



História das Religiões: breve panorama histórico e situação atual no Brasil¹

Fernando Torres-Londoño

A tarefa do historiador não é mais, simplesmente, a de narrar uma (ou mais) história(s) de vida(s), mas analisar como e quando dada posição/situação foi construída, através de que mediações, através de quais representações uma determinada experiência histórica foi descrita, como foi construído um personagem, um contexto, uma “realidade”. Temos mais um diálogo, uma conversa com o passado, em vez de uma reconstrução do passado por meio de uma pesquisa documental pura¹

Tentar esboçar um panorama da História das Religiões nos confronta com uma multiplicidade tal de trabalhos, tanto de temas como de abordagens, que em uma rápida leitura pareceriam ser raros os pontos de convergência entre os pesquisadores da disciplina. Mais do que tentar subsumir tal variedade a uma escola específica, acreditamos que as discussões, ambiguidades e discrepâncias que se recuperam em uma avaliação histórica são um elemento que ajuda a entender uma disciplina que ainda está em processo de formação.

Origens da disciplina

O termo “História das Religiões” teria sido empregado pela primeira vez em 1867 na Alemanha pelo orientalista Max Müller, no âmbito da *Religionswissenschaft*, para denominar uma nova disciplina que estava em fase de construção. Seu surgimento, na transição do século XIX para o XX, se dá no contexto da formulação de uma série de novas disciplinas dentro das Ciências Sociais, tais como a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia, dentre outras. Entender a

1 Texto extraído do *Compêndio de Ciência da Religião*. SP: Paulinas/Paulus, 2013.

disciplina que estava sendo modelada não apenas interessa na perspectiva da história das Ciências Humanas, mas é de importância para acompanhar a sua evolução, alcance e limitações.

O núcleo da nova disciplina, tal como colocado Max Müller, são as religiões. A expansão colonial da segunda metade do século XIX, que fez com que as potências europeias disputassem espaço na África e Ásia, teria feito emergir um forte interesse pelo Oriente. Dentre outros aspectos, esta curiosidade se desdobrava no interesse pelas religiões “dos outros”, tanto nos meios cultos como nas academias, na perspectiva da tradição iluminista e do romantismo e dentro do desenvolvimento do pensamento social, do aparecimento da Arqueologia e do desenvolvimento dos estudos filológicos.²

Embora o foco da disciplina tenha sido a religião desde o início, havia necessidade de especificar a aproximação que se propunha em relação a este objeto, principalmente para diferenciar esta abordagem de uma aproximação confessional.³ Assim, na conjunção de termos (história e religiões) a denominar a nova área de estudo, embora o peso recaísse sobre o segundo termo, o primeiro define a modalidade de abordagem. Porém, e pelo fato de o objeto de estudo serem as religiões, a disciplina acabou apresentando uma série de particularidades e especificidades que não se observam em outras áreas da história, mesmo que de interseção. Um dos motivos que dá a esta área tal especificidade decorre do fato de muitas vezes ter-se lançado mão de instrumentos analíticos para abordar o objeto “religião” fortemente modelados pelas características do objeto em si e não pela tradição da disciplina história ou do saber histórico. Acompanhar a forma em que se configurou a disciplina à luz dos significados que estavam sendo elaborados ajudará na compreensão de um fenômeno a atrair tanto interesse.

No Congresso de História das Religiões de 1900, no qual foram lançadas muitas das premissas da nova disciplina, definiu-se um campo de estudo que buscava avaliar as origens das religiões e as suas evoluções através de uma análise comparativa dos seus elementos. Não é coincidência que uma abordagem analítica desta ordem tenha emergido apresentando como foco as religiões da Ásia (Oriente Médio, Índia e China), que em muito se ajustavam à ideia consagrada no Ocidente daquilo que se entendia por religião, conceito regido pelo modelo judaico cristão. Assim, pelo fato de haver fortes analogias em estrutura e conteúdo entre as religiões do Oriente e a “religião modelo ocidental” a análise comparativa de elementos surgia quase como uma abordagem objetiva. A ênfase neste tipo de abordagem fez com que, paradoxalmente, a disciplina, que no século XIX ficou consagrada como História das Religiões, mais do que fazer a história das religiões, praticasse um estudo analítico-comparativo em que se estudavam mitos e ritos das religiões, tendo como modelo estruturante a religião cristã.⁴

O modelo que se impunha entre os estudiosos que se afiliavam a esta disciplina era o de uma abordagem científica das diferentes religiões partindo do estudo filológico dos textos religiosos através de uma análise comparada. Foi daí que surgiu a formulação de História Comparada das Religiões que inspiraria inúmeros trabalhos na primeira metade do século XX. No

projeto de realizar a comparação entre as religiões, foi-se delineando um roteiro que incluía o estudo dos textos escritos ou tradições orais fundadoras das religiões, examinando sua composição e temática; a compilação das versões dos diversos mitos; a sistematização das concepções e manifestações da divindade e a confecção de inventários com as descrições das práticas ritualísticas, entre alguns dos aspectos mais importantes. A comparação operava mediante a identificação de analogias e o confronto de diferenças nos mais variados aspectos e levando às mais variadas induções. Em vários destes trabalhos a comparação culminava em formulações que apontavam para aquilo que seria a “essência da religião entre povos da Austrália, Polinésia, Melanésia e África”. Assim, a produção da História das Religiões desse período, além de gerar volumosas informações sobre as noções e práticas religiosas dos “povos primitivos” e da “antiguidade”, permitiu constituir um repertório próprio no qual a história religiosa se confundia com a História das Civilizações e da própria condição humana. Tal produção, assim como os avanços das Ciências Sociais da época com suas novas indagações, levaram alguns autores a se aproximarem dos estudos fenomenológicos. Na Alemanha, seguindo as formulações de Joachim Wach de 1924, a História da Religião ou Ciência da Religião Histórica seria uma das duas colunas da Ciência da Religião, sendo a outra a Ciência da Religião Sistemática.⁵

Ao longo do século XX, as academias da Alemanha, Inglaterra, França e Itália, países nos quais houve uma considerável produção, elaboraram compêndios enciclopédicos de Histórias das Religiões em vários volumes que pretendiam dar conta inicialmente de todas as religiões, incluindo posteriormente outras manifestações religiosas. Na diversidade descrita, foram incluídas também categorias como a do xamanismo, elaborada a partir do estudo de práticas religiosas em regiões de caçadores da Ásia, África e América, observada nos séculos XIX e XX por missionários, agentes coloniais e viajantes.

Na França, consagrou-se a formulação da *Histoire des Religions* e seus seguidores se organizaram em torno da *Revue de l'histoire des religions*. A produção em francês sobre as religiões desde a antiguidade permitiu que Henri Charles Puech organizasse uma monumental *Histoire des Religions*, que aborda inclusive a antiga religião dos sumérios, o Budismo chinês, as religiões árticas sem tradição escrita e os movimentos religiosos modernos de aculturação na Indonésia. Foi publicada em 1970 pela editora Gallimard, com a introdução elaborada por Angelo Brelich, chamada *Prolégomènes à une Histoire des Religions*. Na Itália, merecem destaque as obras de Pettazzoni, De Martino, Brelich, Sabatucci, Bianchi.

Em paralelo a estas obras enciclopédicas, surgem outros tipos de estudos como, por exemplo, um de ampla divulgação durante o século XX: o *Manual de História das Religiões*, de Mircea Eliade. O exame da organização do texto revela um novo entendimento a respeito do que seria o objeto de estudo da História das Religiões. O autor não apresenta como objeto de análise as religiões; antes começa por formular uma morfologia do sagrado e passa a postular grandes temas como os cultos ao sol e à lua, à água e à terra, para passar a examinar o que postula como sendo os espaços sagrados e centros do mundo para diversas culturas.

Se, na perspectiva de Eliade a religião estruturada em textos, práticas e cultos cede espaço ao sagrado, em outras perspectivas e abordagens começa a ser enfatizada a questão da experiência mística, o que leva a disciplina ao encontro da Psicologia, nas fronteiras da Psicologia da Religião.

Assim, um breve panorama das produções realizadas no marco da História das Religiões permite pôr em evidência que houve várias formas de entendimentos do que seria ou deveria ser a História das Religiões ao longo do século XX. Para alguns ela deveria se localizar dentro da Filosofia da Religião, para outros ela seria uma disciplina análoga à História Eclesiástica, mas que se ocuparia de várias religiões; há também aqueles que entendem que ela deveria examinar as religiões na sua diversidade a partir da utilização de rigorosos métodos críticos.⁶ Assim, chegou-se a usar a denominação *General Science of Religions*, e nas academias da América do Norte e do mundo anglo-saxão foi-se configurando como Ciência da Religião. A associação internacional que reúne seus estudiosos adotou o nome de *The International Association for the Study of the History of Religions*,⁷ que até o dia de hoje reúne estudiosos provenientes de vários campos das Ciências Sociais, mas que se entendem como cientistas da religião.

Na perspectiva de abordar o desenvolvimento da História da Religião no Brasil, optamos por privilegiar a história e a produção daquelas escolas que se constituíram nos principais interlocutores para aqueles que trabalham na área, ou seja, as escolas da França e da Itália.

História da Religião na França

Há na França três grandes vertentes que trabalharam a História da Religião nos últimos cem anos, dialogando e cruzando-se nas suas pesquisas, mas que mantêm posturas diferentes em relação ao objeto de estudo.

A primeira vertente é a da História Eclesiástica, feita por clérigos a serviço da Igreja Católica seguindo o modelo de Eusébio de Cesareia, que tem uma longa tradição na França. Marca uma abordagem feita dentro da própria religião, não apenas por pessoas que a professam, mas por membros do clero com uma clara tendência apologética, porém com uma sólida e longa tradição de trabalho.

Na primeira metade do século XX, pessoas ligadas à História Eclesiástica migraram para as universidades e, embora continuassem trabalhando com a História da Religião, começaram a esboçar algumas particularidades que os diferenciaram do grupo da História Eclesiástica. Continuaram tendo como núcleo o Cristianismo, porém se afastaram da postura apologética ancorada na condição do serviço à Igreja e à Fé. Essa vertente que se distancia da instituição religiosa acaba ganhando uma maior legitimidade científica e universitária.⁸

Uma terceira vertente da História a ter a religião como objeto de estudo surge dentro da linha de história laica, especificamente na imbricação entre história cultural e história religio-

sa.⁹ A interação entre as duas áreas nem sempre é vista como válida e muitos entendem haver necessidade de separação, tanto institucional como teórica, entendendo que a história religiosa não deva ser entendida como “uma província da história cultural” pelas ambiguidades que daí podem resultar. Para Lagrée, a expressão “religião e sociedade, religião e cultura”, poderíamos até dizer história e religiões, apresenta o problema do modo em que se lê a conjunção “e”. O que numa perspectiva pode querer indicar uma interface, em outro tipo de leitura pode levar à hierarquização e terminar por reduzir uma área à outra. Nesse sentido, existiria o risco de o religioso ficar reduzido a um simples “binóculo particular” para a observação do objeto social. Para Lagrée este agnosticismo metodológico encontra-se compensado por uma espécie de “confessionalidade rasteira e inconfessada”.¹⁰

Outra particularidade do recorte do religioso apontada por Lagrée é a que se refere ao “recoo dos estudos sobre o que, no religioso, conservou uma visibilidade própria na época contemporânea”.¹¹ O autor aponta para o fato de que na França se examina a cristandade tradicional do mundo rural, porém não se olha para a cristandade da cidade. No entender do autor, o estudo do fenômeno religioso nas cidades pode representar o encontro entre a história religiosa e a história cultural.

No que se refere à metodologia destas linhas, destacam-se abordagens do tipo tanto quantitativo como qualitativo. A metodologia quantitativa, tipicamente francesa, marca o encontro entre a escola dos *Annals* e o Direito Canônico (Gabriel Le Bras), com ênfase na elaboração de “mapas da prática religiosa da França rural”¹² (1947), que, dentre outros aspectos, privilegiam a observância das normas da confissão pascal. Esta linha dá origem a uma série de monografias históricas das dioceses, à publicação dos dados das visitas pastorais e de questões referentes ao recrutamento eclesiástico e das ordens religiosas, sob o ponto de vista quantitativo, porém aborda também o estudo serial das imagens religiosas e a evolução das sensibilidades.

Outra forma de abordagem é a do tipo qualitativa, “interessando-se mais pelas formas de expressão do sentimento religioso do que pela contabilidade dos gestos”. E teria uma origem intelectual dupla: por um lado a história das mentalidades quer medieval (Duby e Le Goff), quer moderna (Febvre e Delumeau), porém também com forte influência da Antropologia religiosa italiana: quer da versão religiosa de Giuseppe de Luca e Gabriele De Rosa, quer da versão laica com Ernesto De Martino e Antônio Gramsci. Da convergência entre a história das mentalidades e a Antropologia italiana, nasce o interesse pela religião do maior número, das estruturas do sentimento religioso e a segunda leitura dos grandes documentos do folclore e da etnografia.¹³

Alguns aspectos apontados por Lagrée merecem destaque: “A marginalização do caso religioso nas sociedades modernas cria as condições de diluição, mesmo de desaparecimento, do objeto religioso no objeto cultural, inclusive através das múltiplas metáforas por onde o religioso pode instalar-se na modernidade: mitos políticos, religiões seculares, deuses do estádio ou do espetáculo”.¹⁴ Outro ponto importante é a indagação que o autor faz a respeito de

se é possível compreender o fenômeno religioso sem dele participar. Para Lagrée, a tradição universitária francesa continua dominada por uma história “ostensivamente cultural do fato religioso”,¹⁵ explicitando sua abordagem como “história social do religioso”, sob a influência de Durkheim, Siegfried e Weber.¹⁶ Na visão do autor, a história das mentalidades representada por autores como George Duby seria uma “tentativa exemplar de junção do religioso e do cultural”.¹⁷ Haveria nesta abordagem o predomínio de uma herança de “agnosticismo metodológico” pela qual se paga um preço: fugir das questões centrais que constituem o núcleo das crenças.¹⁸ Seria como abdicar de entender o *Homo religiosus*. Seria certa marginalização do oficial, da liturgia e do interesse pelo que constitui “as margens mais ou menos periféricas do caso religioso, desde as devoções particulares até a ação social, que permitem contornar de certo modo o essencial, o ato de fé”.¹⁹

Todos os aspectos antes abordados acabam configurando o que poderia ser chamado de uma formulação francesa da História Religiosa. Ela tem como características ser feita a partir da universidade, em departamentos ou faculdades de Ciências Humanas; ser feita por acadêmicos, que na sua grande maioria não são clérigos; em diálogo com a Historiografia, com as Ciências Humanas, a Etnologia, a Sociologia, a Psicologia, a Geografia, a Economia, a Ciência Política; desenvolvida no marco da secularização, mas ancorada na preocupação de entender a religião na França.

História da Religião na Itália: Escola de Roma

Na Itália, Raffaello Pettazzoni começa, por volta de 1920, a postular a História das Religiões como uma disciplina com campo próprio que se define a partir da escolha do seu objeto: o estudo das religiões inseridas na história. Para Pettazzoni, não existe “a” religião; ele entende que o uso do termo na forma singular remete a uma formulação abstrata, pois as religiões se desenvolvem em situações históricas dadas. A religião seria uma formulação ocidental relativamente recente nascida dentro da tradição judaico-cristã de pensamento. Essa noção não está presente nas diversas religiões fora da Europa. O autor também considera que o termo “politeísmo” seja uma abstração elaborada com base na afirmação do monoteísmo da tradição judaico-cristã e considera que teria existido um “monoteísmo primordial” nas origens de todos os povos. A partir da análise da noção de ser supremo nas diferentes religiões, Pettazzoni postula que o politeísmo estaria na origem das religiões, sendo que o monoteísmo teria surgido como reação em algumas condições particulares.

Para Pettazzoni, a História das Religiões terá no método comparativo seu grande instrumento. As diversas religiões devem ser estudadas nas suas origens, nas suas permanências e mudanças para que, comparativamente, sejam estabelecidos tanto os aspectos gerais que estão presentes nelas como suas particularidades.

A abertura para as religiões fora da Europa marca as preocupações dos seguidores de Pettazzoni e os leva a se aproximarem da etnologia que, no âmbito de grande tensão, apresentava para o Ocidente as particularidades dos povos ditos “primitivos”. Nesse contexto, em que a etnologia se abria e se indagava perante a alteridade representada pelas culturas de continentes como África e América, a crítica dos conceitos iniciada com a problematização das formulações de “religião”, “monoteísmo”, “politeísmo” continuou com outros conceitos considerados insuficientes para dar conta de realidades muito distintas como as diversas crenças e práticas religiosas de povos do mediterrâneo ou de outras regiões.

Um dos conceitos questionados foi o de “magia”, desenvolvido pelo pensamento ocidental em oposição à “religião”. Coube a Ernesto de Martino, a partir da Antropologia e de diversos estudos de caso do sul da Itália, fazer a crítica deste conceito. Martino fez conjuntamente a crítica ao conceito de “religião” e de “magia” e, em grande esforço metodológico, reconsiderou a partir da História das Religiões os conceitos de “sagrado”, “mito” e “rito” confrontando autores como Mircea Eliade e Rudolf Otto.

O projeto de Pettazzoni de afirmar teórica e metodologicamente a História das Religiões como disciplina acabou recebendo as reformulações realizadas por vários continuadores, entre eles Angello Brelich. Na sua *Introduzione alla Storia delle Religioni*, de 1966, Brelich atualiza Pettazzoni ao afirmar que o conceito de religião é um produto histórico, propondo, em oposição a G. Van der Leeuw e a Mircea Eliade, que é preciso conhecer as religiões para poder formular um conceito de religião. Para ele, religião é um conceito que não pode ser confundido com nenhuma religião concreta.²⁰ Segundo Brelich, a História das Religiões como disciplina autônoma enfrenta uma dificuldade prática: seu modelo ideal é irrealizável. Isso porque em princípio a História das Religiões se deveria fundar na produção de um conhecimento e de uma compreensão interpretativa de todas as religiões desde o início da história até o presente, localizando cada uma delas nos seus respectivos contextos sociais e culturais em que surgiram e se desenvolveram. Isso significaria, na prática, dar conta de “toda a história humana, algo claramente impossível”.²¹ Mas o autor acredita que é melhor lidar com tal dificuldade do que renunciar a essa visão ampla e deixar o estudo do religioso aos diferentes especialistas (egiptólogos, sinólogos, estudiosos das culturas sem escrita etc.) que por sua vez correm o perigo de não captar a extensão, particularidade e historicidade, do fenômeno religioso, o que só seria possível através da comparação que aponta para sua antiguidade e para suas condições de aparecimento. Brelich acredita, pois, que

os problemas da formação de uma religião são acessíveis somente a quem conhece numerosas formas de religião em relação a formas de civilizações, de modo a poder manter, sobre uma ampla base de fatos — e não somente sobre um único caso — a conexão entre tipos de formações religiosas e tipos de tendências culturais em geral.²²

Posteriormente, em *Prolégomènes à une Histoire des Religions*, o autor volta a insistir que a História das Religiões é uma disciplina autônoma. Nesse trabalho Brelich aborda duas definições: a de religião e de História das Religiões. Na primeira definição, continua afirmando, como Pettazzoni, que as religiões surgem no âmbito de processos históricos particulares e que neles o religioso pode ter vários sentidos. Para entrar na matéria, ele examina crenças como as dos “seres sobre-humanos” e suas diversas relações com o real no âmbito da experiência humana, do mundo real exterior e do psiquismo. Para isso, aborda os mitos a partir das que seriam suas características “especificamente” religiosas e também os ritos, entre eles os de “passagem” e os “mágicos”. O autor também analisa as funções protetoras de diversas crenças e práticas em relação às atividades humanas como as oferendas, os sacrifícios, as festas, e nelas destaca a presença dos sacerdotes. Assim, acaba por formular um conceito amplo de religião: um complexo de instituições, organizações, crenças, ações, comportamentos que se modificam a partir de novas situações e que visam regular e influir um mundo essencialmente não humano, mas relacionado com o humano e investido de valores.²³

Na segunda definição, Brelich, afirma o caráter reduzido dos estudos de uma única religião feito por especialistas, uma vez que se perderia a oportunidade de considerar as múltiplas possibilidades e formas da presença do religioso nas histórias particulares de cada povo e religião. Por sua vez, a consideração das diversas presenças do religioso nas culturas deve colocar a História das Religiões através do método histórico comparativo em intensa relação com a etnologia religiosa. É com a criação de uma base comparativa que se pode apontar para as mudanças e assimilações do religioso e também de suas permanências, das chamadas tradições, dentro dos processos de difusão de diversas culturas. Para Brelich, a História das Religiões, como autônoma, deve ser entendida como uma disciplina em formação que pode dar conta desses processos a partir de uma ampla cooperação interdisciplinar e internacional.²⁴

História das Religiões no Brasil

A História das Religiões como formulação e como prática se configura no Brasil no final da década de 1990, recolhendo os diversos percursos que cientistas sociais e historiadores tinham trilhado desde a primeira metade do século XX. A disciplina carrega, pois, uma marca interdisciplinar. O amplo repertório dos estudos que se acolhem sob tal denominação mostra a importância que o pensamento brasileiro vem dando ao componente religioso na formação histórica do país. Por sua vez, esse componente religioso é considerado em um leque amplo de religiões e de religiosidades que vão além do Catolicismo. Ainda, esta produção de conhecimento sobre as religiões e as religiosidades tem se desenvolvido como uma atividade ligada à produção da pós-graduação brasileira, e o número de trabalhos tem crescido acompanhando o crescimento dos programas de pós-graduação em Ciências Humanas de todo o Brasil. São esses alguns dos motivos que fazem com que, como será apresentado a seguir, a História das Religiões no Brasil não se configure pelo traslado ou importação de uma disciplina já formu-

lada, mas seja um campo em formação com características próprias e claramente diferenciado do que são as escolas ou tradições da História das Religiões antes apresentadas.

Foi o médico baiano Nina Rodrigues, no início do século XX, que introduziu as primeiras análises sistemáticas sobre o Candomblé, começando de fato os estudos sobre as religiões no Brasil. Nina Rodrigues, ao considerar o “fetichismo africano dominante na Bahia”, aponta também para a profunda devoção que se tinha pelos santos católicos. Depois dele, com Artur Ramos, também médico e também do Nordeste, nas décadas de 1930 e 1940, começa a se configurar uma etnografia religiosa dos descendentes de africanos. Autores como Waldemar Valente começam a tratar do sincretismo religioso presente no Brasil, e, entre as décadas de 1940 e 1950, Roger Bastide começa a apontar para a existência de várias religiões afro-brasileiras, nas quais participações, analogias e correspondências se fazem presentes.²⁵

Em 1961, Cândido Procópio Ferreira publica *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*, onde analisa o “*continuum* religioso mediúnico” que iria do Espiritismo kardecista à Umbanda. Em 1973, aparece, também de autoria de Ferreira, *Católicos, protestantes e espíritas*, no qual, como no livro anterior, o autor aponta para a expansão de outras presenças religiosas em “contraface do declínio” do Catolicismo.²⁶ Na década de 1970, o leque do estudo do religioso se amplia consideravelmente nas Ciências Sociais, renovando-se também as abordagens a respeito dos “movimentos messiânicos” ou da religiosidade popular, com as contribuições de muitos, dentre eles Douglas Teixeira Monteiro, com *Os errantes do novo século*, obra que examina o contestado levando em conta a religiosidade presente na cultura sertaneja e superando o mecanicismo imperante nos trabalhos anteriores.

Ainda na década de 1970 e em paralelo com as preocupações sociais que levaram os teólogos e agentes de pastoral a aderir à nascente Teologia da Libertação, surgiram projetos como o da Cehila (Comissão para o Estudo da História da Igreja na América Latina), fundada em 1973 pelo filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, que foi congregando uma série de professores de História da Igreja que queriam ensinar uma história não eclesiástica, não apologética, com rigor documental e que apresentasse problemas e indagações segundo a perspectiva dos pobres. Esse projeto foi abraçado no Brasil entre outros por Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi e José Oscar Beozzo, que, além de ensinarem, se propuseram a escrever uma grande obra coletiva em vários volumes: *História da Igreja no Brasil; ensaio de interpretação a partir do povo*, obra que formaria parte de uma monumental *Historia General de la Iglesia en América Latina*, com 14 volumes, na qual cada país teria a história da sua Igreja, editada pela editora Sígueme a partir de 1983, coordenada pela Cehila latino-americana e dirigida e idealizada por Enrique Dussel. Mesmo sendo muito heterogênea nos estilos e nas prioridades de seus autores e refletindo as transformações da Cehila, da América Latina e da Igreja, não há até agora no subcontinente uma obra que se lhe possa comparar.²⁷

O primeiro volume da História da Igreja no Brasil, referente ao período colonial, foi organizado por Eduardo Hoornaert, tendo sua primeira edição em 1975, após a qual se seguiram

várias outras. O volume inovava em termos de história da Igreja em pelo menos três aspectos: ao introduzir a formulação de cristandade como expressão que fazia referência à união entre a Igreja e o Estado, ao inserir a Igreja e o Catolicismo na ordem colonial definida pela prática da escravidão e ao dar destaque aos leigos e “à vida do povo”.²⁸ Em 1980, sai o segundo volume, sobre a Igreja no Brasil do século XIX, de João Fagundes Hauck e mais quatro autores. Nesse volume, a inovação fica por conta de uma abordagem das instituições eclesásticas dentro do contexto sociocultural do século XIX e pela introdução em uma parte redigida por Jose Oscar Beozzo sobre *A Igreja e a escravidão e a Igreja e os índios*.²⁹ A abordagem da religião na perspectiva de escravos e índios na história da Igreja apontava para a inclusão de setores desconsiderados pela “história oficial”. Posteriormente, seriam incluídas as mulheres, os trabalhadores urbanos, os camponeses etc. Tanto no primeiro como no segundo volume foi incluída uma parte sobre as Igrejas não católicas redigida por um autor protestante, apontando para a “marca ecumênica” da Cehila. Essa marca ecumênica levaria aos poucos a transformar o projeto em história do Cristianismo e posteriormente em História das Religiões.

A obra do grupo da Cehila, que continua ativa até hoje tocada por uma segunda e uma terceira geração de historiadores, se desdobrou em diversos projetos coletivos editoriais e na produção de materiais destinados a agentes de pastoral. Seus textos inspiraram inúmeras celebrações no âmbito das comunidades eclesiais de base (CEBs), estiveram por trás das “partes históricas” de vários documentos da CNBB e forneceram subsídios a teólogos como Leonardo Boff e José Comblin. No âmbito acadêmico, as obras de Hoornaert, Beozzo, Azzi e outros foram e em alguns temas continuam sendo referências obrigatórias para trabalhos acadêmicos sobre a introdução do Cristianismo nos povos indígenas, as irmandades, o Catolicismo popular, a atuação dos leigos, a romanização e o impacto do Concílio Vaticano II nas igrejas da América Latina.³⁰

Na década de 1980, com o restabelecimento da democracia e junto com ela da necessidade de reinterpretar a história do país à luz do presente, dos desafios do futuro e das novas chaves interpretativas, há um estímulo que resulta no crescimento da Historiografia brasileira e que encontra na afirmação dos programas de pós-graduação terra firme para sua expansão e renovação. Os temas se ampliam além da história econômica e política. A História Social — influenciada pelas traduções da Historiografia inglesa de autores como Eduard P. Thomson (*A formação da classe operária inglesa*) e da Historiografia francesa reunida em torno do projeto *História (Novos problemas; Novas abordagens; Novos objetos)* coordenado por Jacques Le Goff e Pierre Nora — vê multiplicar seu objetos, entre os quais o religioso. Assim, jovens historiadores se aproximam de sociólogos e antropólogos no seu interesse pelo estudo da religião segundo uma perspectiva histórica. Também, poucos anos depois, autores que tinham estudado a cultura popular no fim da Idade Média e inícios da Idade Moderna, como o italiano Carlo Ginzburg e o francês Michel de Certeau, começaram a ser traduzidos ao português e noções como circularidade cultural e cotidiano passaram a formar parte do repertório da História Cultural do Brasil.

No período de 1984 a 1994, segundo um levantamento feito por José Oscar Beozzo, a partir de uma publicação da Associação Nacional de Professores Universitários de História (Anpuh), 17 cursos de pós-graduação em história produziram 38 doutorados e 127 mestrados cuja principal temática era o religioso. A grande maioria dos doutorados (34) foi defendida na USP, que contava com uma pós-graduação mais consolidada, já os mestrados apontam para uma distribuição maior das instituições (14) e das regiões (Centro, Sul, Nordeste, Centro), mostrando que começavam a ser pesquisadas problemáticas locais e regionais, assinalando uma tendência que se tem consolidado com o aumento significativo de programas de pós-graduação na maioria dos estados da União. Esse levantamento também aponta para um grupo expressivo de pesquisadores e pesquisadoras a trabalhar com temáticas religiosas nos seus mestrados, continuando nessa perspectiva no doutorado, ajudando a criar linhas de pesquisa que relacionam história e religiões, sendo que muitos deles atuam na área até o presente, formando outros pesquisadores.

Nesses anos, predominaram as temáticas relacionadas à Igreja Católica e ao Catolicismo, abordando as ordens religiosas, as associações de leigos, a Ação Católica e a atuação dos bispos reformadores, mas também foram estudados os processos inquisitoriais, os cristãos-novos, os feiticeiros e os blasfemos, como também as manifestações da religiosidade popular. As temáticas, além dos interesses do momento, espelham influência das fontes, em particular as provenientes de arquivos eclesiásticos que se abriam a historiadores leigos como no caso dos de São Paulo, Mariana, Rio de Janeiro, o da CNBB em Brasília e os processos dos tribunais da Inquisição da Torre do Tombo em Lisboa. Nas abordagens teóricas há a influência de autores como Michel Foucault ou Antônio Gramsci. Ao mesmo tempo e ao contrário da Historiografia da Cehila, que mesmo crítica e ecumênica se faz segundo a confessionalidade, esta nova Historiografia que nasce através desses doutorados e mestrados leva de fato até hoje o sinal do que Michel Lagrée chamou de “agnosticismo metodológico”.³¹

Na década de 1990, consolidaram-se as linhas de pesquisa que relacionavam história, religiões e religiosidades, criaram-se disciplinas acadêmicas e ofereceram-se seminários sobre a História das Religiões na PUC-SP, na USP, na Unesp e na UFF. A configuração de uma área, mesmo que informal e difusa, permite que em 1997 se incluía na obra *Domínios da História* (um dos compêndios mais editados no Brasil sobre teoria e metodologia da história) o artigo “História das Religiões e das Religiosidades”, de autoria da Jacqueline Herman (doutora na UFF em 1990 com uma tese sobre Canudos), no qual se apresentava a origem da disciplina, suas escolas e se pontuava o que estava sendo feito no Brasil.³²

Outras evidências de que a História das Religiões é uma área em crescimento e afirmação dentro da Historiografia foi dada pela criação em 2003 do Grupo de Trabalho de História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional dos Professores Universitários de História que se reúne desde 2005, e que até 2012 já realizou quatro encontros nacionais. O GT (Grupo de Trabalho) também fundou a *Revista Brasileira de História das Religiões*, com catorze

números publicados até setembro de 2012. Também a partir do ano de 2000 passaram a ser publicados números sobre a História das Religiões por parte das mais qualificadas revistas de História, como a *Revista Brasileira de História*, a *Revista Tempo*, a *Estudos de História*, *Trajeto* e *Projeto História*.

O conjunto de artigos, de livros publicados, das dissertações e teses defendidas e das centenas de trabalhos apresentados nas reuniões nacionais da Anpuh aponta para a consolidação das religiões como objeto de conhecimento por parte dos historiadores e historiadoras brasileiros. Com essa produção — que, além do Catolicismo, aborda, segundo a ciência histórica, as Igrejas protestantes, o amplo campo pentecostal, as religiões afro-brasileiras, o Espiritismo, o Judaísmo (tanto o colonial como o atual) e começa a pesquisar a presença islâmica no Brasil —, pode-se afirmar que os historiadores brasileiros estão fazendo História das Religiões e não de uma única religião, resultando disso a intensificação do diálogo interdisciplinar com as Ciências Humanas, a multiplicação das possibilidades documentais, incluindo os registros orais e a cultura material e a constituição de novas metodologias de análise. Isso tem sido feito entendendo que as religiões estão inseridas dentro da cultura e que os atuais debates sobre a História Cultural e sua aparelhagem conceitual são pertinentes às reflexões teóricas e metodológicas da História das Religiões.³³

Em 1999, por iniciativa dos professores da linha de pesquisa “Religiões e Visões do Mundo” do programa de Pós-graduação em História da Unesp de Assis e de professores de programas de pós-graduação em Ciência da Religião, Psicologia, Filosofia e Ciências Sociais, surge a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR).³⁴ Desde o início, a ABHR promoveu através de seus eventos anuais e outras iniciativas o estudo científico da religião, de forma multidisciplinar além das fronteiras epistemológicas das disciplinas e com uma preocupação de acompanhar a pesquisa das mudanças no campo religioso. Esse interesse tem estado sempre presente através de debates sobre a religiosidade popular, a expansão das crenças esotéricas, o crescimento do pentecostalismo e a transnacionalização das religiões brasileiras, entre outros aspectos da atual situação do religioso no Brasil.

Assim, nos treze simpósios que foram celebrados até 2012, a ABHR foi se consolidando como um espaço acadêmico de agregação de todos os estudiosos da religião, já que ao grupo inicial se juntaram cientistas políticos, semioticistas, teólogos, geógrafos, os quais têm desenvolvido um rico debate teórico e metodológico. Dessa forma, a ABHR tem feito jus a sua filiação em 2001 à *International Association for the History of Religions* (IAHR) e tem expressado essa compreensão de História das Religiões. Ao mesmo tempo, ela tem representado para os historiadores que trabalham o religioso em diferentes épocas (da antiguidade até a pós-modernidade) e segundo diversas abordagens um espaço de interlocução metateórica.³⁵

A diversidade esboçada no panorama delineado, nos temas, nos métodos como também na distância entre os entendimentos de História das Religiões das diversas escolas e o que se pratica no Brasil, pode deixar a impressão de uma área de trabalho sem nítidos contornos, com

um objeto de estudo ambíguo e métodos variados. Entendemos que as características antes enumeradas devem ser recuperadas a partir daquilo que elas sinalizam e evidenciam no que se refere ao percurso da História das Religiões no Brasil, a saber, que a disciplina que conta com pouco tempo de existência tem demonstrado extremo vigor, visto (1) o número de trabalhos e pesquisadores associados à ABHR, aos grupos de trabalho de História das Religiões e das Religiosidades, e visto (2) o número dos objetos que está abordando, pouco trabalhados na Historiografia, como a História das Religiões Afro-Brasileiras, do Espiritismo e do pentecostalismo. Nesse sentido, a exuberância antes citada não aponta para falta de rigor da disciplina, mas pelo contrário sinaliza um processo em elaboração cujos frutos começam a aparecer quer na amplidão e diversidade de registros (história oral, iconografia etc.), quer na reelaboração conceitual e metodológica, quer no ineditismo temático dos trabalhos que estão aparecendo.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos de. A História das Religiões. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BRELICH, Angelo. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ateneo, 2006.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco. *Hombres, ritos, dioses; introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Trotta, 1995.
- HAUCK, João Fagundes (org.). *História da Igreja no Brasil; ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda Época. A Igreja no Brasil no século XIX. Petrópolis: Vozes, 1980.
- HERMAN, Jaqueline. História das Religiões e das Religiosidades. In: CARDOZO, Círio Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja no Brasil; ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1976.
- FERRETI, Sergio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- KITAGAWA, Joseph; ELIADE, Mircea (coords.). *Metodología de la historia de las religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1986.
- LAGRÉE, Michel. História religiosa e História cultural. In: RIOUX, Jean-Pierre (org.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.
- MANOEL, Ivan. *Apresentação*. In: MANOEL, Ivan; FREITAS, Nainora (orgs.). *História das Religiões; desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos*. São Paulo: Paulinas, 2007. Coleção Estudos da ABHR.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira: *Os errantes do novo século; um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucite, 1996.
- REGA, Lourenço. *Por outra história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

- ROUSSELLE, A. História das Religiões. In: BURGUIÈRE, A. (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- SILVA, Eliane Moura da. Editorial. *Revista de Estudos da Religião*, ano 12, n. 1 (jan./jun. 2012).
- TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. Uma história para a esperança. In: SAMPAIO, J. H. (org.). *Saúde, dinheiro e amor; estudo da vivência religiosa a partir dos seus sujeitos*. Piracicaba: Unimep/Cehila, 2004.
- _____. *Apresentação, história e religiões. Projeto História*, n. 37 (2008).

Notas

- 1 Silva, Editorial, p. 7.
- 2 Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, pp. 38-39.
- 3 Díez de Velasco, *Hombres, ritos, dioses*, pp. 18-19.
- 4 Rousselle, História das religiões, p. 668.
- 5 Hock, *Introdução à Ciência da Religião*, p. 31.
- 6 Terrin, *Introdução ao estudo comparado das religiões*, p. 24.
- 7 Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones*, p. 35.
- 8 Lagréé, História religiosa e História cultural, p. 365.
- 9 Ibid., p. 365.
- 10 Ibid., p. 372.
- 11 Ibid., p. 373.
- 12 Ibid., p. 375.
- 13 Ibid., p. 378.
- 14 Ibid., p. 372.
- 15 Ibid., p. 370.
- 16 Ibid., p. 370.
- 17 Ibid., p. 371.
- 18 Ibid., p. 371.
- 19 Ibid., p. 372.
- 20 Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 3-4.
- 21 Ibid., p. 67.
- 22 Ibid., p. 69.
- 23 Ibid., p. 36.
- 24 Ibid., p. 59.
- 25 Ferreti, *Repensando o sincretismo*, pp. 41-54.

- 26 Pierucci; Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil*, p. 10.
- 27 REGA, *Por outra História da Igreja na América Latina*, pp. 165s.
- 28 Hoornaert, *História da Igreja no Brasil*, p. 21.
- 29 Hauck, *História da Igreja no Brasil*, p. 227.
- 30 Torres-Londoño, *Uma história para a esperança*, p. 65.
- 31 Lagrée, *História religiosa e História cultural*, p. 372.
- 32 Herman, *História das religiões e das religiosidades*, pp. 329-352.
- 33 Torres-Londoño, *Apresentação*, p. 11.
- 34 Albuquerque, *A História das Religiões*, p. 50.
- 35 Manoel, *Apresentação*, p. 12.