente para si, chamemos a isso Deus ou nada.

Essas afirmações podem parecer deslocadas ou anacrônicas. Afinal, fomos zelosamente formatados a separar religião e ciência, fé e razão, matéria e espírito, etc., e essa ruptura faz parte de nossa mentalidade, sejamos cientistas ou religiosos, crentes ou ateus. É significativo que uma recente coletânea organizada por Edgar Morin e intitulada *A religião dos saberes: Um desafio do século XXI* não faça qualquer referência aos saberes religiosos, embora a obra se coloque sob o paradigma da “complexidade”.⁴⁵ De modo que a incompatibilidade entre ciência e religião se nos aparece ainda como algo naturalmente

dado, o que historicamente não corresponde aos fatos. É necessário colocar novamente a questão: até que ponto os conceitos, categorias ou noções científicas são realmente incompatíveis com os modos religiosos de sentir e de pensar e com os seus conteúdos de verdade? Nesse sentido, o historiador Ivan Manoel lembra-nos que “Muitos teóricos, de diversas áreas do conhecimento, têm procurado estabelecer ligações, pontes que possam unir a ciência e a religião”, e cita como exemplo um livro publicado em 2000, “cujo elucidativo título é: *Construindo pontes entre a religião e a ciência*”.⁴⁶

De modo que hoje, as partilhas, interdições e exclusões modernas não nos parecem necessárias à compreensão dos fenômenos religiosos; ao contrário, revelam a insuficiência ou o *deficit* cognitivo da *ratio* moderna, quando não uma mera e simples tibieza de espírito. Intui-se que é possível estabelecer ligações – ou, mais exatamente, reLigações – entre a ciência e a religião, pois que as verdades da fé não são naturalmente antitéticas às verdades da razão. Felizmente, como diz Jacques Revel, não temos mais “o programa de um modelo de cientificidade única”;⁴⁷ não temos também (se é que um dia o tivemos) um “modelo” de religiosidade única. Em ambos os campos, são as relações de poder historicamente constituídas que buscam impor modelos únicos. A pluralidade e a multiplicidade, constituintes tanto do campo científico quanto do religioso, favorecem a abertura para o diálogo e o intercâmbio de experiências. Søren Kierkegaard dizia que a fé começa onde termina a razão;⁴⁸ se assim o for, não é impossível, para quem quer que se disponha, dar o salto em um sentido ou outro. Esse salto, da razão para a fé ou vice-versa, é uma oportunidade que se nos apresenta para uma nova reforma do entendimento, em direção a formas de conhecimento mais adequadas a um mundo “reencantado” e ressacralizado.

As ciências de tradição agnóstica e antropocêntrica, como as ciências sociais e a historiografia de corte iluminista-positivista, tomam como ilusão ou falsa consciência tudo o que se encontra para além da experiência sensível do sujeito cognoscente. Essa atitude demarca o próprio limite dessas ciências. Em geral, o cientista não acredita no supranatural e no sobre-humano, ou então, como os escolásticos, tem dificuldades em conciliar suas crenças religiosas com a racionalidade científica. Daí que as tentativas de “compreender” ou explicar as concepções espiritualistas da realidade com frequência reduzem os fenômenos religiosos a expressões de irracionalidade, alienação, mentalidade “pré-lógica”, “erro coletivo” ou quejandos (o cardíaco é variado).

O assunto é complexo, vasto e polêmico, mas é oportuno perguntar-se se, depois do esgotamento das utopias modernas, da crise do racionalismo e da descrença na ideologia do progresso que acompanhou os avanços científicos e tecnológicos, a contemporaneidade não vive um processo de ressacralização do mundo da vida que conduzirá a formas pós-seculares de sociedade. Afinal, os filósofos e teólogos da morte de Deus estão hoje

mortos eles próprios, enquanto que o sentimento do sagrado, sob múltiplas e variadas formas, está bem vivo na experiência cotidiana de milhões e milhões de pessoas em todas as partes do mundo. Nesse contexto, é possível que fé e razão, ou espiritual e secular, ou religião e ciência, venham a redefinir suas posições recíprocas. Vivemos esse processo e é difícil saber onde ele vai dar. Trata-se, a meu ver, de uma mutação fascinante, em que estamos direta ou indiretamente implicados.

Michel de Certeau, eminente historiador que não renegou sua fé, diz claramente que, “seja qual for a historiografia ou a etnologia, permanece sempre o sintoma ou a bandeira do meio que a elabora”.⁴⁹ Nenhuma razão científica pode mais arrogar-se o direito de impedir que o historiador fale também como crente. Não é, aliás, nesse ponto que reside a qualidade do saber produzido. Muito simplesmente, penso (constato) que existem dois tipos de história: a bem feita e a mal feita, e isso independe de crença, ideologia ou deambulação existencial de seus praticantes, assim como independe do sexo ou da cor da íris. A história bem feita será sempre uma história aberta e inacabada; a história mal feita será sempre uma história fechada e pretensamente conclusiva. Tanto crentes quanto descrentes podem, assumidamente ou não, escrever uma como a outra. O historiador e teólogo Alfredo dos Santos Oliva assumiu sua condição de crente pentecostal para escrever uma história o mais objetivada possível, submetendo-se conscientemente aos ditames disciplinares da universidade, e assim escreveu uma história bem feita. E isso, afinal, é o que importa. Não obstante, é perceptível que o pesquisador viu-se obrigado a colocar entre parênteses sua condição de crente, de homem de fé, quer dizer, a reprimir de certa forma uma parte constitutiva de sua subjetividade, em prol das sacrossantas objetividade e neutralidade axiológica da ciência; para isso, exercitou uma espécie de *epoché*, quer dizer, uma suspensão do juízo sobre o mundo espiritual. A exposição sucinta de seu itinerário intelectual e espiritual, logo na introdução do livro, expõe ao leitor o lugar de onde fala o historiador, mas também onde cala-se o crente. E enquanto o historiador, o teólogo e o cientista social trocam pontos de vista ao longo do texto, o crente é convidado a sair de cena (torna-se *obscenu*).

A nova história religiosa tem menos a explicar e mais a compreender. E para compreender é necessário empatia, senão simpatia. Não se trata do velho desejo escolástico de conciliar fé e razão, mas de pôr por terra, de uma vez por todas, os nefastos efeitos do cientificismo, do racionalismo e do intelectualismo sobre o entendimento dos fenômenos religiosos. Esse gesto iconoclasta não visaria destruir a razão historiadora, mas contribuir para tornar a “disciplina” mais aberta à dimensão do espiritual, que justamente não se deixa reduzir à explicação pelo racional. É certo que a crise dos grandes modelos explicativos significou, em historiografia como nas humanidades em geral, uma certa abertura e

arejamento das idéias; mas esse processo é ainda demasiado incipiente e busca preservar postulados herdados do século XIX. Para além de sua importância para os estudos históricos do religioso, livros como *A história do Diabo no Brasil* testemunham, em última análise, que nunca fomos pós-modernos; ou, ao menos, que a condição pós-moderna tem a sua própria ordem do discurso, e que esta não é necessariamente mais porosa que a precedente, na medida em que continua vedada ao vivificante sopro do espírito. Várias interdições e exclusões permanecem. Continua sendo verdade que não é qualquer um que pode dizer qualquer coisa em qualquer lugar.⁵⁰ Mas a história da ciência ensina-nos, por outro lado, que não existem as famosas regras essenciais (imutáveis) para produzir o conhecimento: o cientista é quem inventa historicamente essas regras, geralmente contra as idéias aceitas. Nada, nem mesmo a recrudescência da ordem do discurso, poderia atualmente nos impedir de incorporar à tópica da história religiosa questões suscitadas por diversos saberes oriundos dos mais diferentes lugares: da arte, da filosofia, da ciência, da literatura, do senso comum; mas também – a partir de uma abertura maior ao objeto – da teologia, da mitologia, da mística, da magia, do profetismo, enfim, da multiforme experiência religiosa do sagrado.⁵¹

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

Notas

* Este artigo não viria à luz sem o estímulo e a leitura sensível de Virgínia A. Castro Buarque, historiadora do religioso, a quem agradeço e ao mesmo tempo isento pelas opiniões aqui sustentadas.

** Doutor em História pela Unicamp; bolsista pós-doc da Fapesp; Pesquisador-colaborador do Depto. de História da Unicamp. apbenatti@ibest.com.br

¹ OLIVA, A. dos Santos. *A história do Diabo no Brasil*. São Paulo, Fonte Editorial, 2007.

² Idem, p. 213.

³ Idem, p. 22.

⁴ Idem, p. 25.

⁵ Idem, p. 27.

⁶ Idem, p. 32.

⁷ Idem, p. 103.

⁸ Idem, p. 150.

⁹ Ibid.

¹⁰ Idem, p. 243.

¹¹ BISSON, M. P. Brincando nos campos do Senhor: religiosidade, pós-modernismo e interpretação. In RAGO, Margareth & GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas, São Paulo, Unicamp/IFCH, 2000, p. 213.

¹² SIRINELLI, J.-F. Elogio da complexidade. In. RIOUX, Jean-Pierre (Dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa, Editorial Estampa, 1998, p. 413.

¹³ BLIGNY, B. História social e história religiosa. In: LABROUSSE, Ernest (Org.). *A história social: Problemas, fontes e métodos*. Lisboa, Edições Cosmos, 1973, p. 321.

¹⁴ Conclusão, in LABROUSSE, op. cit., p. 334.

¹⁵ JULIA, D. Religião. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. (Dir.). *A Nova História*. Coimbra, Almedina, 1990, p. 549.

¹⁶ Idem, p. 550.

¹⁷ LANGLOIS, C.. História religiosa, In: BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1993, p. 662.

¹⁸ OLIVA, op. cit., p. 145.

¹⁹ Idem, p. 77.

²⁰ LANGLOIS, op. cit., p. 663.

²¹ BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração, In *Escritos sobre a história*. São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 43.

²² LE GOFF, J. Prefácio, in BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Trad. Júlia Mainardi. 2ªed. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 17.

²³ LE GOFF, J. *A História Nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 46.

²⁴ CASSIRER, E. A conquista do mundo histórico. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas, São Paulo, Ed. Unicamp, 1993.

²⁵ BELLOTTI, Karina K. Mídia, religião e História Cultural. *Rever*. Revista de Estudos da Religião. São Paulo, PUC, n. 4, 2004, pp. 106-107.

²⁶ GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história, In LIMA, Lana Lage da Gama *et al.* (Orgs.). *História & religião*. Rio de Janeiro, Faperj/Anpuh/Mauad, 2002, p.19. O autor refere-se à teologia católica; mas, *mutatis mutandis*, o processo de historicização do pensamento teológico pode ser mais ou menos observado em toda parte.

²⁷ BUARQUE, Virgínia. A. C. *A especificidade do religioso: Um diálogo entre historiografia e teologia*. Datiloscrito, inédito, 2008.

²⁸ BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História, In *Magia e técnica, arte e política*. Obras Esclhidas, vol 1. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 6. São Paulo, Brasiliense, 1993, p. 222.

²⁹ BARTH, K. *Introdução à teologia evangélica*. Trad. Lindolfo Weingärtner. 3. São Leopoldo, Sinodal, 1981, p. 12.

³⁰ ANDRADE, Solange R. O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudo. *Revista Espaço Acadêmico*, ano VI, n. 67, dez. 2006, p. 7.

³¹ LAGRÉE, op. cit., p. 368.

³² BARTH, op. cit., p. 13.

³³ A nova história religiosa, quando se debruça sobre o cristianismo, tem de relacionar-se com uma longa tradição de história eclesiástica com a qual ela não consegue romper totalmente. Trata-se, na historiografia ocidental, da tradição que remonta a Eusébio de Cesaréia, no século IV, quando o cristianismo se impôs ao Império Romano. Mas é necessário dizer que, tanto no campo católico quanto no protestante, a história eclesiástica não mais pode ser confundida com uma produção institucional e apoloética (e, diga-se de passagem, mesmo essa produção tem um interesse historiográfico para além do meramente documental). É preciso observar, ainda, que, especialmente no campo católico depois do Concílio Vaticano II, a história eclesiástica mudou significativamente de fisionomia e estilo, colocando-se inclusive em contato com os saberes laicos, especialmente as ciências sociais, a começar pelos marxismos, e com a teologia, particularmente com a teologia da libertação. Cite-se, como exemplar, os trabalhos patrocinados pelo CEHILA sobre a história da Igreja na América Latina. A concepção do CEHILA “introdujo en el campo de la historia eclesiástica y de la Iglesia el debate metodológico y el diálogo con las ciencias sociales y la teología, en particular con la teología de la liberación.” MANCUSO, Lara y TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Los estudios sobre lo religioso en Brasil: un balance historiográfico*, p. 63.

³⁴ BARTH, op. cit., p. 5.

³⁵ Ibid.

³⁶ REVEL, Jacques. História e ciências sociais: uma confrontação instável. In BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Trad. Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Editora FGV, 1998, p. 80.

³⁷ GIRARD, Augustin. As investigações sobre as práticas culturais. In RIOUX e SIRINELLI, op. cit., p.

291.

³⁸ LANGLOIS, op. cit., p. 661.

³⁹ BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001, p. 58.

⁴⁰ BLOCH, op. cit., p. 278.

⁴¹ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. História, história oral e arquivos na visão de uma socióloga. In FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro, Diadorim, 1994, p. 103.

⁴² Ver ALVES, Rubem. *O que é religião*. 13. São Paulo, Brasiliense, 1990.

⁴³ AGNOLIN, Adone. Prefácio. In MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo, Hedra, 2005, p. 20.

⁴⁴ PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, IV, 243. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre, Editora Globo, 1973.

⁴⁵ MORIN, Edgar (Dir.). *A religião dos saberes: O desafio do século XXI*. 2ªed. Tradução e notas de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

⁴⁶ MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 1, mai. 2008, p. 29

⁴⁷ REVEL, op. cit., p. 85.

⁴⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Trad. de Maria José Marinho. São Paulo, Abril Cultural, (Os pensadores), 1979, p. 140.

⁴⁹ CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas, São Paulo, Papirus, 1995, p. 157.

⁵⁰ “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa.” Cf. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 2ªed. São Paulo, Edições Loyola, 1996. p. 9.

⁵¹ Em tempo: utilizo aqui o conceito de religião formulado por um historiador contemporâneo: “Por religião entendo o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo é fazer a ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o homem e Deus.” O mesmo autor observa que “devemos reconhecer que nem sempre a religiosidade se manifesta por meio de religiões institucionalizadas.” MANOEL, I., op. cit., passim. Rubem Alves, por sua vez, constata que, “ao contrário daqueles que imaginavam que a religião era um fenômeno passageiro, em vias de desaparecimento, a sua universalidade e persistência nos sugerem que ela nos revela “um aspecto essencial e permanente da humanidade”.” ALVES., op. cit., p. 59. Seu conteúdo de verdade deve, portanto, ser levado em conta quando nos ocupamos dela própria.