



A Igreja como passado: um prólogo historiográfico

Leandro Rust

Universidade Federal do Mato Grosso

Gabriel Castanho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

“Igreja”. Nome habitual, alusão cotidiana, menção óbvia. Mas quem pode apanhar, num único fôlego, as diversas realidades que o nome coloca em jogo? Quando o pronuncia ou escreve, quem recorda quanta pluralidade e tensão contêm as letras desse singular? Se levamos em conta quem pensou e agiu por ela, quão diversas serão as experiências e definições atadas pela mesma denominação? Enfim, quanta história pode haver no nome e em nome da “Igreja”?

Se as repostas a tais questões são necessariamente heterogêneas e apontam para direções distintas, parecendo conduzir a uma fragmentação quase infinita de possibilidade de significados, não é apenas em razão de uma eventual diversidade de temas implicados ou de ângulos investigativos. Essa variedade quase inesgotável provém de algo mais. Ela ocorre, igualmente, porque esconde um embate originário, porque perpetua um confronto primordial: a hermenêutica aplicada à análise da Igreja carrega há séculos as marcas do enfrentamento entre os significados confessionais e seculares. Encontramos aqui a velha polêmica que, própria aos primeiros cristanismos históricos e à movente fronteira entre as formas espirituais e mundanas de se praticar e pensar a fé, desdobrou-se de maneiras diversas e inéditas com a ascensão da Modernidade ocidental e das formas de consciência atribuídas à secularização. Ao longo dessa trajetória, mas, sobretudo, cerca de quinhentos anos atrás, *saeculum* transbordou o limite de um vocabulário fundamentalmente temporal

para abranger uma intrincada maneira de estar no mundo. O deslocamento de sentido, em questão, é mais profundo do que se insinua. Sigamos a etimologia latina como evidência.

Quando o Ocidente era cinco centúrias mais jovem, recorria-se ao termo *saeculum* para nomear e reunir os fenômenos que ocorriam no tempo. “Secular” era tudo aquilo que a finitude e materialidade regiam, dos corpos às emoções, das leis aos poderes. É verdade que o termo nomeava uma esfera de assuntos e acontecimentos – conforme uma metáfora familiar aos teólogos medievais – vivenciada como um desafio a verdades reveladas: não era raro encontrar quem enxergasse o secular como uma permanente fonte de ameaças ao espírito. Por isso, expressões como “costumes seculares” ou “leis seculares” despontavam na escrita como matérias inquietantes, como desvios perpetrados contra as leis divinas, a ordem cósmica, a paz e a própria salvação. Por isso era tão recorrente a convicção de que era necessário contê-lo, corrigi-lo, endireitá-lo, reformá-lo ou mesmo combatê-lo. Eis o nome cabível àquilo que, intratemporal e material, ameaçava desfigurar o espiritual. Entretanto, o “secular” não nomeava uma ontologia externa ou rival ao olhar religioso. Considerado imperfeito e instável, o secular estava igualmente fundado sobre premissas metafísicas. O transcendente, ou melhor, os significados baseados na transcendência, eram igualmente as molduras que enquadravam as maneiras de explicá-lo e vivê-lo. E foi precisamente aí que o Ocidente produziu uma sensível abertura cultural. Há alguns séculos propagamos e ampliamos a visão de que o secular é capaz de dar sentido à vida coletiva *sem* recorrer ao sagrado ou o espiritual. Dos comportamentos domésticos às formas de governo, o sentido da existência foi ganhando certa intransitividade: a explicação de nossas condutas estava contida nelas mesmas, para compreendermos os porquês de nossas escolhas e ações não precisaríamos de nada além de uma observação atenta da ordem das coisas. Sobretudo após dobrar o topo da cordilheira iluminista,¹ os diversos círculos letrados ocidentais tornaram-se receptivos à certeza de que recorrer ao metafísico e ao

¹ Ver: KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999; KOSELLECK, Reinhart & GADAMER, Hans-Georg. **Historia y Hermenéutica**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002.

transcendente era apoiar-se em ficções fabricadas pela mente, significava tomar emprestado afirmações insondáveis, cujo conteúdo inverte o real, tornando-o obscuro, opaco, fechado. Ainda que marcada por certas intermitências e desfechos irônicos, é longa a lista de vertentes intelectuais e campos do saber que fizeram da secularização o destronamento da religião como matriz instituída das chaves que guardam o real. Do Positivismo ao Estruturalismo, do Materialismo Dialético à Fenomenologia, é comum encontrar quem afirme que a metafísica rouba à consciência a capacidade de cartografar a verdade e realidade. Há algum tempo, o secular passou a fazer mais do que desafiar o espiritual. Passou a anulá-lo como razão prática da existência.²

A eclosão dessa guerra hermenêutica fulminou, com disparo certo, as maneiras de estudar a Igreja e os assuntos eclesiais.³ Tópicos até então reservados aos domínios da teologia foram, paulatinamente, transferidos para outros terrenos disciplinares. Um dos exemplos mais marcantes consistiu na compreensão do “carisma”. Pouco após a virada do ano 1900, a sociologia apossou-se desse vocábulo e o transformou. Um termo que, derivado de uma linguagem quase mística, nomeava uma habilidade misteriosa, inata, insondável, explicada como uma espécie de substância divina que jorrava através de atos edificadores da fé, passou a compreender um atributo das relações de poder, um dado verificável e, de certa forma, mensurável: a fusão de qualidades de liderança e *status* social.⁴ Uma palavra quase litúrgica (seria possível dizer totêmica?) perdeu a aura de intangível, convertida em uma manuseável categoria de análise. Foi secularizada. Eis um processo

² SWATOS JR., William H. & OLSON, Daniel V.A. (Ed.). **The Secularization debate**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000; DOBBELAERE, Karel. **Secularization: an analysis at three levels**. Brussels: Presses Interuniversitaires Européennes, 2004.

³ Para uma visão crítica e atualizada das etapas do processo histórico de secularização, bem como de seus impactos nas ciências sociais ver: IOGNA-PRAT, Dominique, “Les mots de la ‘sécularisation’ e ‘La ‘querelle de la sécularisation’: um parcours dans la modernité intellectuelle”, In: ID.. **Cité de Dieu, cité des hommes. L’Église et l’architecture de la société**. Paris: PUF, 2016, p. 82-96.

⁴ EISENSTADT, Shmuel Noah (Ed.). **Max Weber on charisma and institution building**. Chicago, Publisher: University of Chicago Press, 1968; GEERTZ, Clifford. “Centros, reis e charisma: reflexões sobre o simbolismo do poder”. In: **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2014, 125-149. Para um panorama da questão, ver: HERVIEU-LÉGER, Danièle & WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

recorrente entre a sociologia, a antropologia e o vocabulário eclesiológico e já significativamente investigado.⁵

A escrita da história foi igualmente afetada pela secularização. Mas, neste caso, os efeitos não parecem ter culminado numa transferência analítica. Quanto à historiografia, a secularização ganhou forma como tendência oposta: um esgotamento analítico. Ancorada sobre a atitude temporal iluminista e modelada pelo universo ético do nacionalismo e das revoluções sociais, a ciência histórica adotou a desvinculação com a explicação religiosa de mundo como uma premissa para o reconhecimento do lugar social de seus intérpretes. Eis uma herança acolhida pelos estudiosos no século XIX e mantida até os dias de hoje: explicar o mundo historicamente e teologicamente são atitudes rivais, incompatíveis, são, enfim, escolhas que se excluem.⁶ Um compromisso com o sentido sagrado do mundo cria atritos para a compreensão do sentido temporal como ordenamento das sociedades.⁷ Esse é um postulado tão comum no que se pode chamar de regime de produção da verdade na historiografia, que, à medida que consolidou seus modelos narrativos como paradigmas, o conhecimento científico da história estabeleceu uma série de indicadores para verificar o cumprimento de tal exigência. Um deles consiste nesta regra tácita: para o investigador, a Igreja é objeto sobre o qual se aplicam

⁵ Provavelmente, o caso mais notório e controverso desse processo repousa sobre o uso do conceito de teologia política, sobremaneira a tese encampada por Carl Schmitt de que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”. Ver: SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; SCATTOLA, Merio. **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009. A questão vem sendo analisada coletivamente há alguns anos. Para uma primeira etapa desse esforço apresentando uma abordagem mais ampla e coletiva ver GABRIEL, Frédéric, IOGNA-PRAT, D. et RAUWEL, Alain (Orgs.) **“Les nouveaux horizons de l’ecclésiologie, du discours clérical à la science du social”**. In: **BUCEMA**, Hors-série n°7 (2013), disponível em: <http://cem.revues.org/12856>. Acessado em 14/03/2018. Acesso em março de 2018.

⁶ Isto não significa negar o lugar ocupado pelo pensamento religioso na trajetória intelectual da formação dos sentidos da história vigentes na contemporaneidade. A relação entre teologia e história não deve ser lida como uma espécie de cisma epistemológico que dera origem a uma *damnatio memoriae* dessa relação: não parece implausível admitir que até mesmo os usos paradigmáticos da categoria científica de temporalidade se tornam práticas narrativas que revolvem alguns fundamentos metafísicos ou mesmo providencialistas da visão de mundo ocidental. Se a história e a teologia assumiram posições rivais nesta “guerra hermenêutica” deflagrada pela secularização, é preciso reconhecer que sua relação é permeada por encontros, colisões e expropriações tanto quanto por armistícios, tréguas e alianças. As implicações e abrangências da questão podem ficar mais claras com a leitura de: LÖWITZ, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991; MARROU, Henri-Irénée. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁷ Para que não pareçam ambiguidades ou incertezas em relação ao lugar assumido por nossa argumentação quanto a essa questão, esclarecemos que a secularização como epistemologia é a perspectiva aqui adotada e endossada. Em nossa compreensão, enquanto consciência científica, a historiografia é um repertório de saberes instituídos a partir (e dependentes) de um recuo institucional e público das religiões. Perspectiva adequadamente apresentada em: TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

categorias existentes, não um fenômeno que exija a elaboração ou reformulação das categorias conceituais. É um dado que se descreve, que se dissecar de maneira supostamente isenta e se traduz através de uma observação pretendida como neutra. Como se a “história da Igreja” não implicasse – tal como ocorre com todo e qualquer tema cartografado nas tramas do tempo – em uma participação *teórica* de quem a escreve; como se, neste caso, a narrativa não implicasse mesmo a mente mais laicizada, ateuista ou niilista na *constituição conceitual* do objeto que estuda. “Igreja” ou “igrejas”, neste caso pouco importa: não passaria de um tema e deve-se evitar, a todo custo, que ele figure como historiografia especializada. Fazê-lo seria tornar-se traidor da secularização, um “espião confessional” nos territórios da ciência histórica. Talvez isso explique porque as pesquisas e os estudos rigorosamente científicos que renovaram a compreensão sobre esse tema raramente são reconhecidos como uma historiografia própria, diferenciada, que merece um destaque irreduzível às demais.

Quando historiadores, destacadamente marxistas ingleses, se dedicaram a escrever sobre as classes dominadas, explicando-as nos termos de uma história própria, mais densa e complexa do que a mera condição de uma mão de obra explorada, em pouco tempo esse tipo de estudo ganhou a alcunha de “história vista de baixo” – a *History from Below*, dos anos 1970.⁸ A relevância histórica do objeto destacada como historiografia. O mesmo vale para inúmeras outras referências. Ou não seria o caso da “história das mentalidades”? Da “História da arte”? A “Nova História Militar”? Segundo uma valiosa coletânea brasileira, estudar empresas é fazer “história empresarial”.⁹ E quanto à Igreja ou igrejas? A conclusão nos parece ser a de que falar em “história eclesiástica” é raríssimo porque tornou-se tabu. Sobre esse tema, “obviamente”, deve-se catalogá-lo como “história das religiões”, rubrica

⁸ BHATTACHARYA, Sabyasach. “History from Below”. *Social Scientist*, vol. 11, n. 4, 1983, p. 3-20; GREEN, Anna & TROUP, Kathleen (Ed.). *The Houses of History: a critical reader in Twentieth-century History and Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1999, p. 33-58.

⁹ LOBO, Eulália. “História Empresarial”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 217-240. Ver ainda: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2012.

secularizada e que carrega um selo conceitual das ciências sociais.¹⁰ Cabe, então, indagar: a Igreja, como um objeto, aliás, como *qualquer outro objeto*, não contém especificidades? E se nós demarcamos especificidades como vetores de uma vertente historiográfica,¹¹ por que a “história eclesiástica” é uma rubrica tão marginal, tão poucas vezes mencionada? Seria porque a expressão remete a um compromisso intelectual com a teologia? Mas, se assim o for, isso não significaria que a “história empresarial” retrata um vínculo ideológico similar assumido, por seu turno, com o empresariado? O estudo histórico da Igreja não está baseado na identificação moral ou confessional. Por sinal, eis aí uma atitude genuinamente secularizada. Colocar a Igreja em foco na investigação científica como um objeto histórico *como outro qualquer* e que faz jus a uma valorização historiográfica *como outro tema qualquer*, é renovar uma busca por uma ciência como consciência secularizada, humanista. Marginalizá-la como tema ou restringi-la como um campo de estudos pode, ao contrário, reforçar sua imagem de “assunto-para-além-do-saber”. Ou mais. Para além do tempo.

Todavia, essa regra de silêncios tácitos, de circunscrições intelectuais nem sempre declaradas, tem sido afrontada. Já não faltam trabalhos que buscam escovar a contrapelo essa maneira de pensar. Mais recentemente, sobretudo a partir de meados dos anos 1990, essa tradicional tensão entre estudos confessionais e secularizados da Igreja cristã tem, gradativamente, dado espaço a um diálogo renovado e profícuo. Em diversas universidades não confessionais pelo mundo, observa-se um interesse crescente pelo estudo das relações entre religião, religiosidade, instituições, relações de poder, práticas sociais, dinâmicas econômicas e discursos teológicos. Interesse esse que tem conduzido, em última escala, a investigações que visam compreender as diferentes facetas da experiência social do sagrado. Desponta uma nova História Social da Igreja, marcada por uma atenção renovada a respeito das articulações entre

¹⁰ Para um breve balanço da institucionalização do campo das Ciências das Religiões no Brasil ver PORTELLA, R. "Reflexos no espelho: reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) nos programas de Pós-Graduação brasileiros". In: **Revista brasileira de História das Religiões**, III, n.9, 2011, p. 211-227.

¹¹ Seria essa a “poética” – no sentido que o termo recebe na retórica clássica – maior de nossa identidade científica? Ver: CARRAD, Philippe. **Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

mudanças sociais, forças políticas e pensamento teológico.¹² Trata-se de um vasto horizonte histórico, que abrange grande variedade de temas, métodos e abordagens. Todavia, neste prólogo ao dossiê temático *Pensando e agindo em nome da Igreja*, nos limitaremos a apontar, brevemente, três características dessa História Social, três territórios conceituais de sua renovação intelectual.

A primeira dela é a compreensão de que a fusão sociedade-política-teologia conduz o pesquisador a situar na chamada *ecclesiologia* uma das chaves de leitura da Igreja ao longo da história. O termo, em si mesmo, já se encontra bastante difundido entre os estudiosos confessionais da Igreja para nomear as reflexões teológicas (espirituais e racionais) a respeito da instituição. Trata-se então e, sobretudo, de um conceito que seria apenas operativo no e do interior da instituição (o que por si só já colocaria um problema capital ao historiador que se confronta a formas eclesiais nada ou pouco institucionalizadas ao longo do tempo e espaço). Por sua vez pesquisadores leigos cada vez mais se apropriam desse conceito em paralelo a sua congênere "sociologia". Neste caso, a ecclesiologia (*ecclesia* + *logos*) é vista como a variedade de discursos mais ou menos eruditos que pretendem conhecer (e fazer conhecer) o *funcionamento* das comunidades humanas a partir das maneiras de pensar e de agir que *regem e são regidas* pelas relações entre as pessoas. Se é bem verdade que a metáfora mecanicista (assim como a imagem biológica que estabelece uma analogia entre a sociedade e um organismo complexo) potencialmente associada à noção de "funcionamento" evocada acima tenha sido há tempos criticada pelos cientistas sociais, ela tem o grande mérito de visar a compreensão de um objeto ao mesmo tempo cindido e universal, marca de muitas das pesquisas recentes que buscam compreender a Igreja histórica em sua totalidade.

¹² Como introdução a essa "virada ecclesiológica" realizada pelos estudos históricos secularizados da Igreja, ver o caso medieval, momento chave para a compreensão das formas como Igreja e Sociedade se imbricaram no Ocidente: IOGNA-PRAT, D. "A história do 'religioso' e do 'sagrado' na França (1995-2010)". In: ALMEIDA, N. B. et SILVA, E. M. (orgs.). **Missão e pregação. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014, p. 15-27. LAUWERS, M. "Como os historiadores do século XX escreveram a história da Igreja feudal?" In: ALMEIDA, N. B. et SILVA, E. M. (orgs.). **Missão e pregação. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014, p. 29-58.

Entre a micro-história e a história estrutural, o termo “totalidade” foi compreendido de diferentes maneiras pelos historiadores. Do estudo de caso que revelaria o cotidiano de cada indivíduo, até a identificação das forças coletivas e imutáveis que deixariam pouca ou nenhuma autonomia pessoal, os historiadores caminharam (juntamente com outras disciplinas sociais) no sentido do reconhecimento da existência de uma relação dialética entre os polos. O total (ou social/eclesial, no que interessa aqui) se encontraria exatamente na pluralidade de *articulações* entre o indivíduo e a coletividade; o “total” então não deve ser sinônimo de um “tudo” monolítico e estável, mas sim da busca pela múltipla variabilidade de relações dinâmicas estabelecidas entre indivíduos e desses com as coletividades. Articulações alimentadas por um fluxo de *ações* que correm nos dois sentidos (do individual ao coletivo e do coletivo ao individual). Tal práxis associativa permitiria abordar, de maneira renovada, uma das questões mais caras às ciências humanas: o que explica a coesão – ainda que tensa – de uma comunidade e evita sua dissolução? A pergunta nos leva à segunda característica aqui destacada: o estudo da Igreja como uma *instituição*.

Não é incomum nos depararmos com a avaliação de que, ao longo da história do cristianismo, a Igreja teria sido a mais importante organização social em razão, sobretudo, de um consistente e duradouro grau de *institucionalização*. Teria sido essa transformação que a convertera no *locus* de uma fusão entre os assuntos que hoje chamamos de “religião” e “política”. Fusão que, por sua vez, teria se tornado culturalmente hegemônica ao longo de diversos tempos e espaços da história do mundo ocidental (ou a ele atrelada), sobretudo, nos períodos medieval e colonial. Trata-se, evidentemente, de um termo central às nossas maneiras de compreender as relações entre presente e passado. Talvez, pudéssemos mesmo dizer que a expressão “a Igreja, instituição” integra um léxico histórico básico, que transita entre a cultura científica e o senso comum com notável frequência e relativa facilidade. A natureza elementar, quase óbvia, desta constatação choca-se com outra evidência. Em casos assim, quando um conceito se torna moeda corrente nas formas de explicar o

mundo, é de se esperar que ele surja envolto por uma galáxia de significados, que provoque uma miríade de acepções, definições, implicações. É isso o que ocorre quando tentamos compreender a Igreja como “cultura” ou como “poder”. Mas não é o que ocorre quando a caracterizamos como “instituição”. Neste caso, a definição surge rígida, quase monolítica e monótona. Por *institucionalização* da Igreja, o pensamento costuma mirar sua transformação em um bloco de poder regido por regras burocratizadas, distribuído como uma hierarquia clerical que se apresentaria como um “corpo piramidal de funcionários”, nicho de uma relação formalista entre norma e sociedade, vértice de relações de poderes monopolizadas por uma autoridade que serviria a uma vontade centralizadora.¹³ Tal acepção costuma ser aplicada ao estudo de épocas díspares: ela pode ser vista como efeito da “revolução constantiniana” tanto quanto da “*renovatio* carolíngia”; emerge como o legado atribuído à “Reforma Gregoriana”, mas igualmente à “Tridentina”, surge ainda sob a roupagem de uma “monastização” como de uma “romanização”, seja no século IV, no IX, no XVII ou no XIX.¹⁴

Contudo, um dos efeitos do diálogo aqui destacado, de um arrefecimento na guerra hermenêutica a que aludimos, tem consistido na flexibilização da compreensão da Igreja como instituição. Não mais uma definição, mas definições. A pluralidade é consequência de uma abertura à historicidade. Atualmente, quando tentam explicar como a Igreja agia e pensava como “instituição”, os historiadores têm se revelado mais sensíveis à plasticidade dos conteúdos sociais que preencheram essa realidade, disposição que os torna igualmente mais receptivos à constatação de que as marcas da institucionalidade podem se apresentar de maneira inesperada,

¹³ A caracterização alude a uma bagagem intelectual cuja extensão precede e ultrapassa a sociologia weberiana, reconhecidamente mencionada como a matriz dessa caracterização do político como burocracia. Sobre um debate mais detalhado dessa questão, conforme defendido em: RUST, Leandro Duarte. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central**. São Paulo: Annablume, 2011.

¹⁴ O volume de obras representativas dessa caracterização é colossal, verdadeiramente oceânico. Listamos a seguir algumas referências, elencadas para fundamentar a argumentação tão somente como indicadores que ilustram a aplicação dessa acepção recorrente de “institucionalização” a diferentes épocas: MEYENDORFF, John. **Imperial Unity and Christian Divisions**. Crestwood: S. Vladimir’s Seminary Press, 1989; SISSON, Keith & LARSON, Atraia (Ed.). **A Companion to the Medieval Papacy: growth of an ideology and institution**. Leiden: Brill, 2016; BULMAN, Raymond & PARRELLA, Frederick (Ed.). **From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

surpreendente e dinâmica, incluindo, até mesmo características que um olhar moderno percebe como contrárias ao que uma instituição é.¹⁵

Aqui, falar em historicidade significa, igualmente, explorar os desdobramentos das clivagens entre discursos e práticas, ou antes, de cultivar certa receptividade ao fato de que as práticas geram sentidos próprios, não poucas vezes irredutíveis e incomensuráveis aos discursos e teorizações. Em termos propriamente sociais isto tem implicado, entre outras coisas, em reconhecer que, embora a Igreja possa ser caracterizada como uma “instituição global” – como notoriamente insistiu, por exemplo, Alain Guerreau¹⁶ –, tal caracterização não deve traduzir-se em alguma aceção totalitarista. Global, aqui, não significa total. Por maior que seja o truísmo da frase a seguir, é necessário lembrar que um integrante da malha institucional da Igreja não era um agente social dotado de uma vontade irrestritamente livre. Ele enfrentava tensões, limitações, frustrações e derrotas; sua atuação estava condicionada a fatores operacionais que, permanentes ou circunstanciais, restringiam o campo social de suas ações. Enunciadora de identidades globais, de sentidos globalizantes para as relações sociais, a Igreja nunca conseguiu, por exemplo, controlar ou mesmo plasmar-se à totalidade das comunidades que com as quais se relacionava – pensamos, aqui, não só nas populações judaicas e muçulmanas, ou mesmo nos atritos e deflagrações entre católicos, ortodoxos e protestantes, mas em como a eclosão quase onipresente das acusações de heresia indicava os limites de uma integração social por parte da própria Igreja. Tal é a conclusão a que têm chegado muitos autores empenhados no estudo da heresia, conferindo maior plausibilidade social e realismo histórico à imagem de “primeira sociedade da perseguição”, consagrada por Robert Ian Moore.¹⁷

¹⁵ Tal é caso, por exemplo, de: SESSA, Kristina. **The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: roman bishops and the domestic sphere**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

¹⁶ GUERREAU, Alain. **O Feudalismo: um horizonte teórico**. Lisboa: Edições 70, 1987; GUERREAU, Alain. **El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI**. Barcelona: Crítica, 2002.

¹⁷ Ver: ZERNER, Monique (Org.). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009; MERLO, Giovanni. **Eretici del medioevo: temi e paradossi di storia e storiografia**. Brescia: Morcelliana, 2011. Sobre a extensão do debate, notadamente: MOORE, Robert Ian. **The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Blackwell, 1987; LAURSEN, John Christian & NEDERMAN, Cary J. (Ed.). **Beyond the Persecuting Society: religious toleration before the Enlightenment**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998; SCHWARTZ, Stuart B.

Logo, ainda que globalizante, a Igreja nunca foi, de fato, uma instituição total. Ou seja, apesar do pensar e do agir eclesiásticos buscarem o estabelecimento de uma instituição universal, homogênea e constante, sua realidade social era propriamente histórica e, como tal, marcada por variações e localismos, bem como pela heterogeneidade e mutabilidade. A Igreja, como instituição, é feita e refeita no tempo e cada uma de suas formas, inesperadas e diversas – o que faz com que assumam, não poucas vezes, a aparência de uma incômoda contrariedade de nossas expectativas conceituais –, era socialmente genuína e eficaz. Mas há mais. Levemos esse raciocínio adiante. Abertas à historicidade, as relações institucionais da Igreja são, sim, marcadas por uma recorrência, uma constante: suas diversas formas são vividas como uma economia simbólica do sagrado.¹⁸ Portanto, renovar a compreensão sobre a eclesiologia e a instituição implica, igualmente, em redimensionar o *sagrado* como tema histórico. Eis a terceira e última característica aqui apontada.

No bojo da escrita da história da Igreja aqui considerada, o sagrado emerge como concretude histórica. Isto quer dizer que os sentidos da experiência religiosa não são vistos como autorreferenciais ou, se assim preferirmos, intrarreligiosos, mas decorrentes de uma trama maior de relações simbólicas que permeiam as relações sociais. Esse corolário tem se apresentado como ponto de sustentação de, ao menos, duas perspectivas metodológicas profícuas que se articulam e refinam. A primeira delas consiste em uma maior sensibilidade à complexidade da topografia social dos fenômenos religiosos. Trata-se de uma percepção do *sagrado* como um nome associado a relações de sentido que emergem discursivamente em certos pontos da vida social, mas que não estão aí confinadas. Dito de outro modo, se o sagrado acontece como representação de mundo numa cela monástica, na câmara de um palácio episcopal, no pórtico de uma catedral ou ao sopé do trono monárquico as relações que fundamentam essa mesma representação extravasam esses espaços,

Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁸ Ver: BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

transbordam-nos, sua extensão se prolonga pelas relações sociais, sejam elas de reciprocidade, dominação ou exploração. O sagrado, aqui, é uma categoria que não se conjuga como dicotomia estrutural de tabus entre o fasto e o nefasto ou como manifestação de uma essência numinosa que subjuga a psicologia humana: ele é uma maneira de ser no mundo, uma categoria relacional que implica em considerar o comportamento religioso tanto quanto o não religioso – isto, no entanto, sem reduzir o primeiro ao segundo, evitando determinismos e reducionismos.¹⁹

A segunda perspectiva metodológica consiste em reconhecer que lidamos com uma realidade movente, não estática, tampouco pronta ou acabada. Para o historiador, antes de ser um dado, o sagrado é um processo, contínuo e ininterrupto. A sacralização de pessoas, ações, lugares, datas, coisas, gestos ou símbolos raramente é terminada, encerrada, como se chegasse a um fim. O fato de que ela atinja formas estáveis, com contornos discerníveis e transmitidos de uma geração à outra não significa sua cristalização ou fixação em limites rígidos. O sagrado é movente. Como parte das relações em sociedade vividas sob a regência do tempo, ele se desloca e é deslocado; sua coerência é contextual e os contextos, sabemos-lo bem, são provisórios. A história da Igreja tem contribuído para a demonstração da adaptabilidade social do sagrado.²⁰ Alguns exemplos profícuos dessa atual contribuição têm surgido de obras recentemente dedicadas à investigação da guerra e da violência como experiências clericais: ao contrário do que se supôs por tanto tempo, a história demonstra que a sacralidade cristã não foi fixada pelo polo semântico de uma pacificação das relações como não agressão ou abstenção da força e da coerção.²¹ Em diferentes contextos, a fusão entre a devoção aos

¹⁹ Sobre a historicidade secular de conceitos eclesiais chave como “sagrado”, ver a tese de Manuel de Souza Religiosus ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l’Empire chrétien (I^{er} siècle av. J.-C. - début du V^e siècle ap. J.-C.), Tours, 2001; resumida no *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre*, 7, 2003. Disponível em <http://journals.openedition.org/cem/3552>. Acessado em 14/03/2018. Para uma visão diacrônica dos usos do vocábulo “sagrado” ver: DE SOUZA, M., PETERS-CUSTOT, A. et ROMANACCE, F.-X. (orgs). **Le sacré dans tous ses états: catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l’Antiquité à nos jours**. Saint-Étienne: PUST, 2012.

²⁰ Um instigante exemplo dessa abordagem consiste em: BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII)**. São Paulo: EdUSP, 2013.

²¹ KOTECKI, Radosław & MACIEJEWSKI, Jacek (Ed.). **Ecclesia et Violentia: violence against the Church and violence within the Church in the Middle Ages**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014; GERRARD,

ensinamentos de Cristo e o derramamento de sangue se fez socialmente coerente e autêntica.

O presente dossiê congrega trabalhos que se somam ao esforço de renovar o olhar sobre o que significa, historicamente, agir e pensar em nome da Igreja. Definidos por diferentes recortes temporais, espaciais e teórico-metodológicos, os artigos aqui reunidos tentam esmiuçar a pluralidade de formas pelas quais os membros da(s) Igreja(s) cristã(s) e grupos com os quais os mesmos se relacionavam buscaram, ao longo dos séculos, construir a existência material desta comunidade de fé. Os trabalhos aqui apresentados contribuem, de forma plural, para um fazer historiográfico que realce os processos de criação e recriação do tecido móvel e moldável que a Igreja foi e ainda é.