

As várias fibras da túnica inconsútil: a história do cristianismo como mosaico e como rede¹

The various fibers of the seamless robe: the history of christianity as mosaic and as network

ALFREDO BRONZATO DA COSTA CRUZ*

Resumo: O presente artigo, de caráter exploratório e experimental, trata da possibilidade e possíveis benefícios de se redimensionar a história do cristianismo apartando-o de uma suposta essência ocidental e ocidentalizante, levando-se em conta sua composição multicultural e, portanto, sua heterogeneidade constitutiva. Para tanto, o trabalho compõe-se de três partes. Na primeira, avalia-se o grave silenciamento a respeito das experiências cristãs na Ásia e na África presente na maior parte das histórias do cristianismo produzidas por ocidentais. Na segunda, indicam-se algumas das motivações que podem conduzir à elaboração de narrativas históricas menos eurocêntricas sobre as trajetórias do movimento dos seguidores de Jesus Cristo. Na terceira, faz-se a recensão do primeiro volume da obra História do Movimento Cristão Mundial, de Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist, publicado no Brasil em 2004. Trata-se este de um dos poucos textos historiográficos existentes em língua portuguesa que escapam ao lugar comum eurocêntrico que costuma ser a nota característica da maior parte dos trabalhos sobre história do cristianismo existentes no mercado editorial brasileiro.

Palavras-chave: Historiografia do cristianismo. Cristianismos não ocidentais. História eclesiástica e história das igrejas. Cultura e política.

Abstract: This article, of exploratory and experimental nature, deals with the possibility and potential benefits of resizing the history of Christianity separating it from a supposed Western and Westernizing essence, taking into account its multicultural composition and therefore its constituent heterogeneity. To this end,

¹ As ideias presentes nos primeiros dois terços deste artigo foram parcialmente expostas e discutidas em curso de férias oferecido por Lucas Paiva e eu na Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus (FAECAD), Rio de Janeiro / RJ, entre os dias 14 e 25 de janeiro de 2014. Submeti uma versão anterior deste escrito a alguns colegas, de diversas áreas de estudo e confissões cristãs, e agradeço-lhes os comentários, correções e boas palavras. As interpretações e posições aqui assumidas, assim como eventuais erros que o texto possa conter, evidentemente são de minha inteira responsabilidade.

* Mestre em História pela UNIRIO (2013); bacharel e licenciado em História pela PUC-Rio (2009). E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com

the work consists of three parts. In the first, we evaluate the serious silencing about Christian experiences in Asia and Africa present in most histories of Christianity produced by the West. In the second, we indicate some of the motivations that may lead to the establishment of less Eurocentric historical narratives about the trajectories of motion of the followers of Jesus Christ. In the third, there is the recension of the first volume of the book *History of the World Christian Movement*, by Dale T. Irvin and Scott W. Sunquist, published in Brazil in 2004. It is this one of the few existing historiographic texts in Portuguese language that escape the Eurocentric commonplace that often is the characteristic note of most of the work on the history of Christianity existing in the Brazilian publishing market.

Keywords: Historiography of Christianity. Non-Western Christianities. Ecclesiastical History and History of the Churches. Culture and Politics.

1. As muitas moradas

Como é, pois, que os ouvimos falar, cada um de nós, no próprio idioma em que nascemos? Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judeia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximos de Cirene; romanos que aqui residem; tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvimos anunciar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus! (*Atos dos Apóstolos* 2, 8-11)

No início do século XVI, os navegadores portugueses estabeleceram contato mais ou menos sistemático com cristãos autóctones do litoral do subcontinente indiano. Os cristãos de São Tomé, de acordo com o título que atribuíam a si mesmos, reivindicavam possuir veneráveis origens apostólicas, e foram bem sucedidos em sustentar uma identidade cristã particular mesmo submetidos a condições sociopolíticas bastante adversas – a ameaça militar de potentados muçulmanos e o risco de dissolução no caldeirão cultural hindu.² Seu número não era pequeno: de 100 a 150.000 fiéis (MANSO, 2001, p. 323, n. 3). Passado um curto período de fascínio inicial, as relações entre os cristãos europeus e seus correligionários asiáticos estiveram longe de ser aprazíveis. O equilíbrio de poder havia mudado muito no Velho Mundo desde que nele irromperam povos como os turcos e os mongóis, e, por toda a Ásia, numerosas comunidades cristãs desapareceram ao sabor das marés de conquistadores e reformadores de diferentes tipos.³ A chegada dos exploradores portugueses à Costa do Malabar

² Para uma análise das reivindicações de origem apostólica do cristianismo indiano e de virtualmente toda a documentação pertinente, ver VADAKKEKARA, 2007.

³ Para esta mudança de equilíbrio e suas consequências, postas no quadro histórico e geografi-

pouco contribuiu para melhorar a situação dos cristãos de origem siríaca que ali se encontravam desde muito tempo. Ao contrário, podemos validamente considerar que a reabertura conflituosa de antigas querelas doutrinárias, disciplinares e litúrgicas pode ter-lhes parecido mal maior do que a acomodação – para nós um pouco ambígua – ao sistema de castas que, na história da humanidade, foi durante longo período a marca distintiva da civilização do Hindustão.

Todas as sociedades até agora existentes na história humana se estruturaram com base em distinções e estratificações em classes, mas em nenhuma parte isso foi tão sistematicamente institucionalizado quanto nas culturas do subcontinente indiano. O termo português *casta*, utilizado para designar as tradicionais classes da sociedade hindu, é o feminino de *casto*, “puro”; na Índia, o vocábulo que se usa para nomear esta mesma realidade sociocultural, econômica e religiosa é *jati*, que significa “nascimento” ou “tipo (de pessoa)”. Seu principal esteio é uma transposição das noções opostas e complementares de pureza e impureza para a organização da vida social. Cada casta tem suas próprias regras de conduta e de prática religiosa, que determinam com quem seus membros podem ter relacionamentos sexuais e se associar de formas diversas, que tipo de coisas ela pode comer e quais trabalhos pode (ou deve) realizar. De acordo com GAARDER, HELLERN & NOTAKER, 2005, “(...) o sistema de castas deu um contexto à vida do indiano, assim como fez a tribo para o africano” (p. 46-47). Esses mesmos autores afirmam que “os cristãos e os muçulmanos ficam totalmente fora do sistema de castas” (GAARDER *et alli*, 2005, p. 47), mas isso se aplica aos cristãos surgidos da missão europeia, católica e protestante, realizada a partir do século XV no subcontinente indiano, e não aos cristãos de São Tomé. Estes, quando da chegada dos portugueses à região do Malabar, eram considerados por seus vizinhos como equivalentes aos brâmanes, uma alta casta sacerdotal hindu, e mantinham costumes alimentares e práticas econômicas específicas (MANSO, 2001, p. 3).⁴

Após séculos de distanciamento mútuo, o reencontro entre cristãos do oeste e do leste da Eurásia, dando-se em um quadro de relações de poder muito assimétricas, mostrou-se infundável fonte de problemas para os últimos. Os cristãos de São Tomé, que se autocompreendiam e eram considerados por seus vizinhos hindus como membros de uma casta superior, tiveram de admitir um convívio indesejado e culturalmente reprovado com membros de castas

camente mais amplo da história do cristianismo como movimento euroasiático e africano, não necessariamente eurocentrado, ver JENKINS, 2008.

⁴ A respeito do sistema de castas, ver: VALERI, 1989; WEBER, 1996; e DUMONT, 1992.

inferiores que haviam sido convertidos ao cristianismo pelos portugueses. De acordo com Manso, o orgulho em pertencer a uma casta superior era tal que os cristãos há séculos estabelecidos no subcontinente indiano evitavam a conversão ao cristianismo de membros das castas baixas (MANSO, 2001, p. 3). Esta autora destacou o quanto essa acomodação dos cristãos de São Tomé ao sistema sociocultural circundante foi uma permanente fonte de conflitos entre suas autoridades eclesiásticas e os missionários europeus. De fato, é necessário se considerar que

Embora estes cristãos habitassem desde sempre território hindu, nunca viram os seus privilégios postos em causa; muito pelo contrário, eram um grupo com uma posição social forte dentro do sistema de castas indiano. Mas, agora [com a chegada dos missionários portugueses] surgiam os novos cristãos ou cristãos latinos, que poderiam ser brâmanes, naires ou, com mais frequência, izhavas, ou tiyans, ou *cegos*, que eram os trabalhadores agrícolas das comunidades hindus. Atendendo ao sistema de castas, estes cristãos de rito latino, de castas baixas, não se misturavam com os de rito oriental, ou seja, os cristãos de São Tomé. A fim de evitarem o contato, foi autorizada a construção de novas igrejas, e, caso não fosse possível, os convertidos de castas baixas teriam de assistir à missa nos alpendres das igrejas dos cristãos de S. Tomé, ou dentro delas, mas em locais separados, para não ofenderem os ditos cristãos. Os cristãos de S. Tomé tentavam a todo custo preservar o seu antigo estatuto e não queriam ser confundidos com os novos cristãos, a quem chamavam *colambucos* (MANSO, 2001, p. 4).

Apesar de sua grande antiguidade, a teologia, a disciplina e os costumes litúrgicos autóctones dos cristãos malabares foram considerados heréticos ou, na melhor das hipóteses, potencialmente desviantes do *reto cristianismo* pelos clérigos e administradores coloniais portugueses.⁵

O dano que foi então causado, e todos os hiatos que se ampliaram entre as culturas que reivindicavam como seu núcleo uma mesma mensagem cristã, talvez se deva menos à má fé ou, inversamente, a um exacerbado – e algo mal orientado – zelo apostólico, do que à simples ignorância que faz supor, por definição, que aquilo que é heterogêneo deve ser uniformizado, passar do outro ao mesmo. No mesmo momento em que a Igreja da Inglaterra buscava reinventar aquilo que nela não era romano, fazendo remontar ao antigo cristianismo celta e anglo-saxão as origens do anglicanismo (GRAFTON, 1998, p. 137-139 e notas correspondentes, n. 17-18); em que se redescobriam e se faziam circular

⁵ Sobre os assimétricos termos do encontro entre os missionários e exploradores portugueses e os cristãos de São Tomé, e os problemas que estes tiveram de enfrentar em função deste, ver: MANSO, 2001; COSTA, 1994; CUNHA, 2004; e TALAN, 2006.

pela Península Ibérica e por seus territórios além-mar os restos mortais dos santos moçárabes (CYMBALISTA, 2011, p. 124-126 e 131-132 e notas correspondentes, n. 22-37); em que um papado envolvido em um processo de uniformização eclesial e centralização mundial de sua autoridade reconhecia a validade das antigas liturgias não latinas (Bula *Quo primum tempore*, 1570, §6)⁶; os portugueses começavam a investir no processo de latinização dos ritos e da hierarquia dos cristãos de São Tomé, com consequências problemáticas (COSTA, 1994. MANSO, 2001. CUNHA, 2004. TALAN, 2006). Mesmo entre os grupos de cristãos de São Tomé que vieram a aceitar o primado papal, ainda subsistem alguns desconfortos, referentes principalmente aos limites entre suas jurisdições e as dos prelados latinos na Índia (ALENCHERRY, 2011). Trata-se, entretanto, apenas de um exemplo, facilmente intercambiável com o que ocorreu no mesmo período, por obra dos mesmos portugueses, com relação à antiga Igreja da Etiópia (BESHAH & AREGAY, 1964; ALMEIDA, 1999). Mais ainda: tramas análogas podem facilmente ser isoladas em outros períodos, tendo como protagonistas outros agentes sociais vinculados às formas hegemônicas de cristianismo europeu de seu tempo.

A substituição dos bispos autóctones da Síria e da Palestina por prelados latinos quando das Cruzadas, e a tão brutal quanto efêmera conquista de Constantinopla por venezianos e francos em 1204, por exemplo, fundavam-se, antes do mais, na firme “ideia de que a cristandade era uma só, a latina. No início, entre outras coisas, em razão do pouco conhecimento [pelos cruzados] da realidade articulada do cristianismo oriental; depois de mais de um século, também por um projeto de conquista” (CAPPELLETTI, 2004). De acordo com Lorenzo Cappelletti,

no início, aquela ideia [de universalidade exclusiva do cristianismo latino] permitia poder correr em auxílio aos irmãos; depois de mais de um século, permitia puni-los enquanto cismáticos. Não é por acaso que, depois da tomada de Constantinopla, em 1204, quando se forma não só um Império Latino do Oriente, mas também uma hierarquia latina no Oriente, a literatura sobre a cruzada se interessa mais pelo cisma do que por Jerusalém (Id., loc. cit).

Para Giorgio Fedalto, citado por Cappelletti, a investida dos cruzados contra as igrejas orientais é um dos efeitos colaterais, imprevisto, mas coerente, da eclesiologia então vigente no cristianismo europeu. Sendo o papado romano encarado como o centro de toda a cristandade possível, quem não

⁶ Sobre o processo de reorganização do papado no princípio da Idade Moderna, ver PRODI, 1982. Para um levantamento singelo, mas representativo, de algumas das posturas dos bispos de Roma com relação aos ritos orientais, ver MALOOF, 1963, p. 252-258.

o reconhecesse como única forma canônica na Europa cristã pós-gregoriana, com estrito juramento de obediência e de fidelidade, por essa própria atitude, perdia o título jurídico para ocupar uma igreja, com seus bens e pertences. O mesmo devia valer, supunham os cruzados, para as formas de cristianismo existentes fora do – relativamente pequeno – ecúmeno latino (FEDALTO, 1981, p. 89). Tal espécie de miopia eclesial pôde funcionar como motivação ou cobertura ideológica para a cruzada de 1204, que Sir Steven Runciman considerou como “o maior dos crimes contra a humanidade”. Este evento acarretou não só “a destruição ou extravio de todos os tesouros do passado que Bizâncio tão ciosamente acumulara”, mas efetivamente feriu “de morte uma civilização ativa e grandiosa” como era a que subsistia no Império Romano do Oriente. Para o historiador inglês, tratou-se ainda “também de uma gigantesca asneira política”, que “não teve a menor serventia para os cristãos da Palestina”, latinos ou autóctones, “e, pior, desarranjou todas as defesas da cristandade” contra o avanço dos turcos muçulmanos (RUNCIMAN, 2003, p. 121-122). De um ponto de vista imediato, a conquista de Constantinopla pelos cruzados, em vez de arejar, tornou ainda mais árduas as rotas de comunicação terrestres entre a Síria e o mundo europeu, pois aumentou a desconfiança dos gregos, leis ao governo bizantino reorganizado de Niceia, e a hostilidade dos turcos aos viajantes. Ela tampouco facilitou a rota marítima para a Terra Santa, pois os navios italianos preferiam transportar passageiros e mercadorias para as ilhas gregas e o Bósforo do que para Acre ou os permanentemente ameaçados portos sírios. No médio e longo prazo,

no âmbito da história mundial, os efeitos foram absolutamente desastrosos. Desde a fundação de seu império, Bizâncio fora a defensora da Europa contra o Oriente infiel e o Norte bárbaro. Fizera-lhe frente com seus exércitos e com sua civilização. Atravessara inúmeros períodos de ansiedade, quando parecia haver chegado ao fim, mas até então sobrevivera a todos. (...) Contudo, com a perda de Constantinopla, rompeu-se a unidade no mundo bizantino – que jamais seria reparada, mesmo depois da recuperação da própria capital. (...) Quando surgiu uma nova tribo turca, mais vigorosa, sob a liderança da brilhante casa de Osman, as divisões do mundo cristão oriental eram por demais profundas para que este pudesse fazer-lhe frente. (...) Nesse ínterim, o ódio fora semeado entre as cristandades ocidental e oriental. As diáfanas expectativas do Papa Inocêncio e as complacentes presunções dos cruzados de que [com o estabelecimento de uma hierarquia eclesiástica e um governo latino no Oriente cristão] o cisma tivera fim e a Igreja estava unificada nunca se concretizaram. Pelo contrário, sua barbárie deixou marcas que jamais lhe seriam perdoadas. No futuro, alguns potentados cristãos do Oriente defenderiam a

união com Roma na doce esperança de que a unificação proporcionasse uma frente coesa contra os turcos. Contudo, sua gente não os apoiaria. A Quarta Cruzada [de 1204] não seria esquecida. Talvez fosse inevitável que a Igreja de Roma e as Igrejas Orientais se apartassem, mas o movimento cruzado como um todo pôs suas relações a perder; dali por diante, independentemente do que determinados príncipes viessem a tentar, no íntimo dos cristãos orientais, o cisma já era completo, irremediável e definitivo (Id., p. 122-123).⁷

Mais adiante, já no século XIX e no começo do século XX, verificamos as vicissitudes dos cristãos palestinos diante do estabelecimento e crescente interesse de protestantes ingleses e alemães, católicos franceses e russos ortodoxos pela primeira região histórica do movimento cristão (TIBAWI, 1961; LEEST, 2008; HOPWOOD, 1969). Nas décadas de 1960 e 1970, por outra parte, uma considerável parte das igrejas europeias de tradição reformada manifestou abertamente seu arrependimento pelos eventuais êxitos missionários que, quase desde um século antes, obtiveram entre os cristãos orientais, que haviam sido seu principal público alvo no Oriente Médio (pois não tiveram o menor sucesso na conversão de muçulmanos ou judeus estabelecidos no Levante). Nos anos de 1980, em coerência com este súbito mal estar, os líderes ocidentais das comunidades protestantes árabes passaram a retirar seu apoio financeiro a elas, desativando igrejas e escolas missionárias, e incentivando essas congregações – presbiterianas, pentecostais, episcopais, batistas, entre outras –, que haviam constituído identidades, tradições e instituições próprias, e desempenhado, sem exceção, um papel honroso no restabelecimento político e cultural árabe posterior ao domínio otomano, a se dissolverem e passarem ao aprisco da Igreja Ortodoxa Grega ou de outras instituições eclesásticas tidas como mais genuinamente autóctones. Configurou-se, então, uma situação bastante dramática, na qual certa parcela dos cristãos árabes tinha bons motivos para, uma vez mais, sentir-se traída por seus correligionários ocidentais (SAID, 2011, p. 86-87).

Esses hiatos e desencontros ensejaram um amplo escândalo tanto entre as partes envolvidas quanto entre os não cristãos. Em meados do século XVIII, Voltaire pode zombar em seu *Tratado sobre a tolerância* do fenômeno de não reconhecimento mútuo entre um padre jesuíta e um sacerdote siríaco que talvez se encontrassem ao acaso em uma das muitas ruas da então capital da China:

⁷ Para uma apresentação cuidadosa de aspectos da vida e da prática cristãs bizantinas em relação com o Ocidente latino do século XI ao fim do Império Romano do Oriente, ver PAPADAKIS, 2007. Para o período imediatamente anterior – séculos VII a XI – ver LOUTH, 2007.

Ao sair da audiência, o jesuíta encontrou um missionário jacobita: informou-o de que havia ganho a causa, assegurando-lhe que a verdade triunfava sempre. O jacobita lhe disse: 'Se eu estivesse presente, você não teria ganho: eu teria provado que você é um mentiroso e um ídólatra.' A discussão se aqueceu. O jacobita e o jesuíta chegaram às vias de fato. O mandarim, informado do escândalo, mandou prender os dois. Um submandarim disse ao juiz: 'Por quanto tempo Vossa Excelência deseja que eles permaneçam presos?' 'Até que eles entrem em um acordo', disse o juiz. 'Ah!', redarguiu o mandarim, 'então eles vão ficar na prisão o resto da vida.' 'Pois muito bem', disse o juiz; 'então até que se perdoem.' 'Eles não se perdoarão nunca', disse o outro; 'eu os conheço muito bem.' 'Tudo bem', disse o mandarim; 'então até que eles finjam se perdoar' (VOLTAIRE, 2008 [1763], p. 101-102).

Aos atuais interessados nas coisas eclesiais, esta ignorância, este não reconhecimento de afinidades, com todos os problemas que ele ocasiona, e com sua constrangedora tendência a descambar para os anátemas e as violências simbólicas e de fato, não pode mais ser permitido. A diversidade do movimento cristão em sua história bimilenar e em sua dinâmica atual não pode mais ser de boa fé considerada como algo acidental, ou, pior, como um problema a ser corrigido (ALBERIGO, 1970; HAJJAR, 1971).

2. Polir as lentes e reajustar o foco

Pois, por mais que algumas pessoas se vangloriem da antiguidade de lugares e nomes ou da pompa de suas cerimônias, outros da reforma de sua disciplina, e todos da ortodoxia de fé, pois cada um é ortodoxo para si mesmo, ainda assim essas coisas, e todas as outras da mesma natureza, são marcas da luta dos homens por poder e império uns sobre os outros, muito mais do que da Igreja de Cristo. (...) Quem quer que se coloque sob a bandeira de Cristo deve em primeiro lugar, e sobretudo, fazer guerra contra suas próprias luxúrias e vícios. É vão para qualquer homem usurpar o nome de cristão, sem santidade de vida, pureza de modos, benignidade e humildade de espírito (LOCKE, 2007 [1689], p. 33-34).

Em artigo publicado na edição brasileira da revista *Concilium* em 1970, o historiador italiano Giuseppe Alberigo identificou nove *patologias* significativas da pesquisa em história da Igreja

- 1º Uma leitura dos grandes fatos da história do cristianismo exclusivamente feita do ponto de vista da ortodoxia cristã agora institucionalmente majoritária; abordagem que aplicada, por exemplo, ao Concílio de Calcedônia,

levou a uma caricaturização dos conflitos envolvidos no estabelecimento de sua declaração doutrinária como norma de fé no âmbito do Império Romano do Oriente e a uma grave indiferença dos estudiosos ocidentais pelo patrimônio eclesial daquelas comunidades ditas “não-calcedonianas”.⁸

- 2º Uma abordagem teleológica e “romanocêntrica” da trajetória histórica do cristianismo, que assume o Papado moderno ou (a partir da oposição a ele) o surgimento do movimento protestante como seus pontos de mais relevante cristalização.
- 3º A assimilação muito imediata da pesquisa em história do cristianismo, que nunca tem apenas um caráter retrospectivo e erudito, ao campo das disputas apologéticas.⁹
- 4º Uma valorização da pesquisa sobre a formação das ortodoxias em relação àquilo que uma dada igreja reconheceu como desviante em dado momento, ou, ainda, uma mínima conformidade com as posições oficiais como condição para que algo seja levado em consideração como relevante pelo historiador do fenômeno cristão.
- 5º O privilégio a favor da uniformidade em relação ao pluralismo, cuja consequência primeira é a preferência pelo estudo das atitudes conformistas em demérito das estratégias de resistência e das especificidades sociais e geográficas das experiências de igreja historicamente conhecidas.
- 6º A abordagem prioritária dos aspectos institucionais da experiência cristã, com a negligência parcial ou completa de todo o seguimento e apropriação da mensagem apostólica que se realizou por fora e às margens dos quadros oficiais e dos limites jurídicos das igrejas.
- 7º Uma valorização excessiva das tendências majoritárias com respeito às minoritárias, mesmo no interior das institucionalidades cristãs bem estabelecidas.

⁸ Surgiu recentemente em língua portuguesa um interessante trabalho de Philip JENKINS (2013) a respeito das origens, desenvolvimento e implicações do Concílio de Calcedônia. Tal volume possui notável valor não apenas por seus *insights*, mas (talvez principalmente) por basear-se em larga medida nas narrativas sobre Calcedônia produzidas pelos alexandrinos “monofisitas” e antioquenos “nestorianos”, esquecidas ou deliberadamente silenciadas pela maior parte dos historiadores ocidentais que se dispuseram a tratar do tema. Infelizmente, a revisão do volume em português possui alguns problemas graves, que tornam o seu entendimento eventualmente bastante truncado.

⁹ Assimilação que não é nenhum privilégio da historiografia produzida em ambiente confessional, católico ou protestante, mas também tem sido a marca de uma historiografia agudamente crítica das formas historicamente hegemônicas do cristianismo. Cf. p. ex. FIORILLO, 2008; e CHEVITARESE, 2008.

- 8º O privilégio do estudo dos grandes autores e dos grandes líderes, da santidade canonizada pela tradição católica ou protestante, em relação ao estudo da vida religiosa dos cristãos comuns.
- 9º O “clamoroso, macroscópico privilégio”, verificado em todo o estudo da história da Igreja feita por ocidentais, “do Ocidente sobre o Oriente, ao qual, por forma subordinada, segue o privilégio do Oriente grego com respeito ao cristianismo propriamente asiático ou africano, siríaco, copta e assim por diante” (ALBERIGO, 1970, p. 874).

Para Alberigo, é desta última patologia historiográfica que depende a “ignorância, ainda crassa, que toda a nossa cultura mostra quanto à experiência cristã vivida nas outras áreas geográficas e culturais e, por isso, também quanto às causas remotas que tantos acontecimentos do Ocidente têm justamente na história do cristianismo oriental” (Id., op. cit.). Diga-se de passagem que, eventualmente, estas interferências e influências não são sequer *tão* remotas assim. Pense-se em dois exemplos, ocorridos nos talvez mais marcantes momentos de definição da identidade católico-romana no último meio milênio. O primeiro é o da participação (indireta) do Patriarca de Mossul dos Caldeus, Eded Iesu, na 22ª Sessão do Concílio de Trento, celebrada a 17 de setembro de 1562. O fato de ele ter declarado ser o Cânon Romano uma oração consacratória similar àquela que ainda se preservava e venerava como antiquíssima em sua própria Igreja fez robustecer nos padres conciliares a defesa desta fórmula tradicional diante das inúmeras críticas de origem protestante (CAPPELLETTI, 2010). O segundo exemplo é o das intervenções dos prelados greco-melquitas – e especialmente do seu patriarca então reinante, Máximo IV – no Concílio Vaticano II. No escopo litúrgico, por exemplo, os melquitas apoiaram fortemente as reivindicações dos promotores da reforma litúrgica latina, com os quais intuía-m possuir grande afinidade, em função da referência comum às antigas fontes patrísticas do culto cristão. Como mais tarde escreveria o próprio Patriarca, então “o exemplo da Igreja oriental foi muitas vezes a melhor arma para abalar posições irremovíveis e obter reformas tão importantes [na liturgia latina] quanto o uso das línguas vivas, a concelebração, a comunhão sob duas espécies, etc” (VV. AA., 1992, p. XXV).

Para a correção de tais casos de miopia e mesmo de cegueira historiográfica, Alberigo apontava, já quase quarenta e cinco anos atrás, a urgente necessidade de se desenvolver uma história global da Igreja que não fosse apenas a história de uma ou várias igrejas com pretensões universais, mas, sim, uma

exploração sistemática das tramas do entrelaçamento e da dialética criativa entre as diversas comunidades eclesiais bem localizadas no tempo e no espaço (ALBERIGO, 1970, p. 884).

É evidente que, desde então, algo já foi realizado no sentido desta correção de rumo da pesquisa a respeito da história do movimento cristão. Mas, principalmente entre nós, fez-se ainda muito pouco. Mais ainda: o pouco que se fez eventualmente se realizou quase que apenas com vistas a municiar de argumentos os teólogos e agentes eclesiais que pretendiam intervir na reinvenção contemporânea de suas experiências de igreja.¹⁰ É preciso assumir a tarefa deste redimensionamento a sério e fazê-lo um programa de pesquisa factível, apesar das recorrentes dificuldades de acesso e tradução dos documentos históricos pertinentes. Há pelo menos duas ordens de motivações que agora concorrem neste sentido e que eu gostaria de destacar aqui.

Em primeiro lugar, há as motivações de ordem teológica e eclesial. O estudioso cristão das comunidades cristãs enquanto fenômenos históricos e antropológicos deveria ter a capacidade de manifestar empatia não apenas diante das vicissitudes de sua própria confissão religiosa, mas também diante de todos os dramas humanos daqueles que, em diversos tempos e quadrantes, atribuíram-se o papel de portadores e tradutores da mensagem de Jesus Cristo. Trata-se de fazer o difícil deslocamento de uma revisão apologética da história do movimento cristão para uma abordagem compreensiva dos diversos cristianismos que se constituíram no passar dos últimos dois milênios, no quadro de uma historiografia eclesiástica que se insere de maneira dinâmica no âmbito mais amplo da teologia fundamental ou da história da salvação. Pelo menos desde o Concílio Vaticano II, o Magistério católico tem reconhecido de forma sistemática que as antigas comunidades cristãs afro-orientais são algo diverso do que obstinados grupos de cismáticos ou de hereges (Decreto conciliar *Unidatis redintegratio*, 1964, §§1-3 e 14-18). Os documentos eclesiásticos e os papas da segunda metade do século XX e deste começo de século XXI têm enfatizado, neste mesmo sentido, que os cristãos que não estão ligados à Sé Romana são

¹⁰ P. ex. HOORNAERT, 1986. Trata-se de um livro interessante, que abriga um precioso espaço de consideração da formação do cristianismo etíope (p. 117-124), pouco conhecido no Brasil mesmo nos meios acadêmicos especializados, mas que também assume uma postura aquém das preocupações de imparcialidade e isenção científica – que, por serem impossíveis integralmente, nem por isso devem ser de todo ignoradas como um modelo ideal do trabalho historiográfico – por sua orgânica vinculação com as posições da eclesiologia exposta no *Igreja: Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, e com a perspectiva de se revolucionar imediatamente o exercício da autoridade nas comunidades católicas contemporâneas (p. 34-35).

“irmãos separados”, partes constitutivas da única Igreja de Cristo, nos quais também se preservou parte do tesouro da fé apostólica. O discurso do Papa Francisco por ocasião de visita ao Vaticano do Cathólicos Marthoma Paulose II, Patriarca da Igreja Ortodoxa Sírio-Malancar, ocorrida em 5 de setembro de 2013, por exemplo, teve entre suas primeiras palavras a declaração de que “(...) A fraternidade que unia os primeiros discípulos no serviço do Evangelho ainda hoje une as nossas Igrejas, não obstante no decorrer às vezes triste da história, tenham surgido divisões que, graças a Deus, tentamos superar em obediência à vontade e ao desejo do próprio Senhor”¹¹

No campo das igrejas protestantes, o relacionamento com as antigas igrejas apostólicas da África e do Oriente, se também foi marcado por incompreensões de parte a parte, parece ser amistoso há mais tempo. Basta-nos lembrar das antigas e respeitadas relações entre a Igreja Anglicana e as Igrejas de tradição bizantina (EMHARDT, 1920)¹²; assim como – se comparada com a posição católica romana – a precoce participação de prelados ortodoxos e não-calcedonianos em organismos ecumênicos internacionais, que remonta pelo menos já à primeira metade do século XX (CALIAN, 1968; FITZGERALD, 2004).¹³ Na 10ª Assembleia Geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), realizada entre 30 de outubro e 8 de novembro de 2013 em Busan, na Coreia

¹¹ O texto está disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130905_chiesa-sira-malankarese_po.html>. Acesso em: jan. 2014.

¹² Sobre este relacionamento, há uma rica coleção de textos disponível em <http://anglicanhistory.org/orthodoxy/> (Acesso em janeiro de 2014). O contato dos anglicanos com outras tradições cristãs orientais que não a bizantina foi marcado por ambiguidades mais profundas, como se pode dimensionar pela análise do relacionamento entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja Assíria do Oriente nas décadas imediatamente precedentes à Primeira Guerra Mundial. Cf. COAKLEY, 1992. Há de se fazer alguma ressalva quanto ao caráter reformado da Igreja Anglicana, pois a historiografia protestante ressalta o fato de ela ser, antes do mais, inclusive cronologicamente, a Igreja *Católica* da Inglaterra e não uma confissão diretamente oriunda da Reforma. Cf. CAIRNS, 1995; e CHADWICK & EVANS, 2007, p. 92-93 e 142.

¹³ FitzGerald (2004, p. 151) destaca, contudo, que a participação das Igrejas Orientais no Conselho Mundial de Igrejas, mais importante dos organismos ecumênicos, “nunca foi inteiramente confortável”, em parte pela rejeição das antigas igrejas apostólicas de uma organização demasiado horizontal nas deliberações, organização que não leva em conta o peso da antiguidade e da tradição nas discussões teológicas, e em parte pelo desconforto de constituir a minoria em um grupo majoritariamente composto por protestantes. Boa parte da documentação referente à participação das igrejas ortodoxas no movimento ecumênico foi reunida em LIMOURIS, 1994. Sobre a questão do diálogo entre as igrejas reformadas e as igrejas do Oriente, deve-se ver também os artigos de SCHEMANN (p. 203-210), de NASSIF (p. 211-248) e (para outro ângulo da questão) de WEBER (p. 249-272), reunidos em CLENDENIN, 2003 (mas todo o livro é interessante).

do Sul, dois importantes prelados de tradições cristãs orientais – o Católico Karenin II, Primaz da Igreja Apostólica Armênia, e o Patriarca João X, Patriarca da Igreja Greco-Ortodoxa de Antioquia – foram eleitos para constituir a mesa de presidência deste organismo, uma das mais altas reservas morais no atual quadro das relações internacionais.¹⁴

Em segundo lugar, mas talvez ainda mais importante, há as motivações de ordem política, distantes ou próximas. As agitações sociopolíticas da Ásia contemporânea, principalmente em sua extremidade oeste, têm colocado materialmente em xeque a sobrevivência de uma série de antigas comunidades cristãs, com todo o seu patrimônio teológico, literário e litúrgico particular. As intervenções de norte-americanos e europeus de matriz cultural declaradamente cristã pouco fizeram a seu favor, mas, ao contrário, parecem ter contribuído ativamente para a sua dispersão e pelo decisivo desarranjo do *modus vivendi* que estes grupos haviam conseguido estabelecer na relação com a sociedade circundante, muitas vezes a eles hostil, no último milênio de sua história. Ali mesmo onde os seguidores de Jesus Cristo receberam a designação de cristãos e onde se deram decisivas fases de sua história, os grupos que continuam a se reunir em seu nome correm o risco da dispersão e do desaparecimento. Cabe destacar que não estou fazendo referência a uma “suposta e secular ‘guerra contra o Natal, ou a uma exposição de arte financiada pelo governo que incomoda algumas almas piedosas”, mas, sim, a situações “de violência e opressão reais”, de pessoas que são forçadas “a tomar as suas vidas nas mãos todas as vezes que vão à igreja, abrem a sua loja ou simplesmente caminham pela rua” (ALLEN JR., 2011). A história do primeiro milênio e meio da experiência cristã mostra que as igrejas podem entrar em extinção (JENKINS, 2008); mas também possibilita avaliar de forma mais precisa o que se encontra em jogo, em termo de experiências culturais cristãs, no complicado tabuleiro político do Oriente Médio, da Ásia Central e do Sul contemporâneas, tabuleiro cuja imagem montamos de forma algo leviana através de *flashes* que nos chegam dos noticiários e dos informes da internet. Estranhar a presença de cristãos naquelas que foram suas primeiras terras de estabelecimento e assumir o discurso politicamente interessado de que a Ásia é, por excelência, a Casa do Islã e o espaço de experiências religiosas que nos parecem tão exóticas, é de alguma forma contribuir para a *antiquarização* e o esfacelamento das comunidades cristãs não ocidentais. Quando os especialistas em história do cristianismo

¹⁴ Cf. Informação do site da Assembleia Geral: <http://wcc2013.info/en/news-media/all-news/assembly-elects-new-wcc-presidents>>. Acesso em: jan. 2014.

deixam na obscuridade ou rejeitam “deliberadamente a originalidade, a vitalidade e o valor permanente, por vezes universal, das Igrejas orientais”, vindo na “diversidade mais que milenar” de suas tradições e jurisdições uma necessária “causa de heterodoxia ou de separação” (HAJJAR, 1971, p. 915)¹⁵, eles acabam se tornando cúmplices secretos dos radicais que pretendem expulsar ou exterminar os cristãos de lugares como a Síria, o Iraque, o Egito e a Palestina. O estudo cada vez mais sistemático das relações íntimas entre formulações culturais sobre o outro e as disputas de poder que o envolvem, conforme desenvolvido, por exemplo, no trabalho de Edward Said (2007; 2011), deixou pouco espaço para a ingenuidade no debate contemporâneo sobre as relações entre conhecimento histórico e posicionamento político.¹⁶ De fato, já é hora de os cristãos orientais deixarem de ser encarados como *bibelôs* curiosos ou como uma província do saber e do poder dos orientalistas, para passarem a ser tomados como seres humanos reais, e sua história estudada como história, e não como simples alegoria ou metáfora de algo transcendente ou geograficamente distante.

De um ponto de vista mais próximo, o estudo dos cristianismos cuja trajetória histórica *não* veio a resultar no Papado moderno ou no movimento protestante ajuda a corrigir o equivocado eurocentrismo que ainda hoje tem orientado certas pesquisas acadêmicas e narrativas populares sobre o estabelecimento da fé em Jesus Cristo como uma religião mundial. A vantagem cognitiva de fazê-lo é notável mesmo para aqueles comprometidos com a análise de temas eclesiais mais especificamente ocidentais; tenha-se em vista, por exemplo, o empreendimento do conhecido historiador Peter Brown, que para tratar da ascensão do cristianismo no mundo europeu, com especial ênfase à conversão das sociedades de origem germânica e escandinava, o faz a partir de um horizonte transcultural, fundamentado na difusão do movimento cristão pela Eurásia e África do Norte e do Leste no primeiro milênio (BROWN, 1999). Como são os problemas do presente aqueles que nos tocam e nos incomodam, exigindo respostas imediatas, pensar a difusão, o diálogo e o conflito do movimento cristão no encontro com outras culturas que não a matriz civilizacional greco-romana já nos primeiros

¹⁵ A respeito do *valor permanente, por vezes universal*, das experiências cristãs orientais, pode-se citar, por exemplo, o literato francês oitocentista Théophile Gautier, que, visitando a Hagia Sophia de Constantinopla, então transformada em mesquita, passou a considerar a arquitetura bizantina como sendo seguramente a forma necessária do cristianismo. Cit. EVIDOKIMOV, 1968, p. 7.

¹⁶ Para o desenvolvimento desta questão em um sentido diverso, mas (que pode ser tomado como) conexo, ver: TODOROV, 1999; BERNARD & GRUZINSKI, 1992; MONTERO, 2006; e MONTERO, 2012.

séculos de sua existência contribui para repensarmos em perspectiva diacrônica e de forma mais matizada as questões da unidade e da diversidade das formas de autocompreensão e expressão da fé cristã. Dada ainda a perturbadora tendência que certos grupos contemporâneos de cristãos têm em continuar a negar a validade da diversidade religiosa, perpetrando atos de desrespeito, de intolerância e mesmo de violência de maneira recorrente, é tarefa urgente desconstruir-lhes o discurso beligerante, fundado sobre a crença da pureza e unicidade de sua identidade.¹⁷ Dimensionar a história do cristianismo em relação à sua longa e eventualmente pouco edificante história de disputas intestinas para além do mundo europeu também ajuda a corrigir as nostalgias e suprimir as ilusões ainda remanescentes a respeito das possíveis vantagens do regime de crmandade, servindo assim, indiretamente, para uma reavaliação mais lúcida das relações entre os cristãos e o ocidente secular.¹⁸

Observe-se, contudo, que o tratamento de parte da história das igrejas orientais em apêndices aos manuais decisivamente teleológicos e eurocêntricos de história eclesiástica não atenua, mas, ao contrário, acentua a sua problemática parcialidade. Como exemplo disto, veja-se o cap. 33 (“Protestantismo e Ortodoxia nos séculos XIX e XX”, p. 419-432) do simpático volume do jornalista católico Georges SUFFERT (2001). Coisa muito pior ocorre no pobríssimo livro, que assume a perspectiva do protestantismo liberal, de Geoffrey BLAINEY (2012). Nele o cristianismo oriental simplesmente desaparece em determinado momento da (caótica) narrativa. Muito lamentável é que praticamente o mesmo aconteça nos últimos capítulos do trabalho de sólida historiografia, sob outros aspectos formidável, organizado por Thomas KAUFFMANN, Raymund KOTTJE, Bernd MOELLER e Hubert WOLF (2012). O leitor não especializado que tenha contato com esta obra cunhada pelo esforço comum de especialistas católicos e reformados luteranos e calvinistas, ao terminar de lê-la, pode ter a errada impressão de que o cristianismo passa a perder vitalidade e substância – ou a simplesmente desaparecer – a partir do acúmulo de atritos e desavenças entre os patriarcados de Roma e Constantinopla.

É necessário fazer algo que seja, antes do mais, *qualitativamente* distinto de tais acomodações que, mesmo que pareçam curas, só entorpecem a questão

¹⁷ Um primeiro (e decerto muito limitado) esboço de teorização da relação entre desconstrução de uma suposta identidade monolítica do cristianismo militante e a criação de um aceitável ambiente de coexistência religiosa foi proposto entre nós por BARROSO, 2010.

¹⁸ Em convergência com o redirecionamento do diálogo interdenominacional proposto por ALLEN JR., 2011.

e aprofundam a patologia. Ao contrário do que – possivelmente de aberta má fé – alguns insistem em afirmar, compreender o movimento cristão como um compósito de elementos diversos, imbricados em tensionamentos e negociações, como, em uma expressão fatal, uma construção histórica muito humana, não implica de forma necessária em iconoclastia. Implica, sim, em um saudável relativismo, que, ao permitir um discernimento entre o que é constante e o que é acidental no cristianismo interessa tanto ao religioso e ao teólogo quanto ao acadêmico laico interessado neste movimento verdadeiramente global (CHAPPIN, 1999, p. 65-66). Longe de descartar a riqueza do legado cristão, como eventualmente se fez em pesquisas antigas e recentes, essa via permite revisitá-lo de formas novas e originais, para além das compreensões monolíticas e, por isso, redutoras; submetendo-o a um novo e fascinante escrutínio e abrindo-o a novas apropriações e reinvenções dentro de um movimento que conjuga diversidade e unidade de maneira bastante interessante.

3. Fios e rastros

Ao longo de todo o período tratado nesta obra o Cristianismo continuou a existir e manteve-se ativo ao longo dessa imensa extensão de ‘lugares e climas’ que formava o Mundo Antigo do Mediterrâneo e da Ásia Ocidental. Os arqueólogos descobriram fragmentos de textos cristãos que nos relatam as atividades cristãs básicas entre o Atlântico e a fronteira da China, como se se tratasse de contas de um imenso rosário partido (BROWN, 1999, p. 22).

Há infelizmente poucos volumes publicados no Brasil que podem nos ajudar a tomarmos a rota de investigação acima esboçada. Os trabalhos teológicos que eventualmente mencionam ou efetivamente tratam do tema da diversidade histórica do cristianismo padecem ora de estreiteza de visão, ora hermetismo, ora de uma marca excessivamente militante que tira algo de sua credibilidade científica. O mesmo pode ser dito dos trabalhos históricos produzidos neste sentido – e poder-se-ia aqui fazer referência tanto àqueles escritos por autores cristãos, quanto àqueles que têm o explícito objetivo de contribuir para a mais absoluta dissolução das certezas e instituições cristãs.¹⁹

Um estudante brasileiro que, por exemplo, eventualmente se visse interessado na experiência cristã sob os sassânidas da Pérsia muito possivelmente

¹⁹ No primeiro caso, p. ex. HOORNAERT, 1986. No segundo, p. ex. FIORILLO, 2008.

encontrar-se-ia logo enredado ou na valorização dela como sendo mais autêntica do que a ocidental, ou em sua classificação, normalmente ingênua, nas pouco empáticas categorias de *jacobitas*, *nestorianos* e *heréticos*, conceitos que possuem sua própria historicidade e voláteis cargas de juízo, e que estariam longe de serem consideradas elogiosas ou precisas pelos agentes às quais elas se referem. Fazendo uma busca no Google Acadêmico a respeito deste tema em especial, por exemplo, fortuitamente encontrei dois artigos em português, escritos por uma historiadora formada na UFRGS (SIMÕES, 2005 e SIMÕES, 2009). Tratam-se estes de textos bem informados e simpáticos ao movimento estudado, verdadeiras pérolas recolhidas em águas ainda inexploradas da pesquisa histórica entre nós. Nas primeiras linhas destes escritos, contudo, a Igreja Assíria do Oriente é categoricamente classificada como *herética*. Estou quase certo de que a documentação remanescente dos cristãos da Pérsia não endossaria esta visão a respeito da comunidade eclesial que a produziu, da mesma forma que não concordariam com tal rótulo os aproximadamente um milhão de cristãos hoje fiéis ao Católicos da Babilônia.

Uma boa exceção a este cenário muito pouco alentador é o primeiro volume do *História do movimento cristão mundial*, publicado no Brasil em 2004 pela editora Paulus. Ele foi dado a público originalmente em inglês, no ano de 2001, pela editora Orbis Books, de Maryknoll, EUA, e pensado como primeira parte de um díptico narrativo que cobre os dois primeiros milênios de história do cristianismo. Escrito por Dale T. Irvin e Scott W. Sunquist, o volume traduzido pretende ser uma introdução abrangente e bastante informativa do cristianismo desde os dias da pregação apostólica até a queda de Constantinopla diante do então ascendente poderio otomano – uma ocasião que os historiadores tradicionalmente situaram como o começo da modernidade e que se reveste de um significado especial por significar uma decisiva mudança de centro do mundo cristão. Diversamente de outras boas obras de história do cristianismo encontradas em nosso atual mercado editorial, este livro de Irvin e Sunquist aborda de maneira panorâmica as diversas frentes de expansão e difusão do cristianismo, com cuidado especial dado às formas asiáticas e africanas de formular e viver a fé cristã no mundo tardo-antigo e medieval. O espaço ali concedido à expansão e vicissitudes do cristianismo no mundo europeu pode parecer pequeno a uma primeira olhada, mas, afinal, configura-se justíssimo caso se considere que, durante boa parte do período passado em revista no volume, o centro vital e as áreas mais dinâmicas do movimento cristão mundial estavam geográfica e cultu-

ralmente *fora* daquilo que a modernidade iria reconhecer como sendo o coração pulsante do ecúmeno cristão.

A benéfica amplitude da mirada que estrutura o livro, assim como alguns dos problemas que o marcam, encontram-se intimamente relacionados com a forma particular na qual se deu a sua montagem, redação e correção. Orientados pela convicção de que narrar a trajetória do movimento cristão é mais do que reconstituir o trajeto no tempo e no espaço de uma comunidade ou grupo de comunidades cristãs quaisquer, os autores decidiram, desde o início, trabalhar com um conjunto de conselheiros especializados (cujos nomes e filiações institucionais são elencados logo no prefácio do volume) para obter como resultado a visão histórica mais abrangente possível. Foram selecionados quarenta e quatro profissionais, oriundos de diversas partes do mundo: vinte e sete norte-americanos, três latino-americanos, três europeus, três africanos e cinco asiáticos. Eles se encontram vinculados a instituições de ensino e pesquisa, públicas e confessionais, situadas em quatro dos cinco continentes; trabalham nas disciplinas bastante diversas da história religiosa, da história da religião, da sociologia, da missiologia, das ciências da religião, da teologia ecumênica e da teologia das religiões; e são membros – eventualmente ministros e missionários – das igrejas reformadas, católico romana, pentecostais e ortodoxas orientais. O fato de o horizonte da narrativa contada abrir-se, desde o início do volume, não apenas para o mundo mediterrânico, mas também para as zonas culturais persa, hindu, chinesa, centro e leste-africana, deve-se, sem dúvida, menos ao esforço pessoal de pesquisa de Irvin e Sunquist do que ao diálogo com o grupo que os assessorou na produção do *História do movimento cristão mundial*. O método empregado para realizar este diálogo, merece ser citado, se não mais, por estar na contramão da tendência hegemônica dos profissionais das ciências humanas e da teologia (estes, principalmente a nível interconfessional) a terem alguma dificuldade para trabalharem em conjunto:

(...) Duas vezes por ano, a partir de outubro de 1998, os membros consultores se reuniram para traçar o esboço, rever o texto e sugerir revisões para a próxima etapa [de redação do volume]. Nossas discussões muitas vezes percorreram página por página, examinando a obra tanto na sua adequação quanto à sua exatidão de representação. Nos pontos em que encontramos discordâncias na história e no texto, os autores procuraram representar as várias considerações e compromissos expressos no processo de consulta. Certo número de membros do conselho apresentaram indicações críticas e pontos de vista específicos de suas próprias áreas de competência e pesquisa. Vários sugeriram formulações

específicas para algum parágrafo ou frase que incorporamos no texto final do livro. O próprio conselho, no decurso dos anos passados, assumiu algo de uma vida peculiar, visto que os membros trabalharam juntos e se enfronharam cada qual na área de interesse e competência do outro. No decorrer do processo estabelecemos que não esperamos que cada um concorde com tudo o que é afirmado no texto final. (IRVIN & SUNQUIST, 2004, p. 5-6).

A descrição do trabalho comum de mais de quatro dezenas de especialistas oriundos de diferentes partes do mundo e diversas compreensões da mensagem cristã chega a ser emocionante, pois, evocando um Pentecostes secular, é uma espécie de figura decalcada e inversa das trajetórias históricas que o grupo se dispôs a narrar. Ele, por fim, pintou um movimento religioso que, mesmo marcado por conflitos intestinos, por ásperas disputas identitárias, por divergências violentas de diversas ordens e por uma tendência à dispersão e ruptura, pode-se reconhecer como assentado em uma unidade de crença fundamental e em um consenso sobre certas questões éticas. Evidentemente, a predominância de norte-americanos e reformados na comissão de consultores de Irvin e Sunquist também impôs uma pauta específica ao livro. O tratamento politicamente correto de tópicos que estão no centro do debate social cristão nos EUA – como o feminismo, a relação com a herança judaica, o problema da inclusão étnica e o diálogo entre as religiões – é um lugar privilegiado para observar o papel estruturante desta pauta no volume. Um outro é a percepção, talvez um pouco forçada, de afinidades formais entre certos fenômenos do cristianismo primitivo e outros da prática cristã contemporânea – como, por exemplo, no tratamento dado ao montanismo (Id., p. 189-192).

O livro divide-se em seis partes, subdivididas em trinta e oito sintéticos capítulos e alguns textos introdutórios e conclusivos. A divisão em partes é cronológica e temática, escandindo os quinze primeiros séculos de existência do movimento cristão de maneira bastante desigual – primeira metade do século I, segunda metade do século I e século II, séculos II e III, séculos IV a VI, séculos VII a X, séculos X a XV – e sobrepondo aos anos do calendário as densidades diferenciais que os autores e seus consultores atribuíram aos diferentes períodos da história do cristianismo. Dentro das macrodivisões do volume há alguns interessantes capítulos de corte mais sincrônico, infelizmente contrabalançados por certas repetições e circularidades que aqui e ali emergem na exposição dos argumentos. De uma forma geral, contudo, enredo, análise e síntese encontram-se entretecidos de maneira não apenas informativa, mas também elegante e de fácil leitura.

Nisto ajuda também a tradução empreendida por José Raimundo Vidigal, bastante bem feita, embora, em certas passagens, ainda se sinta a falta de trabalhos de revisão e correção ortográfica um pouco mais meticolosos. Em definitivo, não é neste plano que se encontram as asperezas do volume. De fato, o *História do movimento cristão mundial* possui dois problemas particularmente relevantes, e parece-me que ambos são de ordem estrutural, e não derivados de sua tradução para o português. O primeiro diz respeito ao aparato crítico que acompanha – ou, melhor, *não* acompanha – o volume. Apesar de as citações de documentos de época não serem incomuns, as notas de rodapé são raras, vinculadas a transcrições explícitas, e se referem quase com a mesma frequência a fontes documentais e a fontes secundárias. No final de cada parte em que se subdivide o livro, há uma lista sinóptica de leituras recomendadas a respeito das matérias ali tratadas, com algumas pistas para pesquisas mais minuciosas, mas, mesmo assim, faz grande falta um trabalho documental e bibliográfico mais extenso e meticoloso. Fez-se a escolha de se perder em erudição para se tornar o livro mais acessível, mas talvez isto deixe o volume um pouco aquém das exigências mais rigorosas dos historiadores profissionais e (principalmente) dos críticos do movimento cristão. Os autores do livro comentam em seu prefácio que seus consultores, “no decurso dos três anos de nosso diálogo juntos, tornaram-se o aparato crítico do livro, checando fatos, elaborando pontos de vista interpretativos e debatendo posições de várias escolas de pensamento”. Trata-se de uma escolha interessante. Também observam na mesma seção que

uma listagem completa das fontes secundárias que foram consultadas em nossa pesquisa, ou apresentadas durante as reuniões de consultoria, ou mandadas a nós entre as consultas (...) teria de ser anotado com comentários sobre como e por que as nossas interpretações diferem das fontes clássicas, e tal listagem bibliográfica se tornaria ela mesma do tamanho de um volume (Ibid., p. 11).

Por mais proveitoso que seja o trabalho em equipe – ainda mais quando global, interconfessional e de alto nível acadêmico – talvez este volume que acabou *não* sendo escrito faça realmente falta.

Como termo de comparação, penso aqui na relevância e grande valor ilustrativo do terceiro volume do *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, dirigido por Angelo Di Berardino e gerado no âmbito do Instituto Patrístico *Augustinianum* de Roma. Trata-se de um belo volume composto por uma tábua sinóptica da cronologia da antiguidade cristã, por um atlas que abrange, de um

modo geral, a geografia dos sete primeiros séculos de história do cristianismo, de uma seção iconográfica que é complemento e ampliação do texto exposto nos volumes anteriores, e de um índice analítico dos três livros que compõem a coleção (DI BERARDINO, 1988). Infelizmente a edição brasileira deste *Dicionário*, monumental e muitíssimo útil empreendimento bieditorial, publicado entre nós em um só volume, suprimiu por completo a iconografia e os mapas a ele originalmente associados (DI BERARDINO, 2002). Trata-se de uma redução que realmente se deve lamentar. Emile Poulat descreveu a tarefa do historiador cristão do movimento cristão como análoga à luta de Jacó com o anjo noite adentro, pois tensionada pela dualidade insolúvel entre o ideal de objetividade crítica que caracteriza seu ofício e a identidade eclesial que o caracteriza como sujeito (POULAT, 1971, P. 815-816). Em função da limitação drástica do aparato técnico exposto aos leitores, ao se ter contato com o trabalho de Irvin e Sunquist fica-se com a desconfortável impressão de que parte do combate nas sombras que o produziu *deveria* estar ali descrito e foi deliberadamente suprimido. Além disso, um tratamento mais extensivo da documentação iconográfica e um maior número e qualidade de mapas poderiam ter enriquecido de maneira considerável os argumentos apresentados.

O segundo problema do livro referido diz respeito ao seu gênero. Não fica claro se o *História do movimento cristão mundial* é um trabalho prioritariamente de *história eclesiástica*, ou seja, se produzido no âmbito de uma disciplina teológica voltada para perceber a história do cristianismo como história da acolhida, custódia, propagação e recepção diferencial da Revelação de Deus ao seres humanos, parte relevante de uma mais geral História da Salvação; se é um trabalho prioritariamente de *história da igreja* ou *das igrejas*, ou seja, formulado no interesse do estudo das comunidades cristãs como unidades sociológicas e antropológicas inter-relacionadas com sistemas culturais específicos e outros grupos humanos, reunidos por motivos religiosos e não religiosos de ordem diversa; ou se é uma obra propositalmente situada na sutil e nebulosa fronteira entre estas duas áreas distintas de investigação. Estou inclinado a acreditar que foi esta terceira posição a implicitamente assumida. O caso é que, se a fronteira entre as duas áreas pode ser com justeza adjetivada como *sutil e nebulosa* a partir de uma análise a mais sumária da situação atual deste campo de pesquisa no Brasil, as suas caracterizações respectivas não deveriam se confundir. Para Alberigo, “a perspectiva em que a história da Igreja estuda a Igreja é a da sucessão no tempo de suas manifestações visí-

veis”, procurando nestas seu conteúdo de fenômeno socioantropológico, e não o fio providencial que o crente acredita percorrer a trajetória histórica de sua comunidade (ALBERIGO, 1970, p. 876). A história da Igreja, portanto, não se mostraria passível de qualificação como uma disciplina teológica; ela trabalha aplicando o método de pesquisa histórica, ou seja, um método essencialmente positivo e empírico de análise crítica e construtiva das fontes que atestam o passado, enquanto a teologia toma como seu ponto de partida o dado revelado ou – caso se prefira a definição – a Revelação enquanto tal, em toda a parte e sob qualquer forma que se tenha manifestado. Ainda que seja interessante e mesmo útil ao fiel, a história da Igreja não possui os meios para tornar cognoscível de forma exaustiva a complexa estrutura teândrica que o cristão atribui a esta instituição (Id., p. 876-877). Ecoando esta distinção e esta ressalva, por sua vez, Poulat adverte que

(...) Um mestre em teologia pode ser um grande historiador, e vice-versa. Não se segue daí que as duas disciplinas não tenham que guardar cada uma ciumentamente sua autonomia. Quantas teses de teologia não se veem atualmente em que a ‘teologia’ apenas intervém como uma reflexão final (frequentemente bastante rápida) sobre um dado ‘histórico’, do qual nem o vocabulário é explicitado, nem o método é unívoco? Inversamente, quantos historiadores universitários aceitam de boa vontade, como quadro conceitual, elaborações teológicas que lhes parecem impor-se, ou pelo menos deixam-se contaminar por uma linguagem ou por interpretações que exigiriam, de sua parte, maior precaução crítica? (...) Sob o pretexto de que o cristianismo é uma religião *histórica*, nada parece frequentemente mais normal, mais legítimo, que um perpétuo vaivém entre uma compreensão histórica da Igreja e uma compreensão eclesial da história. É incontestável que cada uma possa interessar à outra, mas disso não se segue que elas dependam do mesmo estatuto epistemológico e participem do mesmo processo intelectual (POULAT, 1971, p. 816-817).

A diferença entre o campo da *história eclesiástica* e o da *história da igreja* ou *das igrejas*, de fato, é grande como as justificativas e marcos conceituais e metodológicos com as quais Eusébio de Cesareia e Edward Gibbon estruturaram suas respectivas investigações sobre o movimento cristão primitivo. O primeiro deles tinha como “(...) propósito consignar as sucessões dos santos apóstolos e os tempos transcorridos desde nosso Salvador até nós; o número e a magnitude dos feitos registrados pela história eclesiástica e o número dos que nela se sobressaíram no governo e presidência das igrejas mais ilustres; (...) também os martírios de nosso próprio tempo e a proteção benévola e propícia de nosso Salvador.” Para fazer tal coisa, tomava como ponto de partida “o princípio dos desígnios

de nosso Salvador e Senhor, o Cristo de Deus”, certo de que, “(...) efetivamente, quem se disponha a escrever as origens da história eclesiástica deve necessariamente começar por remontar-se à primeira disposição de Cristo mesmo – pois foi d’Ele mesmo que tivemos a honra de receber o nome – mais divina do que possa parecer ao vulgo” (EUSÉBIO DE CESAREIA, 2005 [c. 325], Livro I, §§ 1-2 e 8, p. 15-16). O segundo, por outra parte, considerava que “(...) O teólogo bem pode se comprazer na deleitosa tarefa de descrever a religião descendo do céu revestida de sua pureza natural”, enquanto “(...) Ao historiador compete um encargo mais melancólico”: “descobrir a inevitável mistura de erro e corrupção por ela contraída numa longa residência sobre a terra, em meio a uma raça de seres débeis e degenerados” (GIBBON, 2005 [1776-1788], p. 236).

Isto tudo considerado, a posição de ambiguidade ou ambivalência assumida pelos autores de *História do movimento cristão mundial* merecia ao menos uma palavra introdutória de esclarecimento de sua parte. A oscilação do tom narrativo que o situar-se nesta encruzilhada sem maiores sinalizações impõe ao volume corre o risco de causar reservas à sua leitura tanto da parte dos cristãos devotos, quanto dos acadêmicos profissionais, céticos por exigência de ofício ou por posicionamento político e existencial. Tal alternância, entretanto, em nada tira o mérito que tem o volume de expressar e procurar incutir uma auto-compreensão pluralista do movimento cristão sem abrir combate contra o seu conteúdo especificamente religioso ou assumir uma atitude irônica diante da percepção nativa de que sua comunidade eclesial particular é parte de um organismo humano mais vasto tanto no espaço quanto no tempo. Nas palavras de Irvin e Sunquist, no cristianismo, em seu primeiro milênio e meio de história,

(...) As comunidades locais permaneceram ligadas umas às outras através das distâncias geográficas por meio de uma rede de lideranças relativamente móveis que representava as igrejas mutuamente em lugares longínquos. Essas redes se concretizavam por meio de crenças e práticas comuns que as várias comunidades cristãs partilhavam entre si. À medida que essas partilhas e consensos realmente existiam (a experiência não era uniforme), era colocada a base da qual emergia um sentido mais amplo de catolicidade ou universalismo. § Antioquia, Edessa, Éfeso, Esmirna, Roma, Cartago, Alexandria, Meroé e Mylapore são algumas das cidades que nos ajudarão a localizar várias trajetórias iniciais do movimento cristão. Veremos que muitas vezes a linha entre o que é história e o que é tradição é difícil de discernir. (...) Porém, em cada caso encontramos uma memória eclesiástica à qual apelam as gerações posteriores das igrejas e dos cristãos como fontes autênticas de identidade. Essas diversas memórias de tradições e histórias possibilitam a fundação de igrejas em determinados lugares e a manutenção de

uma fé multilocal (universal). A tensão entre particularidade e universalidade é tão evidente na história do movimento cristão primitivo quanto é hoje em dia (IRVIN & SUNQUIST, 2004, p. 83-84).

Por fim, cabe observar que o *História do movimento cristão mundial* é ainda material que pode ser útil à reflexão da teoria e da história da historiografia, pois confirma a intuição de que a narrativa do passado parece-se ao menos tanto com o passado narrado quanto com o presente do narrador.²⁰ Enquanto as comunidades cristãs estavam centradas apenas na afirmação beligerante de suas identidades, as narrativas compostas a respeito de sua trajetória histórica só podiam ser apologéticas e beligerantes – todos os caminhos (dignos de serem seguidos) levavam a Roma – ou a Genebra, ou a Moscou, ou ao Meio Oeste dos EUA, e assim por diante. Na medida em que se vai modificando internamente o roteiro do historiador cristão do cristianismo no sentido de reconhecer e respeitar a diversidade, em que as confissões religiosas passam a operar em termos genuinamente mundiais, e que um longo diálogo da pesquisa histórica com a abordagem antropológica consolida e expande uma fase de crítica das ortodoxias interpretativas e de reconhecimento da variedade humana como um valor em si mesmo, pode surgir uma obra como o *História do movimento cristão mundial*. Trata-se de deslocamento relevante, pois responde de maneira criativa àqueles, como o grande historiador italiano Arnaldo Momigliano, que, décadas atrás, perguntavam-se se a história eclesial ainda tinha o direito de existir nas atuais condições da pesquisa histórica (MOMIGLIANO, 2004, p. 216).

Neste âmbito, esse trabalho de Irvin e Sunquist possui uma afinidade íntima com a teologia de Clemente de Alexandria, Orígenes e Bardesanes, pensadores aos quais o *História do movimento cristão mundial* refere-se em termos bastante elogiosos (IRVIN & SUNQUIST, 2004, p. 162-167). De acordo com este volume,

(...) Orígenes percebia que a Escritura estava aberta a diferentes interpretações. O significado de determinada passagem não podia ser reduzido a uma simples interpretação. Isto lhe abria a porta para empreender uma nova reflexão

²⁰ P. ex. GIBBON, 2005, p. 263: “(...) A direção da Igreja tem sido amiúde o objeto bem como o prêmio das disputas religiosas. Os contentores hostis de Roma, de Paris, de Oxford e de Genebra forcejaram cada qual a seu modo por reduzir o primitivo modelo apostólico aos respectivos padrões de sua própria política”. Formulado diversamente em MARROU, s. d., p. 48: “(...) a história é o resultado do esforço, num sentido criador, pelo qual o historiador, o sujeito cognoscente, estabelece a relação entre o passado que evoca e o presente que é seu”.

teológica, sempre guiado pela norma da fé. Ele não receava retirar de outras filosofias a sabedoria e as intuições preciosas que tinham a oferecer. Ao mesmo tempo entendia que essas outras filosofias contribuíssem para o sentido global do evangelho, expandindo-o em novas direções. Essa noção de um conjunto de obra teológica em expansão era essencialmente uma prática missionária para Orígenes, pois fazia parte da missão de levar o mundo inteiro ao compromisso com Cristo (Id., p. 165-166).

Se bem li o *História do movimento cristão mundial*, os autores procuraram fazer nele, com a historiografia do cristianismo, fenômeno humano “sempre maior do que qualquer comunidade eclesial individual ou local imaginou que fosse” (Ibid., p. 5), aquilo que afirmam ter procurado fazer Orígenes em relação à reflexão teológica. Assumindo os riscos de uma metodologia de trabalho coletivo fundado na *expertise* de um comitê ecumênico de âmbito mundial, pretenderam “narrar uma história fidedigna” do cristianismo, levando em conta a diversidade que o marcou desde o seu momento inicial, “as divergências que muitas vezes separavam várias partes uma da outra, sem reduzir sua história comum à perspectiva de uma só”, competentemente desvelando as afinidades e unindo em uma mesma narrativa “indivíduos e comunidades que em vida muitas vezes lutaram para distanciar-se uns dos outros, e cujos descendentes eclesiásticos com frequência permanecem em desacordo uns com os outros hoje em dia” (Ibid., p. cit.). Mesmo sendo prejudicado pelo excesso de argumentos circulares e sem portar nenhuma interpretação especialmente original, este volume pode ser um primeiro subsídio para o “imenso trabalho de comparação, até aqui por demais negligenciado”, esforço de “destacar modelos, elaborar uma tipologia e, assim, superar o sentido banal da velha fórmula *cristianismo uno e diverso*” que ainda está por ser feito por uma nova geração de historiadores dos cristianismos (POULAT, 1971, p. 824). Mais ainda, em um momento em que o diálogo e o mútuo entendimento das diversas culturas faz-se imperativo como pré-condição para a própria continuidade material da humanidade, a *História do movimento cristão mundial* é uma contribuição ao pensamento e à prática a respeito e dentro das comunidades cristãs, além de um luzeiro que aponta uma perspectiva que pode ser trilhada também entre nós.

Isto tudo posto, faz pena que, dez anos depois de traduzido o citado primeiro volume desta obra de Irvin e Sunquist, ainda não tenha sido publicado o segundo em língua portuguesa. E espera-se que outros trabalhos sobre a história do movimento cristão, fundados nesta mesma perspectiva ampla de,

partindo da reconstituição da trajetória histórica das diversas comunidades cristãs, pensar o cristianismo não como um todo monolítico, mas como um mosaico e como uma rede, não tardem a surgir em nosso mercado editorial.

Referências

- ALBERIGO, Giusep. “Novas fronteiras da história da Igreja?” *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, Vozes, n. 57, v. 1 (seção “História da Igreja), 1970.
- ALENCERRY, George. “Nossa fé é a dos apóstolos, transmitida por São Tomé”. Entrevista concedida a Roberto Rotondo e Gianni Valente. *30Giorni*. Roma, n. 10, 2011.
- ALLEN JR., John L. “Ecumenismo dos mártires’: uma saída para a unidade cristã”. *IHU-Online*. São Leopoldo, IHU/UNISINOS, 21 de setembro de 2011. Tradução de Moisés Sbardelotto de artigo originalmente publicado no site *National Catholic Reporter* em 16 de setembro de 2011. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/501121-ecumenismo-dos-martires-uma-saida-para-a-unidade-crista>>. Acesso em jan. 2014.
- ALMEIDA, André Fernand de. “Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”. *Lusitania Sacra*. Lisboa, 2ª série, n. 11, 1999.
- BARROSO, André Luís dos Santos. “O Jesus Histórico, a Religião, a Religiosidade e o Culto: uma tentativa de diálogo interreligioso no Rio de Janeiro.” *Alethéia – Revista de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievalo*. Goiânia, v. 2, n. 2, agosto a dezembro de 2010.
- BERNARD, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BESHAH, Germa & AREGAY, Merid Wolde. *The question of union of the churches in luso-ethiopian relations (1500-1632)*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação editorial de José Bortolini; tradução de Euclides Martins Balanci et al. São Paulo: Paulus, 2002 (4a reimpressão: 2006).
- BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do cristianismo*. Tradução de Neuza Capelo. Curitiba: Fundamento, 2012.
- BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira; revisão de Saul Barata. Lisboa: Presença, 1999. (Coleção “Construir a Europa”; direção de Jacques Le Goff).
- CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CALIAN, Carnegie S. *Icon and Pulpit: the Protestant-Orthodox encounter*. Filadélfia: Westminster, 1968.
- CAPPELLETTI, Lorenzo. “Nada incluindo que não eleve a Deus os ânimos dos que oferecem o santíssimo sacrifício”. *30Giorni*. Roma, n. 2/3, 2010

- CAPPELLETTI, Lorenzo. “Primado ou hegemonia? A história de uma separação”. *30Giorni*. Roma, n. 1, 2004.
- CHADWICK, Henry & EVANS, G. R. *Igreja Cristã*. Tradução para o português de Carlos Nougué e Francisco Manhães. Barcelona: Folio, 2007. (Coleção “Grandes civilizações do passado”).
- CHAPPIN, Marcel. *Introdução à História da Igreja*. Tradução de Pier Luigi Cabra. São Paulo: Loyola, 1999. (Coleção “Introdução às disciplinas teológicas”, n. 14; organização de Rino Fisichella).
- CHEVITARESE, André Leonardo. “O tema da traição na documentação antiga cristã e o recém-descoberto Evangelho de Judas”. *Jesus Histórico – Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*. Rio de Janeiro, a. 1, v. 1, 2008.
- CLENDENIN, Daniel B. (org.). *Eastern Orthodox Christianity: a western perspective*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic / Paternoster Press, 2003.
- COAKLEY, J. F. *The Church of the East and the Church of England: a history of the Archbishop of Canterbury’s Assyrian Mission*. Oxford: Clarendon, 1992.
- COSTA, João Paulo Oliveira e. “Os portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)”. *Stvdia*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, n. 52, 1994.
- CUNHA, João Teles. “De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia”. *Anais de História de Além-Mar*. Lisboa, Centro de História de Além-Mar, v. 5, 2004.
- CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda, 2011.
- DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002.
- DI BERARDINO, Angelo (dir.). *Dizionario Patristico e di Anchità Cristiane*. V. 3: *atlante patristico, indici*. Gênova: Marietti, 1988 (reimp. 1994).
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo: Ed. USP, 1992.
- EMHARDT, Willaim Chauncey. *Historical contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches*. Nova Iorque: Departamento de Missões e Expansão Eclesiástica da Igreja Episcopal, 1920.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica* (c. 325). Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte, 2005.
- EVIDOKIMOV, Paul. *Ortodoxia*. Tradução de Enrique Prades. Barcelona: Península, 1968. (Coleção “Pensamento Cristiano”, n. 19; direção de Josep Perarnau).
- FEDALTO, Giorgio. *La Chiesa Latina in Oriente*. 2ª ed. Verona: Mazziana, 1981.
- FIORILLO, Marília Pacheco. *O Deus exilado: breve história de uma heresia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- FITZGERALD, Thomas E. “Concerns and contributions of the Orthodox Church”. In: *The ecumenical movement: an introductory history*. Westport: Praeger, 2004. (Coleção “Contributions to the study of religion”, n. 72).

- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor & NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. Tradução de Isa Mara Lando; revisão técnica e apêndice de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano (1776-1788)*. Organização e introdução de Dero A. Saunders; prefácio de Charles Alexander Robinson Jr.; tradução e notas suplementares de José Paulo Paes. Ed. abreviada. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1998.
- HAJJAR, Joseph. “A historiografia eclesiástica nas igrejas orientais do mundo árabe como expressão da consciência vívida da Igreja”. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, Vozes, n. 67, v. 1 (seção “História da Igreja”), 1971.
- HOORNAERT, Eduardo. *A memória do povo cristão: uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção “Teologia e Libertação”, Série 1: “Experiência de Deus e Justiça”, t. 3).
- HOPWOOD, Derek. *The russian presence in Syria and Palestine (1843-1914): church and politics in the Near East*. Oxford: Clarendon, 1969.
- IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. V. 1: Do cristianismo primitivo a 1453*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.
- JENKINS, Philip. *Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos mil e quinhentos anos*. Tradução de Carlos Szlak. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.
- JENKINS, Philip. *The lost history of christianity: the thousand-year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia – and how it died*. Nova Iorque: Harper Collins, 2008.
- KAUFFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd & WOLF, Hubert. *História ecumênica da Igreja. V. 1: dos primórdios até a Idade Média*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo / São Leopoldo: Loyola / Paulus / Sinodal, 2012.
- LEEST, Charlotte van der. *Conversion and conflict in Palestine: the missions of the Church Missionary Society and the protestant bishop Samuel Gobat*. Leiden: Faculdade de Estudos Religiosos da Universidade de Leiden, 2008.
- LIMOURIS, Gennadios. *Orthodox visions of ecumenism: statements, messagens and reports or the ecumenical movement (1902-1992)*. Genebra: WCC Publications, 1994.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância (1689)*. Organização e tradução de Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2007.
- LOUTH, Andrew. *Greek East and Latin West: The Church a.D. 681-1071*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2007. (Coleção “The Church in History”, v. 3).
- MALOOFF, Allen. “The Popes and the Eastern Rites”. *The American Ecclesiastical Review*. Washington, Catholic University of America UP, outubro de 1963.

- MANSO, Maria de Deus Beites. “A sociedade indiana e as estratégias missionárias: 1542-1622”. *Portuguese Studies Review*. Nova Hampshire, v. 9, nn. 1-2, 2001.
- MARROU, Henri-Irenée. *Do conhecimento histórico*. Tradução de Ruy Belo. 4ª ed. revista e aumentada. São Paulo: Martins Fontes, S. d.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru. Ed. USC, 2004. (Coleção “História”).
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Ed. USP / FAPESP, 2012.
- NASSIF, Bradley. “Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: the status of an emerging global dialogue”. In: CLENDENIN, Daniel B. (org.). *Eastern Orthodox Christianity: a western perspective*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic / Paternoster Press, 2003.
- PAPADAKIS, Aristeides. *The Christian East and the rise of the Papacy: the Church 1071-1453 a.D.* (Com a colaboração de John Meyendorff). Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2007. (Coleção “The Church in History”, v. 4).
- POULAT, Emile. “Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da História”. *Concilium – Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, Vozes, n. 67, v. 1 (seção “História da Igreja”), 1971.
- PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bolonha: Il Mulino, 1982.
- RUNCIMAN, Steven. *História das cruzadas. V. 3: o Reino de Acre e as últimas cruzadas*. Tradução de Cristina Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo Companhia das Letras, 2007.
- SCHEMANN, Alexander. “Moment of truth for Orthodoxy”. In: CLENDENIN, Daniel B. (org.). *Eastern Orthodox Christianity: a western perspective*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic / Paternoster Press, 2003.
- SIMÕES, Sílvia Sônia. “A igreja cristã nestoriana da Pérsia: repercussões no século VI”. In: VV. AA. *17º Salão de Iniciação Científica da UFRGS (Porto Alegre, 2005)*. Porto Alegre, 2005.
- SIMÕES, Sílvia Sônia. “Bizâncio, Pérsia e Ásia Central: polos de difusão do Nestorianismo”. *AEDOS*. Porto Alegre, v. 2, n. 5, 2009.
- SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros vinte séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- TALAN, Nikica. “O ‘indiólogo’ croata Ivan Filip Vesdin (1748-1806) e as ‘Índias Portuguesas’”. *Studia Romanica et Anglica Zagrebiensia*. Zagreb, Filozofski Fakultet, v. 51, 2006.

- TIBAWI, Abdul Latif. *British interests in Palestine (1800-1901): a study of religious and educational enterprise*. Londres: Oxford UP, 1961.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- VADAKKEKARA, Benedict. *Origin of christianity in India: a historiographical critique*. Nova Déli: Media House, 2007.
- VALERI, Valerio. "Casta". In: Ruggiero ROMANO (org.). *Enciclopédia Einaudi*. V. 20: *Parentesco*. Tradução coordenada por Fernando Gil. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1989.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância, composto por ocasião da morte de Jean Calas (1763)*. Tradução de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2008. (Coleção "L&PM Pocket", n. 728).
- VV. AA. *A Igreja Greco-Melquita no Concílio: discursos e notas do Patriarca Máximo IV e dos Prelados de sua Igreja no Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Eparquia Melquita do Brasil / Loyola, 1992.
- WEBER, Max. *The religion of India: the sociology of hinduism and buddhism*. Edição e tradução para o inglês de Hans H. Gerth e Don Martindale. 2ª ed. Nova Déli: Munshiram Manoharlar, 1996
- WEBER, Timothy P. "Looking for Home: Evangelical Orthodoxy and search for the Original Church". In: CLENDENIN, Daniel B. (org.). *Eastern Orthodox Christianity: a western perspective*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic / Paternoster Press, 2003.