

A Escola Italiana de História das Religiões: A constituição de um espaço historiográfico

Elton de Oliveira Nunes*

Resumo

Apesar dos notáveis avanços obtidos pelos historiadores das religiões nas duas últimas décadas, os estudos de religião no Brasil ainda carecem de um aporte teórico-metodológico que possa dar conta do imenso leque de experiências e manifestações religiosas que ocorrem no país. A área de História das Religiões ainda é dependente de algumas escolas que oscilam entre o positivismo, o marxismo, a Escola dos Annales e a fenomenologia. Buscando ampliar a discussão teórico-metodológica nessa área, o texto apresentado tem como objetivo principal discorrer sobre a Escola Italiana de História das Religiões, iniciada por Raffaele Pettazzoni. Como uma opção para os estudos de religião/religiões no Brasil.

Introdução

O Brasil é um país de proporções continentais¹ com uma rica e complexa História que o distingue de seus vizinhos na América do Sul². Em sua riqueza e complexidade, encontra-se a formação de sua gente, composta de imigrantes de diversas partes do mundo em uma base étnica que conta em sua matriz, portugueses, africanos e indígenas. A estes se somam nas mais variadas regiões do País uma amálgama composta por espanhóis, judeus, árabes, orientais, alemães, italianos, letos, enfim, uma miríade de povos e grupos que contribuíram com suas culturas, olhares e visões de mundo para tornar o Brasil uma terra de toda a gente³. Dentre as diversas riquezas que podemos citar encontra-se a cosmovisão religiosa, com seus rituais, demonstrações de fé e de pertença mística. De fato, uma das mais complexas heranças e manifestações que podemos atribuir a essa babel étnico-cultural que adentrou a *terra brasilis* a partir de 1500⁴, já encontrando aqui um fluxo contínuo de povos e nações indígenas que circulavam por este imenso território. Essa característica é notada pelo historiador da religião, Artur César Isaia⁵:

* Pós Doutor em História das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Pensar as transformações pelas quais passou o campo religioso brasileiro é pensar, antes de tudo, na extrema complexidade do universo de crenças entre nós. Essa não é uma característica atual. Historicamente já nascemos sob o signo desta complexidade, a partir da experiência ibérica totalmente distante da uniformidade católica com que foi identificada. Para além da idéia de uma monarquia portuguesa, cuja fidelidade à ortodoxia católica foi a característica dominante, a experiência dos colonizadores *já acenava para uma complexidade étnica, cultural, lingüística e religiosa notáveis.*

A colonização portuguesa, a partir do padroado real⁶, imprimiu uma base cristã ibérica que acompanhou até os dias atuais os desdobramentos da História do Brasil, vindo a se tornar a maior nação católica do mundo⁷. Os diversos grupos escravos africanos trazidos ao Brasil em um período de duzentos anos inseriram na matriz brasileira um componente religioso diverso, porém ligado às tradições espirituais da África, dando origem a hibridações com o catolicismo e as religiões indígenas, como já dizia Freyre⁸:

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos.

As imigrações do final do século XVIII introduziram diferentes denominações protestantes⁹, após tentativas de implantação da mesma em regiões do Brasil em tempos anteriores¹⁰. A chegada de imigrantes de diferentes etnias na segunda metade do século XIX e início do século XX propiciaram a implantação de colônias e grupos religiosos protestantes e católicos, mas, também, árabes e judeus que puderam manifestar sua religião de forma mais aberta¹¹. A vinda de grupos orientais no início do século XX, trouxe religiões como a seicho noie, igreja messiânica, o budismo, entre outras¹². As chamadas missões protestantes modernas também implantaram no Brasil, no início do século XX, diversas ramificações que, posteriormente, seriam a base do chamado Pentecostalismo e Neo-pentecostalismo¹³. Os novos movimentos religiosos e as mais variadas formas de manifestações religiosas dão uma conotação diferenciada e própria a um país onde as religiões fazem parte integrante da multiplicidade cultural de povo multi-étnico. Porém, ainda que sejam reconhecidas tais diversidades e complexidades, a História das Religiões, área fundamental para o entendimento e aprofundamento da compreensão da História do Brasil, ainda carece de referenciais teórico-metodológicos que ajudem os pesquisadores brasileiros no entendimento de sua própria gente.

A Formação da Área de História no Brasil Atual

Uma das grandes dificuldades que os historiadores no Brasil enfrentam é dar conta da multiplicidade de objetos que compõem sua área¹⁴. Ao longo das décadas, a academia brasileira viu-se entre agendas de prioridade sobre identidade, resistência, cultura e desvelamento do povo, das elites, do atraso econômico e social, enfim, uma multiplicidade de temas que foram, por sua vez, tomando espaço, ditando os trabalhos e selecionando os temas ao sabor dos eventos e dos interesses acadêmicos e políticos dominantes. Por sua vez, o Brasil, ou melhor, a academia brasileira, recebeu influxos e influências que determinaram o modo de pensar e escrever a história de acordo com essa agenda ou apesar dela. Diante disso, refletir sobre o modo como as religiões foram tratadas na área de História no Brasil só pode ser realizado de forma transversal, já que carecemos justamente de pesquisas sobre essa área e ainda estão por serem realizados trabalhos sobre a questão das religiões como objeto de pesquisa histórica no Brasil¹⁵. Para tentar dar conta desse tema, apresentamos em linhas gerais quatro grandes tendências ou escolas que influenciaram de forma decisiva as pesquisas no campo da História do Brasil Moderno.

A primeira, fruto da herança positivista e liberal que marcou a transição dos estudos históricos e sociais desde que à República, como aponta Refkalefsky e Patriota¹⁶:

A temática sobre Religião e Religiosidade na Comunicação Social ainda não recebeu da comunidade acadêmica brasileira — apesar de importantes estudos pioneiros — a relevância necessária. Em primeiro lugar, devido à *ênfase positivista na formação da universidade brasileira*, como relacionou Antônio Gouveia de Mendonça. Por conta deste enfoque, somente em 1999 os cursos de Teologia ganharam status de bacharelado perante o MEC. Além disso, algumas áreas de conhecimento acadêmico sobre Ciência da Religião — e variações, como Religiões Comparadas ou Esoterologia — apresentam produção científica pouco significativa no País.

Refletindo sobre a questão positivista na academia brasileira, Fonseca indica que durante o período de ditadura militar no Brasil intensificou-se a presença do positivismo nos fundamentos teóricos da história¹⁷:

(...) a História tradicional positivista adequava-se aos interesses do Estado autoritário, na medida em que apresenta o quadro de uma sociedade hierarquizada, cuja vida é conduzida de cima para baixo e onde a ordem é máxima a ser seguida pelos seus membros. Sem espaço para a interpretação crítica, não há como instrumentalizar o indivíduo para a interpretação e a análise crítica.

A segunda tendência vem do Marxismo Clássico, na interpretação sobre o atraso brasileiro e sua dependência econômica, na vertente aberta por Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Fernando Novais, Antônio Barros de Castro, Ciro Flamarion Cardoso e Jacob Gorender¹⁸. Vemos essa tendência em Belloti, quando a mesma faz referência aos trabalhos na área de História da década de setenta¹⁹:

Pode-se observar essa premissa no trabalho de Anita Novinsky. Apesar de publicado em 1972, consumiu dez anos de pesquisas, *em uma época em que as tendências historiográficas não elegiam as religiões como um tema relevante no Brasil*. A história social de inspiração marxista predominava na academia brasileira desde a década de 40, e após o golpe militar de 1964, muitos historiadores e cientistas sociais sentiram-se incumbidos de fazer frente à ditadura, com trabalhos ligados à política e economia.

A terceira tendência vem na influência da Escola dos Annales²⁰, trazida para o Brasil quando da fundação da Universidade de São Paulo (USP) e, posteriormente, a Escola Marxista Inglesa²¹ e os estudos culturais, oriundos das interpretações da História realizados por Eric Hobsbawm, Christopher Hill, Rodney Hilton, Thompson, Royden Harrison entre outros. Todas essas influências marcaram profundamente os estudos brasileiros. A questão do tratamento dado ao tema das religiões está diretamente ligado a essas correntes e escolas. Tal trajetória é destacada no texto de Karina Kosicki Bellotti²², que apresenta através da análise de três historiadoras de referência, as diversas tendências da Nova História. A partir das pesquisas sobre religião de Anita Novinsky, que trabalha nas décadas de 70 e 80, a História das Mentalidades, de Laura de Mello e Souza, que publica seus textos sobre religiosidades no Brasil colonial nas décadas de 80 e 90, seguindo as teorizações de LeGoff, LeRoi, Carlo Ginzburg, Keith Thomas e Jean Delumeau e, por fim, de Mariza Soares, que publica nas décadas de 90 e 2000, seguindo os estudos culturais presentes nas teorizações dos marxistas ingleses.

O que se verifica, entretanto, é que apesar dos estudos sobre a religião alcançarem no fim do século XX uma posição crescente e mesmo privilegiada, os historiadores no Brasil não têm, no atual aporte metodológico, centrado em algumas escolas, as condições de exploração dessa riqueza e diversidade²³. Essa dificuldade é apontada por Albuquerque²⁴:

Seria preciso um outro lugar para examinar a produção brasileira dos historiadores voltada para a religião. Antropólogos e sociólogos, em várias oportunidades, realizaram balanços sobre seus estudos sobre as religiões. Os historiadores estão ausentes nestas recensões. Ademais, ao elaborarem o mapeamento do próprio campo, os historiadores *silenciam sobre a religião, a história da Igreja e da religiosidade popular*, apesar

de comparecerem, nestes levantamentos, temáticas renovadas na historiografia.

Essa situação se constata por uma série de fatores históricos e de escolhas metodológicas a partir das influências que a Academia brasileira sofreu ao longo de sua formação e consolidação. Sobre os problemas do modelo de formação dos historiadores e pesquisadores na área de história no Brasil, Falcon comenta²⁵:

Nossos historiadores têm por hábito analisar a produção historiográfica contemporânea no Brasil, a partir de 1970/1, isto é, da chamada institucionalização da pós-graduação entre nós. Trata-se da eleição de um ‘evento fundador’ responsável por alguns esquecimentos e silêncios dos mais significativos. Esquecimento, por exemplo, das mudanças em curso nos anos 60, dos debates e conflitos então travados no ‘território da História’: esquecimento, também de como e quanto o ensino de pós-graduação herdou do ensino de graduação em termos de quadros docentes, compartimentações disciplinares, visão conteudística de currículos, orientações teórico-metodológicas – em termos da pesquisa e da historiografia existentes. [...] Um outro silêncio, cujos efeitos ainda perduram, é o que envolve o modelo de pós-graduação adotado. Bem sei que, hoje em dia, mestrado e doutorado, tal como os conhecemos, parecem tão naturais que é como se sempre houvessem existido. No entanto, à época da nossa narrativa, doutora do era algo totalmente diverso, pois sequer era um curso. Quanto ao mestrado, bem, recordo-me de discussões, no final dos anos 50, sobre o termo mais adequado: ‘mestria’ ou ‘mestrado’? Mais importante, porém, é que estavam postas em discussão concepções diversas, *baseadas em modelos europeus e no norte-americano*, além de *uma tradição já consolidada e respeitável que era a da USP. Mais que fruto deste debate, o modelo adotado foi legislado e imposto como o único legalmente válido, sem deixar espaços para outras experiências*. Ironicamente, internalizou-se de tal maneira o modelo que raros se dão conta efetivamente do quanto ele predeterminou as características da Pós-Graduação entre nós, aí incluídas muitos dos seus problemas.

Entre os problemas do modelo adotado, podemos elencar as religiões como um deles. Seguindo uma lógica de centralidade de formação, a área de História teve profunda influência na estrutura estabelecida no curso de pós-graduação da USP²⁶, Universidade de São Paulo, que não apenas formou, mas estruturou os diversos cursos de formação de professores e pesquisadores no Brasil. Sobre esse ponto, é esclarecedor a opinião de Malerba²⁷:

No plano historiográfico, é sabido que Lucien Febvre sempre manifestou fascínio por esse campo privilegiado de estudos que era a América do Sul. E, quando os próprios Annales tinham uma presença apenas marginal no cenário historiográfico francês, desde muito cedo começam a entabular vínculos importantes entre os Annales e alguns expoentes da historiografia e das ciências sociais na América Latina. Exemplo notório dessa aproximação foi a presença, entre 1935 e 1937, de Fernand Braudel como um dos primeiros professores da cátedra de história das civilizações da recém-fundada Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e Letras da Universidade de São Paulo. A presença de Braudel deitou profundas raízes na historiografia brasileira. O Programa de Pós Graduação da USP foi o pioneiro no Brasil, uma *verdadeira matriz que formou quase a totalidade* dos historiadores brasileiros.

Para Emília Viotti da Costa, esta influência já perpassava a própria cultura brasileira desde o século XIX²⁸:

Na História da cultura brasileira há um momento em que ela passa direta e nitidamente a sofrer influência da cultura francesa. Essa época é o século XIX. Durante anos e anos, inúmeros traços foram acrescentados à vida brasileira graças aos contatos com homens, costumes, idéias e coisas de procedência francesa. Os velhos jornais, o relato de viajantes que percorreram o país nesse período e as memórias da época, oferecem excelente documentação que atesta a importância dessa influência, consignando, por vezes choques com outras, sobretudo a inglesa.

Desse modo, a influência francesa na área de História e na formação dos historiadores no Brasil se fez sentir de forma decisiva. O próprio projeto de fundação da USP²⁹ e, mais especificamente, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), foi concebido pelos fundadores como órgão prioritário para a constituição de uma unidade de pensamento nacional. Georges Dumas, professor de sociologia da Sorbonne, foi a ponte para trazer ao Brasil, anualmente, professores de várias universidades francesas. A importância dos professores franceses, tais como Roger Bastide, Claude Lèvi-Strauss, Paul Arbousse-Bastide, Fernand Braudel, foi decisivo para a consolidação das ciências humanas na USP. Esse modelo de ensino seguia o modelo alemão e francês, influenciado pelo modelo napoleônico. A estrutura de formação das instituições

brasileiras de ensino superior vinha recebendo críticas desde a época imperial de líderes como Fernando de Azevedo que defendiam o modelo europeu, mais precisamente o francês e o alemão:³⁰

A adoção do modelo francês (tanto Mesquita Filho como Duarte tinham estudado em Paris) implicou que os professores estrangeiros eram vistos não apenas como cientistas e especialistas, mas como intelectuais, fundadores de uma nova *intelligentsia* cosmopolita. De fato, eram percebidos como tal; suas palavras e realizações estavam sempre em destaque, ao que muito contribuiu a cobertura permanente do influente jornal de Júlio de Mesquita. Com exceção dos franceses, porém, os professores estrangeiros nunca assumiram eles próprios esse papel. Mas o mesmo não se pode dizer de seus discípulos não apenas nas ciências sociais, mas também nas ciências naturais, e particularmente na física. O prédio da antiga Faculdade de Filosofia na Rua Maria Antônia, no centro de São Paulo, tornou-se o símbolo da união da *intelligentsia* brasileira por cima e além das barreiras disciplinares. Entre os físicos, o grande desafio era trazer os benefícios da energia atômica para o Brasil; veio deles o apoio intelectual e técnico das políticas de auto-suficiência atômica de sucessivos governos brasileiros desde os anos 1950, com todos os altos e baixos decorrentes da guerra fria. Da sua parte, os cientistas sociais adotaram uma abordagem mais *à la* francesa, de orientação marxista, que parecia fornecer respostas aos problemas socioeconômicos do país e apontar o caminho para as soluções. Eles escreviam em jornais, publicavam para o público em geral e se envolviam em política partidária. Muitos deles, cientistas naturais e sociais, se filiaram ao Partido Comunista em algum momento da vida e permaneceram identificados com a esquerda tradicional.

A preocupação era a formação das elites, a pesquisa e a unidade entre ensino e investigação científica; ênfase na formação geral e humanista, autonomia relativa da universidade diante do Estado, concepção idealista e não-pragmática de universidade, estreita ligação entre a formação das elites dirigentes e o projeto de nacionalidade³¹. Segundo Capelato, Glessner e Felini³²:

Os professores vindos da França, para o primeiro semestre do curso, permaneceram pouco tempo, sendo substituídos por outros, também franceses, em início de carreira, que ficaram, no mínimo, dois anos. Alguns estabeleceram relações mais estreitas com o país, prolongando sua permanência. Formaram discípulos, com os quais dividiram a docência. No plano intelectual, os franceses introduziram a preocupação com a orientação metodológica e com o rigor da análise documental, iniciando uma relação com temas da historiografia francesa, especialmente a dos *Annales*, vanguarda na época.

Ao longo do tempo, a concepção alemã sofreu uma série de modificações e desvios, em detrimento ao modelo pragmatista norte-americano de universidade. O modelo norte-

americano influenciou, não apenas as universidades brasileiras, mas também as universidades latino-americanas³³. No Brasil, essa concepção foi amplamente difundida a partir da Reforma Universitária de 1968³⁴, atingindo a estrutura organizacional e as finalidades de todas as universidades. Porém, se as reformas atingiram o campo político e estrutural, a visão sobre as religiões permaneceram inalterados. As religiões continuavam a ser consideradas como etapas a serem vencidas ou mesmo simples detalhes explicativos do componente econômico ou da dominação colonizadora³⁵. O fato é que a visão negativa sobre as religiões no Brasil é de longa data. Desde a República, as diversas religiões eram entendidas como parte da ideia de atraso cultural do povo brasileiro ou mesmo uma excentricidade regional, como nos relata, a título de ilustração, a obra de Freyre³⁶.

É assim que a noção de caiporismo, tão ligado à vida psíquica do brasileiro de hoje, deriva-se da crença ameríndia no gênio agourento do caipora; este era um caboclinho nu, andando de uma banda só, e que quando aparecia aos grandes era sinal certo de desgraça. Sumiu-se o caipora, deixando em seu lugar o caiporismo, do mesmo modo que desapareceram os pajés, deixando atrás de si primeiro as “santidades” do século XVI, depois várias formas de terapêutica e de animismo, muitas delas hoje incorporadas, junto com sobrevivências de magia ou de religião africana, ao baixo espiritismo, que tanta concorrência à medicina e ao exorcismo dos padres, nas primeiras cidades e por todo o interior do Brasil.

Para tanto, a leitura teórico-metodológica dos *Annales* foi fundamental para a área de História na medida em que os estudos sobre as religiões poderiam ser tratados pela via da despersonalização do objeto. Os *Annales*, a partir das análises quantitativas e séries estatísticas, no seu primeiro período, baseavam-se nos paradigmas compartilhados pelas ciências econômicas e sociais. Mesmo com a mudança para a História das Mentalidades, nos anos 70, com novas considerações acerca dos objetos de estudo e aproximando-se de algumas técnicas da análise semântica e linguística, além de alguns modelos da Antropologia e se aproximando de uma história das crenças, metodologicamente, não rompia com o aparato utilizado pela historiografia econômica e social: recorria às ferramentas estatísticas da Sociologia e da Economia. Dessa forma, a religião continuava dentro de uma lógica apoiada pelas mesmas técnicas positivistas de negação de uma autonomia ou mesmo como possibilidade de ser entendido como um objeto histórico. Para os *Annales*, a temática religiosa seguia a interpretação durkheiminiana de representação social. Um dos exemplos desse posicionamento é a obra de Marc Bloch, “*Os Reis Taumaturgos*”. As propostas de Bloch para a leitura da História a partir da análise de um tema religioso como representação política e social marcaram os *Annales* e foram incorporados na metodologia de leitura da História dos temas religiosos no Brasil. Ao propor novos questionamentos em “*Os reis Taumaturgos*”, Bloch proporciona um referencial para se ler a religião como uma janela

para a sociedade. Claramente, na esteira da leitura durkheimiana, o sagrado é definido como uma representação da sociedade. Portanto, a própria formação do historiador, seja ele pesquisador ou professor, no Brasil, está eivada da influência de alguns centros de formação que foram privilegiados. Consta isso, Silva, quando diz que³⁷:

A grande influência das escolas historiográficas francesas na formação dos historiadores brasileiros garantiu que, a partir do trabalho de historiadores como Georges Duby, a literatura fosse utilizada como fonte histórica. E as novas influências da Nova História Cultural, ou seja, de métodos e técnicas da Lingüística, da Teoria Literária e da Antropologia, têm garantido a continuidade da relação entre Literatura e História. Em vista das influências desta formação sobre os historiadores brasileiros, e pelo etnocentrismo ainda presente tanto no imaginário coletivo brasileiro, quanto na indústria editorial e nos currículos de História dos ensinos fundamental, médio e superior do Brasil, as obras dos historiadores franceses, assim como a própria História da França, ocupam grande espaço tanto na prateleira das livrarias, quanto em nossas salas de aula.

Assim, é possível afirmar que a escolha dos centros de influência privilegiou olhares e objetos, e relegaram outros. Um dos objetos relegados foi a religião, ou melhor, as religiões, como objeto histórico a ser investigado. Apesar disso, as abordagens sobre a religião no Brasil continuam a crescer, seja pela quantidade de fontes e de acervos inéditos ou não totalmente explorados, seja pelo crescente interesse da nova geração de historiadores que busca por outros objetos, outras fontes, outros interesses³⁸. Sobre esse ponto, já nos alertava Freitas, quando dizia que³⁹:

*Para investigar a historiografia brasileira, a distancia de posicionamentos como historiador do micro ou do historiador do macro, é necessário, por assim dizer, surpreender os olhares sobre as fontes, não olvidando que, muitas vezes, no caso da pesquisa histórica a fonte faz o olhar de quem olha. É preciso também ir além: *perceber a emergência constante de novas fontes para novos olhares.**

É necessário, portanto, ampliar o leque teórico-metodológico para dar conta dos estudos sobre as religiões no Brasil. Em um levantamento realizado sobre os programas de pós-graduação na área de História, se verificou que, dos cinquenta e dois programas, apenas dois oferecem a disciplina de História das Religiões em sua matriz curricular⁴⁰. Esse dado demonstra que a religião não é tratada devidamente pela área de pesquisa histórica no Brasil. Ainda assim, os historiadores das religiões sempre buscaram espaços institucionais para divulgação de sua produção. Um desses espaços foi Associação Brasileira de História das Religiões⁴¹, que congrega historiadores, antropólogos, cientistas da religião e sociólogos para produzir e refletir sobre os trabalhos que estes pesquisadores realizam. Porém, especificamente em relação aos historiadores, persistiam e persistem as dificuldades em relação às teorias de abordagem, como bem nos demonstra Watanabe⁴²:

No caso dos historiadores, ao analisarmos a seleção dos objetos, fontes, problemas, e a preferência teórica dos professores fundadores desse grupo no Brasil, apontamos para a chamada Nova História Cultural francesa. A primeira pesquisadora a expor essa aproximação da História cultural e o estudo dos evangélicos brasileiros foi Karina Bellotti (2005). No seu texto *Mídia, Religião e História Cultural* a autora fez um levantamento sobre a consolidação da chamada História Cultural Francesa na academia. Incitada pelas possibilidades e limites dessa metodologia, *problematizou uma história estritamente marxista ou demasiadamente positivista no estudo da religião*.

Outras iniciativas foram constituídas durante a criação da ABHR, bem como do GT de História das Religiões, da Associação Nacional de História⁴³, mas, ainda buscando agregar e difundir a importância do estudo das religiões no Campo da História e, especificamente, entre os historiadores brasileiros. Tudo isso vêm demonstrar a necessidade de ampliação do leque teórico-metodológico para tratar do tema religião/religiões no Brasil.

A Escola Italiana de História das Religiões

Uma das mais fecundas escolas teóricas na área de História das Religiões na Europa é a Escola Italiana, fundada há oitenta anos por Raffaele Pettazzoni (1883-1959)⁴⁴. As discussões de Pettazzoni, resultado de um intenso trabalho acadêmico, de um programa educacional voltado para a pesquisa filológica, etnológica e bibliográfica, de um profícuo debate com diversas correntes da época, engendraram uma proposta original, com uma concepção teórico-metodológica até então não experimentada. Seu pensamento foi uma conquista do fruto de intensos trabalhos de campo e de diálogo acadêmico e político em uma Itália refratária aos estudos sobre religião sob a égide de uma herança do liberalismo pós-renascentista, renovada na filosofia historicista de Benedetto Croce⁴⁵. Este negava a possibilidade de uma autonomia categorial na esfera do espírito para o fenômeno religioso, aceitando a religião apenas como uma das manifestações da ética, da filosofia e da estética.

A Escola Italiana, no entanto, teve seu amadurecimento em um processo de pesquisa e produção de Pettazzoni e de seus alunos e sucessores ao longo de mais de três décadas, com nomes como Angelo Brelich, Ernesto De Martino, Dario Sabbatucci e Vittorio Lanternari. Essa Escola continuou a se expandir e refinar os *insights* do grande mestre italiano até hoje. Não podemos deixar de mencionar os nomes de Ugo Bianchi, Marcelo Masenzio, Gilberto Mazzoleni, Adriano Santemma, Nicola Maria Gasbarro, dentre outros. Procuramos destacar que os *insights* de Pettazzoni, se constituem fonte de inspiração que foram mais desenvolvidos por uns que por outros. Este fato demonstra o quanto Pettazzoni estava à frente de seu tempo em uma proposição quase inconsciente

de sua amplitude, revelada por ele ao final de sua obra em uma análise feita como ato revisor de uma trajetória intensa⁴⁶:

[...] não me foram sempre assim claros em mente como o são agora. Nem eu os apreendi inicialmente em nenhuma escola. Aliás, eles foram se esclarecendo e se desenvolvendo gradualmente no curso do próprio trabalho. E desse progressivo delinear-se de um pensamento experimentado e vivido são visíveis as marcas no complexo dos meus escritos, até este último que vê agora à luz como coroação de uma pesquisa começada há muitos anos.

Para alcançar seu intento de introduzir o ensino de História das Religiões dentro do programa dos estudos universitários italianos, Pettazzoni teve de superar também grandes dificuldades com os adeptos de um historicismo radical, fruto do positivismo que dominou a academia européia a partir do iluminismo e, posteriormente, com o marxismo clássico, que desqualificava a religião como uma das etapas a serem superadas na militância ideológica de transformação da sociedade capitalista. Ao comentar sobre este período Agnolin, diz⁴⁷:

Neste sentido, desde seu nascimento a “Escola Italiana de História das Religiões” encontrou-se instalada, epistemológica e historicamente, no entrelaçamento entre as disciplinas da Antropologia e da História, tendo que encarar, conseqüentemente, a polêmica aberta e crítica com a Filologia, com a Fenomenologia e com todas as outras escolas de pensamento que, de fato, privilegiavam abordagens não-históricas ou, quando pior, des-historicizantes.

Pettazzoni alcança a cátedra de História das Religiões na Universidade de Roma em 1924 e introduz, na Itália, uma disciplina que buscava superar as rejeições aos estudos históricos da religião por todas essas correntes citadas.

Sua busca incessante e seu intenso debate sobre a possibilidade de uma História das Religiões o levou a investigar diversos temas como a questão do Deus único (*Urmonotheismus* entre 1922; 1957; 1958; 1965); as religiões locais (como constam em suas primeiras monografias de 1909 a 1914, que tratam da Sardenha e da Trácia); o zoroastrismo (em 1920); as religiões de mistério (em 1924); a religião grega (em 1953); estudos sobre mitologia (inclusive sobre mitologia japonesa, nos estudos realizados e publicados entre 1929; 1946; 1948-1959); sobre teoria e metodologia (1954; 1954 e 1959) e diversos temas gerais (de 1929 a 1936). Ao longo de vinte e cinco anos de pesquisas e trabalhos publicados, Pettazzoni desenvolve sua teoria na prática e nos constantes debates acadêmicos. Sua vasta produção ainda é motivo de investigação, contendo artigos acadêmicos e cartas inéditas⁴⁸, mantidas com diversos pesquisadores e intelectuais de sua época.

O pensamento de Pettazzoni apresenta algumas linhas gerais de afirmação metodológica que deixam claro sua abordagem sobre as religiões. A primeira linha é que a religião constitui-se em um fenômeno histórico-social-civilizacional⁴⁹ que tem autonomia de existência em relação aos demais objetos históricos como a economia, a arte e a política⁵⁰. Essa posição, oriunda do positivismo conteano, e mesmo do marxismo clássico, que desqualificavam os estudos de religião e com os posicionamentos da fenomenologia e da teologia que buscavam um “descolamento” da religião (e das religiões) do âmbito meramente histórico⁵¹:

L'alternativa appare dunque nettamente delineata tra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta da vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò che è proprio dell'altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa essere altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia invece una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all'approfondimento della coscienza storica.

Dessa forma, constitui-se passível de análise o fenômeno objetificável a partir da análise histórica, superando tanto a historiografia positivista, que exclui a possibilidade da religião como objeto de análise histórica, quanto a fenomenologia que anula a religião da investigação histórica em um processo de des-historicização. Ao tornar possível a análise do fenômeno religioso através do processo de investigação histórica, Pettazzoni cunha a ideia de que “*cada phainomenon é um genomenon*”. Essa declaração estabelece a premissa de pensamento de Pettazzoni que busca superar os “becos sem saída” das duas vertentes teóricas que desqualificavam a religião e os estudos religiosos, como demonstra Agnolin⁵²:

Assim, o próprio Pettazzoni formulou seu programa manifestando o fato de que “*cada phainomenon é um genomenon*”: formulação que, em polémica com a obra de Mircea Eliade, queria destacar como em cada fenômeno – e para longe de sua mera objetivação – é possível re-percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica, isto é, “des-objetizá-lo”. Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isto significa que, para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de mais nada, a reconstrução da sua gênese, da sua formação.

Ora, essa des-objetificação, de que trata Agnolin, em relação ao pensamento de Pettazzoni, é uma *objetificação histórica do religioso* ou do reconhecimento de que a religião/religiões pertence ao campo da análise histórica, não como algo de “segunda monta”, ou mesmo como “algo que se refere a algo” mas, como um objeto de investigação histórica privilegiado. A partir dessa linha teórica, Pettazzoni constrói o

entendimento da manifestação do religioso como elemento de investigação histórica, novamente apontando para premissas não examinadas até então.

Outra linha teórica estabelecida ao longo de suas pesquisas e suas reflexões diz respeito à relação de mútua influência entre a sociedade (local) e as religiões em um jogo de forças. Vale ressaltar que a sociedade influencia a religião e a religião influencia a sociedade. Essa premissa desvela e afirma a importância do entendimento da religião como fenômeno objetificável histórica e localmente constituído, relevante no entendimento do processo civilizacional de um determinado grupamento humano. Para Pettazzoni, as religiões participam no processo de constituição civilizacional e cultural de uma determinada sociedade, mas, não apenas isso, essa sociedade local influencia o processo religioso, transformando-o e caracterizando-o no cotidiano em uma mútua relação e em um permanente jogo de forças e de transformações quase imperceptíveis, como cita Pompa⁵³:

Para o estudioso italiano, a alteridade meta-histórica do sagrado não é ontológica e prioritária sobre o profano, como para Eliade, mas é o produto do pensamento dialético, antítese de uma tese. É o homem quem constrói o cosmos e o caos, isto é, o mundo dos arquétipos, como quadro de referência de sua vida normal.

Assim, a História das Religiões se preocupa com a relação das influências entre localidade e religião (institucional e prática), demonstrando que a intercessão entre elas revela a comunidade e as suas transformações civilizacionais. A partir da análise do cotidiano para o entendimento dos processos de relacionamento e mútua influência, Pettazzoni antecipa diversas linhas de pesquisa que entendem que a prática cotidiana retém a realidade última para o pesquisador. Importante notar que o historiador, para Pettazzoni, é um pesquisador que cruza as informações bibliográficas produzidas no campo com as ações cotidianas da comunidade que produz as informações. Dessa forma, é na prática cotidiana que se manifesta a religiosidade e transparece a religião e não apenas nas ações institucionalizadas ou nas manifestações extremas, sejam elas entendidas como miraculosas ou extraordinárias, como bem lembra Massenzio, citando Pettazzoni⁵⁴:

Não é necessário erigir a exceção à norma! O dado positivo é a norma, a rotina, à vida cotidiana do homem. À exceção são os momentos de vida mais intensos. Em primeiro lugar aqueles nos quais a existência está em jogo: a caça, a guerra. Está aqui o mundo da religião. É um mundo real. Também o mundo da norma é real [...]. E também aqui opera a religião (eliminação mágica do pecado) etc. não é verdade que apenas o mundo dos arquétipos é realidade: também a história é realidade, porque toda a vida é realidade.

Essa concepção traz diversas consequências epistemológicas. A mais importante que destacamos é o *necessário cruzamento das informações documentais produzidas pela comunidade e sua interseção com a análise das práticas da comunidade onde se ocorre a religião/religiões*. A fonte primária dos estudos e das pesquisas do historiador é a produção bibliográfica da comunidade e sobre ela, mas é na análise das práticas de campo que se dá a interpretação da vivência da religião. A intercessão entre análise documental e análise de campo é um contributo importante para o entendimento da religião que transparece no cotidiano das formas singulares, no dia-a-dia. O historiador necessita da análise bibliográfica⁵⁵, dos estudos das fontes escritas. Porém, o seu trabalho será incompleto se não houver a pesquisa de campo das ações cotidianas no entendimento dos processos religiosos que se dão no seio da comunidade, verificando as inter-relações de influência entre religião, processo civilizacional e produção cultural. Esse é o ponto onde se inicia o método histórico comparativo de Pettazzoni, como bem salienta Almagro-Gorbea⁵⁶:

Sin embargo, una metodología válida para una reconstrucción plenamente histórica debe seguir el camino iniciado por Brelich (1954), basado en la Historia de las Religiones de Pettazzoni, que permite rastrear con método crítico procesos diacrónicos, sistema que apenas ha sido cultivado (vid supra, § B. Método). Este campo de estudios de tanto potencial hacia el futuro exige huir de aproximaciones antropológicas generalistas y seguir una metodología histórica inspirada en la Historia de las Religiones, buscando documentar relaciones históricas filogenéticas, como ocurre con el método filológico en Lingüística, para evitar falsos paralelismos e interpretaciones errôneas.

O método comparativo de Pettazzoni⁵⁷ busca a singularidade a partir da base fornecida pelas nossas pressuposições de origem, nossa cultura, conceitos e civilização. Ao analisar outra cultura, encontramos outros conceitos, distinguimos outra civilização. Dessa maneira, o processo comparativo busca a diferença e a singularidade, não o igual ou o supostamente mesmo entre culturas e civilizações diferentes. Tratando de forma resumida, Scarpi assim apresenta a questão do método comparativo em Pettazzoni⁵⁸:

Già dai primi anni Venti del secolo scorso, tuttavia, l'immenso castello costruito da padre Schmidt, e poi l'irrazionalismo e l'ipoteca teologica della scuola fenomenologica vennero messi in discussione da Raffaele Pettazzoni, il fondatore della *scuola storico-religiosa* italiana, per quanto egli e parte dei suoi allievi abbiano cercato di conciliare la prospettiva storica con la sistematicità del metodo fenomenologico al fine di elaborare modelli e individuare costanti nell'universo delle religioni. In ogni caso, per la scuola storico-religiosa italiana, una storia delle religioni fondata sulla comparazione non avrebbe mai potuto né dovuto ridurre «ad un medesimo livello» i fatti religiosi comparati, e nemmeno spiegarli «l'un con l'altro facendo astrazione da un reale svolgimento

storico». Essa invece avrebbe dovuto rilevare «le differenze sostanziali e di sviluppo dei fatti esaminati», una volta individuati e una volta stabilita. La possibilità di compararli, perché la vera storia non può farsi che attraverso le differenze, che permettono di distinguere e di cogliere le specificità individuali delle diverse religioni.

Para que tal ocorra, é necessário postular um mínimo de conceitos flexíveis para a análise de campo. Conceitos estes que deverão, necessariamente, ser descartados, revisados, modificados, ao longo do processo de análise entre documentação e prática cotidiana, como explicita o próprio Pettazzoni⁵⁹:

[...] um concetto così largo della religione che comprenda nella sua universalità tutte le forme particolari, in ciò risolvendosi concretamente l'universalità stessa della indagine storico-religiosa, anziché in una chimerica storia universale delle religioni.

Por fim, apresentamos aqui uma síntese do pensamento teórico e metodológico de Raffaele Pettazzoni com as conseqüentes implicações que se fazem necessárias sobre seus *insights* que foram desenvolvidos ao longo de gerações de estudantes e de sucessores de seu pensamento e constituem uma teoria e uma metodologia próprias as quais denominamos de Escola Italiana de História das Religiões:

1. A religião é um fenômeno privilegiado que dialoga com a cultura-civilização, influencia e é influenciada por esta.
2. As múltiplas formas para se entender o diálogo entre a religião e a cultura se iniciam pelas fontes escritas e continua na análise de campo das práticas cotidianas.
3. Como diálogo cultural-civilizacional, é necessário entender os processos locais de interação e relação entre religião e a região em que esta está inserida.

Esses pontos se apresentam como uma síntese de um pensamento teórico metodológico muito mais rico e complexo do que aqui explanado, mas, tem por objetivo apresentar a essência do pensamento pettazzoniano que se desenvolveu em diversos aspectos através das gerações que se seguiram na Escola Italiana.

Considerações Finais

Atualmente outras escolas teórico-metodológicas como a Micro-História e o Neo-Historicismo e tendências como os estudos sobre gênero têm alcançado proeminência na historiografia no Brasil. Estes movimentos, ainda não plenamente consolidados, mas fortemente orientados metodologicamente, ampliam ainda mais o escopo teórico dos estudos no Brasil. Ainda assim, é necessário diversificar os centros de diálogo sobre as teorizações para o estudo das religiões. É imprescindível essa abertura, pois o Brasil figura entre os países com uma grande riqueza em relação aos fenômenos religiosos, citados na mídia e no cotidiano, nas diversas regiões que compõem este país. Um desses centros é, certamente, a Escola Italiana de História das Religiões. Apesar de seu grande

alcance e renome internacional, ainda não há textos dessa escola traduzidos e publicados aqui, somente citações esparsas, algumas referências de pesquisadores e artigos em revistas especializadas que não chegam a penetrar no dia-a-dia da academia e, por isso, desconhecidos da maioria dos historiadores.

Notas

* Pós-Doutor em História e Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

- ¹ Para um panorama geral sobre o Brasil, ver: MADEIRA, Angélico e VELOSO, Mariza (Orgs). *Descobertas do Brasil*. Brasília, EDITORA UNB, 200; VELOSO, Marisa & MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo, PAZ E TERRA, 1991.
- ² Sobre as diferenças entre o Brasil e os demais países da América do Sul, ver: BETHELL, Leslie (Org). *História da América Latina*. São Paulo, EDUSP, 1997; SANTOS, Luís Cláudio Villafañe. *As várias Américas: visões do século XIX*. In: REVISTA ESTUDOS DE HISTÓRIA, Vol. 10, Nº. 01. Franca/SP. 2003. p. 11-28.
- ³ Para um panorama sobre esta diversidade, ver: PIERUCCI, Antonio Flavio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, HUCITEC, 1996; MENEZES, Renata & TEIXEIRA, Faustino (Org). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis/RJ, VOZES, 2006.
- ⁴ O Brasil é “descoberto” oficialmente em 1500, com a chegada dos portugueses conduzidos pela esquadra de Pedro Alvarez Cabral. Para uma discussão sobre este tema, ver: MOTA, Lourenço Dantas. *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. São Paulo, ED. SENAC, 2001; ODÁLIA, Nilo. *As formas do mesmo. Ensaio sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo, EDUNESP, 2001; REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil. De Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro, FGV, 2001.
- ⁵ Op. Cit. ISAIA Artur César. *O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas*. In: REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES. Ano I, Nº 03, Jan. 2009. p. 95.
- ⁶ Para uma definição e aprofundamento do tema, ver: KUHNEN, Alceu. *As Origens da Igreja no Brasil: 1500 a 1552*. Bauru/SP, EDUSC, 2005.
- ⁷ Os dados sobre esta questão podem ser encontrados em: PALMER, Martin & O'BRIEN Joanne. *O Atlas das religiões*. São Paulo, PUBLIFOLHA, 2008. p. 90-94.
- ⁸ Op. Cit. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro. São Paulo, EDITORA RECORD, 2000. p.82.
- ⁹ Desde a chegada do chamado Protestantismo de Missão, vindo dos EUA, o Brasil vem em um crescendo na influência evangélica. Um dos exemplos mais significativos está na exportação de missionários das diversas denominações protestantes no Brasil: Em 1996 eram 1209; em 1997 o número este número aumentou para 1449 missionários no exterior. Partiram para o exterior uma média de 5 missionários por semana, 1 missionário em cada dia útil da semana. Em anos anteriores (1993, 1994, 1995) a média era de 3 missionários por semana. Dados da Associação Brasileira de Missões Transculturais (ABMT). Disponível em www.infobrasil.org. Acessado em 20/06/2005.
- ¹⁰ Diversos pesquisadores dividem a História do Protestantismo no Brasil em quatro grandes blocos ou momentos: O primeiro momento ocorre nos séculos XVI e XVII, com as incursões dos viajantes europeus atrás de terras e especiarias, interessados em estudar a fauna e a flora e os colonizadores,

huguenotes da França Antártica (1555) e os calvinistas da Igreja Evangélica Holandesa do Nordeste (1630-1645). O segundo momento ocorre no século XIX desenvolvido por técnicos, funcionários de missões diplomáticas, marinheiros, colportores. O terceiro momento ocorreu na imigração para o Brasil a partir do século XIX. Esse Protestantismo de Imigração surgiu como uma consequência direta do esforço colonizatório, para cultivo e ocupação dos espaços geográficos brasileiros. O último momento se dá com o estabelecimento Protestante no Brasil no período da chamada República Velha, com a chegada de missionários estrangeiros. Dentro desses grandes blocos, os historiadores levantam uma série de ações migratórias, situações de viagem, casos particulares, esporádicos de curta e média duração, que podem ser classificados como tentativas de inserção do protestantismo no grande território brasileiro em formação. Op. Cit. AZEVEDO, Israel Belo de. *A Celebração do indivíduo: A Formação do Pensamento Batista Brasileiro*. Piracicaba, EDITORA UNIMEP, 1996. p. 23-34.

- ¹¹ Temos, nos vários períodos da história do Brasil, situações que conseguiam ultrapassar a barreira imposta pelo catolicismo à presença de outras religiões. Um exemplo é a questão da presença de estrangeiros protestantes que vinham realizar comércio em terras lusas, os escravos africanos ou mesmos os mulçumanos e judeus que aportavam no Brasil. Para uma discussão sobre este tema, ver: SOUZA, Laura de Melo e. (Org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo, CIA DAS LETRAS, 1997.
- ¹² Os trabalhos sobre as religiões orientais no Brasil ainda carecem de um aprofundamento maior. Para uma exemplificação dessa situação, ver: ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Lacunas Historiográficas: uma Perspectiva sobre as Religiões Japonesas nos Eventos da ABHR e nas Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. In: REVISTA NURES. Nº 10, Setembro/Dezembro de 2008. São Paulo, NÚCLEO DE ESTUDOS RELIGIÃO E SOCIEDADE, 2008. Disponível em: http://www.pucsp.br/revistanures/revista10/Nures10_Andre.pdf. acesso em 10/08/2009.
- ¹³ Para um aprofundamento sobre os termos e conceituações, Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, LOYOLA, 2001.
- ¹⁴ Para uma lista de textos que buscam apresentar a problemática da produção historiográfica brasileira, ver: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel, org. *Ensino de História, conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, CASA DA PALAVRA, 2003; CAPELATO, Maria Helena R. (Coord). *Produção histórica no Brasil, 1985-1994, Catálogo de dissertações e teses dos programas e cursos de pós-graduação em História*. 3 Vols. São Paulo, XAMÁ, 1995; FICO, Carlos; POLITO, Ronald. *A História no Brasil (1980-1989), elementos para uma avaliação historiográfica*. Ouro Preto, UFOP, 1992; FICO, Carlos; POLITO, Ronald. *Teses e dissertações de História defendidas em 1995*. In: REVISTA DE ESTUDOS HISTÓRICOS, Vol. 09, Nº.17, Rio de Janeiro, FGV/CPDOC, 1996; FREITAS, Marcos César de. (Org). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo, CONTEXTO, 2001; LAPA, J.R. do Amaral. *História e historiografia, Brasil pós-64*. Rio de Janeiro, PAZ E TERRA, 1985; NOVAIS, Fernando A. *A Universidade e a pesquisa histórica, apontamentos*. In: REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS, São Paulo, USP, Vol. 04, Nº.8, jan./abr. 1990; SAMARA, Eni de Mesquita. *Historiografia brasileira em debates, olhares, recortes e tendências*. São Paulo, Hermanitas/FFLCH-USP, 2002; WEHLING, Arno [Et Al]. *Tendências da historiografia brasileira contemporânea, uma aproximação preliminar*. ANAIS DO VII CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO IBEROAMERICANA DE ACADEMIAS DE HISTÓRIA. Rio de Janeiro, INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 2000; BURMESTER, Ana Maria. *A desconstrução do Discurso Histórico. A historiografia brasileira dos anos 70*. Curitiba, AOS QUATRO VENTOS, 1998; CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínios da História. Ensaios sobre teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, CAMPUS, 1997; FREITAS, Marcos César (org.) *historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo, CONTEXTO, 1998.
- ¹⁵ Um dos raros trabalhos sobre este tema encontra-se em Albuquerque, que buscou dar conta das influências e tratamento dos estudos de religião pelos historiadores no Brasil. Cf. ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. *A História das Religiões*. In: USARSKI, Frank (Org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo, PAULINAS, 2007.
- ¹⁶ REFKALEFSKY, Eduardo & PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira. *Marketing e Religião: o mercado da fé no Brasil*. In: ANAIS DO XXIX INTERCOM – SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA COMUNICAÇÃO. Brasília, UNB, 6 a 9 de setembro, 2006. p. 02.

-
- ¹⁷ Op. Cit. FONSECA, Selva Guimarães Fonseca. *Caminhos da história ensinada*. São Paulo, PAPIRUS, 1995. p. 31.
- ¹⁸ Cabe citar os estudos empreendidos Cardoso e Gorender sobre os modos de produção; das relações entre as economias coloniais e o capitalismo em formação, como é o caso de Novais, ou os trabalhos sobre as formas de riqueza e acumulação nas obras de Castro, Fragoso & Florentino. Cf. CARDOSO, C. F. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis, VOZES, 1979; NOVAIS, F.A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1978; GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo, ÁTICA, 1985; FRAGOSO, J. & FLORENTINO, M. *O arcaísmo como projeto*. Rio de Janeiro, DIADORIM, 1993.
- ¹⁹ Op. Cit. BELLOTTI, Karina Kosicki. *Identidade, Alteridade E Religião Na Historiografia Colonial*. In: REVISTA DE HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS. Ano II, Nº 02, Campinas/SP, UNICAMP, jan,fev,mar, 2005. p.05.
- ²⁰ Para um aprofundamento sobre a influência francesa na historiografia brasileira, ver SILVA, Rodrigo Forastieri da. *História da Historiografia*. São Paulo, EDUSC, 2001.
- ²¹ Para um aprofundamento sobre o impacto e repercussões da Escola Inglesa na historiografia brasileira, ver: SADER, Emir. *A Vingança da História*. São Paulo, BOITEMPO EDITORIAL, 2003. SILVA, Maria M. R. Souza. *Breves Reflexões sobre a historiografia inglesa: o grupo da revista Past & Present*. In: REVISTA DE HISTÓRIA. São Paulo, UNICAMP, 2000.
- ²² Cf. BELLOTTI, Karina Kosicki. *Identidade, Alteridade e Religião na Historiografia Colonial*. In: REVISTA DE HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS. Ano II, Nº 02, Campinas, UNICAMP, jan,fev,mar, 2005.
- ²³ Como bem constata Albuquerque no seu balanço da historiografia brasileira sobre os estudos de religião. Cf. ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. *A História das Religiões*. In: USARSKI, Frank (Org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo, PAULINAS, 2007. p. 19-52.
- ²⁴ Op. Cit. ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. *A História das Religiões*. In: USARSKI, Frank (Org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo, PAULINAS, 2007. p. 48.
- ²⁵ Op. Cit. FALCON, Francisco José Calazans. *A Cadeira de História Moderna e Contemporânea e o Ensino e a Pesquisa Histórica na Fnfj-Ub*. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org). *História do ensino da história no Brasil*. Rio de Janeiro, ACCESS, 1998. p. 112-113.
- ²⁶ Para Campos, “a fundação da Universidade de São Paulo (USP), em 1934, com a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, e dentro dela a Seção de História (hoje departamento de História), é o marco inicial de uma formação eminentemente acadêmica no campo da História no Brasil”. Op. Cit. CAMPOS, Pedro M. de. *O estudo da História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*. In: REVISTA DE HISTÓRIA. Nº. 08, São Paulo, USP, 1954. p. 491-503.
- ²⁷ Op. Cit. MALERBA, Jurandir. *A História na América Latina: ensaio de crítica historiográfica*. Rio de Janeiro, FGV EDITORA, 2009. p. 67.
- ²⁸ p. Cit. DA COSTA, Emilia Viotti. *Alguns aspectos da influência francesa em São Paulo na segunda metade do século XIX*. In: REVISTA DE HISTÓRIA. São Paulo, USP, 2000. p. 142-143.
- ²⁹ O Plano de fundação da USP foi redigido por Fernando de Azevedo, a pedido de Júlio de Mesquita Filho e Armando de Salles Oliveira. O projeto de fundação da USP foi assinado por Fernando de Azevedo, Vicente Rao, Júlio de Mesquita Filho; Fonseca Telles e Teodoro Ramos, Raul Briquet e André Dreyfus, Rocha Lima e A. Bittencourt e Almeida Júnior. In: CARDOSO, Irene de A. R. *A universidade da comunhão paulista*. São Paulo, AUTORES ASSOCIADOS/CORTEZ, 1982. p. 96.
- ³⁰ Para um aprofundamento sobre a influência da França na formação da Universidade de São Paulo, ver: CAPELATO, Maria Helena & PRADO, Maria Lígia. *A l'origine de la collaboration universitaire franco-brésilienne: une mission française à la Faculté de Philosophie de São Paulo*. In: REVUE PRÉFACES, Paris, Ano 14, Nº. 100-105, juillet/septembre 1989.
- ³¹ Tal ligação fica evidente no Decreto nº 6.283, de 25 de janeiro de 1934, que institui as bases da fundação da universidade. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de A. *Universidade & poder; análise*

crítica/fundamentos históricos: 1930-45. Rio de Janeiro, ACHIAMÉ, 1980, p. 179.

- ³² Op. Cit. CAPELATO Maria Helena Rolim; GLEZER, Raquel & FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *A Escola uspiana de História*. In: REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS. Vol. 08, Nº. 22. São Paulo, SCIELO, dec de 1994. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000300044&script=sci_arttext. Acesso em 10/08/2009.
- ³³ Op. Cit. MALERBA, Jurandir. *A História na América Latina: ensaio de crítica historiográfica*. Rio de Janeiro, EDITORA FGV, 2009. p. 49-91.
- ³⁴ Em 1968, foi instituído o Grupo de Trabalho encarregado de *estudar a reforma da Universidade brasileira*, constituído por representantes dos Ministérios da Educação e Planejamento, do Conselho Federal de Educação e do Congresso. Era afirmada no novo projeto político em implantação as linhas gerais confirmadas pela lei 5.540, a forma ideal de organização do ensino superior, na sua tríplice função de ensino, pesquisa e extensão, enfatizando-se a indissolubilidade entre essas funções, particularmente entre ensino e pesquisa. Para um aprofundamento sobre este tema, ver: CUNHA, Luiz Antonio. *Ensino superior e universidade no Brasil*. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, MENDES (Org). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte, AUTÊNTICA, 2000; GUSSO, Divonzir Arthur [Et All]. *A pós-graduação na América Latina: o caso brasileiro*. Brasília, UNESCO/CRESALC/MEC/ SESU/CAPES, 1985; SCHARTZMAN, Simon (Org). *Universidades e instituições científicas no Brasil*. Brasília, CNPq, 1986.
- ³⁵ Verdade é que algumas religiões eram tratadas de forma diferenciada dentro da academia brasileira. Principalmente pelo viés da idéia de resistência popular, as religiões afro tiveram um tratamento diferenciado do cristianismo. O Protestantismo e, em especial, o Pentecostalismo, parece ter o seu lugar garantido nos estudos históricos e sociológicos sob via negativa. Para um debate sobre essa redução nos estudos sobre o Protestantismo brasileiro, ver: GIUMBELLI, Emerson. *A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o Protestantismo brasileiro*. In: REVISTA RELIGIÃO E SOCIEDADE. Vol. 21. Nº 01. Rio de Janeiro, ISER, 2001. p. 111-112.
- ³⁶ Op. Cit. FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro. São Paulo, EDITORA RECORD, 2000. p. 165.
- ³⁷ SILVA, Kalina Vanderlei. *A ficção latino-americana e a formação do professor de História: uma experiência conjugada com a prática de pesquisa histórica*. In: ANAIS ELETRÔNICOS DO VII ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC, Campinas, ANPHLAC, 2006. p. 02.
- ³⁸ Sobre este ponto, é importante salientar a obra *Historiografia brasileira em perspectiva*, organizada pela Editora Contexto, em 2005, que procurava justamente apontar um balanço da historiografia brasileira, suas influências e mesmo seus limites teóricos. Cf. FREITAS, Marcos Cezar (Org). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo, CONTEXTO, 2005.
- ³⁹ Op. Cit. FREITAS, Marcos Cezar (Org). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo, CONTEXTO, 2005. p. 12.
- ⁴⁰ AUTOR, 2009. Baseado em: CAPES – 2007. Disponível em www.capes.org.br. Acesso em 10/06/2009.
- ⁴¹ A Associação foi criada em 1991 por um grupo de professores historiadores e cientistas da religião para suprir um espaço de diálogo e representação dos estudiosos em religião que não encontravam guarida nos meios acadêmicos para seus objetos de pesquisa. Para um aprofundamento sobre a história da ABHR, ver: www.abhr.org.br.
- ⁴² Op. Cit. Watanabe, Tiago Hideo Barbosa. *Análise das comunicações do grupo de pesquisa protestantismo e pentecostalismos nos simpósios da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões)*. ANAIS DO ENCONTRO DA ABHR. Assis/SP, ABHR, 2008.
- ⁴³ Segundo o site da ANPUH, em 19 de outubro de 1961 foi fundada, na cidade de Marília, estado de São Paulo, a Associação Nacional dos Professores Universitários de História, ANPUH. A entidade trazia na sua fundação a aspiração da profissionalização do ensino e da pesquisa na área de história, opondo-se de certa forma à tradição de uma historiografia não-acadêmica e autodidata ainda amplamente majoritária à época. Atuando desde seu aparecimento no ambiente profissional da graduação e da pós-

graduação em história, a ANPUH foi aos poucos ampliando sua base de associados, passando a incluir professores dos ensinos fundamental e médio e, mais recentemente, profissionais atuantes nos arquivos públicos e privados, e em instituições de patrimônio e memória espalhadas por todo o país. O quadro atual de associados da ANPUH reflete a diversidade de espaços de trabalho hoje ocupados pelos historiadores em nossa sociedade. A abertura da entidade ao conjunto dos profissionais de história levou também à mudança do nome que, a partir de 1993, passou a se chamar Associação Nacional de História, preservando-se, contudo, o acrônimo que a identifica há mais de 40 anos. Cf. http://www.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=1. Acesso em 10/08/2009.

- ⁴⁴ Historiador italiano de religiões e educador, fundador e presidente (1950-59) da Associação Internacional para o Estudo da História das Religiões. Para um aprofundamento sobre a biografia acadêmica de Pettazzoni, ver: MIHELICIC, Giuseppe. *Una religione di liberta: Raffaele Pettazzoni e la Scuola Romana Di Storia Delle Religioni*. Roma, CITTÀ NUOVA, 2003; GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni (1883-1959) Materiali per una biografia*. Bologna, EDIZIONI ASPASIA, 2009.
- ⁴⁵ Benedetto Croce (1866-1925). historiador, escritor, filósofo e político italiano. Os seus escritos giram em torno de um largo espectro temático, sobretudo estética e teoria/filosofia da história. É considerado uma das personalidades mais importantes do liberalismo italiano no século XX. Para um aprofundamento sobre sua biografia e idéias, ver: REALE, Giovanni & Antiseri, Dario. *História da Filosofia*. 3ª. Ed. Vol III. São Paulo, PAULINAS, 1991. p. 518-534.
- ⁴⁶ Op. Cit. PETTAZZONI, Raffaele. *L'Onniscienza de dio*. Turin, 1955. p. 10,11. [tradução pessoal].
- ⁴⁷ Op. Cit. AGNOLIN, Adone. *Debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: Origens, endereço italiano e perspectivas de investigação*. In: REVISTA PROJETO HISTÓRIA: HISTÓRIA E RELIGIÕES – Nº. 37. São Paulo, PUC-SP, julho/dezembro/2008. p.10.
- ⁴⁸ O arquivo Pettazzoni foi inaugurado pela Universidade de Bologna na cidade de San Giovanni in Persiceto em 2009 com o maior acervo da produção pettazzoniana e contém o material inédito sobre o mestre italiano. Para maiores informações, ver: GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni (1883-1959) Materiali per una biografia*. Bologna, EDIZIONI ASPASIA, 2009.
- ⁴⁹ É necessário fazer um esclarecimento de fundo em relação ao pensamento pettazzoniano: ao tratar de cultura, Pettazzoni entende tratar, sobretudo, de civilização. Este entendimento é fundamental na produção e no aprofundamento das idéias de Pettazzoni.
- ⁵⁰ Considerados no pensamento croceano a manifestação do espírito absoluto, na esteira do pensamento hegeliano. Para um aprofundamento sobre o tema, ver: REALE, Giovanni & Antiseri, Dario. *História da Filosofia*. 3ª. Ed. Vol III. São Paulo, PAULINAS, 1991. p. 520-529.
- ⁵¹ Op. Cit. PETTAZZONI, Raffaele. *Il método comparativo*. In: REVISTA NUMEN: RELIGIONI E SOCIETÀ. Nº. 06, Bologna, Italia, 1966. P. 107-108.
- ⁵² Op. Cit. AGNOLIN, Adone. *Debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: Origens, endereço italiano e perspectivas de investigação*. In: REVISTA PROJETO HISTÓRIA: HISTÓRIA E RELIGIÕES – Nº. 37. São Paulo, PUC-SP, julho/dezembro/2008. p.10.
- ⁵³ Cf. POMPA, Cristina. *Releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil "rústico"*. In REVISTA DE ANTROPOLOGIA, Vol.41 Nº. 01. FFLCH/USP São Paulo, 1998.
- ⁵⁴ Op. Cit. MASSENZIO, Marcello. *A História das religiões na cultura moderna*. São Paulo, HEDRA, 2005. p. 153.
- ⁵⁵ O próprio percurso de pesquisa de Pettazzoni ao analisar e produzir diversas monografias sobre a religião constata a preocupação lingüística e de sentido religioso (grosso modo, entendido como teologia).
- ⁵⁶ Op. Cit. ALMAGRO-GORBEA, Martín (Org). *Pasado y presente de los estudios Celtas*. Espanha, FUNDACIÓN ORTEGALIA, 2007. p. 31.
- ⁵⁷ Para um aprofundamento sobre o método comparativo, tal e qual proposto por Pettazzoni, ver: PETTAZZONI, Raffaele. *Il método comparativo*. In: REVISTA NUMEN. Nº. 06, Vol. 01. Itália, UNIVERSITÀ DI ROMA, 1956. p.1-18.

⁵⁸ Op. Cit. SCARPI, Paolo. *Mundo Antico: Laurea magistrale in Scienze delle religioni* - Università di Padova Anno Accademico 2009-2010. Disponível em: <http://www.mondoantico.unipd.it/file/Dispensa%20Storia%20delle%20religioni%20II%202009-10.pdf>. Acesso em: 10/04/2010. p.13.

⁵⁹ Op. Cit. PETTAZZONI, Raffaella. *L'Onniscienza de dio*. Turin, 1955. p. 10.