

# Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões

*Between religion, culture and history: the italian school of religions*

*Eliane Moura da Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esse artigo é uma análise crítica visando a ampliar a proposta de um campo conceitual e metodológico de uma história cultural das religiões a partir da contribuição da Escola Italiana de História das Religiões e de sua influência no Brasil.

**ABSTRACT:** This article is a review aiming at expanding the proposal of a conceptual and methodological field of a cultural history of religions from the contribution of the Italian School of History of Religions and their influence in Brazil.

**PALAVRAS-CHAVE:** História. Cultura. Religiões.

**KEYWORDS:** History. Culture. Religion.

Nas últimas décadas, multiplicaram-se na historiografia brasileira os estudos sobre religião. A história das religiões e a história religiosa no Brasil levantam várias possibilidades e revelam a complexidade dos temas abordados bem como apontam novos objetos e discussões teóricas sobre as relações entre a história, as religiões e a cultura. Contudo, muito pouco foi proposto como reflexão entre os historiadores sobre as questões conceituais, as teorias e metodologias que remetam à especificidade do tema e dos objetos.

A religião, com frequência no singular, parece quase sinônimo de cristianismo. Sua generalização como “a religião” foi geradora de códigos culturais das relações entre os homens e a (as) divindade(s), como ordenadora hierárquica entre os homens, a vida social e política, a natureza, em suma, de toda a civilização ocidental como um código universal cujos limites, sentidos simbólicos e subjetividade histórica foram projetados para os confins do tempo e do espaço. O historiador contemporâneo das religiões deveria refletir sobre a formação no campo da religião que se universaliza como práticas de compatibilidades que envolvem compromissos variados que foram da opressão simbólica à elaboração

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de História/ IFCH/Unicamp. E-mail: elmoura@unicamp.br

de estratégias igualitárias. Quanto mais se propõe a ser universal, mais gerais são seus conteúdos e mais confusos os seus limites. Há um ponto comum em todas essas variantes interpretativas: a religião é explicada a partir de fora de si própria, e a sua verdade ou sentido não podem encontrar-se no espaço de jogo no qual ela se manifesta. É necessário supor que sua verdade e sentido se acham por detrás de algum substrato que o filósofo, o historiador, o cientista, o analista devem descobrir e dar a conhecer. A religião, sempre no singular, transforma-se numa cabaia da razão exclusiva e deve ser examinada, interrogada, experimentada e inquirida para se chegar ao seu sentido único.

A história cultural das práticas religiosas deve, portanto, procurar entender a formação da categoria generalizante “a religião” como um código cultural com sentidos variados, investigando mediações, empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens. Os objetos intelectuais de pesquisa não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações. Como código cultural, a religião cristã, por exemplo, determinou a primeira ocidentalização do mundo bem como as primeiras noções de alteridade, a invenção do outro quando da descoberta do Novo Mundo.

É importante refletir sobre a capacidade simbólica religiosa, numa época de fluidez dos não-lugares, onde se procura redefinir e redesenhar limites entre o público e o privado, circunscurendo lugares e espaços, atuando na construção de memórias coletivas marcadas pelas subjetivações de gênero, étnicas, raciais, nacionais, geracionais e de mobilidades reais e virtuais. É necessário desenvolver uma perspectiva que leve em conta um dos desafios centrais da história cultural: a de ligar a construção discursiva do social e a construção social do discurso na especificidade da compreensão histórica.

Michel de Certeau formulou aquilo que seria a tensão fundamental do conhecimento histórico: um discurso capaz de acionar construções, representações, narrativas, composições e figuras para construir um corpo de enunciados com possibilidade de estabelecer conjuntos de regras que permitam controlar, ainda que de maneira provisória, as operações de produção de sujeitos determinados. A representação histórica deve estar articulada com um lugar social e, segundo Certeau, “não há relato histórico no qual não seja explicitada a relação com um corpo social e com uma instituição de saber. (CERTEAU, 1982, p. 93-4).

A história cultural problematiza diretamente o texto como mediação, desafiando o historiador a confrontar o que havia sido até então “realidade”, a partir dos documentos com o poder das representações da escrita, da materialidade textual. Trata-se, portanto, de refletir sobre os sentidos da História, analisando eventos do passado, construídos a partir de documentação variada e do próprio discurso histórico, buscando os sentidos organizadores de textos/disciplinas como formas de conhecimento que produzem a verdade, racionalizando o passado e referendando situações e sistemas. Assim, é possível pensar

que a própria linguagem ajuda a moldar a percepção de mundo, os interesses e a construir o local de produção das ideias.

Nesta direção, há que destacar os esquemas geradores das classificações e percepções de cada grupo social, de cada gênero, tendo como objeto a compreensão das formas e motivos – as representações do mundo social – descrevendo a sociedade tal como pensam ser, ou como gostariam que fosse. Assim, o conceito de representação é articulado em três modalidades de relação com o mundo social: classificações e delimitações através das quais, intelectualmente, uma realidade é contraditoriamente construída por diferentes grupos; as práticas de reconhecimento de identidades/subjetividades como maneiras de ser e estar no mundo, dotadas de sentidos e significados simbólicos; e as formas institucionalizadas através das quais, pessoas ou grupos tornam-se visíveis e perpetuam sua existência (ou se definem) como grupo, classe ou comunidade. (CHARTIER, 1994, 1995, 1990, 2005).

Tomando a dimensão interpretativa da cultura como a maneira através da qual, em diferentes lugares e históricos, uma determinada realidade social foi construída, pensada e vivida, essa interpretação nos leva a diversos caminhos que são produzidos por diferentes grupos, construídos e vividos, no cotidiano. Agimos no sentido de construir realidades que mudam constantemente. Produzimos classificações, divisões e delimitações. As representações do mundo social são fruto de construções culturais e históricas. As representações que almejam ser universais foram construídas e forjadas por determinados grupos, interesses e em certos momentos históricos, sendo dotadas de parcialidades e ambiguidades. As representações do social não são neutras e se impõem como autoridades, legitimando determinadas concepções. (SILVA, 2011).

Religiões são representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas etc. Trata-se de identificar a maneira pela qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado, lido e faz parte da dinâmica cultural (SILVA, 2010).

A religião é um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, portanto, a mudanças. Religião e crenças religiosas só podem ser definidas em determinados contextos espaciais e temporais. Desvendar a cultura é revelar as estratégias e dinâmicas de identidade que constituem cada grupo social. A identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam as práticas cotidianas, os lugares, as relações, as posições hierárquicas, as atitudes e as representações.

Urge que, dada a ampliação do interesse acadêmico entre os historiadores no Brasil pelo tema, as questões teóricas e metodológicas sejam debatidas e aprofundadas. Uma contribuição importante para o debate entre os historiadores das religiões no Brasil pode ser encontrada na tradição intelectual da Escola Romana de História das Religiões.

Em 1925, surgiu na Itália, com a revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), através da obra de Raffaele Pettazoni (1883-1959), o endereço de estudos históricos-religiosos que se propõe a ressaltar, pela comparação antropológica e etnológica, a historicidade das religiões e dos fatos religiosos. Depois de um percurso intelectual que aprimorou metodologias e instrumentos de pesquisa com as contribuições, entre outros, de Angelo Brelich (1913-1977), Ernesto de Martino (1908-1965), Vittorio Lanternari (1918-2010), Dario Sabbatuci (1923-2002), Marcelo Massenzio (1942) e Nicola Gasbarro (1954), essa escola de estudos, que também exerceu grande influência na chamada Escola de Paris, conhecida principalmente pelos trabalhos de Jean Pierre Vernant (1914-2007), Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) e Marcel Detienne (1935), se consolidou em Urbino, quando em 1973 foi cunhado termo “Escola Romana de História das Religiões”. Os estudos realizados por esse grupo de historiadores italianos ao longo desse tempo ressaltam a historicidade das religiões, dos movimentos religiosos como produtos culturais e redutíveis à razão histórica. Epistemologicamente estão situados na confluência da antropologia com a história e polemizam todas as interpretações des-historicizantes como bem indica Marcelo Massenzio. (MASSENZIO, 2005, p. 19-21).

Em linhas gerais, podemos destacar algumas questões centrais para os principais representantes desta escola de estudos histórico-religiosos. Raffaele Pettazoni não restringe o conceito de religião a uma determinada religião em sentido absoluto. Ao contrário, o conceito deve ser amplo o bastante para compreender, em sua universalidade, todas as formas particulares, operar no domínio da pluralidade das religiões e de ser chave de acesso aos sistemas religiosos:

(...) para cumprir sua função, isto é, a formação de uma consciência histórico-religiosa, longe de restringir o conceito de uma determinada religião assumida como a religião em sentido absoluto, deve, ao contrário, postular um conceito bastante largo de religião que compreenda na sua universalidade todas as formas particulares, resolvendo-se concretamente nisso a própria universalidade da investigação histórico-religiosa, ao invés de uma quimérica história universal das religiões. (PETAZZONI, 1955, p. X).

Para Pettazoni, toda religião seria um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto. Há uma dimensão comum que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos. Estas diferenças englobam diversidades econômicas, políticas e sociais nos diferentes âmbitos históricos. A pluralidade das religiões remeteria à pluralidade das histórias e vice-versa. A metodologia e teoria sobre em que âmbito específico se situa a religião fica assim formulada:

Segundo Ernesto De Martino (1908-1965), as religiões são a solução do devir histórico, mesmo quando, por exemplo, “re-atuam” um ritual de um evento originário pretensamente meta-histórico (consciência religiosa arcaica) como pela prefiguração de cessação da história (mitos escatológicos das

religiões históricas). Não é possível aceitar a explicação de uma interpretação religiosa da religião: há que distinguir a historiografia religiosa da visão religiosa e, sobretudo, jamais negar ou ocultar a história. A dimensão temporal é o pano de fundo das tramas simbólicas das religiões, dos mitos, dos ritos que sempre são fenômenos culturais.

O homem está na história mesmo quando pretende se evadir dela. Sua visão de mundo se resolve na realidade histórica, nas manifestações humanas. A história das religiões se move para as questões culturais e para a consciência historicista da vida religiosa, cuja tarefa científica e cultural consiste em desvelar as razões humanas transformadas em vida religiosa ou manifestações divinas. Assim, toda abordagem fenomenológica da religião seria uma tentativa de compreender religiosa e miticamente a religião, suprimindo as distinções científicas necessárias entre uma historiografia religiosa e a visão religiosa de mundo (MASSENZIO, 2005, p. 23).

Ângelo Brelich (1913-1977) apontou para a necessidade de o historiador dos fenômenos religiosos ter uma base teórica para definir aquilo que, em certo momento histórico-cultural, uma sociedade entende como religião; a maneira como atribui sentidos ao sagrado, se recusando, desta forma, a trabalhar com uma categoria atemporal e genérica de “religião”. Ou seja, embora fenômenos que em seu conjunto podemos chamar de religiosos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito de “religião” é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico cultural determinado e

Hemos determinado el ámbito del fenómeno ‘religión’: hemos incluído em el mismo – no a partir de una idea preconcebida, sino únicamente ateniéndonos AL uso hoy día corriente del término – creencias, acciones, instituciones, conductas, etc., las cuales, a pesar de su extrema variedad, se nos han aparecido como los productos de particular tipo de esfuerzo criador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que em su experiencia concreta de la realidad parece escapar a los restantes medios humanos de control. (BRELICH, 1977, p. 67).

As crenças religiosas, mitos, ritos e religiões são definidos dentro de universos históricos, culturais e sociais específicos, não aceitando, por exemplo, trabalhar com conceituações que só têm sentido na tradição religiosa cristã ou judaico-cristã, alertando, inclusive, para o fato de que existem crenças extrarreligiosas, sobretudo nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Uma característica epistemológica da história das religiões para estes intelectuais italianos é a perspectiva cultural e a preocupação em definir o conceito de “religião” como categoria interpretativa e conceitual. Embora a religião possa ser analisada em diferentes perspectivas, a cultura é objeto específico e limitativo do próprio historiador, sendo a religião um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios. Sem isolar a religião de seu contexto histórico

e cultural, do sistema de valores, trata-se de definir aquilo que é “a religião”.

Assim, para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos etc. Este seria, portanto, o objeto específico da disciplina histórica que estuda os fenômenos religiosos. É necessário pensar religião como categoria analítica e conceitual e metodologia de pesquisa que seja aberta às alteridades culturais, assumindo as críticas da diversidade extraocidental. Dessa forma, não se trata de estudar a religião, mas religião-religiões como produtos culturais e, do ponto de vista metodológico, trabalhar com análises do ponto de vista histórico e comparativo.

O conceito de “religião” foi construído histórica e culturalmente no Ocidente adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. Somente no Ocidente encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião e que constrói a própria história e a do mundo como uma contínua oscilação entre os dois termos. A civilização ocidental e a religião são construções culturais, e o conceito de “religião” é o resultado da cristianização e não da latinização.

O vocábulo “religião” – nascido como produto histórico de nossa cultura ocidental e sujeito a alterações ao longo do tempo – não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, teológicas, filosóficas ou religiosas, que conferimos sentido ao conceito. Para quem estuda a história cultural das religiões, esta conceituação não pode ser arbitrária, devendo ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo “religião”, extraído da linguagem corrente e do senso comum e introduzido como termo técnico.

A primeira obra de um representante da Escola Italiana publicada no Brasil foi o livro de Vittorio Lanternari intitulado *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos* (LANTERNARI, 1974). O título desta obra em italiano é *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* e apareceu pela primeira vez em 1960, pela editora Giangiacomo Feltrinelli Editore, de Milão.

Crítico arguto da fenomenologia, Lanternari considerava absolutamente inoportuna e ineficiente estabelecer oposição entre um mundo sobrenatural, objeto da religião, e um mundo natural, secular, cívico ou profano. Ao criticar o irracionalismo fenomenológico no par sagrado, profano em oposição, ele afirma o valor funcional da religião em relação à vida profana. Ou seja, é o profano que dá sentido ao sagrado e não seria possível produzir uma autêntica “história das religiões” sem uma visão histórica da cultura, sem se deixar conduzir pelo método historicista, adequado à realidade. Somente desta forma, os fatos religiosos podem ser estudados e explicados:

Dentro de uma visão histórica integral, a história religiosa surge, pois, como um dos momentos da dinâmica cultural. Entendemos, portanto, a história religiosa - (...) – como o estudo das inter-relações dialéticas entre a vida religiosa e vida profana (isto é, cultural, social, política etc.): o todo dentro de um processo

dinâmico concreto e determinado, próprio de toda civilização. (LANTERNARI, 1974, p. 10).

Lanternari foi fiel ao funcionalismo e ao historicismo e avançou com a hipótese de que somente as pesquisas históricas concretas podem solucionar os problemas da história das religiões e das relações sagrado/profano. As civilizações seriam o resultado da coexistência entre orientações racionalistas e irracionais. A primeira seria responsável pelo sentido comum, conhecimento empírico e técnico; a segunda inspiraria a magia e a religião, os mitos e os ritos. Os tempos sagrado e profano estariam inseridos dialeticamente num processo dinâmico e são estreitamente interligados, um em função do outro.

Contudo, ele apontou uma problemática particular. Há casos em que os fatos não religiosos (profanos) são hegemônicos e determinantes em relação aos religiosos (sagrados) quando são levados em consideração a gênese e o desenvolvimento dentro de uma dada cultura. Isto acontece quando do encontro de tradições religiosas e culturais de origens e níveis diferentes e que se chocam hierarquicamente. Nesses casos, os fatos religiosos acabam por desempenhar um papel hegemônico e determinante no que diz respeito aos fatos não-religiosos. Nestas situações concretas, os fatos religiosos reaparecem na história com toda força, criando uma anulação da temporalidade, valorizando modelos míticos e se reconstituindo na temporalidade. A experiência e a 'vida religiosa passam a ter uma finalidade social e cultural específica.

O livro *A Religião dos Oprimidos* foi o resultado final de uma pesquisa sobre os movimentos religiosos de libertação e salvação das civilizações coloniais, reportando as manifestações religiosas às condições históricas concretas, identificando as experiências existenciais das sociedades em determinado momento histórico com as novas exigências culturais e

O nascimento dos cultos de libertação do domínio colonialista constitui uma das manifestações mais evidentes e desconcertantes do estreito liame dialético entre a vida religiosa e vida social, política, cultural. (...) nenhum estudioso pôde negar o nexo fundamental que une os cultos de libertação com as experiências coloniais e com as exigências de emancipação dos povos respectivos. (LANTERNARI, 1974, p. 11).

Em 2005, foram publicados no Brasil quatro livros de autores dessa tradição de história das religiões: Massimo Raveri, Marcelo Massenzio, Paolo Scarpi e Giovanni Filoramo. Os volumes dessa publicação guardam entre si as características dos estudos italianos. Consideram todas as religiões produtos históricos e culturais e a preocupação em definir o conceito "religião" como categoria interpretativa e conceitual. Embora a religião possa ser analisada sob diferentes perspectivas, a cultura é objeto específico e limitativo do próprio historiador, sendo a religião um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios. Sem isolar a religião de seu contexto histórico e cultural,

do sistema de valores, trata-se de definir aquilo que é “a religião”. E somente no ocidente encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião como construções culturais, produtos da cristianização. Um exemplo pode ser encontrado no livro de Scarpi (2005), que, ao definir “politeísmo”, remete essa noção a uma “invenção monoteísta” numa perspectiva retrospectiva que foi constituída como contraponto a uma perspectiva. Politeísmo seria um termo culto documentado na França a partir do século XVI, em oposição a “monoteísmo”, definido como um tipo de religião que classifica e determina formas religiosas que admitam a existência de várias divindades, tendo modelo histórico-religioso a crítica de Filon de Alexandria, um hebreu helenizado que adotou o termo *polytheia* para classificar e opor, de forma apologética, a superioridade do monoteísmo hebraico (SCARPI, 2002, p. 13). Como método, propõe a abordagem comparativa, filológica e histórica.

Outro autor dessa escola com presença crescente no Brasil é Nicola Gasbarro. Para ele, somente no ocidente encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião como construções culturais, produtos da cristianização (GASBARRO, 2006.). A religião, portanto, se torna a primeira linguagem intercultural da modernidade propriamente porque é um código privilegiado e prioritário do Ocidente cristão, e só em seu interior é possível primeiramente analisar a gramática e o vocabulário construídos na e com a prática das diferenças, à guisa de novos termos que simplificam e condensam a complexidade das relações, e então reconstruir a lógica global da comunicação entre civilizações.

Segundo Gasbarro, a “religião” e a “civilização” constituem as duas maiores generalizações antropológicas da modernidade, sendo suficiente inverter sua prioridade e hierarquia para estar já no interior da antropologia científica, que tende a privilegiar a prioridade estrutural, compreensiva e inclusiva, da civilização sobre a religião, sem obviamente excluir esta última dos códigos mais importantes da vida social. Essa inversão de categorias generalizantes de compatibilidade, que atravessa, não por acaso, toda a modernidade e lhe assinala a ordem do sentido, se baseia em diversas possibilidades operativas de generalização: a antropologia científica adverte que o código pluricultural da civilização tem um poder de generalização humana e histórica maior que o código da religião, e por isso se serve dele com uma estratégia inclusiva. Para Gasbarro, uma pluriculturalidade operativa e vivida, uma ortoprática muito obscurecida pelo universalismo da ortodoxia ocidental, frequentemente teológica, às vezes filosófica, é sempre e de qualquer modo etnocêntrica. A noção de “ortoprática” é entendida como “(...) as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, (...) pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais.” (GASBARRO, 2006, p. 67.). Tal perspectiva metodológica permite contrapor de forma relacional a noção de ortoprática à de ortodoxia no estudo da religião-religiões por valorizar historicamente as práticas e exercícios do culto como lugar privilegiado das análises, em detrimento das abordagens tradicionais que partem das estruturas

dos dogmas e/ou sistemas de crenças institucionalizados como os nomatizadores dos universais religiosos.

Ao privilegiar em seus estudos a história das missões cristãs a partir dos descobrimentos do Novo Mundo, Gasbarro considera a atividade missionária como processos antropológicos de confronto-enfrentamento entre culturas que estão na base da formação e do desenvolvimento da modernidade. A ação dos missionários deu início a processos de produção de novas culturas, que, frequentemente, têm pouco da mensagem originária de redenção e de novas línguas não facilmente redutíveis à gramática europeia e/ou aos dicionários do Ocidente.

Gasbarro também faz uma aprofundada reflexão sobre os limites de compatibilidade das diversidades culturais religiosas na contemporaneidade, representados pelas perspectivas multiculturais, sobretudo no que se refere ao islamismo e à modernidade ocidental (GASBARRO, 2003). Em suas análises, ele conclui que a globalização das relações entre as civilizações e as culturas evidenciam os limites do humanismo, das metanarrativas como as religiosas e da necessidade de uma inversão radical dos modos de fazermos a antropologia e a história, de construir sistemas de sentidos totalizantes.

Do debate entre religião, cultura e história e da contribuição inicial desses autores da Escola Italiana, podemos destacar, para a história cultural das práticas religiosas, a desconstrução da categoria generalizante “a religião” como um código de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos intelectuais de pesquisa da história das religiões não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRELICH, A. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: *Historia de las Religiones - Volume I: Las Religiones Antiguas I, Siglo XXI*, Madrid, 1977
- CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1990.
- \_\_\_\_\_. *À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico* In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, Pp. 179-192.
- \_\_\_\_\_. *A História Hoje: Dúvidas, Desafios, Propostas*. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, Pp. 97-113.
- GASBARRO, Nicola. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In: MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006

- GASBARRO, Nicola. Nós e o Islã: uma compatibilidade possível? In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 67, novembro 2003, pp. 90-108.
- LANTERNARI, Vittorio. *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos cultos messiânicos*. São Paulo: Editora PERSPECTIVA, 1974.
- MASSENZIO, Marcelo. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: HEDRA, 2005.
- PETTAZONI, R. *L'onniscienza di Dio*. Turim, 1955,
- SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: HEDRA, 2005.
- SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina K; CAMPOS, Leonildo S. *Religião e Sociedade na América Latina*. S. B. do Campo: UMESP, 2010.
- \_\_\_\_\_. História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas. In: MOURA, Carlos André Silva; SILVA, Eliane Moura; SANTOS, Mario Ribeiro; SILVA, Paulo Julião (orgs). *Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas, SP: Unicamp/Ifch, 2011. Coleção IDEIAS 10, pp. 11-24.

Recebido em: 3/10/2011

Aceito em: 8/10/2011