



História da Historiografia: International
Journal of Theory and History of
Historiography

E-ISSN: 1983-9928

historiadahistoriografia@hotmail.com

Sociedade Brasileira de Teoria e História
da Historiografia

Machado de Oliveira, Anderson José

Uma introdução à história da história das religiões

História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography,

vol. 5, núm. 8, abril, 2012, pp. 238-246

Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597769696017>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Uma introdução à história da história das religiões

An introduction to the history of the history of religions

MATA, Sérgio da. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, 160 p.

Anderson José Machado de Oliveira

Professor adjunto

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

andersonoliveira.17@hotmail.com

Rua Silva Rabelo, 154, bloco 1, apt. 403 - Méier

20735-080 - Rio de Janeiro - RJ

Brasil

Palavras-chave

História; História moderna; Historiografia.

Keywords

238

History; Modern Age historiography; Historiography.

Enviado em: 6/1/2012

Aprovado em: 6/2/2012

O título desta resenha, na verdade, ancola-se na proposta feita pelo autor. O que se encontrará nestas páginas introdutórias não é um percurso factual e cronológico da história das religiões na humanidade, embora exemplos sejam dados recorrendo-se a essa perspectiva; e sim uma proposta de pensar, do ponto de vista historiográfico e conceitual, a construção de uma história das religiões. Busca-se, por vezes, estabelecer nexos entre a própria construção da história enquanto disciplina e o surgimento de um campo próprio da história das religiões.

Na introdução do trabalho, o autor começa por afirmar a importância que a religião ainda conserva no mundo contemporâneo, apesar dos prognósticos racionalistas que preconizavam, desde o século XIX, um desencantamento do mundo. A questão levantada se insere dentro de um importante debate contemporâneo das ciências sociais em torno dos limites do chamado processo de secularização. Autores como o sociólogo italiano Stefano Martelli argumentam sobre o “eclipse da secularização”, a partir dos anos 80 do século passado, em função da necessidade de se rever a tese da secularização como “racionalização oniabrangente e progressiva”. Para Martelli, o “despertar religioso” durante os anos 80 teria colocado em questão uma série de certezas até então afirmadas no campo da sociologia religiosa, entre elas a do esvaziamento do religioso no mundo moderno (MARTELLI 1995, p. 321-335). A reflexão proposta por Sérgio da Mata, em meu entendimento, aproxima-se desse debate ao fazer a crítica ao chamado desencantamento do mundo, e, ao mesmo tempo, ao chamar a atenção para as interações entre religião e conflitos no mundo contemporâneo; entre o carisma religioso e as mídias modernas; entre a confessionalidade e a intensa discussão em torno das identidades étnicas.

Situado dentro dessa perspectiva, Da Mata adverte para o caráter enganoso das explicações simplistas dos fenômenos religiosos, defendendo para a construção de uma história das religiões a formulação de análises que se abstêm de juízos de valor ou de fé. Portanto, uma história com caráter crítico fundada em pressupostos válidos tanto para crentes quanto para descrentes. Com efeito, para o autor, a história das religiões estaria dissociada da história eclesiástica e da teologia, na medida em que se definiria por três aspectos fundamentais: o seu caráter autônomo como disciplina, a sua acepção multicultural na percepção do objeto, e a sua visão agnóstica na abordagem dos problemas levantados. Diante desses pressupostos, o livro foi organizado em quatro capítulos, a saber: “Tempo, consciência histórica e religião”; “A religião como objeto da história: da história eclesiástica à história das religiões”; “Métodos, perspectivas e problemas”; e “Pequena morfologia histórica das religiões”.

O primeiro capítulo – “Tempo, consciência histórica e religião” – procura pensar a relação intrínseca entre o pensamento religioso e o desenvolvimento das modernas categorias de tempo e consciência histórica. O ponto de partida para entender essa relação é reconhecer no fenômeno religioso uma força que gera efeitos concretos, que molda comportamentos e regula condutas de vida,

além de construir estruturas de pensamento. Tal reflexão, mesmo que o autor não estabeleça essa conexão, aproxima-se da visão antropológica da religião presente em autores como Clifford Geertz, onde, enquanto um sistema cultural, esta atua para estabelecer motivações, formulando conceitos de uma ordem de existência geral, dando a esses conceitos uma aura de fatualidade, fazendo com que as motivações conceituais assumam uma perspectiva singularmente realista. A religião, portanto, ajustaria o homem ao mundo (GEERTZ 1989, p. 104-105).

Para Da Mata, diante de uma perspectiva comparada das religiões – embora esta tenha seus limites, é possível considerar que esse ajustamento ao mundo sistematiza crenças e práticas rituais do passado, configurando uma espécie de estrutura elementar presente em todas as religiões e visões de mundo. Um dos elementos dessa estrutura seria o mito, onde se devem buscar as primeiras formas de representação do tempo. O mito se enquadraria na categoria do tempo forte, longínquo, o tempo do sagrado, operando-se uma suspensão do tempo cotidiano da vida. Em sociedades dominadas pelo mito, predominaria a disposição a-histórica. O autor procura advertir que esse reconhecimento não significa a defesa da ideia de que os chamados povos “primitivos” não teriam história, mas o entendimento de que nem toda cultura chegou a desenvolver uma concepção histórica do tempo. Portanto, nesse caso, os indivíduos não conceberiam a existência coletiva como uma constante transformação.

A ruptura com a noção mítica do tempo dar-se-ia a partir do monoteísmo judaico e de sua visão de um Deus histórico. O profetismo judaico inaugurou uma concepção universal e linear de tempo, apontando para uma libertação futura colocada numa dimensão “escatológica” direcionada para um sentido último, uma meta para a qual o povo eleito deveria caminhar. As inovações do profetismo judaico estariam inseridas num contexto mais amplo, que foi o advento da chamada “era axial”, termo tomado de empréstimo ao filósofo Karl Jaspers.

A “era axial” situou-se no período compreendido entre 800 a.C. e 200 d.C., onde uma revolução teria marcado os sistemas ético-religiosos das “grandes civilizações”. Esse período foi assinalado pelo advento de Confúcio e Lao-Tsé na China; Buda na Índia; Zoroastro no Irã; os profetas na Palestina; os grandes filósofos na Grécia. As ditas civilizações axiais apresentaram um maior nível de complexidade, presenciando, a partir de então, uma maior tensão entre o poder político e as camadas sacerdotais/intelectuais. Estas últimas foram responsáveis pela difusão dos ideais de pureza, justiça e perfeição, fundamentando também a distinção entre os planos divino e humano, assentada na ideia de salvação embasada no fim da unidimensionalidade que marcara as sociedades arcaicas. Essa revolução no interior dos sistemas religiosos representaria uma crítica em definitivo à ideia do tempo mítico, produzindo um salto qualitativo que se complementaria no século XVIII com o surgimento de uma visão de mundo integralmente histórica.

A lógica apresentada por essa argumentação, a meu ver, deveria ser também contrastada com as tradições de outros sistemas religiosos que não se inserem dentro daquilo que se costuma chamar de “grandes civilizações”. Tal procedimento poderia apresentar algumas nuances que relativizariam uma visão

um tanto evolutiva e centrada, na maioria das vezes, numa concepção essencialmente ocidental de tempo e desenvolvimento dos sistemas religiosos. Alguns estudos no campo da história e da antropologia têm demonstrado, em relação a algumas sociedades tradicionais africanas, que a noção de tempo embasada em concepções religiosas não era tão desprovida da ideia de transformação, ou mesmo de algumas categorias, como a de revelação.

John Thornton demonstra que, em algumas sociedades africanas, mesmo antes do contato com os europeus, no século XV, já estava presente a ideia da existência de um outro mundo imaterial e a crença na possibilidade de contato deste com o mundo sensível. Os africanos também reconheciam o conceito de revelação e este poderia ser inserido em categorias como adivinhação e presságio (THORNTON 2004, p. 315-317). O presságio pressupõe a noção de antecipação do futuro, o que pode implicar em uma alteração do comportamento presente. A demarcação do tempo e das transformações, vivenciadas coletivamente, era um fenômeno também presente em sociedades do antigo Golfo da Guiné. A crença de que os *voduns* – espíritos ancestrais – habitavam nas árvores transformava o plantio destas em verdadeiros marcos simbólicos de experiência em relação ao tempo, demarcando a fundação de cidades, o estabelecimento de uma nova comunidade ou mesmo a expressão de um desejo de futuro dessa mesma comunidade (JUHÉ-BEAULATON 1999, p. 101-105). Na África Central, Wyatt MacGaffey demonstra que entre os bacongos existia uma peculiar concepção espiral do tempo. Este não era concebido como uma simples repetição, já que conciliava contraditoriamente a repetição oscilatória e a não repetição linear. Em relação à vida da comunidade, essa conciliação representava a simultaneidade da vitalidade e da permanência, a exemplo da organização da descendência. O modelo organizativo tinha como meta a perpetuação dos arranjos de linhagem que remetiam ao ancestral comum; no entanto, embora o referencial da ancestralidade pudesse permanecer, a perpetuação desse ideal acabava por amoldar-se às injunções contextuais e às necessidades cotidianas dos poderes locais, implicando em novos arranjos e alianças (MACGAFFEY 1986, p. 96-99).

O segundo capítulo – “A religião como objeto: da história eclesiástica à história das religiões” – discute a constituição da religião como um problema na análise histórica, procurando demonstrar como esse processo também ensejou questões para o desenvolvimento da própria historiografia ocidental. O ponto de partida é a obra clássica de Eusébio de Cesareia, *História eclesiástica*, onde história e história da salvação são fenômenos que se sobrepõem na fundamentação de uma concepção providencialista do conhecimento histórico.

O primeiro contraponto ao providencialismo da *História eclesiástica* surgiu no bojo do movimento humanista, a partir do século XV, que formulou uma primeira crítica filológica promotora de uma virada nos estudos religiosos. No entanto, as guerras religiosas no século XVI teriam sido um obstáculo ao pleno desenvolvimento da perspectiva lançada no século precedente, na medida em que as disputas entre católicos e protestantes acabaram por submeter a pesquisa histórica aos interesses apologéticos de ambas as reformas.

No século XVII, o avanço da filologia ganharia maior importância não só para os estudos humanistas, mas também para a matemática e para os estudos da natureza. No campo confessional, tentativas de uma história crítica da religião foram feitas tanto do lado protestante quanto do católico, sendo a resistência protestante maior em função das possíveis dúvidas levantadas em relação à autenticidade do texto bíblico. No geral, ambas as igrejas foram bastante rigorosas com as iniciativas que fugiam aos preceitos mais ortodoxos. Os grandes nomes do século no campo de uma história crítica da religião seriam Gottfried Leibniz e Jean Mabillon. Ambos acreditavam que o método crítico seria um benefício para o cristianismo, já que a contradição entre fé e razão era apenas aparente. Mabillon, por exemplo, ao publicar uma edição da *Acta sanctorum* – vida dos santos – procurava retirar todo elemento do maravilhoso de obras como a *Legenda áurea*. É bem verdade que o trabalho de Mabillon em alguns dos seus aspectos, principalmente no que tange à depuração das histórias fantásticas da vida dos santos, não se distanciava da perspectiva confessional católica dos chamados bolandistas,¹ que procuraram, no seiscentos, imprimir aos estudos hagiográficos um caráter mais metódico, acompanhando o decreto de 1634 do Papa Urbano VII que fixava critérios mais rígidos para os processos de canonização (SCHMITT 1983, p. 6).

O século XVIII, fundamentalmente na Alemanha, caracterizaria outro importante momento de inflexão no estudo crítico da história das religiões, em função da separação que se processaria entre história eclesiástica e história universal. Coube a Johann Lorenz Mosheim formular essa distinção, libertando a história da Igreja do seu papel de disciplina instrumental da teologia. Segundo Mosheim, caberia à nova disciplina explorar de forma imparcial os aspectos externos e internos da comunidade cristã. Com vistas ao desenvolvimento dessa perspectiva, o especialista em história eclesiástica deveria estar atento aos diferentes contextos e conexões possíveis, buscando conhecer não só a tradição e política dos Estados cristãos, mas também o universo dos saberes e crenças populares.

O que Sérgio da Mata classifica como uma peculiaridade alemã interferiria, no alvorecer do século XIX, como um fator decisivo no estabelecimento de uma historiografia acadêmica das religiões. Dois movimentos, aparentemente contraditórios, influenciaram decisivamente esse novo estatuto da disciplina. Em primeiro lugar, a pesquisa teológica foi incorporada à universidade alemã, abrindo caminho para um avanço metodológico que extrapolaria a própria teologia. Segundo da Mata, o método histórico-teológico proposto por David Friedrich Strauss – em *A vida de Jesus* – primou pela interpretação alegórica, com vistas a devassar o eixo simbólico do cristianismo, colocando em questão a sua própria autenticidade histórica. O impacto desse trabalho de teologia se faria notar inclusive na sua influência sobre dois importantes historiadores do oitocentos, notadamente, Ranke e Burckhardt.

¹ O nome do movimento está associado ao seu fundador, o jesuíta francês Jean Bolland instituidor da *Acta sanctorum*, que foi publicada ininterruptamente pela Congregação Bolandista, pelo menos, até o século XIX.

O segundo movimento seria a separação em definitivo entre história e teologia, embora a segunda tenha contribuído para a reflexão metodológica da primeira. Essa separação respondia a duas razões específicas, a saber: o avanço do conservadorismo religioso, por um lado, e do cientificismo, por outro, preconizando cada vez mais a separação entre ciência histórica e saber teológico. É importante ressaltar que outros autores identificam que a definição dos campos de atuação dos saberes, em relação à religião, aprofundaria, ao final do século XIX, a diferenciação também entre história das religiões e ciência das religiões. A história preocupou-se mais com a análise do desenvolvimento e das transformações no campo religioso, enquanto que a ciência das religiões se voltou para uma relação mais estreita com a filosofia, preocupando-se com uma definição substantiva da religião e buscando uma análise da religião em si (GOMES 2002, p. 13).

Retornando à linha de raciocínio do trabalho em questão, destaca-se o papel do surgimento da história das religiões em meio a um contexto de pluralização e diferenciação das sociedades europeias, o que, ao possibilitar o avanço de uma situação de liberdade religiosa, acabou por refletir na esfera acadêmica, tornando a análise do fenômeno religioso cada vez mais diversificada. Nesse sentido, uma das principais inovações metodológicas na virada do século XIX para o XX foi a articulação do enfoque histórico com o método comparativo.

Quanto aos encaminhamentos propostos no âmbito da historiografia contemporânea, o autor destaca o trabalho de Durkheim e sua enorme influência em termos da abertura para novos temas como a magia, o sacrifício, a dádiva e o totemismo, como também uma nova proposta teórica de compreensão da religião na sua dimensão societária. Como adverte Sérgio da Mata, embora as críticas suscitadas a essa perspectiva de redução da religião à dimensão essencialmente social, a sociologia de Durkheim exerceu uma grande influência sobre os historiadores ao longo do século XX.

A sociologia religiosa de Weber é mencionada, porém, sem uma maior ênfase em sua contribuição. Penso ser importante frisar que, embora Weber reconheça o caráter social da religião, ao contrário de Durkheim, realiza a diferenciação entre religião e sociedade, acreditando que a primeira pode produzir tanto ajustamentos condicionados às leis sociais como também encetar consequências que alterem essas próprias leis. Com isso, fundamentalmente através da teoria do carisma, que acabou tendo uma influência para além da sociologia geral, Weber acreditava que o influxo das ideias religiosas pudesse influenciar comportamentos de mudanças nas sociedades (MARTELLI 1995, p. 161-165).

Sérgio da Mata conclui o capítulo avaliando brevemente o impacto que a sociologia religiosa teve nas historiografias francesa e alemã, coincidindo essa influência com a crise do historicismo. Menciona-se essa influência na primeira geração dos Annales, porém, sem uma maior caracterização de como isso se processou. Acredito que teria sido importante uma menção de como os trabalhos de Lucien Febvre sobre Lutero, e *Os Reis Taumaturgos* de Marc Bloch foram pioneiros e tentativas bem sucedidas de articular uma compreensão da religião

na sua dimensão sociocultural, discutindo em alguns aspectos com a sociologia durkheimiana, principalmente no que tangia à análise das chamadas “representações coletivas”, e antecipando muitas questões que seriam mais tarde propostas pela chamada história das mentalidades e pela atual história cultural.

Ainda segundo o autor, entre os anos 1910 e 1930, a história das religiões viveu uma fase de ouro impulsionada pelo debate com a escola sociológica francesa de matriz durkheimiana e pelo debate em torno das obras filosóficas de Dilthey e Husserl. O avançar das experiências que promoveram a articulação entre as perspectivas comparativa e histórica foi outra característica importante que, embora criticada por alguns, fez dos trabalhos de Mircea Eliade e Georges Dúmezil duas referências fundamentais. Criava-se um campo relacionado à morfologia histórica ou fenomenológica, que se refletiria em trabalhos de historiadores como Georges Duby, Aron Gurevitch e Carlo Ginzburg.

O capítulo três – “Métodos, perspectivas, problemas” – procura discutir sobre algumas práticas na construção da história das religiões. A primeira discussão proposta diz respeito ao método e às fontes. Uma das questões levantadas coloca a dificuldade do trabalho do historiador com as práticas religiosas populares, já que a documentação oficial – eclesiástica e estatal – nada diria sobre elas. Segundo o autor, a saída para esse tipo de estudos seria a literatura. Neste ponto, permito-me discordar diametralmente do autor. Os diversos estudos sobre a cultura popular na Época Moderna, que são os que conheço melhor, tanto para a Europa quanto para o Brasil, têm trabalhado com uma gama diversa de fontes, inclusive oficiais, demonstrando que mesmo através destas é possível chegar às informações sobre a cultura popular. Para ficar somente num exemplo, chamo a atenção para o trabalho com os processos inquisitoriais, proposta retomada por Carlo Ginzburg em seus estudos, e que influenciou toda uma geração de historiadores na Europa e nas Américas. Em *O queijo e os vermes*, Ginzburg reconstrói, através dos depoimentos contidos no processo contra o moleiro Menochio, todo um universo onde saberes eruditos e populares se entrecruzam, conformando uma atmosfera social marcada por verdadeiros hibridismos culturais (GINZBURG 1987). Num ensaio metodológico que se tornou um clássico, *O inquisidor como antropólogo* (GINZBURG 2007), o historiador italiano demonstra que diante do estranhamento em relação à cultura do outro, os inquisidores atuaram como verdadeiros etnógrafos, por vezes, descrevendo detalhes daquele universo que desejavam demonizar e perseguir. Portanto, uma leitura minuciosa e crítica dessas descrições pode conduzir o pesquisador para além do universo do agente eclesiástico, pois como o outro era o estranho completo, precisava-se descrevê-lo em detalhes, de forma a poder buscar os elementos que se desejava combater.

Outra problemática retomada nesse capítulo diz respeito à discussão em torno do mito da secularização. Este é entendido enquanto uma chave de leitura não só para atestar a continuidade da importância da religião, mas também enquanto um argumento teórico e metodológico de compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade. Um aspecto explorado pelo autor aborda a construção da mitologia política e o seu recurso aos códigos religiosos – neste sentido, os

regimes totalitários do século XX aparecem como grandes momentos de consagração do exercício do carisma e do culto aos líderes. Perspectiva um tanto semelhante aparece no trabalho do historiador alemão Olaf Rader – *Tumba e Poder* –, que analisa o culto funerário aos heróis de Alexandre Magno a Lênin (RADER 2006). Outro campo próximo que tem sido explorado é o caráter religioso que se apresenta na relação quase devocional do público com os ídolos da música pop (BERLIOZ 1983; POUCHELLE 1983).

O quarto e último capítulo – “Pequena morfologia histórica da religião” – expressa um cuidado do autor com o tratamento dos conceitos na análise histórica dos fenômenos religiosos. A preocupação está em fugir do senso comum, precavendo-se contra as distorções por ele causadas. Atenta-se para a diferença dos sistemas religiosos e para a historicidade de suas práticas; no entanto, reconhece-se a necessidade do estabelecimento de algum esforço de síntese na abordagem histórica dos mesmos. Diante dessas advertências, o autor procura problematizar alguns conceitos como: ascetismo, ateísmo, carisma, conversão, exteriorismo/crença, mística, rito, sagrado/profano, entre outros. Particularmente, em relação a essa morfologia, senti falta de uma discussão sobre o problema dos sincretismos. Embora o conceito tenha sofrido inúmeras críticas e revisões, acredito que ainda é bastante útil quando pensado enquanto processo de apropriação cultural, e não como processo de dissimulação. O valor da discussão, a meu ver, ajuda a desmistificar alguns discursos, principalmente confessionais, que tentam abordar o fenômeno religioso do ponto de vista da “pureza” ou “originalidade” das religiões. Como adverte Robert Markus, essas categorias só podem ser consideradas pelo historiador no sentido de analisá-las enquanto um discurso pertinente à época que as emite (MARKUS 1997, p. 20).

Com efeito, o autor consegue cumprir seus principais propósitos em torno da apresentação de uma introdução à história da história das religiões. O livro tem passagens bastante eruditas, principalmente no capítulo dois, e como introdução apresenta ao leitor questões importantes para se pensar a construção de uma história das religiões. Discordei de um ou outro encaminhamento, como procurei pontuar, sentindo mais a falta de se tentar relacionar as discussões desenvolvidas com o estudo da religião e das religiosidades na historiografia brasileira. Todavia, o encaminhamento foi definido e solidamente justificado pelo autor, e as escolhas realizadas não interferiram, obviamente, na qualidade do trabalho que é apresentado. Diante da carência de reflexões que temos sobre a temática no Brasil, trata-se de uma referência a ser consultada por aqueles que apreciam a abordagem histórica das religiões.

Referências bibliográficas

BERLIOZ, Jacques. Texte hagiographique, rock n’roll et politique: notes sur la tournée de Pati Smith in Italie (septembre 1979). In: SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Les saints et les stars**: le texte hagiographique dans la culture populaire. Paris: Beauchesne, 1983, p. 251-275.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

FEBVRE, Lucien. **Martín Lutero**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: _____. **O fio e os rastros**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 280-293.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama et ali. **História e religião**. Rio de Janeiro: Anpuh-RJ, Faperj, Mauad, 2002, p. 13-24.

JUHÉ-BEAULATON, Dominique. Arbres et bois sacrés de l'ancienne Côte des Esclaves. In: CHRÉTIEN, Jean-Pierr; TRIAUD, Jean-Louis. **Histoire d'Afrique**: les enjeux de mémoire. Paris: Karthala, 1999, p. 102-118.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.

MARKUS, Robert. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

POUCHELLE, Marie-Christine. Sentiment religieux et show business: Claude François objet de dévotion populaire. In: SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Les saints et les stars**: le texte hagiographique dans la culture populaire. Paris: Beauchesne, 1983, p. 277-299.

RADER, Olaf B. **Tumba y poder**: el culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin. Madrid: Siruela, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude. Présentation. In: _____. (org.). **Les saints et les stars**: le texte hagiographique dans la culture populaire. Paris: Beauchesne, 1983.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400- 1800**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.