



DA HISTÓRIA RELIGIOSA À HISTÓRIA CULTURAL DO SAGRADO

FROM RELIGIOUS HISTORY TO CULTURAL HISTORY OF SACRED

Eduardo Basto de Albuquerque

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo; livre-docente da Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (Unesp); docente no Departamento de História da Unesp – Campus de Assis.
E-mail: eb.albuquerque@uol.com.br

RESUMO

As transformações no campo da História propiciaram o surgimento de orientações historiográficas como a História Nova e a História Cultural. Este artigo identifica e discute algumas características de ambas quando tratam da religião. As abordagens da História Nova se valeram de dois pressupostos: num, a religião é tida como componente da mentalidade que, por sua vez, é gestada na longa duração; no outro, a religião é conceituada como representação e, assim, indica algo diferente do que é expresso por ela. Já a História Cultural almeja realizar a interpretação histórica de símbolos, ritos e textos produzidos nas práticas do cotidiano pela religião tida também como representação. Conclui-se que não há profundas rupturas teóricas e metodológicas entre as duas orientações, e sim refinamentos conceituais.

PALAVRAS-CHAVE

Historiografia religiosa; História religiosa; História cultural das religiões; Historiografia; História da historiografia.

ABSTRACT

Transformation in the field of History studies caused the appearing of historiographical trends like New History and Cultural History. This article identifies and discusses some characteristics of both, when deal with religion. New History approaches work from two presuppositions: the first, religion is saw as a component of mentality, which by its turn is nurtured in the long haul. In the second, religion is understood as a

representation, thus, indicating something different of what is expressed by it. Cultural History aims perform an interpretation of symbols, rites and texts produced in the daily life of religion, understood as representation. Our conclusion is there are no deep theoretical breaks between these two historiographical orientations, but conceptual refinements.

KEYWORDS

Religious historiography; Religious history; Religious cultural history; Historiography; History of historiography.

1. INTRODUÇÃO

Os temas confluentes da religião e da religiosidade no Brasil têm sido centro de debate nos últimos anos, em razão de crescente diversificação, proliferação de confissões, igrejas e instituições ou, mesmo, personalidades portadoras de mensagens discrepantes das religiões tradicionais que predominaram por muito tempo (SIEPIERSKI; GIL, 2003; SOUZA; MARTINO, 2004). A reflexão foi desencadeada, principalmente, pela visibilidade social e política dessa pluralidade religiosa, ao menos desde os últimos quarenta anos do século XX. Ademais, a expansão da industrialização e da urbanização ocorrida no Brasil encaminhou os estudiosos desses fenômenos a indagarem se juntamente cresceria a secularização, como insinuavam os estudos, em outras partes do mundo (BERGER, 1971, p. 131-206). Todavia, isso só ocorreu em parte e somente atingindo algumas camadas sociais. Religiões e religiosidades sempre fizeram parte das concepções de mundo e do cotidiano, por séculos, como comprovam as pesquisas realizadas pelos historiadores nos últimos vinte anos. Aliás, tais investigações centram suas preocupações no catolicismo, no protestantismo, nas religiões afro-brasileiras, no pentecostalismo e, em menor escala, nas religiões minoritárias, como o budismo, o islamismo, entre outras.

A abordagem de práticas religiosas populares, de difícil enquadramento nas instituições conhecidas, ainda não desenvolveu as suas riquezas. A contribuição a esse campo é realizada

em menor escala pelos historiadores, enquanto os sociólogos e os antropólogos ampliaram, mais do que antes, as suas abordagens. Note-se, ainda, que as reflexões formuladas pela historiografia internacional do fenómeno religioso encontram lenta ressonância entre nós (ALBUQUERQUE, 2003). Por isso, este artigo volta-se para refletir sobre a religião nos parâmetros da História Nova e da História Cultural.

2. A HISTÓRIA RELIGIOSA E A MENTALIDADE

Os séculos XX e XXI são herdeiros de discussões teóricas e metodológicas sobre as relações entre Religião e História processadas durante o século XIX. De um lado, criou-se uma abordagem da religião distante da teologia, a História das Religiões, para dar conta das multiplicidades dos fenómenos religiosos do mundo. De outro, as ciências humanas se fundaram estabelecendo campos de conhecimento específicos, como a sociologia e a antropologia, que não deixaram de lado as experiências religiosas das mais diferentes. Note-se, ainda, que a história também se quis ciência, na sua modalidade *tradicional*.

Com o surgimento, todavia, de novas preocupações historiográficas, a partir dos anos vinte do século XX, condensadas por um movimento intelectual reunido ao redor da revista francesa *Annales*, liderado por Marc Bloch e Lucien Febvre, movimento esse designado nos anos 1960 por História Nova, a religião passou a ser abordada de modo completamente diferente, fecundada pela proximidade intelectual com a economia, a demografia, a psicologia, a antropologia e a sociologia. Esse novo campo é o da história das mentalidades. Sob o impulso de Fernand Braudel, aluno de Febvre, os *Annales* alcançaram entre os anos 1960 e 1970 um lugar importante no panorama universitário francês, incorporando novos historiadores, como Georges Duby, Emmanuel Le Roy e Jacques Le Goff, para citar uns poucos. Se o interesse do grupo dos *Annales* inicialmente se inclinou para a economia e a sociedade,

criou também o conceito de “mentalidade” que foi utilizado de muitas maneiras. Não é minha intenção rastrear as possibilidades testadas pela historiografia, mas apontar algumas delas e que acabaram se tornando marcantes no vocabulário dos historiadores, e principalmente se revelaram fecundas quando voltadas para a religião.

Marc Bloch (1997, p. 97) explicou a diferença entre períodos históricos por meio do conceito de múltiplas mentalidades. Outro emprego feito por Bloch refere-se à história da propriedade rural francesa, explicada como determinada pelo papel básico da atitude do camponês, que, por sua vez, é formada pela experiência milenar de dividir a terra em numerosas pequenas parcelas (BLOCH, 1968(b), p. 98). Mas, possivelmente, o emprego mais sedutor foi para designar a participação dos indivíduos numa atitude coletiva, a “mentalidade comum” (BLOCH, 1968(b), p. 250). Ademais, a mentalidade camponesa e suas condições concretas foram formadas historicamente mediante uma multiplicidade de elementos que se sobrepujam uns aos outros (BLOCH, 1968(b), p. 251-252).

Essas várias possibilidades estão presentes quando o conceito de “mentalidade” foi adotado na abordagem da religião. Marc Bloch, na magnífica obra *Os reis taumaturgos*, analisa os ritos de cura e as lendas que formam o maravilhoso monárquico dos reis da França e da Inglaterra. Para ele, tudo isso se liga à “consciência coletiva”, conceito advindo da sociologia de Durkheim. Os ritos permitem ao autor estudar o caráter sobrenatural por longo tempo atribuído ao poder régio da França e da Inglaterra. Para abordar a instituição da realeza, aconselha também o debruçar sobre as crenças e fábulas que cercam os grupos dominantes porque o rei, para seus súditos, era objeto de veneração incrementada pelo maravilhoso propiciado por elas.

Diferentemente da historiografia tradicional, não examina as origens dessa concepção de realeza “mística”, pois “só a etnografia comparada parece capaz de projetar alguma luz sobre elas”, daí pensar ser fruto de heranças de civilizações mais antigas (BLOCH, 1993, p. 43-44). O poder miraculoso atribuído aos reis se inseriria em outro contexto: a própria crença nos milagres. A idéia de realeza santa, fortalecida pela unção e

a legenda da monarquia, “dominava a consciência popular” e indubitavelmente foi utilizada e explorada por políticos hábeis “porque o mais das vezes eles mesmos partilhavam o preconceito comum”. A equação era não existirem santos sem proezas miraculosas e não haver nem pessoas nem coisas sagradas sem poder sobrenatural (BLOCH, 1993, p. 278). Portanto, a mentalidade é uma criação coletiva, mas indivíduos e grupos não estão passivos e podem agir sobre ela.

Essa noção de construção coletiva tanto vale para a mentalidade quanto para a religião, e ressurgiu em outro estudo quando caracteriza as “Maneiras de sentir e de pensar” da sociedade medieval, por meio de “A mentalidade religiosa” alimentada por uma multidão de crenças e de práticas, tanto as legadas por magias milenares quanto as nascidas em época recente, e que exerciam sobre a doutrina oficial uma constante pressão (BLOCH, 1968(a), p. 129).

Lucien Febvre (1968, p. 141-142), por sua vez, propôs o estudo dos instrumentos mentais de uma época, em que “para cada civilização seu instrumental mental”, daí rejeitar o ateísmo no século XVI, pela ausência de conceitos que possibilitasse fundamento.

Algumas décadas depois de Bloch e Febvre, a noção de mentalidade se torna consagrada na historiografia. Numa coleção emblemática, porque mapeia a produção com as conquistas já asseguradas, intitulada “História: novos objetos, novas problemáticas, novas abordagens”, publicada nos anos 1970, religião e mentalidade comparecem claramente como preocupações. O artigo de Dominique Julia (1976, p. 106-107) intitulado “A religião: história religiosa” já indica uma diferença perante a História das Religiões e a constituição de um novo campo de estudos históricos. Esse artigo percorre vários estudos e problematiza as mudanças historiográficas.

O ponto de partida é a observação de Marcel Mauss de que as mudanças sociais provocam nos fiéis modificações nas suas idéias e desejos e eles mudam seu sistema religioso para se adequar a isso. Ora, tal citação lastreia a afirmação de que a religião é explicável pela organização social, e que é *representação* destituída de privilégio da verdade ante outros produtos culturais. Ademais, as afirmações religiosas são “sinais de outra coisa diferente daquela que pretendiam dizer”

(JULIA, 1976, p. 108). Seja a piedade seja a teologia ou o clero, o que esses nos ensinam é sobre a condição social de um dado momento histórico.

Para Julia (1976, p. 110), a historiografia de então tendia a retirar o caráter específico das ciências religiosas. E criticando a permanência de atitudes teológicas na historiografia, adverte que “quando se revela a realidade de um cristianismo popular, retomar-se-ão os cortes instaurados pela Contra-Reforma no século XII entre a fé e a superstição, e classificar-se-á como pagã ou mágica toda mentalidade religiosa não conforme”. O que significa que se atribuíra alcance historiográfico a um modelo teológico caracterizador de um cristianismo popular em contraponto ao das elites, e isso deveria ser revisto pelo historiador.

Julia (1976, p. 121) conclui que o interesse na contemporaneidade pela história religiosa está situado na suspeita de haver “fragilidade das convenções sobre as quais repousa uma linguagem social”, daí a irrupção de um novo simbolismo numa sociedade que teria deixado de ser religiosa.

Se Dominique Julia realizou uma espécie de inventário, nos anos 1970, dos estudos históricos sobre a religião sob o influxo da *História nova*, desde então os exemplos se multiplicaram ampliando as possibilidades da conexão mentalidade e religião. Assim, o historiador Jean Delumeau tratou, em 1990, de aspectos da religiosidade católica no trabalho sobre *A confissão e o perdão*, apontando que, quando pesquisava sobre o sentimento de segurança no Ocidente durante os séculos XIV a XVIII, surgiram textos relativos à confissão. Percebeu que estava ante o problema do conforto propiciado pela confissão. Ora, a Igreja Romana confortava os fiéis com o “perdão divino”, mas lhes exigia, em contrapartida, uma confissão explícita, com o que gerou uma enorme quantidade de textos sobre ela. Tal documentação é normativa, orientando os padres como confessar os fiéis e os fiéis a como se confessarem.

Desse modo, o pesquisador percebeu que historicamente os conselhos dos confessores fizeram progredir na psicologia coletiva a imagem moderna do pai porque insistiam que os confessores fossem pais para os pecadores que acolhiam. Ora, o pai, nesse tipo de discurso, está sempre associado a ternura e perdão. Essa modificação da imagem paterna é acrescida pela

promoção de São José nessa época, e todo esse conjunto constituía uma história das mentalidades (DELUMEAU, 1990, p. 10). Metodologicamente, Delumeau amplia seu objeto para além do âmbito mais restrito da religião ao perceber que o estudo da confissão ultrapassava as fronteiras do confessional, constituindo um dos lugares da benevolência paterna, ou seja, nas fimbrias da história da família ou das sensibilidades.

Ainda na mencionada coleção de textos de historiadores publicados sob o rótulo geral de “História: novos objetos, novos problemas e novas abordagens”, Le Goff (1976, p. 69) escreveu um artigo intitulado “As mentalidades: uma história ambígua”, e era então a sua contribuição ao debate. Em busca de uma conceituação, Le Goff lembra ser a mentalidade a junção do indivíduo e o coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral. O nível abrangente da mentalidade é o das práticas e crenças do cotidiano e do automático, aquilo que escapa ao controle dos sujeitos particulares da história, daí “é o que César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês de seus domínios, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas têm de comum” (LE GOFF, 1976, p. 71) e “A história das mentalidades, (é) história da lentidão da história” (LE GOFF, 1976, p. 72).

Anos depois, em *História e memória* Le Goff pensa nas mentalidades inseridas em um conjunto maior pela ampliação da noção de fato histórico, com o reconhecimento de outras realidades históricas além daquelas focalizadas pela história política, pela história econômica e social e pela história da cultura. Designa essa identificação como *história das representações*, que assumiria formas diferentes, distinguindo: a) história das concepções globais da sociedade ou história das ideologias; b) história das estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época ou a história das mentalidades; c) história das produções do espírito ligadas ou não ao texto, à palavra, ao gesto, mas ligadas à imagem ou história do imaginário; d) história das condutas, das práticas, dos rituais, que remetem a uma realidade oculta, subjacente à história do simbólico que talvez conduza a uma história psicanalítica (LE GOFF, 1990, p. 9). Esse quadro classificatório de fenômenos

históricos possibilitaria coordenar várias maneiras de abordagem, incluindo a constituição de disciplinas.

Com tais discussões, o território dos estudos históricos da religião ganhou novas dimensões. Numa, se buscou enfocar a religião em conexão com as estruturas sociais. Noutra, se trabalhou um aspecto como a morte, a feitiçaria, o medo, constituindo o que é chamado, impropriamente, de “o fracionamento do objeto”. Já não é mais a historiografia de grandes personagens, batalhas, datas e crenças em combate. Os autores se preocupam com o coletivo, com os indivíduos fazendo parte de uma coletividade. Mesmo a própria maneira de encarar as crenças mudou, saindo da dicotomia, ortodoxia e heresia e, agora, os historiadores querem demarcar a interiorização das atitudes ante situações como a morte e o medo, entre outras. Não lhes é suficiente explicá-las pela “influência”. Falam de estruturas. Uns ousam mais, e buscam tais estruturas no inconsciente, individual ou coletivo. Outros preferem explicá-las na correlação com o social e o econômico. Nesse vaivém, metodologicamente, a religião perdeu seus privilégios, e a historiografia passou a abordá-la sempre em interface com outro campo.

Finalmente, a história das mentalidades apostou de duas maneiras no tratamento da religião. A primeira, no tocante ao tempo, realizando o contraste com a noção de temporalidade das abordagens anteriores da historiografia tradicional circunscritas a um tempo bem curto. Além disso, os modelos da historiografia positivista consideravam que a história científica devia se restringir ao passado, e esse quanto mais longínquo melhor porque não haveria testemunhos vivos cheios de paixão para trazer para a ciência o conflito. A história das mentalidades mostrou tanto a possibilidade frutífera da aplicação do tempo longo aos estudos históricos como revalorizou os estudos sobre a contemporaneidade como válidos de ser estudados pela História como disciplina. A segunda aposta dessa historiografia foi que em cada pesquisa se procuram caracterizar as várias dimensões da religião, com a desconfiança de conceitos advindos sem conexões com a historicidade. Adotou-se a noção de que a religiosidade é constituída por múltiplas expressões da mente humana, construídas historicamente, e não um dado biológico imutável, o que leva

a implodir a velha noção de “natureza humana”. As categorias de classificação da religião foram repensadas e se enfatizou sua ligação com temas como o amor, a mulher, a criança, a família, a morte etc.

Metodologicamente, houve a historicização de categorias explicativas das crenças e das relações da sociedade com a natureza e de seus membros entre si, o que foi facilitado pela valorização de novas dimensões temporais, de vastos períodos de tempo, chamados de longa duração. Tudo isso demole as noções de fato e acontecimento, tão caras aos historiadores tradicionais. Houve um redimensionamento do objeto religião por meio da sua relação com as variáveis históricas que emergem desse novo contexto teórico. Enfim, frente aos enfoques tradicionais, a religião deixou de estar isolada dos outros campos de saber e perdeu nitidez, mas ganhou em complexidade, porque novas relações históricas vieram à tona, iluminadas pela história das mentalidades. Predominante até meados dos anos 1990, hoje a palavra mentalidade deixou de ser freqüente na historiografia, cedendo o lugar a “cultura” e “imaginário”. Ora, tanto a história cultural como a história do imaginário se fundam em noções ambíguas que contemplam, nesta última, as imagens e a fantasia, enquanto a primeira é tomada como sinônimo das altas produções de sentimentos estéticos e como, ainda, de qualquer transformação que o homem realize na natureza e suas criações espirituais, constituindo um mundo próprio, o da cultura.

3. A HISTÓRIA CULTURAL DO SAGRADO

Se a partir dos anos 1960 e 1970, a historiografia passou a adotar um enfoque da religião mais voltado para as relações sociais, suas reflexões foram geradas pela aproximação de gerações anteriores de historiadores de outras ciências humanas, como a sociologia, a antropologia, a economia e a psicologia, abandonando a história política tradicional centrada no Estado e nos seus documentos oficiais, frutificado no campo

da História Nova (ALBUQUERQUE, 2007). No entanto, a partir dos anos 1980 o olhar dos historiadores se deslocou para o terreno da cultura, e essas mudanças acarretaram também reflexões que se apoiaram na utilização de novas fontes no campo da história.

Nessa perspectiva, na historiografia internacional, a religião passou a ser trabalhada em aspectos que antes não o eram, entre os quais a compreensão do simbólico na vida cotidiana. Roger Chartier (1990, p. 14) notou que as novas disciplinas fizeram emergir na história as crenças e os comportamentos religiosos.

Rioux e Sirinelli (1998, p. 20) afirmam que a história cultural se voltou para as formas de representação do mundo em grupos de caráter nacional ou regional, social ou político, analisando a gestação, a expressão e a transmissão, e como tais grupos representam ou imaginam o mundo que os rodeia. Mundo que é figurado, codificado, contornado e dominado, mas dotado de sentido pelas crenças e pelos sistemas profanos ou religiosos, e até mesmo pelos mitos, e mundo esse legado pelas transmissões devidas à educação e à instrução.

Peter Burke (2000, p. 11-37, 231-267), em *Varietades da história cultural*, afirma que mesmo sem um consenso sobre o que seja a história cultural, emergiram enfoques sobre aspectos de comportamentos, se elegendo como preocupação valores de grupos particulares, em locais e períodos específicos, com o que afloraram trabalhos sobre minorias religiosas que incorporaram conceitos advindos de outras disciplinas.

Nesse âmbito teórico, houve o retorno do uso explícito do conceito de representação, advindo da sociologia francesa, mas com o sentido de construção, invenção e imaginação coletivas, e não de mero reflexo da realidade social e de estruturas abstratas.

Lagrée (1998, p. 371) nota que a ambição de alguns autores de englobar a história religiosa na história cultural não tem aceitação unânime. A separação entre religião e cultura seria fruto de duas lógicas diferentes que conduziriam a um mesmo resultado, atribuindo ao religioso um estatuto especial e um tratamento historiográfico próprio. Isso originaria duas abordagens: uma, a tradicional, considera que a história teria

um “desígnio teológico”, enquanto a outra afirmaria que a religião modela a cultura. No entanto, em sua opinião, na tradição universitária francesa predominaria a história cultural do fato religioso e alguns estudiosos não-franceses falam de uma “história social do religioso”. Tal história religiosa se fundaria num *agnosticismo metodológico* que tornaria acessível para todos um discurso científico sobre o caso religioso, respeitando as regras comuns do trabalho científico; e eu diria: afastando-se do discurso teológico convencional.

No tocante às abordagens possíveis, o autor observa que a quantitativa seria pouco adaptada ao estudo de minorias, como o protestantismo, e acrescenta: a observação qualitativa é mais adequada por se interessar “mais pelas formas de expressão do sentimento religioso do que pela contabilidade dos gestos” (LAGRÉE, 1998, p. 377). A história religiosa contemporânea seria marcada por um fenômeno novo, acarretando conseqüências, a “mistura confessional”, pois “A história religiosa do século XX é daqui para frente parte inseparável da “migração religiosa”, isto é, da integração sucessiva, na sociedade francesa, de grupos portadores de uma cultura religiosa diferenciada do padrão nacional e conservando uma forte identidade” (LAGRÉE, 1998, p. 380-381).

Com o que se almeja que a história religiosa trate da influência de instituições e das crenças religiosas no corpo social (LAGRÉE, 1998, p. 383). Daí a pertinência do debate sobre o papel da cultura e da aculturação religiosa no tocante ao ensino e desenvolvimento de vocabulários (LAGRÉE, 1998, p. 384).

Nesse ponto, Michel Meslin (1991, p. 198) aponta que a aculturação caracteriza o sagrado vivido:

A análise dos diversos processos desencadeados pelo encontro de religiões diferentes revela toda a importância dos processos de aculturação religiosa. Trata-se, com efeito, do problema capital de adaptação cultural de uma fé religiosa vinda de alguma parte, por meio de ações rituais e de expressão simbólicas que definem um sagrado vivido. Ora, como pensar que essas ações, esses ritos e esses símbolos podem ser sentidos como válidos e operatórios fora de seu campo cultural de origem?

4. CONCLUSÃO

À maneira de alinhavar as idéias apresentadas, trago para esta reflexão um dos mais recentes livros de Jacques Le Goff, intitulado *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. É oriundo de “conversas” arranjadas em um texto em torno de uma temática precisa, a imagem de Deus, que é considerada como consistindo de múltiplas dimensões que mudaram com o correr do tempo. O autor lembra que tal afirmação provavelmente teria chocado a Igreja e os cristãos do século XIX (LE GOFF, 2007, p. 12). Sua proposta é analisar a “concepção de Deus no Ocidente medieval”, mas historicizada e inserida em relações sociais. Em suas palavras:

A imagem de Deus numa sociedade depende sem duvida [sic] da natureza e do lugar de quem imagina Deus. ... Tentamos apreender esses diferentes “Deus” em torno de alguns dados essenciais: o Deus da Igreja, da religião oficial; o Deus das práticas, que na Idade Média são fundamentalmente religiosas, antes que emerjam aspectos profanos. São os dogmas, as crenças, as práticas que nos interessam, na medida em que definem e deixam entrever a atitude dos homens e das mulheres da Idade Média em relação a Deus (LE GOFF, 2007, p. 11).

Essas afirmações permitem a ele apontar que há “uma história de Deus” contida no saber humano (LE GOFF, 2007, p. 13), objeto que sem dúvida o distancia do campo da teologia. É ao redor de tais idéias que as palestras são desenvolvidas. Le Goff discorrerá sobre Deus Pai, Espírito Santo e Jesus. Conclui, inserido numa dimensão histórica ampliada, que o acontecimento maior da Antigüidade foi a substituição do politeísmo pagão pelo monoteísmo, mas esse, por sua vez, constituiu uma imagem de Deus que paulatinamente se afastou do Deus dos judeus, Deus da cólera, enquanto na Idade Média, a imagem divina se orientou para duas direções: uma, a da proteção, permitindo nomear Deus como o Bom Deus, e a outra direção é a de Deus sofredor, o da Paixão (LE GOFF, 2007, p. 120). Essa compreensão da religião só se torna clara quando em conexão com a sociedade, e diz de forma explícita:

“O Espírito Santo ajusta-se às novas atividades da sociedade feudal, que entrará numa fase mais artesanal e urbana, à qual corresponde o sucesso extraordinário das ordens mendicantes” (LE GOFF, 2007, p. 44).

Ora, esse trabalho de Le Goff aponta para duas dimensões historiográficas: uma, a reaproximação com a História das Religiões, que a História Nova deixara de lado, e isso é indicado pela preocupação de Le Goff em comparar experiências, crenças e práticas em múltiplos universos religiosos; na segunda dimensão, o sagrado é abordado pelo que podemos designar de “história cultural do sagrado”. Os traços dessa análise sobre o acoplamento da religião com a cultura pressupõem o mundo social e indicam que não é importante o rompimento com a epistemologia da “história religiosa” dos anos anteriores, e sim realizar um desdobramento dela.

Ademais, nota-se que há uma ruptura epistemológica mais aprofundada com a abordagem mais tradicional e ganhando outras dimensões. Daí, entre os pontos fundamentais desenvolvidos pelos historiadores culturais, estaria a compreensão da construção de sentidos e práticas, pelas comunidades históricas, sem estabelecer fronteiras rígidas entre o discursivo e o não-discursivo, com a finalidade de perceber o significado atribuído ao mundo, mesmo permeado de contradições, de modo a atribuir historicidade a visões de mundo que estão no cotidiano e que fundam a religiosidade de um grupo social e contribuir para perceber as linhas de força no âmbito das mudanças históricas religiosas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no campo de estudos da religião e da história. In GUERRIERO, Silas. (Org.) *O estudo da religião: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 57-68 (Coleção de Estudos da ABHR).

_____. Historiografia e religião. *São Paulo: Revista Eletrônica NURES – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade*, São Paulo, ano 3, n. 3, p. 1-10, jan./abr. 2007.

BERGER, Peter. *El dosel sagrado: elementos para uma sociologia de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BLOCH, Marc. *La société féodale*. Paris: Albin Michel, 1968a.

_____. *Les caracteres originaux de l'Histoire rurale française*. Paris: Armand Colin, 1968b. vol. 1.

_____. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

BURKE, Peter. *Variedades da história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o pecado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XV Siècle*. La religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, 1968.

JULIA, Dominique. História religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Org.) *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 106-131.

LAGRÉE, Michel. História religiosa e História Cultural. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. (Org.) *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

LE GOFF, Jacques. (Org.) *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

_____. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 1991.

RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François. (Org.) *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (Org.) *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção de Estudos da ABHR).

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro de Sã. (Org.) *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos sociais no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.