

ADONE AGNOLIN



REPENSANDO  
A RELIGIÃO

# História das Religiões

*Perspectiva  
histórico-comparativa*



ADONE AGNOLIN

# História das Religiões

Perspectiva  
**histórico-comparativa**





[www.paulinas.org.br](http://www.paulinas.org.br)  
[editora@paulinas.com.br](mailto:editora@paulinas.com.br)

# APRESENTAÇÃO

História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa é o novo volume da coleção Repensando a Religião. Mais um fruto deste projeto editorial de incentivo aos Estudos da Religião no Brasil, a obra de Adone Agnolin soma-se aos demais volumes<sup>1</sup> no desafio de enriquecer e qualificar a bibliografia básica de nossos estudantes e futuros pesquisadores. A obra introduz o público brasileiro na perspectiva histórico-religiosa empreendida pela Escola Italiana de História das Religiões. Primeiro aponta os fundamentos da disciplina e sua metodologia na medida em que nos apresenta os principais autores dessa escola. Em seguida, focando o aspecto metodológico dos percursos da indagação historiográfica, aponta exemplificações de algumas problemáticas particularmente significativas para a investigação histórico-religiosa (Antiguidade tardia, Idade Média, Renascimento e Idade Moderna) em tensão com alguns conceitos estruturantes da configuração ocidental (Direito, Religião, Civilização e Antropologia). Agnolin prioriza no percurso a articulação entre Antropologia e História, que resulta na comparação sistemática entre culturas e, mais propriamente, na História das Religiões.

Inserida nesta coleção, a contribuição de Agnolin enriquece o caldo de trajetórias que queremos apresentar ao leitor brasileiro. Ao longo destes anos em que estivemos dedicados à pesquisa da religião no Brasil, temos percebido o crescimento da demanda por obras que esclareçam as devidas distâncias entre o estudo científico do fenômeno religioso e as produções propriamente teológicas, cujo componente confessional é explicitado ou pressuposto nas entrelinhas do discurso. A oportunidade da iniciativa pode ser medida pelas recentes e pendentes discussões acerca do Ensino Religioso nas escolas públicas, que pressupõem um profissional qualificado, não em uma determinada teologia confessional, mas justamente na Ciência da Religião.

Outro dado significativo é a consolidação da Anptecre (Associação Nacional de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião), que se soma à Soter (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) como interlocutora junto à sociedade civil e, particularmente, ao Ministério da Educação. Embora com suas especificidades, ambas as associações confluem no objetivo comum de garantir maior visibilidade a estas duas áreas de conhecimento – ciências da

religião e teologia – , afirmando sua legitimidade e, ao mesmo tempo, evitando que sejam indevidamente confundidas e/ou suprimidas de nosso panorama acadêmico.

Aqui insere-se justamente a principal preocupação desta coleção: demarcar o que é constitutivo da Ciência da Religião.<sup>2</sup> Insistimos, para tanto, na importância de uma aproximação científica (não neutra) ao mundo religioso, que garanta a devida autonomia a essa disciplina em relação às leituras teológicas. É possível fazê-lo, no entanto, articulando, sem excluir nem absolutizar, a tensão entre determinismo e significação/sentido último no tratamento da religião.

Que os consensos não são fáceis, é notório. Aliás, foi por sabê-los difíceis que nos propusemos a criar o espaço desta coleção. Nela procuramos abarcar alguns temas e enfoques, entre os quais: a descrição dos contextos histórico e sociocultural em que surge a pesquisa científica da religião; um esboço da história dessa disciplina; uma síntese da situação atual no âmbito internacional e, especificamente, brasileiro; os grandes temas e/ou problemas típicos da pesquisa. Enfim, queremos averiguar e discutir de que maneira essa disciplina ou campo de estudos interdisciplinar contribui para um conhecimento o mais completo possível do mundo religioso em todas as suas facetas.

Os livros de Repensando a Religião, embora não herméticos, pressupõem leitores bem informados e já familiarizados com os assuntos tratados: educadores, pesquisadores e pós-graduandos tanto de ciências da religião como de áreas afins (filosofia, teologia, ciências sociais, semiótica, literatura, psicanálise etc.). Esperamos que, com mais esta obra, especialmente selecionada para complementar nosso projeto, sigamos fiéis ao propósito de oferecer uma coleção sucinta, compacta e esclarecedora. E, quem sabe, contribuir para estimular novas pesquisas e aproximações ao multifacetado campo religioso brasileiro.

Afonso M. L. Soares<sup>3\*</sup>

Aos meus mestres

e aos meus alunos.

Esta herança, recebida dos primeiros,

é entregue, agora, aos segundos:

com os primeiros aprendi a aprender,

os segundos me ensinam a ensinar,  
um e outro, exercícios constantes,  
cotidianos e sempre inacabados.

Finalmente, o resultado desse trabalho se deve a essa constante interlocução,  
de um lado e de outro. Além disso, todos os eventuais limites que nele possam  
ser encontrados devem ser imputados, apenas, a seu autor.

# INTRODUÇÃO

A ideia e a preparação do presente livro foram estimuladas, em princípio, pelos seminários que organizamos, junto à Universidade de São Paulo e à Universidade de Campinas, em 1999, com a preciosa ajuda da amiga e colega Cristina Pompa. Os seminários e as palestras daquele ano, além do objetivo de levar ao conhecimento do público acadêmico brasileiro (docente e discente) a metodologia da escola italiana de História das Religiões, se inseriam em uma preocupação temática que fazia parte, já havia alguns anos, da pesquisa das Ciências Sociais do país. E, se isso, por um lado, se dava na direção de um interesse geral no que diz respeito às religiões e à Antropologia, por outro, vale destacar como o Brasil estava (e ainda está) cada vez mais descobrindo um interesse específico pela historicização dos fenômenos religiosos e por um frutuoso debate entre Antropologia, Etnologia e História das Religiões. Portanto, o encontro de 1999 foi importante não apenas pela temática proposta, que interessava um grupo consistente de alunos e professores do país, mas, sobretudo, pela abordagem teórico-metodológica, central para o conjunto dos estudiosos de Ciências Humanas, no momento em que o diálogo entre Antropologia e História, ontem como hoje, se tornou fundamental. Os seminários tiveram a participação dos colegas e estimados amigos Marcello Massenzio e Nicola Gasbarro,<sup>4</sup> e alimentaram nossa ideia de um projeto cujos resultados editoriais, depois de alguns anos e antes de seu fracasso, deixaram apenas os frutos, todavia importantes, da organização, introdução e tradução do *Manuale di Storia delle Religioni* de Scarpi, Filoramo, Raveri e Massenzio.<sup>5</sup>

Finalmente, nesse percurso, inscreve-se também, desde 2004, a nossa tentativa de organizar e credenciar uma disciplina em História das Religiões junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo: curso finalmente reconhecido (e credenciado enquanto disciplina optativa para a graduação do departamento) em 2007 e, enquanto tal, já oferecido, pela primeira vez, no segundo semestre do mesmo ano.

A partir dos pressupostos inscritos nesse percurso, portanto, vale destacar que este livro – assim como as iniciativas que o antecederam (não por último o próprio curso) – representa uma tentativa de sintetizar uma perspectiva de estudos (histórico-religiosa) identificada com a *Escola Italiana de História das*

*Religiões*. A síntese se pretende destinada, por além que aos “especialistas”, para um público brasileiro maior, tendo em vista, sobretudo, a necessidade de definir as coordenadas teórico-metodológicas que possam ser úteis, em princípio e nas intenções de quem escreve, para alunos de um curso de graduação, tendo em vista a necessidade de definir esse campo de estudos.

Longe de se pretender exaustivo, sobretudo em sua primeira parte, mais propriamente didática, o trabalho se configura como uma tentativa inicial de constituir uma mais sólida organização dos apontamentos elaborados para ministrar um curso universitário e, talvez, num segundo momento, como síntese de um debate maior relativo a uma problemática historiográfica muito pouco conhecida no Brasil. Faremos isso apresentando, inicialmente, um enquadramento contextual dentro do qual se desenvolveram os que, desde o começo (segunda metade do século XIX), foram definidos como estudos de “História das Religiões”, mas que na enganadora unidade do rótulo ocultavam as diferentes origens de estudos que só muito forçadamente poderiam ser reconhecidos nessa genérica denominação. Em segundo lugar, e sempre, principalmente, na primeira parte do livro, trata-se de oferecer, ao pesquisador ou estudante brasileiro, alguns fundamentos básicos de uma *disciplina* e de uma *metodologia* de estudos extremamente profícuas e urgentes, não somente para o estudante de um curso de História, mas mais geralmente para as Ciências Sociais: e isto, tendo em vista, sobretudo, a urgência do restabelecimento de um diálogo entre suas várias disciplinas e vertentes, hoje demasiadamente encaminhadas para um percurso solitário e reciprocamente surdo. Finalmente, pretendemos apresentar, no interior desse enquadramento contextual e na definição dessa metodologia, a tradução de alguns textos (mesmo que breves) fundamentais, fundadores e exemplares desse percurso metodológico da escola propriamente histórico-religiosa. Tudo isso será feito antes de levar em consideração, de forma privilegiada na segunda parte do livro, alguma proposta e abordagem dessa metodologia desenvolvidas no âmbito propriamente histórico e historiográfico: âmbito que interessa particularmente a especificidade de nossa investigação e que consideramos exemplar e, ao mesmo tempo, exemplificativo dos desdobramentos possíveis da metodologia nesse contexto.

Para realizar essa tarefa, começaremos tratando, justamente, no primeiro capítulo, das múltiplas *Origens da “História das Religiões”*, ligadas, todavia, a

um arco de tempo bem restrito e definido que identificamos como: *a vertente sistemática*, isto é, a perspectiva aberta pela obra de Max Müller *Lectures on the Science of Language* (London 1861), e pelos trabalhos de Edward Burnett Tylor “The Religion of Savages” (In: *Fortnightly Review*, 1866), e *Primitive Culture* (London 1871), obras que apontam para a conotação essencial do mais primitivo estágio da evolução cultural; essa primeira vertente encerra-se – e será finalmente sintetizada, no âmbito de uma abordagem propriamente sociológica – com a obra de Émile Durkheim em seu estudo *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris 1912): aqui o mais primitivo estágio da evolução cultural será identificado, enfim, com o “sistema totêmico” australiano com o objetivo de analisar, justamente, essas “formas elementares” do religioso.

Em uma segunda parte deste mesmo capítulo 1, levaremos em consideração *a vertente fenomenologista (essencialista)*. Faremos isso partindo da obra de Rudolf Otto *Das Heilige (O Sagrado)*, Breslau 1917): obra de um teólogo luterano e filósofo kantiano que se utiliza, propriamente, da Ciência das Religiões para empreender uma característica análise teológica; em seguida abordaremos a obra de Gerardus Van der Leeuw *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933), que realiza uma verdadeira operação de desistoricização que se tornará útil à Fenomenologia; finalmente, tentaremos apontar para a síntese mais significativa, complexa e conturbada da própria vertente fenomenológica, através da obra de Mircea Eliade *Traité d’Histoire des Religions* (Paris 1949): a análise de alguns dos seus mais relevantes e controversos aspectos será significativa para destacar a multiplicidade de fenômenos culturais que, nela, tornam-se a expressão de uma mesma (unívoca) “essência” religiosa.

No capítulo sucessivo, iremos nos debruçar sobre *A Escola Italiana (romana) da História das Religiões*, a partir da fundação de sua perspectiva propriamente histórica, focando as diretrizes traçadas por Raffaele Pettazzoni e sintetizando seu percurso de indagação que a levou ao afinamento das metodologias e dos instrumentos de pesquisa: desde a etnologia histórico-religiosa de Ernesto De Martino, passando pela comparação estendida ao mundo clássico, com Angelo Brelich, e pela peculiar perspectiva historiográfica marxista de Vittorio Lanternari, com seu olhar privilegiado das religiões dos “povos oprimidos”. Chegaremos, então, à síntese sólida e madura de Dario Sabbatucci, que aplicou e fez frutificar exemplarmente a metodologia desses estudos no complexo e

rico percurso estendido entre mundo clássico e etnológico, de um lado, aprofundando, do outro, as dimensões do religioso que se desprenderam desse itinerário. Finalmente, com a análise dos percursos de Marcello Massenzio, Gilberto Mazzoleni, Paolo Scarpi e Nicola Gasbarro, pretendemos sintetizar tanto as perspectivas histórico-religiosas abertas, atualmente, para novas investigações (inclusive, no que diz respeito ao contexto de sua problematização no Brasil, com ênfase em seus estudos histórico-coloniais compreendidos mais recentemente), quanto as conclusões e a síntese parcial da problemática histórico-religiosa.

No terceiro capítulo, tentaremos propor esta última síntese exemplificando inicialmente uma esquematização das diferenças fundamentais que estão na base da abordagem da Fenomenologia, em contraposição à História das Religiões. A primeira, que operou através de uma comparação analógica, pretendeu construir uma História da Religião (no singular) ou uma Ciência religiosa (uma ciência que, enquanto tal, dava por pressuposta a religião como *objeto*); a segunda que, por outro lado, tratando de religiões no plural, realizou uma comparação propriamente histórica e diferencial e, com esta metodologia, abriu espaço para ler e interpretar os fenômenos religiosos em uma dimensão propriamente historicista. A partir desta esquematização, então, levaremos em consideração a peculiar relação entre “religião” e “cultura”, a característica contraposição entre “religioso” e “cívico” – que produziu a redução arbitrária de outras culturas com relação ao Ocidente – e a conseqüente necessidade de uma dilatação do conceito de religião, a partir do problema e do método da comparação histórico-religiosa.

A seguir, no capítulo 4, traçaremos o esboço de algumas vertentes de investigação histórico-religiosa que se estendem na investigação dos politeísmos do mundo antigo e que, passando pela abordagem das religiões dualistas ou monoteístas e pela peculiar dimensão religiosa dos característicos percursos da Índia e do Extremo Oriente, levaram ao resultado da História das Religiões na cultura moderna.

Por um lado, os primeiros quatro capítulos encerram, de algum modo e sinteticamente, o percurso da primeira parte do livro, relativo à proposta de apresentar as “problemáticas metodológicas”, pelo menos nos termos de uma síntese quanto menos explicativa e, esperamos, clara. Por outro lado, na segunda parte do trabalho pretendemos apontar a especificidade de uma nossa

análise tornando manifestas as eventuais, possíveis e importantes contribuições que a própria metodologia da História das Religiões possa trazer para uma indagação especificamente historiográfica; e, para tanto, vale destacar que, além de seu percurso historiográfico geral, esta segunda parte do livro pretende deter-se, sobretudo e com maior centralidade, no interior das problemáticas da História Moderna, mesmo contextualizada em seu mais geral percurso histórico.

A esse respeito, nos capítulos 5 e 6 tentaremos aprofundar algumas problemáticas características do “religioso” ao longo do percurso que vai da Antiguidade tardia e, passando pela herança medieval, chega ao Renascimento e à Idade Moderna, sofrendo a transformação de seu universalismo em termos de civilização: esta última, enfim, vai impor sua interpretação característica das alteridades antropológicas colocando-as sobre o pano de fundo de um “processo civilizador” que se tornará instrumento fundamental e privilegiado de um novo projeto missionário, criando os pressupostos de uma protoantropologia que levará a uma perspectiva antropológica finalmente planetária e propriamente moderna.

O último capítulo, o 7, enfim, tentará percorrer as etapas e o firmar-se daqueles que podemos denominar de “códigos prioritários” do Ocidente, historicamente determinados e determinantes: trata-se dos códigos do Direito, da Religião, da Civilização e da Antropologia. Percurso não linear este, evidentemente, mas historicamente complexo, através do qual, todavia, essas etapas se estruturaram nessa direção e em certa relação (histórica) de determinada dependência recíproca, constituindo, ao mesmo tempo, o paralelo percurso caracteristicamente universalizante e inclusivo do Ocidente. No interior dele foi-se impondo, de fato, a articulação entre Antropologia e História, que viu surgir, de um lado, a exigência de uma comparação sistemática entre culturas (histórica e diferentemente orientadas) e, do outro, com a exigência dessa comparação, a perspectiva metodológica da História das Religiões.



PARTE I

PROBLEMÁTICA  
METODOLÓGICA

## Qual História das Religiões?

### NOTA GENEALÓGICA: O NASCIMENTO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Uma breve nota se impõe, de início, para enquadrar o contexto do surgimento de uma problemática histórico-religiosa. O único, conscientemente limitado, objetivo desta nota é traçar um brevíssimo pano de fundo geral do contexto do nascimento e da situação histórica da problemática, mesmo que a própria disciplina, assim como foi se delineando no contexto do século XIX, tenha se voltado para uma perspectiva desistorizante com relação a seu objeto. Sem aspas, este último termo, justamente porque a religião foi abordada inicialmente a partir de uma dimensão autônoma, transcendente e holística, isto é, para além (ou aquém) de sua dimensão propriamente histórica. Levar em consideração essa breve nota contextual servirá, em primeiro lugar, para situar o *problema* de qual História das Religiões estamos falando – ainda hoje e, sobretudo, no Brasil, existe uma confusão bastante grande a esse respeito –; em segundo lugar, deve servir para entender a especificidade e as características inscritas na vertente propriamente histórico-religiosa italiana.

Segundo sua denominação mais abrangente e onicompreensiva, a História das Religiões nasceu na segunda metade do século XIX. A esse propósito, vale a pena destacar que se trata do século que viu imporem-se, talvez pela primeira vez na história europeia, as categorias raciais enquanto base de um novo estatuto epistemológico da ciência historiográfica e que, ao mesmo tempo, assistiu ao novo fortalecimento do modelo imperial (absolutamente novo com relação tanto ao modelo oferecido pelo mundo clássico, quanto ao da época moderna) junto aos Estados europeus.

Trata-se, sinteticamente, do momento histórico no qual a Europa decidia, em Berlim, a divisão da África (1878); é a época na qual o Império Britânico tornava-se o maior império da história; conseqüentemente, é ainda o momento no qual a civilização europeia manifestava sua mais completa convicção de superioridade (em termos raciais, vale a pena repetir). E é justamente nessa conjuntura que alguns pensadores – ligados, de algum modo, à história de seu próprio País, à sua cultura, a incentivos acadêmicos que permitiam determinados percursos de pesquisa etc. – começam a se interessar pelas culturas dos outros povos da terra, sistematizando seus estudos sobre suas

religiões. Aliás, é de observar, a esse respeito, como, muitas vezes, neste contexto, o termo “cultura” coincidirá com o termo “religião”, uma vez que ambos serão propostos, de fato, em termos solidamente objetivos, determinados e determinantes, assim como o conceito de “raça”, ao qual nos referimos mais acima. Os conceitos de “cultura” e “religião”, assim como as paralelas categorias raciais subjacentes, serão propostos, *a priori*, não enquanto, pelo menos, categorias interpretativas ou relacionais, mas enquanto “objetos” holisticamente determinados (e, portanto – o que da no mesmo –, transcendentais). Enfim, contrariamente à perspectiva comparativa e histórica sintetizada nesse trabalho, essa perspectiva holística (porque, no fundo, teológica) considerava as religiões não enquanto sistemas históricos de valores, mas como realidades metatemporais e não modificáveis, isto é, transformava e confundia a necessidade da duração de um valor culturalmente (e historicamente) definido em eternidade, transformando a sua eficácia cultural em paradigma.

Ora, em contraposição a essas instâncias, conforme veremos ao longo deste livro, aquilo que nós ocidentais chamamos por muito tempo – e ainda continuamos a chamar – de “religião”, pelo menos de um ponto de vista histórico-cultural, deve ser visto, substancialmente, enquanto uma *codificação humana de valores*: estes se devem prospectar em uma durabilidade que sirva, justamente, para superar as contingências efêmeras, complexas e incompreensíveis da história, para oferecer uma perspectiva ao agir humano. Somente na perspectiva de valores que dão sentido à contingência é que esta última adquire um sentido e que os primeiros oferecem uma perspectiva à vida. Dito de outra maneira, as culturas representam estruturas *em e de* contingência: enquanto tais, podem construir modelos absolutos de valores que, todavia, o historiador tem a função de considerar como relativos a um tempo, a um espaço e a um contexto relacional de “aculturação”. Trata-se, portanto, e substancialmente, de descobrir a contingência histórica da formação de um absoluto, cultural e historicamente construído enquanto valor.

A consciência dessa nova perspectiva histórica vai emergindo, progressiva e gradualmente, enfim, somente ao longo da primeira metade do século XX, sobretudo no período entre os dois conflitos mundiais (no entreguerras).<sup>6</sup> Isso porque o período e suas contingências históricas, políticas e culturais veem a

Europa obrigada a repensar e a redimensionar criticamente seu conceito de civilização e, portanto, a revisitar, sempre de forma crítica, seus estudos antropológicos e aqueles relativos às religiões dos povos extraeuropeus. Não é por acaso que, nesse segundo momento, se delineiam na Europa duas perspectivas historiográficas que, apesar de suas peculiaridades bem específicas, vêm desenvolvendo uma metodologia que compartilha ao menos a característica de uma abordagem privilegiadamente histórica que abre espaço para um debate inédito entre as várias Ciências Sociais: trata-se, na França, da *Nouvelle Histoire* – representada, sobretudo, pela chamada escola da revista histórica francesa “Annales”, fundada em 1929 por Marc Bloch e Lucien Febvre<sup>7</sup> – e, na Itália, do amadurecimento da perspectiva histórico-religiosa propriamente dita.

O problema de propor uma perspectiva “objetivista” da religião – assim como a de cultura –, no contexto da segunda metade do século XIX, não é, portanto e finalmente, um problema somente epistemológico, mas também, evidente e fortemente, político e cultural; e, com relação a isso, vale a pena destacar, em vista de quanto analisaremos neste estudo introdutório, como toda a História das Religiões que permanece refém das categorias do Cristianismo e de seu desenvolvimento no interior da história do Ocidente corre o risco, não somente de não compreender a alteridade antropológica, mas sobretudo de fazer uma história comparada interna às estruturas de sentido e ao sistema político de um império que não apenas coincide com os vários impérios ocidentais das várias épocas em questão, mas que também se torna um “império simbólico”<sup>8</sup> dentro do sistema interpretativo ocidental do outro.

No entanto, vale evidenciar que é neste momento histórico da segunda metade do século XIX que surge a manualística histórico-religiosa (os primeiros manuais, modelares e exemplares, de História das Religiões) e isso, significativamente, a partir do conceito de religião em seu sentido mais ocidental, objetivo, transcendente, impermeável (com relação à historicidade do próprio Ocidente): não é por acaso que o berço privilegiado dessa manualística tenha sido o contexto teológico-protestante que, sem se questionar sobre o próprio percurso histórico, predispôs e afinou seus instrumentos para a abordagem do problema.

## O BERÇO TEOLÓGICO-PROTESTANTE DA MANUALÍSTICA HISTÓRICO-RELIGIOSA

Os manuais de História das Religiões nascem, de fato, nesta época e neste contexto. O primeiro – prototípico de uma importante tradição – é o *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887-1889), do teólogo holandês, professor da Universidade de Amsterdã e de Leiden, Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye. Em 1887, saiu a segunda edição da obra (traduzida para o francês em 1904), na qual Chantepie contou com a colaboração de especialistas de diferentes competências e, em 1925, saiu, em Tübingen, sua quarta edição completamente renovada sob a direção de Alfred Bertholet (teólogo e biblista da Basileia, e, depois, historiador das religiões, comparativista e fenomenólogo) e Edward Lehmann (professor de *Religionsgeschichte und Religionsphilosophie* na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim, depois professor de História das Religiões junto à Universidade de Lund). A respeito dessa quarta edição da obra (de 1925), vejamos uma importante observação proposta por Sabbatucci:

Na edição do *Manual* organizada por Bertholet e Lehmann estão exclusas as religiões de Israel (o primeiro campo de pesquisa de Bertholet!) – que, ao contrário, figuravam nas edições anteriores – e a cristã. É este o sinal indicativo de uma realidade justificável não cientificamente, mas sim historicamente. Queremos dizer: mesmo se, teoricamente, a História das Religiões teria que compreender tanto o Cristianismo quanto o Judaísmo, de fato a História do Cristianismo se caracteriza por uma problemática e uma metodologia nitidamente distintas das histórico-religiosas. Isso depende da rejeição da problemática comparativa, própria da História das Religiões, quando se trata de matéria considerada, evidentemente, “incomparável”, como o Cristianismo (e, por consequência, o Judaísmo, do qual o Cristianismo surge) [...]. Os estudiosos ocidentais reservam um tratamento diferente à própria religião, como se o Cristianismo não fosse uma religião, mas *a* religião.<sup>2</sup>

Finalmente, os sucessivos manuais de História das Religiões se inspiraram, todos, neste modelo, diversificando-se, eventual e somente, pelas tendências específicas dos seus autores, mas não pela concepção geral da obra.

A partir dessa primeira manualística, portanto, pelo menos em seus pressupostos, o fato de que o Cristianismo se torne *a* religião – modelo fundamental do conceito e do instrumento operativo com base no qual medir e reduzir as outras “religiões” – não se deve tanto ao compromisso fideísta (como ainda acontece na Idade Moderna), quanto à formação histórica do conceito de “religião”. Também nesse sentido, portanto, o século XIX

representa propriamente, segundo a definição de Benedetto Croce, o “século da História”: que, neste caso, impõe um modelo sub-repticiamente orientado segundo pressupostos implícitos (o Cristianismo enquanto *a* religião) que querem e estabelecem uma perspectiva histórica cuja análise dos próprios pressupostos lhe é interdita.



CAPÍTULO 1

# Origens da “História das Religiões”



## A VERTENTE SISTEMÁTICA

Max Müller

### *Mitologia como doença da linguagem*

A história das discussões Seiscentistas e Setecentistas relativas ao problema da origem da linguagem<sup>10</sup> mostra o nascimento da recusa da hipótese inicial de uma língua natural colocada por Deus na mente de Adão: a partir desse contexto histórico nasce a insistência sobre o aprendizado gradual da linguagem e da escrita, do qual sai a tese, exemplarmente proposta por Giambattista Vico na primeira metade do século XVIII, da precedência da fala inarticulada sobre a articulada e de uma escrita primitiva (feita de imagens e de hieróglifos) sobre a escrita alfabética. Nesse peculiar momento histórico, portanto, a linguagem deixa de ser vista como anterior à constituição da sociedade e da história.

Essas discussões se destacaram do mais abrangente problema da antiguidade das nações pagãs que, exaustivamente discutido por mais de três séculos, deu lugar a uma interminável literatura. Depois das discussões renascentistas – na direção da *prisca theologia*, da sapiência dos egípcios e daquela dos chineses –, o problema da antiguidade das nações pagãs adquire, nesse período, uma nova ênfase em estrita relação com a reflexão sobre a novidade dos selvagens americanos e as migrações dos povos. Finalmente, partindo desses pressupostos, o problema da história dos povos mais antigos não se configurava mais como separável daquele relativo aos seus mitos. Paradigmático e significativo é o fato de que, entre esses mitos, o do dilúvio estava particularmente em condições de propor, enfim, perguntas inquietantes sobre a universalidade do relato bíblico.

A obra em dois volumes do jesuíta francês – missionário, etnólogo e naturalista, de marca abertamente iluminista – Joseph-François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, de 1724, representa a primeira grande síntese do percurso missionário americano que, a partir deste contexto, se confrontava com essas problemáticas. Começada, sobretudo, por Bartolomé de Las Casas e José de Acosta, essa tradição confluía no século XVIII para a constituição, na Europa, de uma reflexão crítica dedicada aos fatos religiosos; nela, o preconceito teológico cristão da revelação

primordial se atenuava progressivamente perante a documentação etnográfica dos missionários: é esta tendência que resulta, finalmente, bastante sólida e significativa na obra do jesuíta francês. Tratava-se do prenúncio de uma nova atitude crítica e de investigação sobre fatos religiosos que começaram a emergir e afirmar-se no âmbito da filosofia Setecentista, como demonstram, sobretudo, a obra de David Hume, *Natural History of Religion* (de 1757), e de Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*A religião nos limites da simples razão*, de 1793). Hume colocou em discussão, talvez pela primeira vez, a presença de um impulso religioso natural na humanidade, sustentando que a religião seria um produto secundário da ação humana: apenas uma resposta a exigências existenciais. Por outro lado, além da redução da religião aos limites da razão, o esforço habitual da filosofia kantiana se destaca, sobretudo, por revelar os limites da aceitação de críticas ou indagações a esse respeito; significativo que, depois da segunda edição de sua obra, em 1794, uma ordenança real de Frederico Guilherme II da Prússia, inspirada pela censura teológica, “convidava” Immanuel Kant a não enfrentar mais, no futuro, temas e argumentos que tivessem por objeto a religião. Ainda no final do século XVIII, o filósofo Johann Gottfried Herder, analogamente a Hume, manifestava sua convicção de que as religiões eram opiniões humanas, que surgiram para responder a determinadas necessidades do homem: e foi com vistas a verificar essa perspectiva que ele expressou o desejo de que fosse escrita uma “História das Religiões”. Essa realização, enfim, teve que esperar até meados do século XIX: este foi o momento no qual começou a se delinear uma reflexão sobre o fato religioso considerado, pela primeira vez, como possível objeto de indagação científica, histórica, cultural e evolutiva.

Em meados do século XIX, de fato, no ápice da longa, complexa e conturbada discussão que traçamos anteriormente – tecida entre o problema da origem da linguagem e o da antiguidade das nações pagãs –, coloca-se a obra de Max Müller (*Lectures on the Science of Language*, London 1861), que, justamente através da análise da linguagem, em sua *comparative religion*, busca uma possível interpretação dos fatos religiosos. Com esse objetivo e levando em consideração a personificação de fenômenos (naturais ou outros), o estudioso alemão, que se transferiu sucessivamente para a Inglaterra, consegue enfocar juntos, portanto, os dois problemas da linguagem e da mitologia, definindo essa última como uma característica “doença da linguagem” pela

qual o símbolo passa a ser o simbolizado. E falar em “doença da linguagem” significa que a *mitologia* estaria para a *linguagem* como a *doença* para a *sanidade*, enquanto a equação viria repondo (quase) a contraposição grega entre *mythos* e *logos* como correspondentes a um dizer coisas falsas, no primeiro caso, e coisas verdadeiras, no segundo.

Segundo Müller, portanto, apesar de a mitologia configurar-se enquanto uma linguagem de criança que exprime ideias infantis, ela se caracteriza enquanto uma “linguagem verdadeira” para uma “religião verdadeira”. Ela afirma-se, enfim, enquanto produto de uma específica experiência primordial vivida, da qual, na época sucessiva, só chega até nós um eco flébil. Ora, mesmo que o pressuposto de Müller fosse de que as religiões dos “selvagens” devam ser tratadas com o mesmo respeito que é reservado às das civilizações “superiores”, sua análise permanece ligada, fundamentalmente, ao pressuposto da comparabilidade das religiões a partir do fato de que elas podem ser consideradas cronologicamente estranhas aos contextos culturais que as subtendem; este vício de fundo aponta para a perspectiva de uma contraposição característica das religiões que se diferenciariam segundo um plano que vai da “conservação” de um passado unificante em direção (e, portanto, inicialmente, em contraposição) a um “progresso” diversificante. A partir desses pressupostos, o estudioso alemão não fala, ainda, em “História das Religiões”, mas fala de *comparative religion* ou de “ciência das religiões”.

Em síntese, em nome do rigor científico, Max Müller põe as bases para os futuros manuais de História das Religiões. Partindo do pressuposto de que cada cultura, cada povo, tem sua própria religião, e de que somente quem conhece a língua daquele povo pode explicá-la, formula-se a exortação: a cada especialista a sua religião.

### *Personificação versus animismo*

A partir do produto mitológico considerado enquanto doença da linguagem, Max Müller inaugura o fenômeno da *personificação* (linguística e mitológica). E, se ele interpreta tudo em chave de personificação (de fenômenos naturais ou outros), a partir desse fenômeno a questão torna-se central na maioria dos construtos histórico-religiosos, inclusive nos dos evolucionistas que se contrapõem a Müller. Prevalentemente condicionadas pelas teorias evolucionistas de Charles Darwin, a aplicação dessas teorias à análise das diferentes sociedades parecia permitir a individuação das leis de

desenvolvimento da humanidade, de modo que, por um lado, foram sendo procuradas obsessivamente as origens e, por outro, se considerava que o futuro da humanidade seria dominado pela ciência, a ser entendida enquanto ciência da natureza. Coerentemente com a teoria do evolucionismo, os povos etnológicos vinham se configurando, então, como a persistência no presente das condições de vida primitivas do homem: foi nessa perspectiva que, no vocabulário da época, eles ganharam o estatuto de “primitivos”. Considerados, portanto, os resíduos da humanidade primitiva pela Antropologia e a Etnologia Oitocentista (e ainda em boa parte do século XX), os povos etnológicos deviam conservar, também, nesse estágio de primitivismo suas formas religiosas que viriam a ensejar as “formas elementares” da religião.

As origens da Antropologia cultural, fundamentada nesses pressupostos, se encontram na obra de Edward Burnett Tylor, que, a partir de uma obra de 1871, formulou a teoria animista. A respeito desta, antes de mais nada, devemos levar em consideração como o *animismo* de Tylor também realiza uma personificação, assim como havia feito Müller, no sentido de que o antropólogo inglês atribui uma alma às coisas, o que quer dizer que transforma as coisas em pessoas ou as trata como suas imagens, quase representações personificadas. Ainda com relação à teoria animista, apesar da aparente diversidade de tratamento, também o *pré-animismo* mágico – atribuído por outros, a partir de Robert Ranulph Marett em uma publicação de 1900, aos povos mais primitivos – expressava, da mesma forma, a convicção de uma humanidade ainda incapaz de personificar e que, portanto, consegue conceber somente forças impessoais. Tanto na teoria animista, quanto na pré-animista, base das perspectivas evolucionistas, a personificação permanece um referencial indispensável.

Edward Burnett Tylor

### *A fundação da anthropology*

Na Inglaterra, onde Max Müller estava fundando a *Science of Religion*, outros, no entanto, como E. B. Tylor, estavam fundando uma *anthropology* que não distinguia o homem natural do homem cultural. Poder-se-ia falar de uma *Anthropology* que se colocava decididamente contra a *Science of Religion*.

Se, portanto, historicamente houve uma crítica acirrada dos *anthropologists* a Max Müller – levando em consideração quanto apontamos logo acima com

relação à personificação enquanto referencial indispensável comum –, deve-se destacar como, em perspectiva, a *Science of Religion* ia se constituindo também na base das mesmas críticas dirigidas ao seu fundador. De fato, é a partir da perspectiva apontada por Müller que nasce a História das Religiões, a qual, conseqüentemente, desde seu começo, mostra-se aberta a duas possibilidades:

- 1) uma “romântica” (a de Max Müller), que faz dos “primitivos” os depositários do primeiro elemento fundamental (a religião) que transforma o indiferenciado em povo, etnia, nação: uma perspectiva “culturalista” (conservadora) propriamente alemã;
- 2) e uma segunda, a “positivista” (a proposta por Edward Burnett Tylor), que olha para os “primitivos” como sendo aqueles que conservam uma forma rude de religiosidade: traço de uma perspectiva “civilizacional” (progressista) caracteristicamente inglesa.

Torna-se evidente, a esse respeito, a correlação analógica (que se destaca dentro da nova perspectiva antropológica do século XIX) do percurso especulativo de um “religioso” paralelo à linguagem, apontado anteriormente. Nesse percurso, como fica evidente pelo próprio relato bíblico da confusão babélica das línguas, aos elementos essenciais que seriam próprios da língua adâmica vem corresponder a essencialidade romântica da religião (Müller). E isto enquanto, na perspectiva da recusa de uma língua natural já constituída *in illo tempore*, e levando-se em conta a nova perspectiva de um aprendizado gradual da linguagem e da escrita, passa a se constituir a perspectiva progressista do religioso típica do Positivismo (Tylor).

Como em muita parte da especulação ocidental acerca do religioso, a partir dessas duas perspectivas vai se estabelecendo a representação de um passado no qual a religião, como a linguagem, adquire um significado absolutamente contraposto: segundo os (e apesar dos) dois diferentes pressupostos, com seus relativos julgamentos éticos, “românticos” ou “positivistas”, tratar-se-ia de detectar, de qualquer maneira, um processo histórico de degeneração ou de evolução que teria levado do “religioso” ao “laico”.<sup>11</sup> Dessa forma, desde a teoria animista de Tylor,<sup>12</sup> a comparação histórico-religiosa constituiu-se não como forma de distinção, mas sim como forma de equiparação. Isso significa que, a partir dessa equiparação, os fatos religiosos eram colocados em relação analógica e acabavam por constituir um *sistema* religioso: nesse sentido, as religiões deixavam de ser levadas em consideração em suas dimensões históricas

e eram reduzidas a sistemas classificatórios. Significativo o fato de que, em vez de serem denominadas com o nome das culturas que as carregavam (ou de seu fundador), na realidade as religiões eram “fundadas”, em termos de sistemas, pelo próprio classificador e por aquilo que as caracterizava ou que parecia caracterizá-las (como, por exemplo, o “animismo” do próprio Tylor). Dessa maneira, as civilizações “primitivas” individualizavam-se por serem perceptíveis *sub specie religionis*, isto é, do ponto de vista genericamente “religioso” que as pré-ordenava segundo estágios, degraus ou etapas, em seu constituir-se enquanto sistema. Desse ponto de vista, a perspectiva positivista não fez outra coisa que retranscrever a diferenciação sistemática por estágios dentro da ótica “processual” que já foi própria ao determinar-se do “processo civilizador” europeu,<sup>13</sup> na primeira Idade Moderna, e que manteve, inclusive, uma importante dialética<sup>14</sup> com o coevo projeto missionário, permitindo a sua interpretação das alteridades culturais, com as quais se confrontava na época, e efetivando, de algum modo, a realização indispensável de um projeto civilizador, fundamento essencial para uma efetiva obra de evangelização das outras culturas.<sup>15</sup>

Nesse sentido, e com relação ao contexto específico do século XIX, em que se desenvolve a primeira perspectiva científica da História das Religiões, é bom não esquecer, enfim, segundo o alerta de Lehmann,<sup>16</sup> que, ao mesmo tempo em que criava as bases para essa nova ciência do homem, “a Inglaterra é também o Império Indiano. Para os ingleses, a indologia não é um luxo científico, é um negócio político, um dever cultural para os colonizadores daquele vasto domínio cuja civilização é fundada sobre tradições religiosas e filosóficas dos antigos brâmanes. Os primeiros grandes indólogos, William Jones, Colebrooke etc., eram colonizadores ingleses; Max Müller continuou a obra daqueles que a haviam começado, acrescentando ao seu realismo inglês as ideias da ciência alemã e os métodos da linguística moderna”.

### *A busca comum de um originário*

Em síntese, na perspectiva aberta pelos dois autores levados em consideração até aqui, a História das Religiões instaurava-se na dupla especularidade do Romantismo e do Positivismo. De fato, era fundada a partir de uma dúplice possibilidade: uma – alemã, culturalista, étnica, essencialista etc. – que podemos chamar de “romântica” (Max Müller) e outra – inglesa,

civilizacional, antropológica, desenvolvimentista etc. – que podemos chamar de “positivista” (Tylor).

Ambos os percursos levavam ao “originário”, no qual a primeira perspectiva encontrava a completude da experiência religiosa, enquanto a segunda encontrava a rudeza das formas religiosas primitivas. A especularidade das posições pode ser verificada, enfim, no fato de que esse *focus* tridimensional do *originário* levou historiadores das religiões (partindo das posições de Müller) a posições “positivistas” antropológicas, mas levou também antropólogos (partindo do “Positivismo” evolucionista) a posições românticas müllerianas.

A busca comum de um originário levou, enfim, a ciência da religião a abrir-se aos primitivos: abertura parcialmente programática, praticada, todavia, na lógica dessa nova ciência. Mas, na lógica de uma ciência endereçada à descoberta do originário, valia a pena seguir, também, o percurso sugerido por Tylor (“The Religion of Savages”) na esperança de encontrar esse originário, além de nos textos antigos, também nos primitivos. De fato, Max Müller, mesmo quando rejeita Taylor, como este não deixa de ver nos selvagens os representantes atuais de uma época primordial.

O resultado decorrente da especularidade das duas perspectivas foi o estabelecimento de duas vertentes:

- 1) a formulação da identificação entre antigos e selvagens (o “primitivismo”) por parte da *anthropology* evolucionista;
- 2) e o fortalecimento do lugar-comum segundo o qual os selvagens são como crianças com relação a nós e, portanto, representam a infância da humanidade.

A diferença que se erguia a partir dessas vertentes é a que se instala na distinção entre quem “positivamente” olhava para os primitivos como os depositários de uma rude religiosidade e quem “romanticamente” fazia deles os depositários do primeiro elemento fundamental (a religião) que transforma os selvagens em povo, etnia, nação. E, no fundo, trata-se da diferença genealógica que perpassa e contrapõe a perspectiva etnológica e a antropológica.

De fato, Max Müller propõe, *in primis*, a distinção com relação àqueles que estudam os primitivos: a denominação apropriada para esses estudiosos é, segundo o autor, a de *ethnologists* em contraposição à de *anthropologists*. Ora, no que diz respeito a esse problema, é importante levar em consideração que o *ethnologist* não parte da pergunta “o que é o homem?”, mas da pergunta “o que

é o *ethnos*?”, isto é, o que torna *ethnos* um grupo de seres humanos? Trata-se, portanto, de uma abertura aos primitivos, mas realizada enquanto Etnologia e não como Antropologia. É a etnia o objeto real da ciência das religiões; ou seja, é a religião, mas enquanto essa é capaz de determinar uma etnia (neste caso, Müller segue Schelling).

É na esteira dessas diretrizes que Max Müller levou sua investigação da arcaicidade religiosa até a reconstrução de uma religião indo-europeia originária explicável em seus próprios termos e sem recorrer às realidades históricas diferenciadas. Algo parecido aconteceu quando a procura do originário foi endereçada aos selvagens enquanto representantes da humanidade primitiva e, por isso, foram chamados de “primitivos”.

### *Os selvagens primitivos*

Mas, sem os limites linguísticos que conduziam e limitavam Müller, os antropólogos reconstruíram, também, uma “religião primitiva”, abstraindo-se da atualidade histórico-geográfica e da variedade do material tratado. Dessa forma, Tylor reconstruiu o “animismo”, assim como outros fizeram com o “fetichismo”, o “xamanismo” e assim por diante. Enfim, a Antropologia positivista inventava os “selvagens primitivos”. Para tanto, como Max Müller, Edward Burnett Tylor empreende a procura das origens da cultura. Como Müller e em concorrência com ele, o antropólogo inglês investiga as origens da linguagem e da religião. É assim que, em 1866, publica dois artigos (“On the Origin of Language” e “The Religion of Savages”) nos quais, enfim, a “religião dos selvagens” é levada em consideração segundo os três aspectos que deviam conotar a religião: a teoria, a prática cultural e a tradução mitológica.

É nesses trabalhos que a concepção de alma é utilizada por (serve a) Tylor como fundamento teórico para alcançar esse objetivo: e isto desde suas principais expressões, como, por exemplo, a alma-respiro, o fantasma e a visão onírica. O resultado desse percurso será, justamente, a invenção do “animismo”, identificado enquanto “religião elementar” do homem, que caracteriza, portanto, o grau zero de uma civilização em seus primórdios: selvagens, de fato.

A tese de que os selvagens sejam “primitivos”, isto é, representem os primórdios da humanidade, é cientificamente formulada por Tylor, enfim, no Congresso de Arqueologia Pré-Histórica de Norwich, em 1868: trata-se da tese

que fará com que se adote, finalmente, o termo técnico “primitivos” para indicar os povos estudados pela Antropologia, antes chamados de “selvagens”.

A solidariedade intelectual – essencial para o projeto de sua perspectiva antropológica – entre religião e cultura, junto ao problema de uma ampliação do conceito de religião, foi sistematicamente tratada por Tylor em seu trabalho fundamental *Primitive Culture* (1871). A obra orientou todo o desenvolvimento sucessivo dos estudos histórico-religiosos: mesmo quando não foram aceitas suas soluções, deram-se simplesmente outras respostas aos problemas por ela suscitados.

O campo de investigação fixado pelo título é o ponto de partida para chegar ao universalmente humano. Nesse caso, a Antropologia parece imitar a Teologia: como em Teologia chega-se a Deus partindo das obras divinas, assim em Antropologia chega-se ao homem partindo de seus produtos humanos (a cultura). Finalmente, a objetivação de uma “cultura primitiva”, única como a humanidade, servia aos europeus tanto para compreender os “incivis”<sup>17</sup> (todavia homens) exóticos, quanto sua própria “civilização”: tudo isto, por meio da retrospecção às origens longínquas. “Cultura” torna-se sinônimo de “civilização”, sem as implicações éticas que caracterizam esse termo quando contraposto ao de barbárie.

A fim de compreender e estudar essa solidariedade, torna-se necessário ampliar o conceito de religião. Tylor obtém a ampliação propondo uma *definição mínima de religião*,<sup>18</sup> de modo a não ter de obrigar a considerar irreligiosos povos que não conheçam divindades, ídolos, sacrifícios, escatologias etc. Essa definição mínima (ou seja, o mínimo denominador comum com relação à humanidade) é sintetizada segundo a fórmula proposta pelo autor: crença em “seres espirituais”. É essa crença que é chamada de “animismo”, proposto enquanto conotação essencial ou, até mesmo, a denominação (cultura animística) do mais primitivo estágio da evolução cultural.

Com esses pressupostos, Tylor fez escola. O comparativismo produziu aquilo que estava em suas premissas: comparar não para distinguir, mas para equiparar; isto é, adquiriu-se material analógico, atingindo às mais diferentes fontes, para depois ordená-lo em sistema. Fatos religiosos colocados em relação analógica acabavam por constituir um sistema religioso, ou seja, uma religião. Essas religiões – não históricas, mas classificatórias, que não podiam ser definidas com o nome da cultura que as carregava, mas eram “fundadas” por

aquela que as classificava – foram denominadas com aquilo que as caracterizava ou parecia caracterizá-las. Essas religiões classificatórias, enfim, representavam a tentativa científica de reconstruir as “religiões primitivas”. Como vimos anteriormente, esse resultado era o desdobramento mais significativo das teorias evolucionistas, que procurava encontrar, de forma obsessiva, as origens e as etapas de desenvolvimento da sociedade.

Dentro desses esquemas evolucionistas se desenvolvia, ainda, a obra de James George Frazer, autor de *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, de 1890. Nesse trabalho o autor torna evidente sua interpretação evolucionista, sustentando que a humanidade passou através de três etapas: a primeira e mais arcaica teria visto o homem enquanto vítima de um erro de interpretação das forças que governam a natureza, entregando-se àquela falsa ciência que é a “magia”, em seguida abandonada, ou melhor, nos termos de Frazer, “reforçada por uma teoria religiosa”, à qual teria sucedido, finalmente, a última fase, a da ciência. O autor, enfim, chegou a se apropriar, adequando-a à sua perspectiva, também da teoria totêmica que, em princípio, havia se constituído enquanto teoria alternativa à animista. Em sua colossal obra *Totemism and exogamy*, de 1910, debruçou-se sobre a relação entre totemismo e sistemas matrimoniais exogâmicos. E não é inútil observar, a esse respeito, como será com base no totemismo que o próprio Sigmund Freud tentará realizar o esforço de explicar de modo unitário a origem da religião: nascida, segundo os termos do pai da psicanálise, de um parricídio primordial realizado pelos filhos para com o “pai-patrão”, “senhor das fêmeas-mães”, em um passado longínquo e indefinido (*Totem und Tabu*, 1913).

De qualquer maneira, a evidência comum é de que todas essas contribuições resultaram de desdobramentos das teorias evolucionistas na procura das origens (e, eventualmente, das etapas) da sociedade, para entender seu desenvolvimento. E, como verificamos, sinteticamente, essas origens foram sendo identificadas, então, na invenção dos “primitivos”. Nestes últimos deviam ser procuradas, também, as “formas elementares” da religião.

### Émile Durkheim e as formas elementares da vida religiosa

Não deixa de ser significativo, portanto, em termos de continuidade com essa perspectiva, o fato de que, colocando (como bom francês) a sociedade no lugar da cultura, Émile Durkheim escolheu o “sistema totêmico” australiano para analisar *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le Système Totémique*

*en Australie* (Paris 1912). A comparação analógica, a teoria totêmica e o evolucionismo influenciaram, de fato, também as teorias e os métodos do fundador da nascente escola sociológica francesa.

Se, em razão das descobertas etnológicas a ele contemporâneas, a maior simplicidade das sociedades primitivas australianas era aquilo que, presumivelmente, expressava as formas mais simples da religião, para o sociólogo francês o “totemismo” australiano devia representar o tipo de culto “mais fundamental e mais primitivo”. Portanto, tudo isso, além de permitir descobrir, hipoteticamente, as formas elementares da religião, por outro lado, na visão positivista de Durkheim, servia, sobretudo, para generalizar essas formas a todas as sociedades “primitivas” (ou “simples”).

A perspectiva durkheimiana constitui uma evidente crítica à interpretação naturalista e à ideia do animismo de Tylor, assim como à ideia do infinito como origem da religião, de Max Müller. Todavia, mesmo atribuindo uma função privilegiada ao fato social na análise dos fenômenos religiosos, até considerá-los uma projeção do próprio sistema social, com a elaboração de uma funcionalidade social da religião que se dá na superioridade moral da sociedade diante do indivíduo, Durkheim também acaba por constituir um *sistema religioso*, através do mecanismo da equiparação de fatos religiosos colocados em relação analógica (mesmo que, desta vez, dentro da identificação “social-religioso”), da mesma forma que vimos acontecer com Tylor e Max Müller.

Ora, é verdade que, rejeitando a sociologia biológica (a “doença da linguagem”) e psicológica (o “animismo”), Durkheim realmente tenta fundar sua análise com base em dados históricos. O problema permanece, todavia, na medida em que esse resultado é alcançado com a redução do conceito de religião a uma “lei” sociológica que, de fato e mais uma vez, a desistorifica. Isso recalca, no fundo, o que acontece com a atenta análise do “totem” na sociedade australianas, que é desistoricizada quando se torna o sinal distintivo da sacralidade do social nas sociedades “simples” consideradas em seu conjunto.

Partindo do evolucionismo de Tylor e tendo em vista uma definição mínima (o mínimo denominador comum de seu “animismo”) de religião enquanto conotação essencial, isto é, enquanto o mais primitivo estágio da evolução cultural, chega-se às civilizações “primitivas” individualizadas *sub specie religionis*. Mais uma vez, trata-se da individualização do ponto de vista

genericamente “religioso” que pré-ordenava as culturas (civilizações) primitivas segundo estágios, degraus ou etapas, em seu constituir-se enquanto sistema, realizando, como apontamos acima, a perspectiva positivista que retranscreveu a diferenciação sistemática por estágios dentro da ótica “processual” que já foi própria ao determinar-se do “processo civilizador”.

Durkheim também se encontra refém dessa perspectiva. É ela que nos permite entender sua construção de um *sistema religioso* enquanto mecanismo da equiparação de fatos religiosos postos em relação analógica,<sup>19</sup> obtendo, apesar de suas críticas aos respectivos autores, o mesmo resultado alcançado por Tylor e Müller. É ainda no interior dessa perspectiva que se produz a “lei” sociológica, base da operação analógica, que desistorifica a religião na análise durkheimiana.

Com Durkheim, entra-se, portanto, no interior do espaço da sociologia religiosa, dentro do qual se elaboraram as obras de Marcel Mauss e Henri P. E. Hubert: eles continuaram a obra do fundador da disciplina e, enfrentando temas específicos da análise histórico-religiosa, como o “sacrifício”, a “magia”, a representação do tempo, desenvolveram uma metodologia comparativa sistemática graças à qual fatos sociais e religiosos foram examinados em suas recíprocas relações.

Finalmente, ainda entre o final do século XIX e o começo do XX, o fato religioso enquanto expressão de uma realidade social e objeto de indagação sociológica emerge, igualmente, no centro dos interesses da sociologia alemã e, particularmente, de Max Weber. A fim de contrastar, indiretamente, as teorias de Karl Marx, que considerava as religiões enquanto superestruturas desviantes, enganadoras e alienadoras, Weber tentou estabelecer as dinâmicas que regulavam as relações entre mecanismos sociais e universos religiosos: para tanto, tentou detectar as éticas econômicas das grandes religiões universais. Diferentemente da perspectiva proposta pela escola sociológica francesa, que dissolvia a ação humana no interior da complexa multiplicidade dos fatos sociais coletivos, enfim, Max Weber acabou reconhecendo e enfatizando o grande peso de personalidades individuais, dotadas de qualidades particulares e extraordinárias, e, por consequência, fortemente carismáticas.

Antropologia religiosa, funcionalismo de Malinowski e reação ortodoxa dos ambientes religiosos

Finalmente, a fase pioneira da Antropologia religiosa, da comparação analógica e do evolucionismo cultural encerrou sua estação com as obras de Weber, Durkheim e Frazer. Mas a obra deste último autor – justamente o representante privilegiado da vertente evolucionista na interpretação dos fatos religiosos, agora destinada ao ocaso final – deixou uma marca importante na nova perspectiva da Antropologia religiosa. Foi, de fato, a leitura casual do *The Golden Bough* de James George Frazer que fomentou a reorientação de estudos de Bronislaw Malinowski em direção à Etnografia e à Antropologia. Foi o estudioso polonês – professor em Londres, até 1939, e depois nos Estados Unidos, junto à Universidade de Yale – que, apesar dessa marca importante, acabaria fornecendo um estatuto epistemológico e metodológico à Antropologia religiosa, libertando seu estudo do preconceito evolucionista.

O *funcionalismo* de Malinowski, enfim, vem colocando em cena, no âmbito desses estudos, uma nova dimensão do religioso que, fora de pressupostas etapas evolucionistas pré-ordenadas, se apresenta, de fato, enquanto função do sistema cultural. Isso vem a significar que o interesse do estudioso polonês é fazer emergir exclusivamente, neste âmbito, as relações que uma cultura (ou uma civilização) tece entre as partes determinadas de que é constituída e das quais se serve, e sem as quais deixaria de ser tal. A partir dessa orientação, para Malinowski, o sistema religioso se torna instrumento privilegiado a fim de transformar em ato público toda ação significativa, dramática e emotivamente intensa. O sistema religioso é o que manifesta publicamente toda forma de contrato social que caracteriza a vida humana, fixando-o segundo uma forma tradicional que possa torná-lo repetível e subordinado a uma legitimação e a sanções sobrenaturais através das quais as ligações sociais são reforçadas e consolidadas.

Com essa passagem e com essa nova perspectiva, mesmo que em seus limites implícitos, chega-se, finalmente, a colocar as bases para uma nova abordagem, antropológica e, ao mesmo tempo, religiosa. Solidifica-se, nesta importante etapa do percurso, a transformação da religião enquanto objeto de estudo sobre o qual ter-se-iam debruçado, em seguida, numerosas abordagens metodológicas, escolas de orientação, perspectivas e correntes de pensamento. Partindo dos fatos religiosos individuados, justamente, no interior do, e na relação com o, complexo histórico, cultural, social que podia ser reconhecido naquelas manifestações, tinha início o longo trabalho de classificação e

descrição, sobre bases que deviam permitir analisar esses fatos religiosos em termos de descrições e interpretações o quanto mais possivelmente isentos de condicionamentos ou hipotecas confessionais ou teológicos. Mesmo no limite de uma orientação que, ainda, pensava as religiões enquanto realidade universal, começava-se a afirmar e estruturar uma *história comparada das religiões*.

O processo, todavia, não foi simples nem linear e, assim como constatamos ainda nos dias de hoje, nunca é um processo que se manifeste enquanto adquirido de uma vez por todas. Essas perspectivas, em suas versões cientistas e evolucionistas, começaram a ser obstacularizadas já no final do século XIX, assim como pode ser visto, por exemplo, pela reação e realização do divulgador científico Andrew Lang, que, em *Making of Religion* (de 1898), pretendeu reconhecer a figura de um Ser Supremo celeste ativo junto às religiões dos povos primitivos. E a imagem deste Ser, segundo a própria confissão de Lang, foi confeccionada inspirando-se no modelo bíblico. Com isso, Lang repropunha, implicitamente, a antiga questão teológica da revelação primordial, com vistas a revirar, radicalmente, a perspectiva proposta pelo evolucionismo.

E foi, sobretudo, com a obra do Pe. Wilhelm Schmidt, fundador da *escola histórico-cultural* ou *dos âmbitos culturais* (*Kulturkreise*) de Viena, que a tentativa de repropor a perspectiva de uma revelação primordial encontrou seu esforço de realização mais evidente e significativo, mas também mais acrítico. Em uma obra de dimensões imensas, os doze volumes de *Der Ursprung der Gottesidee* (*Sobre a Origem da Ideia de Deus*, 1926-1955), Pe. Schmidt defendeu o fato de que, nas origens, o homem devia ter conhecido um “monoteísmo primordial” (*Urmonotheismus*) revelado; em decorrência de sucessivas fases de decadência, enfim, teriam emergido as religiões históricas. A partir dessa perspectiva – um pressuposto teológico que, de fato, inverte a abordagem, mas também os resultados de investigação propriamente historiográfica, como veremos mais adiante –, o politeísmo resultaria ser apenas o produto (secundário) da degradação de uma civilização primordial, religiosamente fundamentada.

E, finalmente, foi sempre paralela e quase contemporaneamente que, sobretudo nos ambientes teológicos de inspiração luterana, em oposição, ainda, à matriz biológica e naturalística de tipo evolucionista – e, mais tarde,

também ao Historicismo –, emergiu uma instância irracional e, também, por alguns aspectos, psicológica, quase mística. Ela realizava um esforço significativo de subtrair os fatos religiosos a qualquer possível interpretação lógica e racional, em nome de uma invocada autonomização. A primeira e mais eficaz expressão desse impulso se encontra, justamente, na obra de Rudolf Otto, *Das Heilige* (*O Sagrado*, de 1917).

## A VERTENTE FENOMENOLOGISTA (ESSENCIALISTA)

### Rudolf Otto: autonomia do sagrado e perspectiva teológica da Fenomenologia

A relação imediata entre religião e estrutura social, proposta por Durkheim, torna manifesto, na obra do sociólogo francês, um *poder* contar com a sociedade e um *dever* dar conta à sociedade. Esse sentido de dependência é invertido, significativamente, por Rudolf Otto, no *poder* contar com a ajuda do “extra-humano” e no *dever* dar conta ao “extra-humano”. Torna-se evidente, portanto, o fato de que a inversão aponta para a passagem da Sociologia à Teologia.

Rudolf Otto, teólogo luterano e filósofo kantiano, em sua obra *Das Heilige* (*O Sagrado*, 1917), utiliza-se da Ciência das Religiões para empreender uma análise teológica. Nesse sentido, ele encaminhou para a Fenomenologia grande parte da produção histórico-religiosa do século XX.

Partindo da ideia de unicidade e especificidade da experiência religiosa, ele se torna o grande intérprete da problemática romântica, representada, sobretudo, pela obra de Schleiermacher. Com base nisso, se a experiência religiosa não pode ser observada por si mesma, as características do Sagrado serão inferidas pelo sentimento que o próprio sagrado inspira no “homem religioso”. É esse sentimento que devia permitir analisar o religioso numa perspectiva declaradamente teológica. E é através de uma primeira fase empírica e descritiva, antes, e por meio de uma análise comparativa e sistemática das religiões, depois, que Otto e seus discípulos estavam convencidos de poder aceder a um terceiro nível de conhecimento, isto é, à própria essência da religião, identificada com o “sagrado”.

A gramática fundamental dessa perspectiva, no interior da obra do teólogo luterano, é a que aponta para um “totalmente outro” (com sua característica de

“inefablidade”), para o *mysterium tremendum* ou “numinoso” (com seu “sentimento de dependência” que ele determina no homem), para o *fascinans* (ao qual se associa a ideia de *majestas*): todos esses termos representam (entre outros) a tentativa de alcançar uma realidade inatingível para o conhecimento. Por esse motivo, portanto, trata-se de evidenciar o caráter emotivo, isto é, não racional, do sagrado que se revela como uma espécie de *a priori* kantiano: o sentimento do sagrado preexiste no homem ao seu “objeto”. Esta preexistência, por outro lado, é reveladora da própria ideia de predestinação característica do luteranismo. E aqui a problemática romântica de Otto revela, ao mesmo tempo, um contraditório aspecto positivista: se a característica do *tremendum* tende a se resolver no processo que vai das religiões primitivas rumo às religiões “mais evoluídas”, é no Cristianismo e no próprio Protestantismo que “o sagrado torna-se bom e o bem sagrado”. Esses pressupostos da obra de Rudolf Otto tornam manifestamente claro como, no fundo, não poderíamos imaginar nada que esteja mais longe de uma perspectiva de análise propriamente histórico-religiosa.

### Gerardus Van der Leeuw: uma teologia da religião

Finalmente, a obra de desistoricização torna-se útil à Fenomenologia e principalmente à *Phänomenologie der Religion* de Gerardus Van der Leeuw (Tübingen 1933). Holandês, pastor da Igreja Reformada holandesa, depois professor de História das Religiões da Universidade de Gröningen, com sua obra ele se propõe a construir uma Fenomenologia religiosa com o objetivo de fixar e ordenar o objeto religioso recuperando-o através da fragmentariedade da documentação e subtraindo-o, mais uma vez, das interpretações naturalísticas, sociológicas e intelectualísticas.

Trata-se, obviamente, de uma reivindicação – mesmo que, supostamente, em nível científico e não filosófico ou teológico – da mesma ideia romântica da unicidade e especificidade da experiência religiosa, anteriormente apontada por Rudolf Otto. Nesse sentido, reencontramos nele o *mysterium* (inexplicável e transcendente) e a “experiência religiosa vivida” (que pode ser estudada em si mesma) enquanto as duas faces características da religião. Essas duas faces do religioso destacam-se, em Van der Leeuw, da própria ideia de “sagrado”, independente e autônomo, elaborada por Otto, à qual se somam alguns aspectos da Fenomenologia filosófica de Edmund Husserl.

Com Van der Leeuw, a Fenomenologia começa a procurar não só uma descrição, mas também uma interpretação e uma compreensão dos fenômenos religiosos. A autonomia da religião se tornava, então, o pressuposto de uma reflexão filosófica pela qual a religião não podia ser desvinculada de nenhum aspecto da vida do homem e, portanto, da história: tudo isso levava, necessariamente, a uma teologia da religião. O esforço do autor representa, de fato, o primeiro esboço de uma hermenêutica da religião que condicionará de forma marcante a Fenomenologia religiosa sucessiva.

A Fenomenologia de Van der Leeuw acolhe o “fenômeno” em seu valor etimológico de “aquilo que aparece”, centrando-se, por consequência, no resultado do encontro entre o homem e aquilo que se manifesta: um objeto que não pode ser outra coisa que o Deus do Ocidente cristão. A Fenomenologia tem, justamente, o objetivo de acompanhar a manifestação desse objeto em suas várias formas e modalidades. O objeto aparece, inicialmente, em forma impessoal, de uma força ou de uma potência, para assumir, em seguida, um aspecto pessoal que começa a aviar as formas de relação com o homem através de práticas de culto com seus relativos rituais. Isso significa, enfim, que a Fenomenologia tem o objetivo de captar o divino a partir da experiência do homem religioso e, segundo Van der Leeuw, suas características são alcançadas não no sentimento (como acontecia por Otto), mas no próprio comportamento. A objetivação da religião torna-se a objetivação da “experiência religiosa”, à custa de se afastar da história para recuperar uma significação universal, com o objetivo final de alcançar uma pressuposta essência da religião.

### Mircea Eliade: essência religiosa e morfologia do sagrado

Mircea Eliade representa, sem sombra de dúvida, o autor que sintetizou da forma mais significativa os pressupostos, as perspectivas e os percursos já esboçados e que levou a Fenomenologia aos extraordinários resultados de divulgação científica e/ou pseudocientífica que, ainda hoje, atraem um público tanto amplo quanto diferenciado. No Brasil (mas não só) suas obras predominam, quase sem contraste, no campo dos estudos religiosos (e não só em âmbito teológico, sociológico e antropológico, mas também no historiográfico), marcando sua presença maciça, por exemplo, desde as bibliotecas universitárias (incluindo a da USP), até as difundidas livrarias de autoajuda. Antes do fenomenólogo, seria propriamente este fenômeno que

mereceria um especial e atento estudo para entendê-lo e, portanto, redimensioná-lo. Não é esse nosso objetivo neste trabalho, que, todavia, não pode deixar de chamar a atenção para o fato.

Voltando ao nosso percurso específico, portanto, é com Eliade que a multiplicidade dos fenômenos culturais torna-se a expressão de uma mesma essência religiosa. No final da década de 1940, a partir de uma obra que se tornou bastante famosa, o *Traité d'Histoire des Religions* (1948) – de fato uma verdadeira “morfologia do sagrado” –, seu autor levou às extremas consequências o esquema fenomenológico fundado na autonomia do sagrado. Se, em sua obra, a dimensão da história parece ser (declaradamente) importante, por outro lado, além da história, torna-se importante, sobretudo, a descoberta da *estrutura* dos fenômenos religiosos.<sup>20</sup> Nesse sentido, a diversidade histórica vem a representar apenas o começo de um percurso destinado a levar à compreensão da estrutura, através de um trajeto unidirecional: do momento histórico concreto, essencial para alcançar o fenômeno ideológico e definir aquele religioso, passa-se pelo momento fenomenológico, que se constitui enquanto superação do momento histórico, para chegar, enfim, à essência da religião alcançada pelo momento hermenêutico enquanto exegese e interpretação dos fatos através da superação dos dois primeiros momentos.

A importância atribuída ao momento hermenêutico torna manifesto o fato de que só a superação histórica pode tornar inteligíveis os fatos religiosos ao homem de hoje, tornando possível, assim, o contato do “homem natural” com o “homem religioso”. Afinal, toda a operação hermenêutica de Eliade se configura como uma recuperação do pensamento religioso para a sociedade moderna.

Partindo desses pressupostos, Eliade elogia, portanto, a perspectiva de Rudolf Otto da análise das modalidades das experiências religiosas, que leva em consideração o religioso enquanto se dá como inexprimível e inefável, e, portanto, transcendente ao natural. Em decorrência disso, todavia, ele ressalta como é dentro do mundo da natureza que devemos (podemos) procurar a sua manifestação. Por consequência, se o sagrado é uma realidade que não pertence ao nosso mundo, segundo Eliade só podemos captá-lo através da sua manifestação, isto é, a *hierofania*. Essa representa algo do sagrado que se mostra para nós e constitui, portanto, a mediação em que se dá e se limita o

sagrado no mundo. Para o fenomenólogo, o próprio símbolo é trazido para o nível das *hierofanias*, que constituem manifestações (quase irrupções) do sagrado. E é nesse ponto que a tese de Eliade se manifesta em todas as suas consequências: ela sustenta a hipótese de que o símbolo se impõe por si mesmo, apagando a função do contexto histórico na constituição do símbolo, para apontar em direção a esse último enquanto constituinte do contexto.

Finalmente, para Eliade, é o sagrado que se configura como elemento fundante da vida social. É ele, segundo o autor, que se torna uma realidade objetiva que constitui *a realidade* do homem religioso. É desta forma que, enfim, o homem “recria” o mundo para dele se reapropriar, com a finalidade de “reiterar a cosmogonia”. Conseqüentemente, a hermenêutica de Eliade se caracteriza por uma evidente nostalgia religiosa que constrói uma dicotomia peculiarmente fenomenológica entre:

- *Sagrado* (hierofania, ontologia = real, cosmo = ordem, poder – perenidade – eficácia, tempo mítico cíclico – inesgotável – recuperável) e
- *Profano* (natural, ilusório = irreal, caótico, impotente – passageiro – ineficaz, tempo histórico linear – contínuo – irrecuperável),

dentro da qual dicotomia o segundo termo vem sendo denotado de forma negativa e, então, enquanto dependente necessariamente do primeiro. É essa hermenêutica do autor que manifesta a total ausência de autonomia operativa e explicativa da história na perspectiva fenomenológica eliadiana.

De fato, o próprio tempo histórico (linear), que segundo Weber é introduzido pelo Judaísmo como marco fundamental – ético e moral – do tempo na história, configura-se para Eliade como um novo tempo na perspectiva religiosa, caracterizando-se não mais como uma epifania, mas sim como uma teofania que ameaça a autonomia da história e visa ao mundo moderno (profano) enquanto constituído dentro de certos “ritualismos degradados” dos quais o homem só esqueceu os significados religiosos.

A dimensão religiosa continuaria representando, portanto, no mundo moderno, o papel fundamental de válvula de escape contra um tempo histórico que se configuraria como tirânico, denotando uma laceração da cosmogonia original, da qual as angústias e as imagens oníricas representariam os andrajos. Os símbolos mítico-religiosos como símbolos universais constituiriam, conseqüentemente, segundo Eliade, os arquétipos do inconsciente humano que, trabalhados racionalmente, podem vir a constituir

sucedâneos de uma cosmologia perdida e dos símbolos religiosos. Disso deriva a “nostalgia religiosa”, não se sabe se do Homem em si ou do próprio Eliade!

Dessa forma, resulta evidente como Eliade não se afasta da Fenomenologia de Van der Leeuw, apesar de operar de forma diferente. A diferença consiste na procura de “sentido”, por parte do primeiro, lá onde Van der Leeuw procurava o “sentimento”. Dito de outra forma, Eliade construiu uma “morfologia” religiosa, enquanto Van der Leeuw construiu uma “psicologia” religiosa, mesmo não sendo sempre fácil eliminar um ou outro fator na obra de um ou outro autor. O fato comum é que ambos procuram uma objetivação da religião, mas enquanto Van der Leeuw o faz objetivando a “experiência religiosa”, Eliade o faz objetivando o modo de ser e de funcionar das “hierofanias”.



CAPÍTULO 2

## A escola italiana de História das Religiões



Apontamos, até aqui, para o panorama genealógico do surgimento de uma disciplina que se estruturou ao redor de uma atenção central, proposta em termos científicos, reservada à religião, e que se autodenominou de História das Religiões. As conflitantes origens da disciplina (mas seria mais apropriado falar em disciplinas, no plural) se desdobraram, portanto, à sombra desse rótulo que, no fundo, mente quanto a uma abordagem historiográfica nunca prioritária, vistas suas perspectivas substancialmente sistemáticas, essencialistas, teológicas e fenomenológicas. Enfim, trata-se de abordagens que, não perdendo de vista a nova centralidade que o fenômeno religioso vem adquirindo nelas, foram construídas, sobretudo, com base em uma objetivação da religião e dos fenômenos que lhe dizem respeito, não propriamente de uma problematização histórica e crítica.

Neste capítulo, portanto, passamos finalmente a analisar a abordagem propriamente histórica dessa disciplina proposta e desenvolvida por uma determinada Historiografia italiana, acompanhando inicialmente as problemáticas e o amadurecimento metodológico segundo as propostas elaboradas, retomadas e aprofundadas, progressivamente, por seus principais autores.

Tendo em vista a falta de textos desses autores em português, de propósito (e levando em consideração os objetivos e os destinatários desse livro) escolhemos realizar a primeira parte desta apresentação atingindo, frequente e diretamente, às referências propriamente textuais. Obviamente, realizamos tudo isso no limite do possível, isto é, até que determinados textos escolhidos oferecessem sínteses significativas (das quais pudéssemos nos servir) do percurso e dos temas apontados para cada autor. Não se pode silenciar, todavia, o fato de que nosso trabalho de delineamento da(s) trama(s) dos percursos e a necessidade de atender às exigências de síntese e, ao mesmo tempo, de clareza na apresentação dos temas e dos autores, nos impuseram, também, um esforço e uma escolha constantes e pessoais (portanto, de nossa completa responsabilidade) para obter, no mínimo, certo equilíbrio nessa apresentação, às vezes caracterizada pelas dificuldades de percursos bastante ricos e complexos. Para além da significativa reproposição de partes das fontes textuais, dos vários historiadores referenciais dessa disciplina, portanto, devemos admitir a constituição, através delas, de uma nossa própria textualidade a fim de poder permitir tecer compreensivelmente, de algum modo e mesmo com alguns limites, uma

análise geral, mas não superficial, segundo o que nos propusemos nesta parte do trabalho.

Além disso, devemos salientar como, em princípio, esta perspectiva metodológica italiana foi sendo desenvolvida por uma “escola” ainda hoje pouco conhecida e frequentemente interpretada de forma equivocada. Este equívoco, muitas vezes, foi se instalando, também, graças às origens conflitantes da disciplina desde a segunda metade do século XIX. A confusão terminológica (decorrente do abuso inicial), enfim, acabou muitas vezes por confundir as específicas contribuições (propriamente) historiográficas de uma disciplina que se propunha, realmente, a fundar e implementar uma metodologia histórico-religiosa. Para delinear as precípuas características desta última, isto é, as próprias da tendência historiográfica peculiarmente italiana, quem entre os nossos historiadores falou, em primeiro lugar, em “escola romana de História das Religiões” foi Angelo Brelich, que a denotou enquanto crescida ao redor de um centro referencial (o Istituto di Studi Storico-Religiosi) da Universidade La Sapienza, e de um nome, Raffaele Pettazzoni, o fundador dessa perspectiva historicista com relação à análise (comparativa) das religiões. Posteriormente, Vittorio Lanternari destaca outra importante característica dessa tendência de estudos, falando em “tradição *laica* italiana da História das Religiões”.

Contextualizando minimamente o lugar de seu surgimento, devemos destacar que se trata(va) de um país, a Itália, privado de um passado colonial e das experiências de encontro (e, contemporaneamente, de choque) com culturas “outras” que caracterizaram, por exemplo, França, Inglaterra e Estados Unidos, mas também, antes, Espanha e Portugal. Por outro lado, tratava-se de uma Itália que, por motivos que se enraízam na sua peculiar situação no interior do processo histórico da Contrarreforma, sofria de um temor crônico perante as disciplinas positivas: por isso, o contexto italiano não podia pensar, inicialmente, que se pudesse falar de “religiões” no plural e que essas pudessem ser tratadas também enquanto fenômenos culturais submetidos à evolução histórica e cientificamente comparáveis.

A complexa relação histórica herdada desse contexto cultural da península resulta significativamente destacada, também, por parte de um dos atuais e maiores historiadores contemporâneos da Idade da Reforma e Contrarreforma. Na sua recente Introdução à nova edição de *Tribunais da*

## *Consciência*, Adriano Prosperi leva em consideração, de fato, como no contexto contrarreformista

à paz e à conservação da boa ordem antiga era necessário sacrificar a liberdade daquela cultura literária que havia encontrado em Boccaccio, Ariosto e Maquiavel as suas expressões absolutas e na leitura da Bíblia em vulgar o alimento de um Cristianismo vivo e profundo – demasiado vivo e demasiado indisciplinado para não alarmar o poder eclesiástico. Dessa forma, a censura com relação ao passado e o controle da produção literária para o presente tornaram-se a obra de um sistema inteiro de invasão e também docemente persuasivo que coloca a glória das letras sob a garantia da moral dos frades e da doutrina dos teólogos.

E, sempre segundo o historiador italiano, se isso vinha a constituir o condicionamento característico da época da Contrarreforma, sobretudo em relação ao contexto italiano, é significativo como, em época relativamente recente, o fenômeno manifestou toda a sua persistência e a sua força com relação ao mesmo contexto. Por isso, torna-se significativo como,

seguindo o fio do controle das ideias, a idade mais próxima a nós oferece um exemplo de quanto a Itália continuou a estar presente de forma especial nas preocupações do Santo Ofício, mesmo depois do advento do Estado unitário. No panorama do Novecentos, um caso emerge de modo especial: o das condenações da obra de Benedetto Croce e de Giovanni Gentile. Como mostrou Guido Verucci, considerou-se necessário atingir, na época, os dois filósofos, apesar do apreço que ambos haviam manifestado pela função social da religião católica e apesar da posição por eles assumida na época da condenação vaticana do modernismo. Com uma iniciativa que não encontra correspondências em outros países, as atenções da Sagrada Congregação se centraram, nos anos Trinta, em diversos aspectos da cultura italiana: por um lado, houve o empreendimento cultural da Enciclopédia Treccani, onde foram entrevistadas heresias modernistas nas vozes escritas por colaboradores não ortodoxos como Alberto Pincherle, Raffaele Pettazzoni e Adolfo Omodeo. Por outro, houve a condenação de manuais escolares de história e filosofia (de Angelo Pernice e Carlo Capasso, em 1931), e a abertura de um fascículo especial relativo aos “manuais escolares para as escolas italianas”: volumes “perigosíssimos para a integridade da fé da juventude estudiosa”, para os quais foi levada em consideração uma negociação direta entre Pe. Tacchi Venturi e Mussolini, mas que se resolveu antes graças à condescendência dos autores. Mas os golpes mais duros foram reservados a Benedetto Croce: a *História da Europa no século décimo nono* foi condenada já na sua primeira edição (1932). E uma nota pessoal do então cardeal Pacelli, membro da Congregação, propôs-se para a condenação o *Contributo alla critica di me stesso* [*Contribuição à crítica de mim mesmo*] e outras obras de Croce. A revista dos jesuítas, *La civiltà cattolica*, acompanhou a discussão interna ao Santo Ofício com quatro artigos que colocavam sob acusação o “abuso da terminologia religiosa que parece inventada para ocultar a irreligiosidade e a incredulidade”. A “História da Europa” foi etiquetada como obra “da máxima impiedade” pelo consultor Pe. Guglielmo Arendt, da Companhia de Jesus. No decorrer da sucessiva instrução da prática relativa à condenação proposta das obras de Gentile e de Croce, é notável a observação que foi feita, então, pelo Pe. Agostino Gemelli, que se tratava da primeira vez que a Santa Sé teria condenado um sistema filosófico, o que não havia acontecido antes, nem para o Positivismo, nem para o Materialismo. E a coisa é, efetivamente, notável: ela indica uma atenção para a Itália de um tipo diferente com relação à vigente para outras nações e para outras culturas.<sup>21</sup>

Com relação à especificidade do nosso trabalho e a fim de compreender a dificuldade e a peculiaridade, ao mesmo tempo, de uma emergente perspectiva histórico-religiosa de cunho profundamente laico, na Itália, vale destacar, portanto, quanto resulta significativo seu surgimento perante a persistência desse condicionamento da cultura contrarreformista no contexto italiano: efetivamente um fenômeno e uma herança de longa duração, segundo as indicações apontadas por Prosperi. Não é por acaso, inclusive, que a inserção da problemática histórico-religiosa nesse contexto adquire uma maior complexidade perante a manifesta e unívoca vontade de marginalização (e condenação), por parte dessa Igreja, das obras de Benedetto Croce e do historiador das religiões Raffaele Pettazzoni (pai e mestre fundamental da História das Religiões, na sua vertente especificamente italiana). O fato é que o compartilhamento de um destino comum dos dois historiadores laicos para por aqui, isto é, na discriminação anacrônica junto à Igreja italiana da época. Além disso, todavia, os dois estudiosos encontravam-se diferentemente orientados no que diz respeito aos termos de uma autonomia da análise histórica relativa ao “objeto religioso”. A figura do historiador Ernesto De Martino, que se ergue entre os dois mestres, é emblemática dessa diferença. Não deixa de ser significativo, a esse propósito, que foi curiosamente a influência do próprio Pettazzoni que produziu a autonomização do percurso historiográfico de De Martino, com relação à perspectiva anterior influenciada pelo historiador Benedetto Croce – responsável pela primeira formação do historiador-etnólogo napolitano –, em direção à nova perspectiva histórico-religiosa. Passagem que estava se tornando evidente já quando da publicação de *Il Mondo Magico*, de 1948, trabalho orientado pelo antigo mestre, Benedetto Croce.

## RAFFAELE PETTAZZONI: A FUNDAÇÃO

Neste peculiar, difícil e conturbado contexto cultural, Raffaele Pettazzoni (1883-1959) foi o primeiro titular de uma cátedra em História das Religiões; partindo das elaborações das principais escolas etnológicas e antropológicas de então – o evolucionismo de Tylor e Spencer, o difusionismo da escola “histórico-cultural alemã”, a abordagem sociológica de Durkheim e Mauss, os resultados fenomenológicos de Otto e de Van der Leeuw –, começou a enfrentar as principais problemáticas da disciplina, atacando alguns “mitos

científicos” da época, sobretudo a perspectiva fenomenológica e a teoria evolucionista do chamado “monoteísmo primitivo”. Com relação a este problema, um artigo tardio do autor sintetiza exemplarmente as bases metodológicas das quais partia Pettazzoni. Vale a pena apresentar, para o público brasileiro, a tradução de uma seleção importante de tal trabalho: trata-se do artigo “La formazione del monoteismo – il problema di Dio” [“A formação do monoteísmo – o problema de Deus”],<sup>22</sup>

O problema do monoteísmo se colocou pela primeira vez ao pensamento europeu no século XVIII; até então permaneceu sem oposição a postura tradicionalista segundo a qual o monoteísmo é a forma primordial da ideia de Deus revelada pelo próprio Deus; posição ortodoxa, que se manteve inalterada desde a época da primeira apologética cristã até a Reforma e além dela.

Mesmo o pensamento dos deístas e dos racionalistas do século XVII e XVIII não fazia outra coisa senão insistir, no fundo, sobre a mesma posição, substituindo, todavia, o conceito de religião revelada pelo de religião racional, mas atribuindo a esta, enquanto seu dado constitutivo, a noção de um único Deus.

O próprio Voltaire, o incrédulo, descrente Voltaire, escarnecedor implacável dos dogmas, nesse terreno se encontrava de acordo, no entanto, com a doutrina tradicionalista, quando escrevia, no *Dictionnaire Philosophique* (1764): “J’ose croire qu’on a commencé d’abord par connaître un seul Dieu, et qu’ensuite la faiblesse humaine en a dopté plusieurs” [“Ouso crer que se começou crendo em um só Deus, e que em seguida a fraqueza humana adotou vários”]. Aqui se afirma nitidamente a prioridade do monoteísmo sobre o politeísmo: os “deuses múltiplos” representam uma consequência da “faiblesse”; a “faiblesse” é o substituto racionalista daquilo que para a teologia e a apologética era a ação diabólica, porque a doutrina tradicionalista concebia, de fato, o politeísmo como uma contrafação diabólica da crença no verdadeiro e único Deus, que é o objeto da verdadeira religião.

Mas, justamente na passagem do *Dictionnaire*, do qual tomamos as palavras citadas, a tese da prioridade do monoteísmo era sustentada em antítese com um filósofo contemporâneo que havia expresso uma opinião contrária [...].

Tratava-se do inglês David Hume, que, alguns anos antes (1757), havia publicado um seu *Ensaio sobre a religião natural*, no qual é desenvolvida precisamente a teoria da prioridade do politeísmo sobre o monoteísmo. “Se considerarmos [são as palavras textuais de Hume] o progresso da sociedade humana, desde suas origens rudes até uma condição mais civil, a primeira e mais antiga religião da humanidade deve ter sido o politeísmo”.

Eis, portanto, uma frente à outra, as duas posições antitéticas: a posição tradicional e, também, voltairiana, da prioridade do monoteísmo, e a posição de Hume (à qual se associou, pouco tempo depois, Rousseau) que afirmava, ao contrário, a prioridade do politeísmo [...].

No decorrer do século XIX, desenvolveu-se o conceito da formação gradual do monoteísmo, amplificando o esquema dualista segundo outro mais complicado [...].

O fundador do Positivismo, Auguste Comte, em seu *Curso de filosofia positiva*, publicado em seis volumes entre 1830 e 1840, expõe sua concepção do desenvolvimento do pensamento humano

nestes termos: distingue uma primeira fase, que chama de religiosa, que vai das origens até o século XIV; uma segunda, a fase teológica, do século XIV até o XVIII, e finalmente a terceira, que começa com Comte e que ele chama de fase positiva. A primeira fase, isto é, o período religioso da humanidade, é ulteriormente subdividida por Comte em três épocas: do fetichismo, do politeísmo, do monoteísmo.

O sistema foi ulteriormente aperfeiçoado pelo inglês E. B. Tylor, que, em 1871, publicou sua obra clássica *Civilização primitiva*, na qual, no primeiro grau, o fetichismo de Comte é substituído pelo animismo, ou seja, a crença nos espíritos, enquanto primeira forma da religião, seguida, como no sistema de Comte, pelo politeísmo e, finalmente, pelo monoteísmo.

Temos, portanto, um aperfeiçoamento gradual de uma teoria evolucionista da religião [...].

No fim do século XIX, levantou-se uma voz dissidente com relação à concepção evolucionista da formação do monoteísmo, a do inglês Andrew Lang [...], que, em seu volume *The Making of Religion*, publicado em 1898, foi o primeiro a apontar para um fato muito importante, isto é, que entre os povos primitivos existe a noção de um Ser Supremo a qual não é redutível nem ao fetichismo, nem ao animismo, sendo independente da ideia de alma ou de feitiço, e nem mesmo pode ser posta em dependência do politeísmo, pois a forma politeísta da religião é estranha aos povos primitivos entre os quais se encontra a noção de Ser Supremo.

Essa observação de Lang forneceu a base sobre a qual, nos primeiros decênios de nosso século, foi construída uma teoria mais complexa (Pe. W. Schmidt), a qual, identificando o Ser Supremo dos primitivos com a ideia verdadeira e própria de um único Deus, chegou a afirmar a existência de um monoteísmo primordial, voltando, assim, àquela posição tradicionalista que foi abandonada a partir do século XVIII. Assim, o parêntese que foi aberto por Hume e Rousseau era destinado a se fechar novamente; ou seja, retornava-se à concepção do monoteísmo como forma primordial da religião: mas agora se voltava a ele não no plano da teologia, mas sim no plano da ciência e precisamente com base na pesquisa etnológica [...].

Todas essas teorias – sucessivamente formuladas num sentido e no outro, sobre a origem e a formação do monoteísmo – são fundamentadas sobre um material de estudo e um complexo de observações relativo às religiões dos povos primitivos, dos povos incultos, dos chamados selvagens. O próprio Hume e Rousseau remetem explicitamente aos dados fornecidos por viajantes, exploradores, missionários de seu tempo com relação às crenças dos “selvagens”. Por sua vez, o sistema de Comte é centrado sobre o fetichismo, que é um complexo religioso característico das populações primitivas da África. Em mais ampla medida, todo o sistema de Tylor é fundamentado sobre o conhecimento das religiões dos povos incultos. As primeiras sugestões da ideia de um Ser Supremo por parte de Lang foram sugeridas por notícias relativas às crenças das populações da Austrália; e, por último, Pe. Schmidt, que é o principal defensor da teoria do monoteísmo primordial, deu uma importância particular às religiões dos pigmeus como representantes da humanidade mais primitiva [...].

[Com relação aos monoteísmos, no entanto,] apresenta-se, aqui, uma observação óbvia: essas três grandes religiões [Javismo, Cristianismo e Islamismo] são geneticamente conexas uma com a outra, porque o Deus único do Novo Testamento é o Deus do Antigo Testamento, e ambos tiveram parte na formação da ideia de Alá, Deus único de Maomé. Temos, portanto, um curso milenário de religiosidade monoteísta, com três grandes etapas representadas pelo Javismo, pelo Cristianismo e pelo Islamismo.

Ora, em cada uma dessas três religiões, a afirmação do Deus único é acompanhada de uma explícita e acentuada negação dos outros Deuses, de todos os outros Deuses. Este, que pode parecer um fato secundário e acessório, tem, ao contrário, uma importância significativa: se a afirmação de um Deus único se expressa em todas essas três religiões através da negação de todos os outros Deuses, não é por uma coincidência puramente fortuita [...].

Neste dado, que parece prevalentemente formal e estilístico, reflete-se uma experiência religiosa vital. Nessa negação, há algo que vai além da simples fórmula verbal. Reverbera nesta negação aquele espírito de oposição que presidiu à formação de cada uma das religiões em causa. Aqui tocamos diretamente no dinamismo inerente à formação tanto do Javismo quanto do Cristianismo e do Islamismo.

Essas três religiões não nascem por desenvolvimento gradual de um pensamento especulativo; cada uma delas é o resultado de uma crise profunda entre uma religião tradicional preexistente e uma nova instância religiosa que encontra, de fato, sua expressão na afirmação da unicidade de Deus. Não é por acaso que em cada uma dessas grandes religiões encontramos, no começo, uma personalidade poderosa que é intérprete da nova consciência religiosa em contraste com a antiga, e a expressa na proclamação da unicidade de Deus [...].

Há sempre, atrás de cada um desses monoteísmos, a grande figura de um Fundador [...].

Com certeza, nem todas as religiões que tiveram um Fundador são monoteístas: vale o exemplo do Budismo. A alta personalidade de um fundador não é condição suficiente à formação do monoteísmo. Mas é, ao que parece, condição necessária.

Com certeza, o monoteísmo não se forma por evolução, mas, ao contrário, por revolução. Não é o resultado de uma progressiva redução aritmética do divino [...].

Essa minha concepção da formação histórica do monoteísmo dissente, portanto, radicalmente da concepção evolucionista. Com certeza, o monoteísmo pressupõe o politeísmo, pois o nega; mas o pressupõe não como grau inferior de uma evolução necessária e potencialmente universal, mas, ao contrário, segundo a maneira pela qual a antítese pressupõe a tese.

Por outro lado, eu discordo não menos decididamente da teoria do monoteísmo primordial, porque com os evolucionistas (mas não da mesma forma) considero o monoteísmo como um ponto de chegada, não como um ponto de partida [...]. O Ser Supremo dos povos primitivos não é o Deus monoteísta do Cristianismo, e é um erro de perspectiva histórica e etnológica atribuir aos pigmeus uma ideia divina correspondente à do Novo Testamento.

Esse texto é exemplar. Partindo das elaborações das principais escolas etnológicas e antropológicas de então, Pettazzoni começou atacando alguns importantes “mitos científicos” da época, colocando as bases para as principais problemáticas da disciplina. Essas são, de fato, as bases metodológicas da História das Religiões em sua “versão italiana”.

Entre elas, destaca-se o *comparativismo histórico* (ou método histórico-comparativo), que defende a natureza intimamente humana e cultural dos

fatos religiosos e, em segundo lugar, atesta a possibilidade de sua comparação. Trata-se de uma ideia que, por outro lado, já na época de Pettazzoni não representava uma novidade. Com efeito, antes dele, o Evolucionismo havia comparado para demonstrar a adesão de todo sistema religioso às leis de um “darwinismo cultural” que conduzia as formas do “sagrado” do simples ao complexo; a Fenomenologia, por outro lado, comparava para procurar a existência de categorias e formas religiosas permanentes, para além de qualquer diferença espacial e temporal.

Todavia, a importante novidade proposta por Pettazzoni foi defender o fato de que a comparação podia ser somente “histórica”, isto é – contrariamente à Fenomenologia e ao darwinismo –, tendente a evidenciar as irreduzíveis especificidades históricas de todo fato religioso. Por consequência, contra uma comparação que procurava leis gerais e similitudes formais, o historiador italiano apurava um método comparativo que ressaltava as diferenças e as originalidades que somente as particularidades históricas conseguem justificar. Essa comparação não tinha mais, então, uma finalidade meramente classificatória: ao contrário, reconduzia todo evento à sua especificidade histórica; no lugar de uma ordem confortável, mas fictícia, dava razão, enfim, à realidade de uma “desordem histórica” (“Il Metodo Comparativo”).<sup>23</sup>

Se, de fato,

a ciência das religiões no sentido moderno da palavra nasceu sob o signo da comparação [com o célebre ensaio de F. Max Müller *Comparative Mythology*, escrito em 1856] [...], a comparação das crenças religiosas é, finalmente, muito mais antiga da “Comparative Mythology” e da “Comparative Religion”. Já no mundo antigo, a *interpretatio graeca* das divindades orientais, assim como a *interpretatio romana* das divindades gregas ou das célticas, germânicas etc., implicava uma comparação. Nas equações herodotianas das principais divindades egípcias com outras tantas divindades gregas [...], havia a ideia de que se tratasse, caso por caso, das mesmas divindades, expressas com nomes diferentes nas respectivas línguas e, por isso, traduzíveis de uma língua para outra.

Nos tempos modernos, o método comparativo aparece já, ainda que embrionariamente delineado, no século XVIII. Basta citar os títulos de algumas obras, como a de Pe. Lafitau *Les moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps* (1724), ou a do Presidente de Brosses *Du culte des dieux fétiches*, ou *Parallèle de l'ancienne religion de L'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (1760); também Fontenelle, no *Discours sur l'origine des fables* apontava “la conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs” [“a incrível conformidade entre as fábulas americanas e as gregas”].

Diante dessa primeira comparação etnográfica, a “Comparative Mythology” de Max Müller, com a delimitação de seu campo de indagação especial, representava uma restrição de horizonte. Por outro

lado, a deste último não era uma descoberta original. Max Müller havia aplicado ao mito uma grande descoberta feita no campo da linguística: a descoberta do parentesco das línguas indo-europeias [...].

A mitologia comparada encontrava, portanto, na linguística seu fundamento e seu limite. A comparação mitológica era aplicável somente àquilo que era linguisticamente aparentado [...].

Sob a influência do pensamento naturalista e evolucionista, a Antropologia utilizou os dados cada vez mais abundantes da exploração etnográfica para construir uma teoria do desenvolvimento da civilização segundo leis uniformes e constantes como aquelas da ciência da natureza. Esta tendência, que remete aos grandes nomes de Edward B. Tylor e de James G. Frazer, é ainda hoje largamente seguida por importantes estudiosos.

Ainda, em 1935, Bronislaw Malinowski [...].

Mais recentemente A. R. Radcliffe-Brown [...].

Desde a época do romantismo até a do Positivismo, do Positivismo ao espiritualismo e às outras tendências modernas, a ciência das religiões praticou, sempre, a comparação. Todavia, declara-se, ao contrário, que para ser verdadeiramente uma ciência histórica ela deva renunciar a seu método tradicional. É de se perguntar se a alternativa seja, de fato, tão irredutível e se a utilização da comparação seja absolutamente incompatível com as instâncias teóricas do Historicismo [...]. Em vez de deduzir implicitamente a ineficiência historiográfica do método comparativo da sua incongruência teórica com um determinado sistema filosófico, talvez seja melhor examinar criticamente os determinados modos da comparação.

E esta será a análise proposta, a seguir, pelo autor, antes de passar a levar em consideração a comparação como é praticada pela Fenomenologia. Não nos deteremos em acompanhar o trabalho nessa direção, tendo em vista quanto já apontamos, a esse respeito, na análise anteriormente proposta.

Todavia, vale repetir com Pettazzoni a consideração segundo a qual “entendendo o *fenômeno* religioso como ‘aparicação’ ou ‘revelação’ do sagrado, e como experiência do sagrado, a Fenomenologia ignora deliberadamente aquela outra maneira de pensar e de entender segundo a qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, cada aparição pressupõe uma formação, e cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento”.<sup>24</sup>

É a partir dessa diferenciação de perspectiva que se segue a consideração segundo a qual

a ideia de desenvolvimento está, ao contrário, no centro do pensamento historicista, enquanto ao Historicismo é estranha aquela instância que para a Fenomenologia é fundamental, isto é, o reconhecimento da religião enquanto valor autônomo [...].

A alternativa aparece, portanto, claramente delineada entre uma Fenomenologia privada de vigor historiográfico e uma Historiografia sem uma adequada sensibilidade religiosa.<sup>25</sup> Permanece o fato

de verificar se as duas posições se excluem, realmente, entre si ou se não sejam, ao contrário, complementares, encontrando uma sua integração naquilo que é próprio da outra e vice-versa. Em âmbito metodológico, trata-se de verificar se a comparação não possa ser outra coisa que não um registro mecânico de similitudes e de diferenças, ou se não se dê – ao contrário – uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, possa valer para estimular o pensamento na descoberta de novas relações e no aprofundamento da consciência histórica [...].

Em termos sistemáticos, trata-se de superar as posições unilaterais da Fenomenologia e do Historicismo, integrando-as reciprocamente, isto é, potenciando a Fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento, e a Historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, ficando tanto resolvida a Fenomenologia na história, quanto reconhecido à história religiosa o caráter de ciência histórica qualificada.<sup>26</sup>

A inexistência de um monoteísmo primordial que teria caracterizado o primeiro estágio da evolução cultural humana – segundo a abordagem que apontamos acima – foi, provavelmente, a mais famosa contribuição de Pettazzoni à polêmica acadêmica internacional. A esse respeito – contra a “escola difusionista” que sustentava o pressuposto de um monoteísmo primordial (comum a todas as sociedades), escola da qual Wilhelm Schmidt foi o principal representante (e contra o Vaticano que Schmidt apoiava) –, o historiador italiano propôs, enfim, uma concepção do “Ser Supremo” que variava entre diferentes sociedades em relação às respectivas bases estruturais.<sup>27</sup>

Menos conhecida, mas não menos relevante, foi a recuperação histórica do “mito”, realizada por Pettazzoni, visto não mais como parto ingênuo de uma mentalidade irracional ou “pré-lógica” (Lévy-Bruhl), mas como produto histórico contextual ao horizonte cultural que o gerou e, portanto, compreensível, funcional (e “verdadeiro”) somente em relação àquelas dinâmicas e àquelas complexidades nas quais se formou e pelas quais foi criado.<sup>28</sup>

O método histórico-comparado de Pettazzoni conotou, enfim, a História das Religiões nos termos de uma disciplina afim à Etnologia e à Antropologia religiosa. Afim, mas não idêntica, todavia. Finalmente, o estudioso não pôde deixar de utilizar-se da mesma linguagem daquelas disciplinas maduras, mas teria feito isso com o objetivo final de verificá-la à prova dos fatos e, se necessário, negá-la, contradizê-la ou refiná-la.

E, de fato, não podia fazer sem essa linguagem, porque a comparação de Pettazzoni – assim como os métodos de Tylor, Frazer, Durkheim etc. – agia num plano horizontal e sincrônico e – como a Antropologia e a Etnologia – trabalhava sobre as analogias formais. Mas utilizava-se de uma mesma

linguagem, dobrando-a a objetivos bem diferentes; onde a Antropologia utilizava a comparação e a abordagem sincrônica para exaltar as semelhanças e as leis gerais, a História das Religiões o fazia para evidenciar a irreduzível especificidade histórica de toda manifestação do religioso e, portanto, o substancial esvaziamento de toda generalização das formas religiosas.

Em 1925, com a Revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), nasce, enfim, na Itália, através da obra de Raffaele Pettazzoni, a perspectiva de estudos histórico-religiosos. Através da *comparação* que produziu os estudos ântropo-etno-lógicos, essa tendência de estudos se propôs a ressaltar a *historicidade* dos fatos religiosos, isto é, “desontologizar” estes últimos, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, os fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada.

Assim, o próprio Pettazzoni formulou seu programa manifestando o fato de que “cada *phainómenon* é um *genómenon*”, formulação que, em polêmica com a obra de Eliade, queria destacar como em cada fenômeno – e para longe de sua mera objetivação – é possível percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica, isto é, “desobjetizá-lo”. Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isso significa que, para compreender um fato cultural qualquer, devemos procurar a reconstrução da sua gênese, da sua formação. Consequentemente, o objeto (ontologia) do sagrado se desagrega e perde a prioridade que Eliade havia-lhe atribuído. A alteridade meta-histórica é reconduzida a um produto do pensamento dialético (antítese de uma tese). Para dizê-lo com Pettazzoni: “É o homem que constrói o *cosmos*, isto é, o mundo dos arquétipos, como o quadro de sua vida normal. E é sempre o *homem* quem *constrói o caos como outro* [o contrário] *do cosmos*, ou mundo dos arquétipos, sem forma”.<sup>29</sup>

De fato, se a operação fenomenológica se configura, segundo quanto temos analisado acima, como uma objetivação da religião, a crítica histórica se contrapõe a ela enquanto – nas palavras de Sabbatucci – uma “vanificação<sup>30</sup> do objeto religioso”. Trata-se, finalmente – segundo o amadurecimento dessa reflexão, oferecido por este último autor –, de tornar inconsistentes as categorias religiosas, que resultam arbitrárias, até chegar a tornar vã a própria

categoria do religioso, que resulta desviante e inútil para se aproximar às culturas diferentes da nossa e nas quais a diversidade se manifesta também, ou sobretudo, pela falta de um “cívico” contraposto ao “religioso”. O problema principal que se desenvolve dentro dessa perspectiva crítica consiste em que os fatos culturais “outros” foram interpretados, arbitrariamente e acriticamente, *sub specie religionis*, incluindo-os em uma função cultural que é aquela que a religião tem dentro de nossa cultura específica, enfim, dentro de seu próprio e específico percurso histórico.

Voltaremos a esse aprofundamento da problemática proposto por Dario Sabbatucci – que para nós representa o desenvolvimento maduro dos pressupostos e das problemáticas postas inicialmente por Pettazzoni – quando trataremos especificamente da obra desse autor.

## O PERCURSO: AFINAMENTO DAS METODOLOGIAS E DOS INSTRUMENTOS DE PESQUISA

Dentro da perspectiva histórico-religiosa da vertente italiana, desenvolveu-se, portanto, um percurso histórico, próprio e específico, que viu essa tradição de estudos aprimorar metodologias e instrumentos de pesquisa. Depois das sólidas bases postas por Raffaele Pettazzoni e da especificidade com a qual emerge seu programa, outras contribuições relevantes vieram a alimentar e fortalecer o desenho historiográfico do mestre. Foram as trazidas por outros importantes autores como Ernesto De Martino, Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio, Gilberto Mazzoleni, Paolo Scarpi, Nicola Gasbarro, entre outros. Às vezes tecendo um diálogo significativo, por algumas afinidades de interesses de pesquisa, com a chamada “Escola de Paris” (conhecida principalmente pelos trabalhos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, entre outros), a Escola Italiana de História das Religiões foi desenvolvendo um seu itinerário específico de indagação. E foi, justamente, a fim de evidenciar essa especificidade que, em 1973, na cidade de Urbino (Itália), foi cunhado o nome de “Escola Romana de História das Religiões”.<sup>31</sup>

Nesse momento de amadurecimento da gênese da escola italiana, são finalmente afinadas as coordenadas destinadas a orientar os estudos histórico-religiosos, partindo da necessidade de ressaltar, antes de mais nada, a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis em

sua totalidade à razão histórica. Nessa perspectiva, essa escola começou a se preocupar, em primeiro lugar, com a historicidade das próprias categorias de análise, procurando relativizar também estas últimas. Para fazer isso, encontrou-se perante a necessidade de ter que recolocar (contextualizar historicamente) a própria ferramenta categorial de análise nos contextos histórico-culturais em que essa foi sendo forjada. Nesse sentido, desde seu nascimento, a “Escola Italiana de História das Religiões” encontrou-se instalada, epistemológica e historicamente, no entrelaçamento entre as disciplinas da Antropologia e da História, tendo que encarar, conseqüentemente, a polêmica aberta e crítica com a Filologia, com a Fenomenologia e com todas as outras disciplinas e escolas de pensamento que, eventualmente, confundindo-se com a História das Religiões, privilegiavam abordagens anistóricas, quando não, pior, desistoricizantes.

## ERNESTO DE MARTINO: A ETNOLOGIA HISTÓRICO-RELIGIOSA

Se Raffaele Pettazzoni foi o pai dos estudos histórico-religiosos na Itália, Ernesto De Martino (1908-1965) foi, sem dúvida, o etnólogo italiano mais prolífico, provocativo e famoso. Ele não esteve, todavia, entre os discípulos de cátedra de Pettazzoni, e é, de algum modo, problemático incluí-lo na genealogia da Escola Italiana. Todavia, não há dúvida de que ele compartilhou com Pettazzoni uma forte aliança de interesses, método e sensibilidade científica. Não é por acaso que os discípulos de Pettazzoni reconheceram de imediato em De Martino sua segunda grande referência para a definição de uma metodologia na abordagem aos fenômenos religiosos.

O fato é que, tendo sido discípulo de Benedetto Croce, De Martino afastou-se de seu mestre em um ponto crucial, isto é, no considerar, contra o Historicismo de Croce, os povos e as massas subalternas (e, portanto, suas culturas e seus costumes) objetos de evolução histórica, atores da história que, portanto, podiam ser analisados segundo um enquadramento caracteristicamente historicista. Nesse contexto, o pensamento do historiador e etnólogo napolitano desenvolve-se, criticamente, dentro da perspectiva do Historicismo, refletindo as complexas ligações com a cultura italiana e europeia do antes e do pós-guerra, entre o Historicismo idealístico de Croce, o marxismo de Gramsci e a abordagem psicanalítica.

Apesar disso, é justo reconhecer com Lombardi Satriani<sup>32</sup> as peculiaridades, mas também os limites, do trabalho de De Martino, isto é:

- a) que a pesquisa de campo em De Martino é essencialmente um momento da pesquisa historiográfica;
- b) a extrema importância que De Martino atribui ao plano teórico, no qual a pesquisa de campo e a análise diacrônica podem encontrar sua mais plena inteligibilidade;
- c) a autonomia, porquanto, obviamente sempre relativa, da pesquisa científica, que privilegia o momento do “conhecimento” com relação à exigência, por outro lado continuamente advertida, da “transformação”;
- d) que a pesquisa é, em De Martino, ocasião para colocar em discussão os limites da própria civilização, do próprio horizonte cultural e [também, ocasião] para uma sua verificação;
- e) que esse modo de colocar em discussão tal verificação não comporta nunca a renúncia à própria proposta humanística, e que é função do próprio etnógrafo a de fazê-la avançar incessantemente, quais quer que sejam os encontros de seu viajar;
- f) que o folclore tradicional é visto, prevalentemente, por De Martino enquanto conjunto de despojos e como cultura atrasada da qual as plebes devem se libertar e ser libertadas.

E é, justamente, a partir do final da década de 1940 – contemporaneamente a uma profunda reflexão teórica sobre a relação entre religiões, Historicismo e Fenomenologia – que De Martino começa a deslocar sua atenção para os camponeses do Sul italiano, para seu “folclore” e suas manifestações rituais. Através de textos famosos (*Il Mondo Magico*, 1948; *Morte e Pianto Rituale*, 1958; *Sud e Magia*, 1959; *La Terra del Rimorso*, 1961; *Furore, Simbolo, Valore*, 1962), o etnólogo napolitano impôs, então, importantes questões destinadas a abrir longos debates no interior da comunidade científica, debates que produziram férteis ganhos à compreensão dos fatos religiosos.

Nesse sentido, segundo umas das sínteses oferecidas pelo etnólogo-historiador em *Furore, Simbolo, Valore*,

da análise do movimento de reavaliação existencial da religião e do mito, nos últimos quarenta anos, resulta, antes de tudo, que alguns temas fundamentais recorrem nela com particular insistência [...]. O primeiro tema é a reivindicação de uma específica experiência do sagrado, isto é, de uma realidade radicalmente diferente do “mundo” e não resolvível inteiramente em termos racionais, uma

vez que cada forma de vida religiosa encerra um processo de racionalização de seu núcleo irredutivelmente irracional. Desde que R. Otto teorizou o “totalmente outro ambivalente”, esse tema tornou-se, de algum modo, obrigatório nos domínios mais diversos das ciências religiosas [...]. A oposição entre sagrado e profano se configura, de tal forma, como um “verdadeiro e próprio dado imediato da consciência” [...].

O segundo tema recorrente no movimento de reavaliação existencial da religião é a função permanente do mito. O horizonte meta-histórico do numinoso, o totalmente outro ambivalente, se articula na efetiva vida religiosa segundo figuras e eventos inaugurais e em ações rituais tendentes a reabsorver a proliferação histórica do porvir na repetição revivida das origens fundadoras e autenticadoras; derivam disso modelos mítico-rituais de desistoricização que instauram um regime de “existência protegida” das travessias do acontecer histórico. Sob o impulso dos resultados da “escola de História das Religiões” e da “escola mítico-ritual”, a problemática relativa ao nexo mítico-ritual investiu o próprio símbolo cristão: daqui deriva uma série de pesquisas tendentes a pôr em relevo como o símbolo cristão, diferentemente de todos os outros símbolos mítico-rituais, não é redutível a um mito das origens, mas marca a tomada de consciência da historicidade da condição humana e a instauração de um plano escatológico do tempo irreversível, em oposição ao eterno retorno das religiões do mundo antigo ou primitivas. Impunha-se, também por esse percurso, uma tentativa de *salvar o Cristianismo*, à qual correspondia, na vida religiosa efetiva, uma renovada necessidade de *salvar-se no Cristianismo* do terror da história profana [...].

O terceiro tema recorrente no movimento de reavaliação existencial da religião acena numa diferente direção. Experiência do sagrado, mitos e ritos, se manifestam no plano da consciência, e a análise pode deter-se na descrição daquilo que aparece à consciência do crente [...]; mas é possível pôr-se o problema das motivações inconscientes das estruturas religiosas conscientes, o que não significa, necessariamente, reduzir o sagrado a essas motivações inconscientes, mas adquirir uma perspectiva mais ampla daquela do crente, descobrindo, além das razões que o crente experimenta e sabe, também outras razões que não aparecem e não podem aparecer à sua consciência, pelo menos enquanto durar o compromisso religioso. Essa perspectiva mais ampla oferece, pelo menos, a possibilidade de readquirir, para além do irracional do numinoso vivido imediatamente pelo crente, uma mais profunda racionalidade da vida religiosa como fato cultural, isto é, uma regra da sua gênese, da sua estrutura e da sua função no quadro de dadas condições históricas do indivíduo e da sociedade [...].

Um quarto tema do movimento de reavaliação existencial da vida religiosa e do mito nos últimos cinquenta anos diz respeito à esfera de eficácia dos símbolos mítico-rituais. De fato, tais símbolos, em seu funcionamento efetivo dentro a determinadas civilizações religiosas, tornam evidente uma eficácia que se estende à própria ordem somática e física, ordinariamente preclusa à decisão consciente. Nesse caso, o símbolo mítico-ritual não se limita à retomada do “passado psíquico perdido”, mas constrói uma ponte entre o psíquico e o somático, entre o psíquico e o físico.<sup>33</sup>

A partir dessa síntese – necessariamente redutiva com relação à riqueza da obra de De Martino –, vale destacar como, através do estudo atento das comunidades rurais do Sul da Itália, o autor teorizou o valor desistoricizante das ações rituais dessas comunidades. A desistoricização realizada por meio do rito por essas populações – processo ligado também às subalternas condições

histórico-culturais – se contrapõe, de forma peculiar, ao agir histórico típico das sociedades “evoluídas” e hegemônicas do Ocidente.

Nesse sentido, para De Martino, a cultura se configura enquanto exorcismo solene contra o risco existencial de “não ser no mundo”:

O risco radical da presença [...] é a perda da própria possibilidade de se manter no processo cultural e de continuá-lo e enriquecê-lo com a energia do escolher e do operar; e, como a relação fundadora da historicidade da presença é a mesma relação que torna possível a cultura, o risco de não ser na história humana configura-se como o risco de penetrar na *ingens sylva* da natureza.<sup>34</sup>

Naquilo que o autor denomina de “mundo mágico”, isto é, nas sociedades tradicionais, a presença atuante do homem no mundo é uma realidade a ser (constantemente) (re)construída. A simbologia mítico-ritual é a técnica protetora contra a ameaça suprema de não “ser/estar no mundo” (possibilidade sempre aberta e contra a qual se constitui a ação protetora da simbologia mítico-ritual): é ela, portanto, que funda a presença do homem no mundo e seu constante esforço para reafirmar essa sua realidade.

Tudo isso significa que, em sociedades (entre elas as sociedades tribais e as sociedades rurais do Sul italiano, estas últimas etnografadas diretamente pelo autor nas décadas de 1950 e 1960) em que as condições precárias de existência não permitem um controle das contingências com os instrumentos “profanos”, o decorrer da história traz consigo o risco antropológico permanente de “perder a presença no mundo” e, portanto, de “perder o mundo”.

A subalternidade e a involução social, produzidas por um porvir histórico não compreendido, jogam, por fim, aquelas sociedades no centro de uma (heideggeriana) “crise da presença”<sup>35</sup> (no contexto das análises demartinianas, todavia, a expressão vem a apontar uma característica subalternidade e involução de determinadas sociedades “folclóricas” que, se são produzidas por um porvir histórico não compreendido por aquelas sociedades, por outro lado, as joga nessa angústia existencial que impõe a elas um recuo, momentâneo e ritual, com relação à história; isso para que, depois, uma vez canalizada, cultural e ritualmente, essa crise, aquelas sociedades possam reabrir-se novamente e em uma nova perspectiva à situação histórica, sem mais sofrer o choque que impôs a elas, inicialmente, essa estratégia ritual de recuo e reestruturação interna): trata-se, portanto, de uma angústia existencial à qual as sociedades tradicionais respondem através do resgate ritual. Isso significa, enfim, que o rito “comporta a canalização, a formalização da emoção em

termos culturais que conseguem dominá-la, resgatá-la em tempos (periódicos), em modos (os estereótipos verbais, gestuais, musicais etc.) e em um espaço bem definido”.<sup>36</sup>

O rito torna-se, portanto, uma solução operativa para sociedades privadas, em certa medida, de alternativas culturais (quais sejam, o saber histórico, a tecnologia, a ciência médica, a psicologia etc.).

É evidente, para nós, que conclusões desse tipo aparecem, hoje, óbvias quando não, em alguns casos, discutíveis. Além disso, o próprio conceito de “crise da presença” soa como algo que se põe para além de uma perspectiva histórica: se ele se encarna na História, permanece fora dela. Além do mais, o dado existencial e psicológico enquanto causa primeira da necessidade religiosa (reavaliando a autonomia do sagrado) corre o risco de fazer com que se perca a coerência do Historicismo de E. De Martino. Todavia, vale destacar como na década de 1950 essas teorias eram pioneiras e colocavam as bases para ulteriores elaborações intelectuais. De fato, a importância metodológica dessa abordagem pode ser sintetizada no conceito de “etnocentrismo crítico”, numa época em que a ciência positivista dava vez ao estruturalismo.

A importância central e precursora desse conceito pode ser constatada, enfim, enquanto a encontramos, por exemplo, na Antropologia mais recente, com base na própria proposta interpretativa de “negociação de significados”, desenvolvida por Clifford Geertz<sup>37</sup> e pela sucessiva Antropologia interpretativa. Nesta, pode-se encontrar, também e finalmente, o etnocentrismo crítico demartiniano, isto é, a consciência do envolvimento do pesquisador com seu objeto de estudo, da necessidade (no confronto com o “outro”) de que ele coloque em discussão qualquer uma de suas categorias próprias de avaliação.

Levando em consideração essa preciosa herança de De Martino para a postura interpretativista da Antropologia contemporânea – e tendo em vista seu desenvolvimento com relação a quanto dissemos anteriormente a respeito do rito, isto é, como da problemática tradicional, relida segundo essa nova perspectiva, surge essa nova postura intelectual e metodológica –, nós a encontramos, de fato, já implícita e ricamente delineada na primeira obra de nosso autor:

O problema da realidade dos poderes mágicos [o que aqui caracterizamos, de forma mais geral, enquanto o problema da realidade do rito] não tem por objeto somente a qualidade de tais poderes,

mas também nosso próprio conceito de realidade [, isto é,] que a indagação envolve não somente o sujeito do juízo (os poderes mágicos) [ou, em termos mais gerais, no nosso caso, os poderes do rito], mas também a própria categoria julgadora (o conceito de realidade).38

E, ainda, mais adiante:

Os fatos da natureza *pressupõem* a presença decidida e garantida da nossa civilização; os fatos paranormais [no contexto dessa parte do trabalho; para nós, poderíamos dizer, aqueles relativos à sociedade etnológica ou, ainda, ao mundo mágico], ao contrário, *pressupõem*, onde sejam considerados em sua constituição concreta, a presença ameaçada, o ser-no-mundo que se procura, da civilização mágica [...]. A nossa ciência é construída para explorar fenômenos que pertencem a um mundo *dado*, com relação ao qual a presença esteja *garantida*, e, portanto, seus métodos não se podem adaptar inteiramente a fenômenos que pertencem a um mundo *que se dá*, e que é, ainda, incluído na dramática decisão de uma presença em crise. Deriva disso, antes de tudo, que os fenômenos paranormais, sobretudo alguns e em determinados sujeitos, implicam certa participação, mesmo que mínima, do observador no drama existencial daquele que os produz.39

Dados esses pressupostos, não existiriam, portanto, de um lado, sociedades para a história e, de outro, sociedades sem história, mas o recurso ao mito se dá como uma possível maneira de fazer história. Um fazer que revela de que forma, diria De Martino, a presença atuante do homem no mundo não é um dado, mas uma realidade *condenda* (“fundante”: do verbo latino *condere*, “fundar”). Nós diríamos que o homem não é/está no mundo, mas constrói a si mesmo no mundo e, para fazer isso, constrói o mundo.

Mas, preste-se atenção, nesse específico contexto a reabertura do tempo mítico através do ritual, longe de representar o “terror da história” de que fala Eliade na doutrina do Eterno Retorno, tem a função de instaurar o que De Martino chama de “regime protegido”, que permite *refundar o mundo*. Trata-se não de viver fora da História, mas sim de fazer História de modo diferente e de dizê-la com uma linguagem que é a metalinguagem da simbologia religiosa.

Se, de fato, como vimos a propósito da análise relativa à realidade dos poderes mágicos, permanece indefinido o problema que consiste em determinar o conceito de realidade – isto é, a indagação implica não somente o sujeito do juízo, mas também a própria categoria julgadora (o próprio conceito de realidade) –, permanece uma questão problemática e em aberto: estabelecer se e em que medida os poderes mágicos são reais, ou seja, trata-se de uma questão que não pode ser decidida independentemente do *sentido* da realidade que se torna o predicado do juízo. Ora, esse *sentido* pode ser entendido, neste caso específico, somente dentro da individuação do drama histórico do mundo mágico.40

Nos ritos que denominamos de “mágicos”, na realidade se exprime a mesma tendência da sociedade a intervir, com meios humanos, para modificar e dominar fatos naturais.<sup>41</sup> Sempre na linha dessa análise, e talvez em contraposição à função conferida por Lévi-Strauss ao mito, em *O pensamento selvagem*, o problema do magismo evidencia como sua função não consiste em “conhecer” o mundo ou em “modificá-lo”, mas sim em garantir um mundo no qual um “estar-do-ser” (*esserci*) se torna presente. No mundo mágico, o mundo não seria ainda decidido e a presença seria ainda emprenhada nesta obra de decisão do si mesmo e do mundo (p. 145). Os fatos da natureza (dados como mundo físico aberto à análise do nosso conceito de ciência) *pressupõem* a presença decidida e garantida da nossa civilização; os fatos paranormais (leiam-se mágicos), pelo contrário, *pressupõem*, quando considerados na própria constituição concreta, a presença ameaçada – o “estar-do-ser” (*esserci*) que procura a si mesmo – da civilização mágica. A nossa ciência é constituída pela exploração de fenômenos que pertencem a um mundo *dado*, em relação ao qual a presença deve ser *garantida* e, portanto, seus métodos não podem se adaptar inteiramente a fenômenos que pertencem a um mundo *que se dá*, e que é ainda incluído na dramática decisão de uma presença em crise. Desse fato decorre que os fenômenos paranormais (mágicos) implicam certa participação do observador no drama existencial daquele que os produz (p. 160).

Immanuel Kant assumia como *dado* anistórico (*a priori*) e uniforme a unidade analítica da apercepção, isto é, o pensamento do Eu que não muda com os seus conteúdos, mas que os compreende como próprios, e desse dado fez a condição transcendental na unidade sintética da apercepção. Mas, segundo De Martino, como não existem (senão como abstração) elementos e dados da consciência, assim, não existe uma presença, um ser empírico, que seja um dado, um imediato primordial ao abrigo de qualquer risco, e incapaz, na sua própria esfera, de qualquer drama e de qualquer desenvolvimento, isto é, de uma *história* (p. 188). O conceito de magia, como conceito historiográfico, é alcançável só na consciência prospectiva de nós, modernos, e só nessa *nossa* consciência pode receber a sua exata determinação. O significado de uma época histórica vive sempre dentro do movimento da consciência historiográfica, e o seu problema existe só para as gerações futuras. A verdade histórica não se perde nas profundezas cronológicas, mas, melhor, brota da

atualidade problematizante de certa consciência historiográfica (p. 198). O erro principal na consideração dos fenômenos mágicos, então, não está tanto na questão de tomá-los *como se* fossem fatos naturalísticos; o erro começa quando se presume poder efetivamente entendê-los de forma naturalística, esquecendo que eles são *fatos culturais*. O erro, enfim, consiste em supor dogmaticamente que “exista” uma natureza *dada*, normal ou paranormal, habitual ou não, e que “exista”, em consequência, a presença, univocamente determinada segundo o modelo oferecido pela civilização ocidental (p. 209).

Não se trata, enfim, de “impermeabilidade à experiência” por parte dos “primitivos”, mas de uma experiência mágica que torna possíveis as formas de *realidade* que não são, pelo contrário, caracterizantes e individualizantes para a *nossa* experiência cultural (p. 240).<sup>42</sup>

Finalmente, a importância fundamental da reflexão sobre o etnocentrismo proposta pelo filósofo-etnólogo napolitano pode ser constatada pelas sucessivas retomadas e elaborações realizadas pelos herdeiros da tradição de Pettazzoni, com Brelich, Lanternari, Sabbatucci, Massenzio, Mazzoleni, entre outros, chegando a uma reflexão rigorosa sobre a impossibilidade de sair da (própria) História por parte de quem faz História.

A obra de Ernesto De Martino é importante, ainda – sobretudo pelo eco que teve nos trabalhos de Lanternari e Sabbatucci –, na teorização proposta com relação ao aparato mítico-ritual entendido enquanto uma sistemática estratégia operativa de “saída da história” contraposta à vontade ocidental de ser parte ativa da História. Não é por acaso, também, que o maior eco dessa problemática encontra, por outro lado, o maior sucesso em termos de interesses de leitores (de um público mais abrangente), justamente nos estudos (que se tornaram famosos) do “tarantulismo”<sup>43</sup> do Sul da Itália, em cujas problemáticas, todavia, aqui não pretendemos entrar minimamente.

## ANGELO BRELICH: A COMPARAÇÃO NO MUNDO CLÁSSICO

Angelo Brelich (1913-1977) foi o sucessor, em 1959, de Raffaele Pettazzoni na cátedra romana de História das Religiões. Com ele, a especulação do Historicismo romano desloca decididamente sua atenção para o mundo clássico. Significativo, a esse respeito, o fato de ele ter sido discípulo de Károly Kerényi.

Com a obra de Brelich, os temas de Pettazzoni e De Martino – isto é, o comparativismo destinado à individuação, mais que à generalização, e a análise das funções mítico-rituais relacionadas às realidades e às dinâmicas econômicas e sociais – são aplicados, de forma rigorosa, à análise do mundo religioso grego<sup>44</sup> e ao estudo da ritualidade da Roma antiga.<sup>45</sup>

No contexto da investigação sobre o mundo grego, já em 1958, Brelich detecta que o *fenômeno do politeísmo* é historicamente ligado às civilizações superiores e, sobretudo, à necessidade de se libertar daquilo que o Cristianismo fez com a “multidão dos deuses” que antecederam a única verdadeira divindade. De qualquer maneira, o autor permanece ligado à classificação das divindades a serem distinguidas de outras figuras de seres extra-humanos que caracterizam as chamadas religiões primitivas.<sup>46</sup> Também, o autor de *Os Heróis Gregos* penetra a religiosidade grega utilizando uma abordagem holística não distante da corrente funcionalista. Dessa maneira, analisa as figuras mitológicas, sua evolução, sua ligação com o mito e o rito, com o contexto econômico e social, em sua contínua transformação. Desvenda, desse modo, uma linha “evolutiva” do panteão grego que oculta, na base, surpreendentes, mas evidentes, traços de religiosidade arcaica. De qualquer maneira, mesmo partindo de uma classificação das divindades que podia, inicialmente, ecoar a proposta funcionalista, nos dois trabalhos Brelich mostrava, todavia, como a necessidade de uma classificação diferencial exigia, finalmente, um alargamento da análise em relação a outras “figuras” míticas e culturais elaboradas no interior de contextos que não podiam ser identificados em termos politeístas e com relação às quais a própria conceitualização dos deuses já se configurava enquanto uma revolução. Se, portanto, a esse propósito, o autor tem razão em evidenciar a origem evolucionista da classificação comparativa, deve-se tomar certo cuidado com as interpretações de sua obra, não tanto pelas análises propostas pelo autor, quanto a partir da consistência objetiva (não relacional) atribuída às categorias religiosas por parte do evolucionismo antropológico ou da Fenomenologia religiosa. Longe de ter essa consistência e objetivação, as categorias representam, para Brelich, apenas o resultado de uma construção histórico-aculturativa recente, enquanto instrumentos pensados subjetivamente pela nossa cultura propriamente monoteísta.

Foi, então, no trabalho sobre as *Três Variações Romanas* que, deslocando a atenção para o sistema religioso nesse novo contexto, o historiador se defronta

com o espinhoso problema da “demitização romana” relacionando-a às modificações de ordem política e social que caracterizam a transformação do mundo rural romano arcaico em direção de um Estado imperial. Da confrontação com esse tema e na brilhante impositação de sua investigação surgem e amadurecem, justamente, os primeiros resultados de uma problematização das tipologias classificatórias.

Enfim, entre essas investigações histórico-comparativas, relativas ao mundo grego, e as sucessivas, estendidas do mundo grego ao mundo romano, Brelich problematizou, de fato, os condicionamentos da tipologia classificatória, chegando ao resultado de uma definição culturalmente convencional do conceito de religião.<sup>47</sup> Em primeiro lugar, aí se encontra uma importante crítica histórica ao velho comparativismo analógico. E isso tendo em vista que o pressuposto (fenomenologista) de uma religião inata no homem não pode ser aceito pelo historiador:

Acolhendo a tese da religião “inata”, deslocar-se-ia, de fato, o estudo das religiões do âmbito histórico em direção ao das ciências naturais. Isso vale, também, para a orientação psicologista que reconduz a religião, entendida enquanto fenômeno secundário, a fatores psíquicos inconscientes, individuais ou coletivos. A psicologia, como ciência natural, tem o objetivo de fixar as leis naturais que regulam o objeto de sua pesquisa: a esfera da psique [...].

[De fato], a realidade histórica conhece somente uma multiplicidade de religiões e não a “religião”, fundada ou sobre o transcendente ou sobre a “natureza humana” ou sobre “leis” psicológicas. Em compensação, para falar de “religiões”, mesmo no plural, é preciso ter à disposição um conceito unívoco de religião, mesmo em abstrato [...].

O conceito de “religião” se formou (e, pode-se dizer, continua a se formar) no decorrer da história da civilização ocidental. É importante lembrar [a esse respeito] que nenhuma língua dos povos primitivos, nenhuma civilização superior arcaica, nem mesmo os próprios gregos e os latinos mais próximos de nós, dispõem de um termo correspondente a este conceito, que foi se definindo historicamente em uma data época e em um dado ambiente.<sup>48</sup>

A definição culturalmente convencional do conceito de “religião”, todavia, não pode deixar de levar em consideração, antes de sua formulação, outro fato importante, isto é, que

não devemos esperar que o conceito “religião” – nascido como um produto histórico da nossa civilização e, por isso mesmo, sujeito a transformações no decorrer da história – possua em eterno um significado preciso, que deveremos eventualmente “redescobrir”; ao contrário, nós devemos “atribuir”, com finalidades científicas, um significado a este conceito vago.

A crítica histórica ao comparativismo analógico se fixa, enfim, sobre dois dados fundamentais:

Em primeiro lugar [...], nas línguas de civilizações diferentes daquelas do Ocidente pós-clássico não existe um termo para indicar a religião e, em segundo lugar, [...] todas as civilizações historicamente conhecidas têm apresentado manifestações que nós indicamos como religiosas ou, mais simplesmente, têm tido aquilo que nós estamos acostumados a chamar de religião. Isso significa que, mesmo sem nos dar conta, pressupomos tanto que se possa ter uma religião, mesmo sem possuir um seu conceito, quanto que o nosso conceito de “religião” possa valer para um dado complexo de fenômenos que, nas civilizações nas quais se manifestam, não são distintos como “religiosos” com relação a outras manifestações culturais.<sup>49</sup>

Tendo em vista essas críticas, destaca-se, portanto, a necessidade, por parte do historiador, de elaborar um percurso diferente. E a sugestão de Brelich é justamente aquela de proceder a partir de um percurso inicialmente empírico, que possa confrontar as realidades históricas concretas com a construção conceitual que, progressivamente, ganhe em capacidade de compreensão dessas realidades e, portanto, da capacidade de generalização e abertura histórica do próprio instrumento conceitual:

Este modo de proceder – inicialmente empírico e, então, crítico – apresenta, sobretudo, duas vantagens. A maioria das definições pré-fabricadas do conceito de “religião” fracassa, visto que não consegue compreender nunca todos os elementos que, nas várias civilizações, estamos acostumados a considerar como “religiosos” [...]. Se nós, porém, nos colocamos em um ponto de vista puramente empírico na utilização do termo, há alguma possibilidade de descobrir em sua base um conceito bastante amplo que permita incluir a totalidade dos fenômenos que consideramos como religiosos. A segunda vantagem desse modo de proceder está no fato de que, dada a extrema variedade dos fenômenos aos quais estamos habituados a atribuir um valor “religioso”, a falta de uma definição *a priori* consente em não fechá-los, imediatamente, em uma ordem sistemática, e nos permite, ao contrário, analisar certo número deles em uma ordem qualquer, até o momento em que não descobramos o sentido de seu denominador “sagrado” comum, que poderá, em seguida, ser verificado para todos os outros fenômenos [...].

O que é, então, que, em certas civilizações, confere uma importância religiosa àquilo que em outras civilizações pode não tê-la? Já este é um problema genuinamente histórico, visto que exige para cada caso particular o estudo de realidades históricas concretas.<sup>50</sup>

Nesse percurso metodológico se inscreve, portanto, o resultado sempre parcial e instrumental de uma definição culturalmente convencional do conceito de religião. O estudo citado percorre essas modalidades operativas e, em termos históricos, sempre críticas, sintetizando inclusive as aquisições metodológicas obtidas dos específicos estudos ligados ao mundo clássico, anteriormente desenvolvidos pelo autor. Trata-se de entender, a partir da

pergunta da última citação supracitada qual espécie de fatores pode tornar sagrado, perante uma civilização, aquilo que, por si, não o é necessariamente. Nesse sentido são problematizadas, em termos propriamente históricos e comparativos, as crenças religiosas, os seres extra-humanos, os mitos, os ritos e uma série de outros fenômenos religiosos que têm a função de preparar uma resposta à pergunta: “o que é a História das Religiões?”.

Na análise proposta por Brelich, entre os pressupostos e os caracteres dessa disciplina, podemos salientar como, em primeiro lugar, o método histórico comparativo encontra seu fundamento na unidade da história humana. Isso quer dizer que

a cultura é o elemento que distingue o homem das outras espécies e o contrapõe à “natureza”, à qual, todavia, continua a pertencer; daí um estado de crise que representa um elemento constitutivo da consciência e, então, um dado permanente da condição humana. Incindível dessa crise é o esforço que tende a superá-la e que faz do homem uma espécie “histórica”, enquanto não somente portadora de cultura, mas também continuamente criadora de formas sempre renovadas de cultura.<sup>51</sup>

Independentemente dos problemas e dos métodos históricos – que variam segundo os tipos de documentação e as sociedades (históricas ou etnológicas) com que se defronta a disciplina (aos quais o autor dedica uma atenção particular na parte sucessiva do trabalho), ou que caracterizam a peculiaridade das religiões a tendência universalista –, em todos os casos se destaca como as atenções metodológicas da comparação devem, necessariamente, fundamentar-se na unidade da história.

É em termos de elaboração teórica e partindo dos contextos de análise invocados enquanto imprescindíveis, como apontamos anteriormente, que Brelich elabora, em seus trabalhos, algumas das mais exemplares definições do sentido sociocultural do mito:

Levando de volta os fatores fundamentais de sua efetiva existência aos tempos das origens nos quais, em decorrência de um evento prodigioso e não repetível, eles teriam se constituído, a sociedade *dá um sentido* às próprias condições e formas de existência; os mitos *fundam* as coisas, que não somente são como são, mas *devem* ser como são, porque assim tornaram-se naquele tempo longínquo no qual tudo se decidiu; o mito torna aceitável aquilo que é necessário aceitar [...] e assegura estabilidade às instituições; provê, aliás, a modelos de comportamento [...]. O mito, portanto, não *explica*, por uma necessidade intelectual, as coisas [...], mas as *fundam* conferindo a elas valor.<sup>52</sup>

Daí a emergência de uma modalidade social e cultural completamente distinta daquela, mais frequente, de interpretação intelectualística que olhava para o mito nos termos da antiga contraposição racionalista da filosofia grega,

sintetizada pela oposição entre *mitos* e *logos*. Uma modalidade *distinta* daquela norteadada pelo sentido em termos racionalistas – isto é, que olham à distância a dimensão mítica, mas já não se encontram no interior de sua peculiar lógica operativa – e que caracteriza, propriamente, as sociedades mito-lógicas (a peculiaridade de uma lógica do mito, se quisermos), tanto em âmbito histórico, quanto no etnográfico.

Nesse sentido, a negação de uma correspondência por oposições *mitos : logos = verdadeiro : falso* é evidenciada pela relação que os “primitivos” instauram com sua modalidade do “crer” (um “crer sem alternativas” para o autor):

Os primitivos *sabem* que seus mitos são verdadeiros [...], mas seu *crer* não é uma escolha entre diferentes possibilidades, mas a aceitação de uma única evidência.<sup>53</sup>

E isso levando em consideração a necessária relação do mito com o mais amplo e complexo horizonte mítico (a mitologia) que caracteriza a complexidade social e cultural de uma sociedade:

Mito que, além de ser complexo por si só, é duplamente complexo por ser inseparavelmente conexo com todos os outros mitos da mesma religião; nenhum mito é, de fato, isolado, nenhum se compreende sem o conhecimento de toda a mitologia.<sup>54</sup>

Não secundariamente, Brelich vem elaborando, também, importantes investigações históricas, relativas às funções e às definições do sentido sociocultural do rito, no mundo clássico, preparando, inclusive, a proposta interpretativa de uma relação, diferentemente orientada e complementar, entre mito e rito que será retomada, como veremos mais adiante, pela investigação histórico-religiosa de Dario Sabbatucci. É esse o caso do rico estudo dedicado às iniciações espartanas no qual, por exemplo, o autor se depara com o fato de que,

entre determinados povos, os dois ritos – rito de puberdade e iniciações – coexistem, mas nitidamente separados um do outro. E [isto] fica ainda mais claro pelo caráter diferente das celebrações de um ou de outro rito: o rito de puberdade é celebrado “privadamente”, por conta da família, e o rito de iniciação é celebrado publicamente, isto é, com a intervenção ativa da comunidade ou de seus representantes. Essa diferença depende das diferentes funções dos dois ritos de passagem: a função do rito de puberdade é subtrair às contingências puramente fisiológicas a transformação do sujeito de criança em adulto, conferindo a ele as qualidades *individuais* de adulto; a função da iniciação, mesmo apenas do ponto de vista do indivíduo [...], é, ao contrário, conferir a ele o *status social* do adulto [...].

Enquanto o rito de puberdade se celebra no exclusivo interesse do indivíduo e no âmbito da família, a iniciação é um rito *público*, o que quer dizer que ela é *celebrada pela comunidade como tal*; ora, se a

comunidade é a parte ativa na celebração, é claro que ela é, também, sua parte interessada [...].

As iniciações, onde quer que se pratiquem, se fundam sobre uma *norma* social: a comunidade entende transformar, mediante as iniciações, indivíduos ainda não “normais” em indivíduos “normais”, isto é, respondentes à sua norma [...]. Disso fica evidente que o ser “adultos” não somente não é um simples fato fisiológico [...], mas não é nem mesmo somente um fato social, mas também um fato *cultural* [...]. Além disso, torna-se evidente que com as iniciações a comunidade não provê somente à perpetuidade de sua própria existência, que, como dissemos, acabaria por extinguir-se sem o acolhimento de sempre novos indivíduos, mas defende também a própria civilização, isto é, as próprias tradições, a própria linha de conduta: mediante as iniciações, a sociedade se perpetua, se regenera, *tal e qual ela quer ser*.<sup>55</sup>

Enfim, como veremos na retomada da investigação relativa às relações entre mito e rito, reproposta por Sabbatucci, o estudo de Brelich vem evidenciando a característica operatividade ritual, o desejado cultural nela implícito, aquele fazer inserido no espaço, culturalmente aberto à mutabilidade, possibilitado e garantido no interior de um mais abrangente horizonte de imutabilidade mítica dentro da qual se insere, se limita, mas também se destaca, a possibilidade de uma ação transformadora própria do homem em seu contexto cultural.

Esse percurso é, todavia, constantemente entrelaçado, como já apontamos, na obra de Brelich, em um mais abrangente plano historiográfico e teórico – contrapondo-se à Escola Histórico-Cultural, à Fenomenologia etc. –, que nunca deixa de problematizar, na particularidade de suas investigações, as características e a problemática histórica do *conceito* (e suas consequências) em relação ao estudo da *religião*. Assim, por exemplo, tendo em vista a atenção histórica e metodológica já destacada, o autor ressalta como o plural “as religiões” pressupõe, enfim, um conceito de “religião” que é simplesmente um *conceito* (um instrumento analítico, historicamente construído) e não, necessariamente, alguma coisa realmente existente que possa ser chamada “a religião”, sem que seja esta ou aquela religião concreta. Mas, apesar do impor-se dessa imprescindível perspectiva histórica e metodológica, destaca Brelich, existem ainda correntes de estudos que operam com o conceito “a religião” como se ele tivesse também uma existência concreta.<sup>56</sup>

Contra essas correntes, o pressuposto crítico da investigação histórico-religiosa evidencia, conseqüentemente, como todos os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, isto é, surgem no curso da História. Por isso, não podemos deixar de levar em consideração, *a priori*, como *nosso* conceito de “religião” é ele mesmo um produto histórico; de fato, tanto nas línguas dos

povos “primitivos” quanto naquelas das civilizações antigas falta qualquer termo correspondente. O próprio termo latino *religio*, aliás, internamente à nossa história ocidental, começou a ter um sentido mais abrangente – a ver emergir uma sua nova historicidade – depois do choque entre o Cristianismo e as religiões do mundo antigo.

Seria inútil, portanto, segundo Brelich, procurar uma definição da religião válida “em si”: as definições dedutivas (abstratas) seriam historicamente inutilizáveis, uma vez que qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, portanto, sujeita a modificações. E, se a religião enquanto categoria (propriamente ocidental), assumindo a função de uma linguagem global (denotativa e conotativa, ao mesmo tempo) permitiu entender, do jeito que o fez, as culturas etnológicas, vale destacar, com Nicola Gasbarro, que hoje

a História das Religiões atual, [que] está convencida de que a religião não vem do céu (paradigma teológico) nem é implícita na natureza humana (paradigma antropológico), deve estar em condição de explicar com a história e na história as razões sociais de sua constituição, os princípios culturais que têm feito dela uma realidade compartilhada e compartilhável e, enfim, o processo de generalização.<sup>57</sup>

E, depois de sua reflexão histórica e teórica sobre o conceito e o instrumento operativo “religião”, incisiva e de grande relevância foi, também, a reflexão de Brelich sobre o método comparativo; ela se destaca por evidenciar a diferença da comparação histórico-religiosa com relação às “comparações selvagens” do Evolucionismo e da Fenomenologia e, contra eles, nosso autor retoma a lição de Pettazzoni que, nas palavras de Brelich,

exigiu que esta fosse uma comparação histórica – isto é, não uma comparação horizontal e estéril de fenômenos, mas, ao contrário, comparação de processos históricos; comparação que nasça da intenção não de nivelar e reduzir, mas, ao contrário, de diferenciar e de precisar, onde colher, além das tramas fundamentais comuns, também as não redutíveis soluções criativas concretas.<sup>58</sup>

Enfim, sintetizando a perspectiva de método proposta pelo autor, tratar-se-ia de um convite endereçado a apurar e desenvolver uma comparação que esteja sempre atenta à *procura das razões históricas* que, unicamente, podem e devem fornecer a base da comparabilidade dos fenômenos religiosos. E, conseqüentemente, nesta ótica a *comparabilidade não significa identidade* ou identificação de fenômenos, mas, com este método, o comparativista encontra-se, sobretudo, perante sua específica função de *indivduar razões* igualmente

*históricas* que estão na base das formações (religiosas e culturais) comparáveis; nessa base historicista, sua comparação escapa do risco da redução ou da simples identificação, para desvendá-las enquanto o *resultado de processos criativos individuais e não repetíveis*.

Finalmente, nesse percurso se escrevem os resultados mais significativos da perspectiva historicista de Angelo Brelich, que tentamos sintetizar segundo suas próprias palavras:

O Historicismo, que nós contrapomos a qualquer tendência anti-histórica, se funda, antes de tudo, sobre o fato objetivo da contínua – ora lenta, ora rápida, gradual ou radical – mudança das culturas e sobre o reconhecimento de que ela depende das forças criativas das sociedades humanas, que se explicam nas várias formas da conservação e da inovação. Esse Historicismo prescinde de qualquer pressuposto metafísico, de qualquer postulado de valores transcendentais; e se realiza na individuação dos fatores que põem em condição, de tanto em tanto, as sociedades determinadas de proceder à escolha de uma solução cultural. Ele tem em vista a compreensão da novidade e o peso de toda solução consequente, mediante a comparação com a situação anterior e com outras soluções escolhidas em situações análogas (mesmo que nunca idênticas) por outras sociedades, de onde deriva sua dimensão comparativa, da qual nenhuma Historiografia pode prescindir, sob pena de se exaurir em mera crônica local.<sup>59</sup>

Portanto:

Para o historiador das religiões [...], as analogias e as diferenças entre as várias religiões, colocadas em evidência pela comparação, se explicam com a história. Pressuposto dessa afirmação é o reconhecimento de que também as religiões, como qualquer formação cultural, são produtos históricos, ou seja, humanos.<sup>60</sup>

## VITTORIO LANTERNARI: OS POVOS OPRIMIDOS<sup>61</sup>

Em 1960, Vittorio Lanternari (1918-2010) publicava *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*,<sup>62</sup> ensaio que adquiria, imediatamente, um excepcional sucesso internacional, tanto que, para além das numerosas traduções para várias línguas e países, essa é uma das poucas obras da escola italiana que tem, também, uma tradução em português realizada para o Brasil.<sup>63</sup>

É com relação a ela, assim como a toda a sua obra, que o próprio autor nos fala da especificidade de sua Antropologia direcionada às “sociedades primitivas”. Essa especificidade se dá, todavia, segundo ele, em evidente relação com a orientação proposta por Ernesto De Martino para com as componentes subalternas do Sul da Itália e, mesmo com relação à especificidade que a vê

voltada para as sociedades primitivas, a define como “paralela e movida por um idêntico compromisso ético-social e civil”.

A orientação demartiniana desenvolvia-se, na obra de Lanternari, no contexto do início da década de 1960, anos em que a Sociologia e a Antropologia se tornavam portadoras de instâncias de mobilização ético-política, diante da “descolonização” e do início do diálogo intercultural. O texto de Lanternari sobre as *Religiões dos oprimidos* (segundo o título da edição brasileira, mas na realidade sobre os consequentes “movimentos religiosos”) é, de fato, um bom exemplo desse engajamento político e cultural que desvendava e denunciava as insuficiências e contradições internas ao Ocidente, à luz de mundos culturais novos, no momento em que estes últimos tomavam consciência de si.

Nesse contexto histórico específico e orientado pelas diretrizes do trabalho de De Martino, enfim, Lanternari dedica sua atenção para as sociedades subalternas ao Ocidente e lê as estratégias religiosas dessas populações em conexão com sua característica estrutura socioeconômica. Para tanto, em suas análises, o encontro entre culturas estranhas – e, sobretudo, profundamente diferenciadas em termos de poder hegemônico – se coloca em termos de choque, ação e reação. Mas, segundo o autor, a reação dos “povos oprimidos” não tem nada a ver com os instrumentos habituais das tradições ocidentais. São, por outro lado, reações que evocam entidades míticas, utilizam-se de ritos; em outras palavras, expressam-se e dão respostas em chave e em uma linguagem que, segundo as diretrizes ocidentais, definimos de “religiosa”, resultando em movimentos milenaristas ou escatológicos, nativistas e sincréticos, messiânicos e proféticos.64

Recuperando, enfim, tanto De Martino, quanto a abordagem holística e “dinamista” de Brelich, Lanternari evidencia uma modalidade operativa que, apelando exclusivamente ao aparato mítico-ritual, realiza uma desistoricização diante do agir histórico do Ocidente. Trata-se, todavia, na interpretação do autor, de uma estratégia caracterizada enquanto um ato criativo que sabe sempre recompor e recriar a tradição tornando-a novamente funcional em relação ao contexto de choque.

Eis o que se torna evidente quando Lanternari leva em consideração a problemática da “aculturação”, em seus problemas e em suas teorias, definindo a natureza dialética da relação intercultural, isto é,

o motivo pelo qual cada cultura reage como corpo vivente ao modelo proposto de fora por uma outra cultura, e “responde”, de forma tal que a relação se realiza nos seus dois momentos constitutivos e dinâmicos, do “desafio” e da “resposta”, e a segunda quer resolver a “crise” que o primeiro abriu. Cada “resposta” é, portanto, o início de um processo de digestão cujo resultado consiste, em qualquer caso, no nascimento de formas culturais novas, isto é, diferentes – no conjunto – seja da cultura originária seja daquela proposta de fora. Em tal sentido, a aculturação é um processo criativo.<sup>65</sup>

Portanto, quando Lanternari trata do problema do “Ocidente aculturado pelo Terceiro Mundo”, ele aponta como, enfim,

especialmente com a intensificação dos processos aculturativos, de fato, o Ocidente como os povos do Terceiro Mundo entraram em uma situação de profunda crise de desintegração, que, todavia, no Ocidente, tem origens anteriores e internas, enquanto no Terceiro Mundo desencadeou-se pela intrusão da civilização ocidental [...]. No primeiro caso como no segundo, chega-se, no final das contas, a uma crise de valores. Os valores tradicionais se revelam ineficazes e caem em descrédito. O problema é, portanto, o de elaborar novos valores [...]. Se o Ocidente, somente no pós-guerra, está laboriosamente procurando vias novas de reintegração dos valores perdidos, recorrendo [para isso] também aos modelos tirados do Terceiro Mundo, por outro lado, há muito mais tempo, isto é, desde a fase seguinte aos primeiros contatos coloniais, as sociedades extraocidentais procuraram, de formas não menos elaboradas e contraditórias, a via de uma reintegração das próprias culturas em crise, recorrendo também a modelos ocidentais.<sup>66</sup>

O que vem a significar que

nasce, em suma, uma espécie de “sincretismo” cultural: entendendo por “sincretismo” não uma mecânica miscigenação de culturas, mas uma refecundação espontânea da matriz nativa, ao contato com uma cultura estrangeira. Trata-se de uma síntese nova. Nasce o irredentismo, isto é, um valor conjunto com o passado tribal, mas distinto dele, e, ao mesmo tempo, conjunto e distinto em relação ao modelo europeu.

Trata-se, portanto, do fato de que

uma cultura nova, isto é, fundada sobre valores “novos”, cria-se sob a condição de que a sociedade, diante de uma crise de desintegração, saiba elaborar sínteses criativas que afundam as raízes na própria história cultural sem renegá-la, mas transformando-a e utilizando experiências e valores derivados de civilizações estranhas, selecionados e autonomamente reinterpretados. Aquela que poderia parecer uma aporia paradoxal é, ao contrário, a realidade do processo de reintegração. Não nasce uma nova democracia de tipo europeu do exemplo da democracia liberal das nações colonialistas. O princípio da democracia liberal, elaborado na história europeia e já esgotado na Europa, é espontaneamente redescoberto pelos nativos dos países do Terceiro Mundo sob as experiências de opressão colonial, e é recuperado, aliás, reavaliado, de forma que nasce dele um princípio e um valor diferente: o irredentismo. Analogamente, não nasce algum Cristianismo por “conversão” imposta de fora; mas ele nasce, ao contrário, através da redescoberta de um valor que, no ato de ser descoberto, torna-se diferente daquele, já esgotado, prospectado pelo modelo estrangeiro. E surgem os movimentos chamados cristãos independentes. Nascem novos valores, nascem novas culturas em um processo espontâneo, criativo, autoformativo.<sup>67</sup>

Em síntese, sempre segundo as palavras do autor,

mais que a absorção de elementos propostos de fora, prevalece, justamente naquela que chamamos integração verdadeira e ativa, a *elaboração de elementos novos, sob o estímulo do encontro com o diferente* [...]. Em último lugar [...], devemos detectar as condições mínimas indispensáveis e os processos pelos quais, de um encontro de culturas diferentes, além da rigidez cultural, além da integração puramente fictícia, se crie espaço para uma replasmação efetiva, isto é, para a criação de novos valores. Isso poderá valer, também, como guia às escolhas ético-político-civis que cabem a cada indivíduo responsável, muito mais que a um saber puramente científico.

Além disso, enfim, Lanternari aponta como o processo criativo, enquanto tal, não exclui nem mesmo a cultura do estrangeiro, em particular a religiosa e, portanto, o Cristianismo; e, ainda, utiliza-se não somente da que nós ocidentais poderíamos identificar como propriamente “religiosa”: pense-se nos *cargo cults* (a esse respeito, apontaremos algo mais adiante). Tudo isso significa que a cultura estranha é lida e utilizada (“mal-entendida”, se quisermos) sempre com o objetivo de construir e reforçar uma leitura do contexto de crise em ato, mistificada (e, portanto, que oferece segurança) e finalizada ao resgate final.

Todavia, o interesse do etnólogo italiano é histórico e sociológico, ao mesmo tempo, com uma opção específica pelo estudo da “descolonização” em termos de “libertação”. Para ele, um nexos fundamental liga os “cultos de libertação” às experiências coloniais e às exigências de emancipação política e social. Esses movimentos, portanto, não podem ser compreendidos completamente a não ser tentando determinar historicamente sua origem e seu desenvolvimento. Nesse sentido, enfim, os movimentos religiosos de libertação e salvação dos povos coloniais podem ser analisados apenas

remetendo de forma sistemática as manifestações religiosas às condições históricas concretas, condições que se identificam com as *experiências existenciais* às quais a sociedade está ligada no momento histórico considerado e com as *exigências* culturais, induzidas por aquelas experiências naquele momento. *Experiências e exigências* estão na base de qualquer manifestação e transformação religiosa.<sup>68</sup>

Os fatores que determinam os movimentos podem ser de origem interna e externa, ou, como diz o próprio autor, “endógenos” e “exógenos”, mas,

na realidade, não há movimento de origem “externa” em que não estejam imbricados motivos de crise de origem interna, enquanto a nenhuma formação profética de origem “interna” faltam repercussões decisivas para o exterior. De resto, basta pensar que qualquer choque *externo* gera crise, enquanto põe *internamente* a sociedade diante da alternativa de uma escolha entre uma via tradicional, já superada pelos fatos, e uma nova via, a ser elaborada *no seio da própria cultura*.<sup>69</sup>

Essa especificidade histórico-cultural ganha espessura na ênfase dada pelo autor ao tema do retorno dos mortos e do herói cultural, analisada em detalhe nos trabalhos sobre os *cargo cults* da Melanésia, isto é, frisando a importância que, nessas sociedades, assume a preexistência de uma cosmogonia passível de ser relida em termos escatológicos.

O recurso ao mito, então, emerge não tanto como uma contraposição à história, mas como uma (outra) maneira possível de fazer história. Essa relação mito/história, ou meta-história/história, irá se constituindo, a partir daqui, enquanto categoria privilegiada para outros estudiosos de impostação historicista. A esse respeito, enfim, o próprio Lanternari afirma:

A “religião do retorno” articula-se, então, em torno de dois polos dialeticamente relacionados: mito e história. A história transforma-se no mito, o mito dá sentido à história. Retrospectivamente, a religião do retorno reinterpreta os mitos das origens.<sup>70</sup>

Com esses pressupostos, portanto, o trabalho de Lanternari, relativo aos processos de descolonização, põe em evidência a relação dinâmica que se estabelece entre a “religião do retorno”, presente no patrimônio tradicional de algumas tribos, e a dinâmica profética. Os temas míticos mais susceptíveis de uma reelaboração em chave profético-messiânica são os que preveem a volta do herói desaparecido, ou dos mortos, ou dos espíritos.

Mesmo com a sua específica abertura para o interesse sociológico – ou melhor, justamente por isso –, a consequência importante dessas contribuições de Lanternari é representada pelo fato significativo de entregar à tradição de Pettazzoni uma Antropologia religiosa (influenciada por De Martino) em condição de utilizar o comparativismo e a ótica historicista também voltada para a análise do “presente”, das dinâmicas religiosas e socioreligiosas em ato. Enfim, com Lanternari e, talvez, ainda mais com Sabbatucci, a perspectiva italiana de História das Religiões leva ao amadurecimento – mesmo com nuances e, às vezes, divergências entre seus protagonistas – ao menos uma sólida coerência com relação ao método analítico. É essa coerência metodológica que permite à escola histórico-religiosa enfrentar tanto a religiosidade do mundo clássico, a dos monoteísmos e das “grandes religiões do livro”, quanto a mais pertinente ao campo demo-etno-antropológico.

## DARIO SABBATUCCI: O MUNDO CLÁSSICO, O ETNOLÓGICO E AS DIMENSÕES DO RELIGIOSO

Segundo Gilberto Mazzoleni, “quem, talvez, melhor que os outros, conseguiu filtrar e atualizar com suas vivazes intuições a complexa herança de Pettazzoni, De Martino e Brelich, foi Dario Sabbatucci”.<sup>71</sup>

Dario Sabbatucci (1923-2004) – desde 1971 titular da segunda cátedra de História das Religiões junto à Universidade La Sapienza, de Roma –, em seus estudos, soube conjugar excepcionalmente sua extraordinária competência sobre as religiões do mundo clássico, com o conhecimento de culturas e religiões de âmbito etnológico.

Essa competência constituiu, portanto, a base fundamental de uma erudição que, a partir de importantes intuições, o levou a um percurso tanto inquieto, rico e, às vezes, provocador, quanto extremamente coerente com os pressupostos da escola histórico-religiosa de sua formação e que encontrou, nele, uma síntese não pouco significativa. A cognição específica dos “fatos religiosos” de tantas civilizações (históricas ou menos), conjuntamente com uma aplicação rigorosa, mas não rígida, da metodologia elaborada por seus antecessores (sobretudo, mas não só, o comparativismo de Pettazzoni e Brelich, e a reflexão sobre o etnocentrismo de De Martino), foram os instrumentos através dos quais o historiador romano soube esclarecer numerosos temas e problemáticas relativos às dimensões do religioso. Dentro todos, destacamos, para começar, os relativos à leitura atenta do mundo clássico.

No *Ensaio sobre o misticismo grego*,<sup>72</sup> o autor apontou as confusões relativas ao fenômeno místico e, para tentar dissipá-las, em seu estudo começou por dividi-lo, partindo justamente de uma perspectiva histórico-religiosa, segundo duas características que o distinguem profundamente: a ascese e o comportamento místico.

Substancialmente, temos de um lado a ascese, que, enquanto deliberada renúncia ao mundano-normal e exercício da anormalidade, move em direção à construção de uma personalidade psíquica necessariamente anormal, e, do outro lado, a insurgência de um estado psíquico particular, extraordinário e, às vezes, somente episódico, que obriga a um *modus vivendi* aberrante com relação ao usual ou mundano e, portanto, enquanto antimundano, ascético [...]. À experiência pseudomística do tipo acima descrita [isto é, a segunda apontada] falta a função salvífica, falta o conceito de *salvação absoluta*, que ao contrário é típico da experiência mística. Aquela experiência pseudomística procura somente uma *salvação relativa*.

Assim, por exemplo,

o modo de entrar em relação com a alteridade por abandono do “impedimento” humano é igual tanto para o pseudomístico americano, quanto para o verdadeiro místico, mas aquilo que para o

primeiro é, de fato, um “modo” e tal fica, para o segundo se torna até mesmo um “fim”. Em segundo lugar, por um lado a sociedade, ou seja, a expressão mais propriamente histórica e concreta do conceito de humanidade, compreende institucionalmente, sugere e, além do mais, prescreve o comportamento pseudomístico, enquanto, por outro, o verdadeiro místico, que tende a superar a condição humana ou o mundano, igualmente expresso por uma dada sociedade, não só não encontra instituições que o guiem, mas, ao contrário, é obrigado a se pôr contra a própria sociedade e as instituições que a sustentam. Daí o fato de um místico ser, muitas vezes, também um reformador.<sup>73</sup>

A partir dessa distinção fundamental, na abordagem do misticismo grego foram escolhidas as duas componentes mais características da religião grega: os mistérios (eleusinos) e o orfismo. Isso, nas palavras do autor, para exemplificar como

o misticismo se apresenta como *alternativa* em uma determinada sociedade religiosa, assim como se torna possível, para alguns sujeitos, *escolher* a via “anormal” do misticismo, em vez de percorrer a vida religiosa “normal” ou dada como “objetiva” por aquela sociedade. Caberia, portanto, ao historiador das religiões estabelecer não tanto por que este ou aquele indivíduo tenha feito tal escolha, quanto como tal escolha tenha podido se propor e tenha sido proposta no seio de uma determinada sociedade religiosa.<sup>74</sup>

Finalmente, tendo em vista tudo isso, a análise proposta pelo historiador italiano aponta como

a verdade é que o não místico é definível somente em cada situação específica, quando é relevado, por negações, com o comparecimento do místico. Ou seja, trata-se de um misticismo insurgente – e, portanto, “secundário” – que nega todo um setor da realidade religiosa em ato – a “primária” –, instaurando assim uma nova dialética entre místico e não místico, criadora de valores novos, de ordem religiosa, mas também ética, filosófica e, por que não, psicológica. É então que começa a ter um sentido a antítese constituída pelo objetivo e pelo subjetivo, mas não como termos de uma psicologia universal ou natural, mas ao contrário como atitudes historicamente determinadas perante aquilo que não *é*, mas agora *aparece* o “dado” (e não o desejado), ao qual se contrapõe, carregando-o de valores positivos, aquilo que se apresenta como “conquistado” ou “escolhido” através de uma profissão de fé ou, mais genericamente, com um ato de vontade. Tanto é que a antítese subjetivo-objetivo pode até mesmo se resolver em outra absolutamente não necessária, e portanto somente histórica, antítese constituída pelo sagrado e pelo profano. E, todavia, uma nova ideia da sacralidade, fundada sobre a experiência mística, induz, muitas vezes, a modificar o *modus vivendi* profano, além das normas religiosas institucionais, com conseqüências culturais que transcendem a dimensão puramente religiosa para se tornarem, então, fatos que podem ser investigados com o método psicológico ou, em geral, com métodos diferentes do histórico-religioso.<sup>75</sup>

Esses são os resultados gerais adquiridos com a perspectiva metodológica de Sabbatucci aplicada ao contexto do mundo grego. A generalização desses resultados se oferece, sem dúvida, enquanto uma preciosa e clara indicação para os historiadores que se debruçarem sobre a problemática do misticismo;

por outro lado, a lúcida e extraordinária análise do orfismo e dos mistérios eleusinos – que não podemos minimamente apontar aqui –, desenvolvida ao longo da obra, permanece a testemunha e o exemplo mais emblemático das ricas aquisições obtidas com uma investigação pontual e historicamente atenta conduzida no interior dessas diretrizes.

Em seguida, com relação à religiosidade da Roma antiga, Sabbatucci desenvolve sua análise levando em consideração suas características principais e peculiares, isto é, as que surgem de um contexto histórico, peculiarmente romano, preso entre seu processo característico de “demitização”<sup>76</sup> – nesse sentido, a religião romana é única entre todas as religiões arcaicas – e sua rica ritualidade cívica.<sup>77</sup>

A esse respeito, desde o começo da obra, o autor esclarece seu título, introduzindo e esclarecendo, com ele, a perspectiva de uma análise histórica atenta a esses dois aspectos do mundo romano:

[...] O Estado como Conquista Cultural.

É como se disséssemos que a concepção do Estado resume as orientações do Ocidente, gerais ou particulares que sejam, isto é, resume Historicismo, Positivismo, concepção do Direito, superação da ideia de raça etc.

É como se disséssemos: a concepção do Estado é aquilo que qualifica globalmente a cultura ocidental (daí que a ocidentalização das outras culturas irá comportar, toda vez, a constituição de outros tantos estados).

É claro que, assim dizendo, não damos à palavra “Estado” a aceção de uma organização político-social qualquer, mas entendemos aquilo que, às vezes, é chamado de “Estado de Direito”. Trata-se de um “Estado” que não se encontra sempre e onde quer que seja, não é universal. É um produto histórico, uma conquista cultural, definível pelas circunstâncias de seu nascimento.

É o Estado que não faz distinções de “sangue”: não conhece privilégios gentilícios e é interétnico. É o Estado entendido como complexo de instituições criadas e usadas para realizar e defender os direitos dos cidadãos [...].

Trata-se de uma formação histórica, trata-se da *res publica* romana, um produto novo a tal ponto que não podia mais nem mesmo ser identificado com a cidade de Roma e, portanto, definido somente pelo nome desta cidade, mas devia ser indicado através de um complexo de noções (aquelas, por exemplo, contidas na sigla SPQR).<sup>78</sup> E este livro procura, justamente, colher os momentos históricos ou as circunstâncias essenciais de sua formação.<sup>79</sup>

Dos esclarecimentos relativos ao objeto de investigação, portanto, passa-se a delinear o enquadramento fundamental dos problemas e das perspectivas:

Os problemas que deram origem à pesquisa são dois, e ambos dizem respeito à religião de Roma e não, diretamente, à sua organização estatal. O primeiro é o da “demitização”, como é definida a estranha e particular carência romana de mitos teocosmogônicos. O segundo é o do “ritualismo” da religião romana, que é por ele caracterizada a tal ponto de parecer *demasiado* prática ou, até mesmo, carente de teoria [...]. Parecia-me possível colocar em relação “demitização” e “ritualismo” enquanto aspectos de um mesmo processo histórico. Hoje, depois de uma investigação sobre a relação entre mito e rito [...], a ligação entre “demitização” e “ritualismo” me parece mais que possível, até mesmo necessária.<sup>80</sup>

Selecionamos, então, algumas indicações – bastante limitadas com relação àquelas que se encontram no trabalho em questão, a partir de sua atenta análise histórica – dos resultados obtidos, partindo desses pressupostos, quando o próprio texto oferece alguns momentos de síntese do rico percurso:

Todo mito é funcionalmente *pré-temporâneo*. Por isso, onde se “atualiza”, como na analítica romana e na Historiografia posterior, não há lugar para o mito.

Não pela imposição do “racional” sobre o “mítico” (irracional). Essa contraposição teria sentido em uma cultura como a grega, na qual *mythos* se define em antítese a *logos*. E, como sabemos, apesar de tal definição, a religião grega não se “desmitifica”; pelo contrário, o mito sobrevive onde quer que seja na cultura grega e funcionalmente, junto à especulação (o *logos*) que “raciocina” sobre o mito, e não para eliminá-lo, mas para valorizar suas funções (por exemplo, a alegórica).

O que em Roma produziu a eliminação de uma função mítica foi, ao contrário, uma orientação cultural específica que, convencionalmente, poderíamos chamar de “atualística”.

O “atualismo” consistiria na transferência ao tempo histórico de toda eventual valência mítica: a “sacralidade” ou a função de dar valores meta-históricos é subtraída ao “tempo mítico”. E o “tempo mítico” perde qualquer função. Mas tudo isso não significa uma rejeição *racional* do “tempo mítico” [...].

[Por um lado, de fato] toda filosofia, desde o momento grego até o nosso, sempre conjecturou um tempo “diferente” do tempo histórico [...]. Nem [por outro lado], a eventual “atualização” dos valores do tempo mítico comporta automaticamente uma produção historiográfica. Aconteceu em Roma, enquanto na Grécia a atualização do tempo mítico produziu, por exemplo, misticismo [...].

Acerca do misticismo grego diremos: “atualiza” o tempo mítico no sentido oposto à analítica romana; lá onde esta rejeita o mito, aquele rejeita justamente o tempo histórico. Assim que, enquanto em Roma se teve a organização de uma ordem ou sistema de valores fundados na “sacralidade” do tempo histórico, na Grécia, com os episódios místicos, se teve a reviravolta de uma ordem que se considerava fundada, uma vez e para sempre, no tempo “sagrado” do mito [...].

[É] a partir de uma finalidade antígenética comum [que] se torna possível individuar tanto o produto histórico romano, quanto o produto histórico grego, através da diferenciação das respectivas soluções. Na Grécia, a rejeição do “dado”, entendido como a condição humana, produziu misticismo, e, entendido como condição política, produziu democracia. Em Roma, condição humana e condição política se identificam: os “inaceitáveis” *iura gentium* que sancionam uma desigualdade político-social são também *iura hominum*, ou seja, são aqueles mesmos “direitos de

sangue” que sancionam a desigualdade racial; a rejeição destes *iura* levará Roma a consequências universalistas desconhecidas à Grécia, ou limitadas, na Grécia, ao campo de ação místico; enquanto, por outro lado, Roma não irá produzir outro “misticismo” que não seja a absoluta dedicação à *res publica* entendida, por si, quase “transumanante” (em termos jurídicos: o *ius civile* toma o lugar do *ius humanum*).<sup>81</sup>

Na perspectiva dessa orientação do universo histórico e cultural romano, portanto,

não foi uma luta pela hegemonia que levou Roma à “vitória”. A verdadeira luta, Roma a conduziu no interior e não no exterior [...].

Isso podia acontecer porque a ideia de cosmo e de *res publica* coincidiam perfeitamente: não há diferença, então, entre interno e externo. A verdadeira diferença era entre romano e não romano, tanto no interior quanto no exterior das muralhas urbanas. A verdadeira diferença, em outras palavras, uma vez admitida a coincidência do cosmo com a *res publica*, vinha a se colocar entre cósmico (romano) e caótico (não romano) *onde quer* que fosse.

É, de tal forma, que todo acontecimento era subtraído à contingência (caótica) e tornado necessário (absoluto, sagrado, cósmico), entregando-o à religião e, precisamente, à ação daqueles sacerdotes chamados de pontífices. A ação *religiosa* dos pontífices compreendia a função analística, ou se explicava, também, com a produção de anais. Por essa razão, os acontecimentos contingentes eram transformados em eventos absolutos, assim como, *mutatis mutandis*, nossa Historiografia transforma os “acontecimentos” em “fatos”.

A edificação da “ordem republicana”, que é, no fundo, o cosmo do qual estamos falando, exigiu: no plano social, a renúncia ao “gentilício”; no plano religioso, a renúncia ao “cosmogônico”. Isto é, exigiu a demitização como negação dos mitos gentilícios e dos mitos cosmogônicos.

Realizou, depois, um “nacionalismo” que *não* parte de uma ordem dada, ou de um cosmo misticamente fundado, e no qual *gentes* e *nationes* seriam ordenadas por nascimento (“gerar” e “nascer” são etimologicamente contidos nos conceitos de *gentes* e *nationes*, cujos termos remontam a uma mesma raiz: *g(e)n-*). Mas, aliás, pretendeu fundar, ela mesma [a ordem republicana], uma ordem, tornando romano aquele que havia *nascido* não romano, assim como, no interior, havia tornado “patrício” aquele que havia *nascido* “plebeu”.<sup>82</sup>

A compreensão da originalidade desse percurso histórico de Roma – e a originalidade da capacidade interpretativa, não lógica, mas histórica, proposta por Sabbatucci – emerge, portanto, lá onde, no capítulo IX do livro, o historiador se detém na análise peculiar da relação entre sagrado e profano. Não vamos nos deter, aqui, sobre esse capítulo, tendo em vista que voltaremos a esse aspecto, mais adiante, neste nosso trabalho;<sup>83</sup> mas vale destacar, por enquanto, a riqueza de resultados que se obtém, em termos gerais para a metodologia histórico-religiosa, com relação a esse aspecto, partindo de uma

aprofundada análise histórica do momento da formação cultural (romana) da relação entre as duas categorias.

Depois da investigação sobre a peculiaridade da religiosidade da Roma antiga – presa entre seu característico processo de “demitização” e sua rica ritualidade cívica –, o historiador volta, então, a confrontar-se com a religiosidade grega, em *Il Mito, il Rito e la Storia*.<sup>84</sup> Ele faz isso, desta vez, prestando atenção particular ao processo de transformação da cultura ateniense arcaica, fundada no princípio de pertença genética, em direção à novidade de uma democracia construída sobre a pólis,<sup>85</sup> quase como se a reflexão sobre a *res publica romana* impusesse o retorno à Grécia para repensar, comparativamente, as características da democracia do mundo grego.

Nesse sentido, o autor volta sua atenção para a relação-oposição entre mito e rito (que percorre a entre Grécia e Roma), todavia complicada, desta vez, justamente em relação ao ordenamento cultural gentilício característico do mundo grego (e à revolução antigentilícia, exemplificada no rito iniciático de Elêusis).

De fato, segundo Sabbatucci, no contexto histórico e cultural grego o *genos* havia-se constituído enquanto

solução ao problema da continuidade do poder perante a descontinuidade dos indivíduos que o exercitavam historicamente; que era, também, o problema da “imperecibilidade” do poder perante a “perecibilidade” dos dinastas.

Ora, sendo o *genos* o único fator de continuidade e de imperecibilidade no que diz respeito ao exercício do poder, não surpreende o fato de que ele fosse subtraído ao porvir histórico, fosse desistoricizado e levado ao âmbito mítico; daí podermos falar de uma valência mítica da “geração”.<sup>86</sup>

De tudo isso se deduz que

para a cultura grega, a definição do homem metafísico era não somente não necessária, mas até mesmo inconcebível (ou concebível *contra* si mesma), enquanto de suma necessidade se tornava a definição da humanidade histórica através da determinação mítica de “chefes de estirpe”, “antepassados”, “epônimos” etc., de uma família, de um povo, de uma região etc., até chegar à própria nação grega e às nações com as quais a nação grega se confrontava. Essa necessidade era *universal* no mundo grego e era ela que dava um sentido “universal” à aparente “pluriversalidade” que colocava no lugar de um “primeiro homem” tantos “primeiros homens” (mas primeiros relativamente e não em sentido absoluto) [...]. Deslocando nossa atenção de um plano sociopolítico para um plano genericamente existencial, propomos que a própria ideia de *genos* constituía a solução ao problema de uma humanidade que se queria duradoura e imperecível (o homem metafísico, uma imagem do qual, de fato, falta à cultura grega) perante o efêmero e perecível homem histórico.<sup>87</sup>

Com essa função assumida pelo *genos* nesse contexto histórico e cultural, a orientação do mundo grego torna-se, portanto,

uma orientação que rejeita a “criação” e propõe a formulação de qualquer origem nos termos de uma “geração”, privilegia, em definitiva, o *genos* em qualquer nível, e não somente no nível humano. Acerca da dialética natureza/cultura, tal orientação se fixa sobre a mortalidade do homem “natural” e distingue uma “naturalidade” humana que é efêmera e, portanto, não real, do resto da “natureza” que é duradouro e, portanto, real. Porém, para o homem, leva em consideração outra realidade: o *genos* que se perpetua de pai para filho e transcende a existência individual. A equiparação entre a realidade humana limitada ao *genos* e a ilimitada realidade da “natureza” é obtida com a redução de todo dado “natural” ao fator genético. O que explica a *escolha* da “geração” no lugar da “criação”. E explica que haja nas origens do mundo uma Gaia “genitora” (a Terra-Mãe em sentido mítico) que fez a natureza do mesmo modo segundo o qual os antepassados fizeram os homens, ou os genitores históricos fazem seus filhos [...].

É nessa ordem de ideias que compreendemos como *genos* em grego pudesse significar, também, “espécie”, “substância” e, globalmente, “natureza”. Como a “natureza” (a substância real, a “realidade”) do homem é seu *genos*, assim *genos* é a “natureza” [...]. A equiparação é válida somente em abstrato [...]. A equiparação responde à exigência de pôr o *genos* como solução de um problema concernente à natureza humana e, portanto, de estendê-lo à “naturalidade” genericamente entendida, enquanto a diferenciação responde à exigência de distinguir o homem do resto da “natureza”, mesmo tornando-o, de algum modo (mas em modo diferente!), partícipe da realidade-impercibilidade da “natureza”. De forma que, se por “natureza humana” é adequado *genos*, por “natureza” *tout court* se adota outro termo: *physis*. Mas também *physis* etimologicamente é “geração”.<sup>88</sup>

Conseqüentemente, a análise de Sabbatucci, detendo-se sobre os fatos gregos que levaram à ênfase (à solução cultural) do *genos*, ainda com relação aos fatos gregos vem apontando a emergência de dois tipos de problematização da solução genética, anteriormente proposta:

Uma é a lógica ou absoluta (ou relativa somente ao sistema lógico que resolveu qualquer coisa com o *genos*); a outra é a histórica, ou seja, derivada não das contradições internas ao sistema, mas da rejeição do próprio sistema, como aconteceu quando a sociedade grega rejeitou o ordenamento gentilício e se deu um ordenamento definível, pelo menos em Atenas, como “democrático”. A dupla problematização, como se pode ver, responde ao duplice nível, o existencial e o sociopolítico, onde se realiza a solução genética.<sup>89</sup>

Finalmente, para uma adequada colocação e entendimento do problema, em termos histórico-religiosos, da democracia no mundo grego – a ser repensada e problematizada comparativamente com a diferente modalidade histórica da *res publica* romana –, Sabbatucci teve que partir da análise de uma cultura grega orientada pelo *genos*, o que o obrigou, necessariamente, a levar em consideração

o mito em si, enquanto *gênesis*; o mito em relação-oposição à história, por sua capacidade de fundar uma realidade meta-histórica; o mito em relação-oposição à cultura, por sua capacidade de fundar uma realidade natural.<sup>90</sup>

E é justamente em relação a esses resultados obtidos que, finalmente, o historiador se repropõe a levar em consideração o mito em sua relação-oposição técnica que ele mantém, de fato, com o rito. Para tanto, segundo Sabbatucci, devemos destacar como

a relação-oposição entre mito e rito pode ser formulada da seguinte maneira: o mito funda o homem metafísico ou natural, enquanto o rito transforma em homem histórico ou cultural o homem metafísico ou natural (de outro ponto de vista, confere realidade ao homem histórico, em oposição à sua realidade meta-histórica). Porém, a lição dos fatos nos obriga a admitir que na Grécia falta o homem metafísico que deveria ser fundado pelo mito; no seu lugar encontramos o *genos* em função de um ordenamento cultural gentilício que desistorifica a geração [...] e transcende os indivíduos particulares; estes, portanto, não têm outra conotação que a fornecida pelo nascimento no interior de um determinado *genos*; sã o (reais) somente enquanto participam da realidade genética (a geração desistoricizada).

A primeira consequência de uma revolução antigentilícia, ou, de qualquer maneira, da abolição de um ordenamento gentilício, será a desvalorização do *genos*. Mas, uma vez o *genos* privado de uma dimensão meta-histórica, o homem novo fica praticamente privado de uma participação à realidade, em sentido grego. Eis, então, que se torna necessário um rito que confira realidade. Sob esse aspecto ou nessa função, temos apresentado, [... anteriormente], o rito iniciático de Elêusis [...].

A passagem realizada com o rito eleusino deve ser entendida [enquanto passagem] da “cultura” (orientada geneticamente, ou do *genos*) à “natureza” = “realidade”, enquanto conferia uma realidade natural que o *genos* não podia mais fornecer; enquanto deve ser entendida [como passagem] da “natureza” à “cultura”, se entendermos por “natureza” uma condição inicial (a orientada pelo *genos*) a ser superada.

Em termos comparativos propriamente histórico-religiosos, poderíamos dizer, então, que

as iniciações eleusinas representam um desenvolvimento particular das iniciações tribais; por isso podemos levar em consideração o rito eleusino tanto na sua essência originária e comum a todas as iniciações tribais, que são ritos de passagem da natureza à cultura (ou de transformação do homem natural em membro de uma sociedade), quanto na sua essência secundária e particular de rito que fornece realidade natural no sentido grego.<sup>91</sup>

O percurso se aprofunda, a esse respeito, na indagação histórica particular e significativa do mundo grego: da Tebas de Édipo à função ateniense do ciclo tebano; do *logos* à Historiografia grega, entendida e exercida enquanto tragediografia; passando pela análise da sublimação socrática do *logos*, que permita repensar a especificidade da relação entre mito, rito e história; a partir

dela, a investigação se propõe a levar em consideração a função do instituto mítico-ritual da regalidade e, dentro dele, a relação entre o tempo, o calendário e os reis, assim como pode ser historicamente analisada até a caçada dos reis. O patrimônio metodológico histórico-religioso é o constante pano de fundo que estimula Sabbatucci na peculiaridade de sua análise e de seus resultados de pesquisa: as presenças mais constantes e sólidas são, sem dúvidas – nesta obra, mas não só nela –, a de Raffaele Pettazzoni e a de Angelo Brelich, tanto no que diz respeito ao aparato teórico-metodológico, quanto com relação às problemáticas históricas (por exemplo, o tema dos mistérios, para o primeiro,<sup>92</sup> ou o das iniciações espartanas, no caso do segundo<sup>93</sup>). Há que se notar, ainda, a constante presença do confronto com as obras de Dumézil e de Vernant (cujas amizades intelectuais foram constantes para Sabbatucci) e, sobretudo, um confronto crítico com uma tentativa de leitura estrutural dos problemas emergentes da investigação: um confronto, segundo as palavras de Sabbatucci “interessado mais na história do que na lógica, com um discurso proposto por Lévi-Strauss, interessado mais na lógica do que na história”.<sup>94</sup>

No interior desse rico percurso, aqui apenas e necessariamente apontado em uma extrema síntese, o autor tenta não perder de vista, portanto, os objetivos da investigação conduzida – que coincidem com os da apresentação dessa investigação específica, no contexto da obra geral de Sabbatucci, na economia dessa introdução às problemáticas histórico-comparativas. Esses objetivos eram norteados, sobretudo, pelas diretrizes de pesquisa fixadas ao redor da contraposição técnica entre mito e rito. E é justamente a partir desse esquema que

o genérico “fazer” indicado pela terminologia grega especializada (que fazia referência a *telos*, *orgia* e *drama*) adquire um sentido preciso (ou que pode ser precisado); trata-se de um “fazer” contraposto ao “dizer” mítico, ou de um “fazer” entendido como único modo de agir sobre uma realidade que o mito funda de uma vez por todas e, portanto, subtrai à ação humana; trata-se de um “fazer” que permite transformar *também* a realidade fundada pelo mito [...]. Não toda a realidade, pois assim esse “fazer” anularia toda função mítica, o que não se pode dizer da cultura grega. A transformação diz respeito somente ao homem; e, portanto, o rito que transforma, que toma o nome do “fazer”, nós o recebemos como um rito iniciático, um rito de passagem que leva o sujeito de uma condição (uma realidade “dada”) para uma outra (uma realidade “feita”).<sup>95</sup>

Salientamos, então, no interior desse riquíssimo percurso, apenas dois dos momentos mais significativos com relação aos resultados da investigação.

(1) O primeiro, em termos de aquisição de uma esclarecedora leitura histórico-comparativa interna ao mundo grego, que se diferencia segundo as distintas modalidades de entender o que nós, hoje, chamamos de História, justamente enquanto filhos do percurso iniciado por Heródoto e que se destaca do contexto ateniense:

A Historiografia, ou aquilo que se chamará assim a partir da *história* de Heródoto, é um produto cultural ateniense. O único título objetivo que diferencia Heródoto da logografia jônica, e faz dele o “pai da história”, é que ele, nascido jônico, *tornou-se ateniense*. Esta é a real diferença entre Heródoto e Ecateu, nascido e permanecido jônico. E é, também, a diferença entre Heródoto e Protágoras; ambos protegidos por Péricles, ambos atraídos na órbita ateniense, o primeiro empreende a via para o interior (em direção à *politeia*, em direção à *demokratia*), enquanto o segundo prossegue na via para o exterior (em direção ao antropológico, em direção ao *anthropos* superordenado ao *polites*); e assim acontece que Atenas, enquanto deixará em herança como sendo coisa dela sua *história* de Heródoto, acabará por queimar publicamente os escritos de Protágoras. Esse tipo de discriminação pode ser validamente continuado pela diferenciação de Protágoras (e de sua sofisticada) “não ateniense”, da filosofia produzida pelos atenienses Sócrates-Platão e Aristóteles [...]. [Heródoto] é condicionado pela revolução cultural ateniense em sentido democrático e antigenético [...]. O passo sucessivo para a afirmação “historiográfica” de um cosmo ateniense, e para o definitivo afastamento da *história* da logografia jônica, será realizado por Tucídides [...]. Heródoto chegou a diferenciar uma grecidade ateniense-espartana, mesmo que do ponto de vista ateniense, em oposição à alteridade representada pela Pérsia. Tucídides prossegue diferenciando, no âmbito daquela grecidade, o cosmo ateniense em oposição à alteridade espartana [...].26

Para Tucídides, o poeta trágico se torna o presente para o presente, e sua obra tem como único fim o *agonisma es to parrachrema* [...]. Ao contrário, o historiador se torna o presente para o futuro, ou aquele que atualiza um passado em vista de um futuro, de onde sua obra será um *ktema es aiei*. E o fundamento para uma utilização futura desse *ktema*, dessa “aquisição”, é dado não pelo *logos*, mas sim pelo *anthropinon* que pode ser encontrado nos fatos acertados ou no passado atualizado. O *ktema* é, em definitiva, um ensinamento; é quanto de Tucídides vai retirar um Políbio, para o qual a história é, de fato, *mathema*, ou um Cícero, para o qual é *magistra vitae*. Nessa acepção da história [ateniense] [...], o historiador-mestre corresponde ao poeta-mestre delineado por Aristóteles em sua definição da poesia trágica. Em tal função didática, histórico e trágico concorrem à edificação da *politeia* ateniense; de onde se pode dizer que Historiografia e Tragediografia sejam produtos culturais da Atenas do século V a.C.

(2) O segundo, que exemplifica e sintetiza os resultados teóricos da análise das relações entre o mito e a história. De forma que, segundo os termos do autor,

nossa pesquisa obteve dois ganhos: um teórico-fenomenológico e um prático-historiográfico. A teoria-fenomenologia seria redutível à fórmula *mito: rito = imutável: mutável*; o imutável sendo o não passível de intervenção (humana), e o mutável passível dessa intervenção. Em outros termos, em uma cultura o que é objeto de mito é incluído na zona do imutável e subtraído à intervenção humana (ou seja, *se quer* que seja subtraído a ela), enquanto aquilo que não se quer que seja subtraído à intervenção humana se torna objeto de rito. O ganho histórico foi obtido pela

consideração da unidade cultural ateniense enquanto fruto específico e individuável de uma revolução antigenética não específica e que não pode ser contida na área cultural ateniense, e nem mesmo na superordenada área cultural grega [...]. [Finalmente, então] a fórmula exposta acima acerca das relações mítico-rituais é para ser entendida enquanto uma teoria-síntese que constitui um ponto de orientação para a continuação da atual investigação, e eventualmente para pesquisas de outros. Nem entendemos que os novos objetos de pesquisa devam ser *verificados* (correndo o risco de serem *falsificados*) pela própria fórmula, nem que eles a devam verificar por sua vez, enquanto a verdade da teoria-síntese está toda contida nos contextos históricos no interior dos quais a obtivemos. E, todavia, os novos objetos deverão ser confrontados ou medidos com a fórmula mítico-ritual em questão.<sup>97</sup>

Nesta última parte do texto do autor, encontramos, então, uma verdadeira, direta e preclara sugestão e indicação de encaminhamento metodológico para um percurso de investigação propriamente histórico-religioso.

Finalmente, a riqueza do exercício metodológico histórico-religioso de Dario Sabbatucci não se limita exclusivamente à sua grande erudição e aos seus trabalhos sobre o mundo clássico. Uma parte importante do trabalho historiográfico do autor se debruça, também, sobre a análise do *corpus* mitológico de culturas tradicionais, evidenciando a deformação etnocêntrica que caracteriza a interpretação dos mitos e a conseqüente criação arbitrária de algumas tipologias fenomenológicas (ex.: o “dema” conjecturado pelo antropólogo Adolf Jensen); e toda essa análise crítica manifesta e exemplifica, sempre, o exercício de uma pontual, rica e meticulosa aplicação da metodologia histórico-religiosa aos vários estudos e contextos de investigação.<sup>98</sup>

De todo esse percurso e das várias obras do autor, emergem claramente sua capacidade de relacionar o fato religioso às dinâmicas socioeconômicas e sua modalidade de ler o mito evidenciando suas funções e atualidade (leitura não estranha à lição estruturalista). O resultado mais significativo obtido por seus estudos será o de conseguir fazer conviver o científico no humano, isto é, reconduzir as abstratas e rígidas categorias típicas de certa Antropologia à especificidade do fato histórico.

Nesse sentido, a primeira distinção basilar da abordagem proposta por Sabbatucci é a destacada entre as diferentes funções absolvidas pelo *mito* e pelo *rito* em culturas de tradição oral: fundante e desistoricizante, com relação ao primeiro, aberto à “atualidade” e ao “mutável”, mas também desistoricizante, no segundo caso.<sup>99</sup> Assim, a distinção proposta por Sabbatucci supera a fórmula da “subordinação do rito ao mito nos ‘momentos de crise’”, que foi a

proposta, inclusive, por Brelich e De Martino, no momento em que eles tentavam realizar uma mediação metodológica com a abordagem fenomenologista. E essa superação pode, justamente, ser exemplificada na especificidade que o autor detecta em sua relação. Complementando quanto apontado anteriormente, de fato,

a categoria do “religioso” *associa* mito e rito, no sentido de que não há mito sem um horizonte cultural e não há rito sem um horizonte mítico; por isso não existe outro problema, acerca das relações entre mito e rito, a não ser o da anterioridade genética. O nosso [problema]: mito e rito são funcionalmente *dissociáveis* em vista de uma escolha que cada cultura faz entre aquilo que deve ser considerado imutável, e se torna objeto de mito, e aquilo que deve ser considerado mutável, e se torna objeto de rito; portanto, não se põe o problema da anterioridade genética, no sentido de que quando se define o imutável ou o mutável se define, contemporaneamente, também seu contrário. Em suma, nós partimos de uma “dissociação” que não depende de fatos objetivos, enquanto outros [leiam-se “os fenomenólogos”] partem de uma “associação” que é colocada como um fato *religioso* objetivo [...]. Nós observamos que a interdependência entre mito e rito pode ser formulada mesmo sem recorrer à religião. Por exemplo, nos termos da interdependência que corre entre um “dizer” e um “fazer”, cujo sentido particular seja expresso somente por sua contraposição e não em absoluto.<sup>100</sup>

O resultado dessa análise relacional entre mito e rito, portanto, não tem como pressuposto a categoria abstrata e anistórica do “religioso”, mas se configura como o estudo de suas relações que pode, finalmente, justificar e fundamentar a necessidade de uma disciplina propriamente histórico-religiosa. Ficam evidentes, a esse propósito, a retomada e o aprofundamento de Sabbatucci da problemática já proposta e apontada por Brelich, como vimos antes, quando este último desmentia a correspondência por oposições da relação *mitos : logos = verdadeiro : falso*, evidenciada pela relação específica que os “primitivos” instauram com sua modalidade de um “crer sem alternativas”; quando ele vinha preparando a proposta interpretativa de uma relação, diferentemente orientada e complementar, entre mito e rito, caracterizada pela necessidade de fundar uma imutabilidade do horizonte mítico no interior do qual se insere uma operatividade (mutabilidade) ritual, correspondente ao desejado cultural nela implícita. É essa, de fato, a proposta retomada, aprofundada e solidificada pela investigação histórico-religiosa de Dario Sabbatucci.

A pergunta que, no fundo, segundo Sabbatucci, tal perspectiva deve fazer-se é: por que uma cultura produz mitos e ritos? A resposta proposta pelo autor é contida, enfim, no fato de confiar aos dois institutos a definição em termos de

mutabilidade (o rito, que diz respeito à ação humana e, portanto, à história) e imutabilidade (o mito, que se ergue perante, e fundamenta, a impossibilidade de ação humana e, portanto, a fuga da história) da própria realidade.

A partir dessa relação entre mito e rito, Sabbatucci segue com a análise das transformações funcionais que eles sofrem na transição para a cultura escrita e para a concepção linear do tempo. E, nessa perspectiva, a contraposição se nuança até quase perder-se, confrontando ambos com a História. Isto porque não somente o mito é desistoricizante, mas o próprio rito se configura enquanto tal, mesmo se permanece enquanto instrumento de operatividade do “mutável”. O fato é que a atividade ritual está fora da ação histórica enquanto

(1) *do homem ao rito*: aquilo que o homem não pode fazer o faz o rito;

(2) *do rito ao operador ritual*: aqueles ritos que um homem normal não poderia realizar são realizados por um operador ritual diferenciado da gente comum por essa sua função.101

A perspectiva histórica e operativa do “real”, que pertence à cultura ocidental, se contrapõe, portanto, ao aparato mítico-ritual que perde, enfim, as próprias funções de fundamento da sociedade e é relegado ao “religioso”.102

Chega-se, assim, a outra distinção fundamental: a que, partindo do mundo romano, caracteriza ainda o Ocidente, isto é, a dialética entre *cívico* e *religioso*: o primeiro (o cívico) representando um campo que podemos definir de ação histórica, política e científica; o segundo (o religioso) caracterizado por sua dimensão meta-histórica e extra-humana. Ora, é justamente levando em consideração essa distinção que se pode verificar como, historicamente, a partir de suas raízes afundadas na cultura da Roma antiga, o *cívico* em nossa cultura é definido pela dialética entre *público* e *privado*, enquanto, por outro lado, o *religioso* é definido pela dialética entre *sagrado* e *profano*.103

Outra importante (e discutida) aquisição da reflexão, no interior dessa perspectiva, é, enfim, a proposta de uma “vanificação do fato religioso”. A esse respeito, escrevia Sabbatucci em seu *Sommario*:

Se a operação fenomenológica pode ser vista como objetivação da religião, a crítica histórica se lhe contrapõe como vanificação do objeto religioso. Vanificação das categorizações arbitrárias concernentes: a forma da religião (as conhecidas denominações em -ismo), a produção mítico-ritual, a concepção de seres ou poderes extra-humanos etc., até chegar à própria categoria do religioso que se revela desviante, ou de qualquer forma inútil, para uma abordagem a culturas diferentes da nossa, e nas quais a diversidade se revela, também, ou sobretudo, pela falta de um “cívico” a ser contraposto ao “religioso”.104

E, portanto, o autor esclarece ainda:

A vanificação subsiste enquanto efeito secundário de uma pesquisa da função cultural daquilo que foi recebido acriticamente *sub specie religionis* em culturas diferentes da nossa, quer dizer, daquilo a que foi atribuída arbitrariamente a função que a religião tem na nossa cultura.<sup>105</sup>

Mas, de qualquer maneira, a pesquisa histórico-religiosa na qual pensa Sabbatucci,

mesmo se propensa a “vanificar” seu objeto, a religião, seria ainda pesquisa histórico-religiosa e, portanto, ainda pesquisa comparada, e os problemas que o comparativismo suscitou não podem ser resolvidos com a rejeição da comparação, mas é o próprio comparativismo que os deve resolver [...]. Tornaram-se problemas de ordem histórica, não mais reduzíveis a uma problemática classificatória.

Finalmente, as advertências sobre as problemáticas da perspectiva histórico-religiosa-comparada, deixadas em aberto por Brelich e aprofundadas com a última reflexão de Sabbatucci – sobre o comparativismo histórico que nega a “globalização” do conceito de religião –, vêm constituindo e sintetizando os resultados mais significativos aos quais chegou essa tradição de estudos italiana.

Partindo, portanto, da premissa da vanificação do objeto religioso, Sabbatucci desenvolveu, então, uma longa e intensa investigação histórico-comparativa sobre o politeísmo.<sup>106</sup> Desde o começo da obra, Sabbatucci deixa bem clara a perspectiva da qual parte sua investigação:

“Politeísmo” é uma palavra douta. É formada à grega, mas não é grega. Tanto o termo quanto o conceito podem ser historicizados. Vou resumir a sua história [...].

O termo foi cunhado e colocado em circulação por Jean Bodin, magistrado e filósofo francês, que traduziu o grego *polytheotes* (literalmente: “divindade múltipla”) com *polytheisme*, em um trabalho intitulado *De la démonomanie des sorciers* (Paris, 1580, p. 28). Quanto a *polytheotes*, é um termo grego usado por autores cristãos – por exemplo Orígenes (*Contra Celsum*, 3, 73) – para definir a “natureza divina” (*theotes*) que os pagãos haviam fracionado em tantas divindades, em vez de contê-las em um deus único.

O *polytheisme* de Bodin teve sucesso. Logo se tornou o alemão *Polytheismus* e o inglês *polytheism*. No século seguinte, encontramos o italiano *politeismo*. Por fim, tornou-se uma palavra europeia que começou a ser citada pelos dicionários [...].

De expressão lexical a sistema filosófico ou teológico: esse é o caminho percorrido pela palavra “politeísmo”. Ou seja, começou-se a pensar o politeísmo como um sistema positivo, como uma religião, e não mais como um não monoteísmo ou a impiedade atea de quem desconhece a Deus, mesmo se conhece os deuses. Isso a partir, creio, de Hume, para o qual o politeísmo foi a primeira religião do homem [...].

O ocidental comum sabe que na história do Ocidente antes se era politeísta e depois monoteísta. Então, para ele, o politeísmo foi superado pelo monoteísmo em uma espécie de aperfeiçoamento cultural; parece-lhe lógico, sem problemas, o fato de que se encontre um politeísmo em culturas que não são *ainda* monoteístas. Mas Hume também pensava dessa maneira; ele diz isso no primeiro capítulo de sua *História natural das religiões*.<sup>107</sup>

Tudo isso levando em consideração o observador laico. Então, Sabbatucci se pergunta o que dizer do observador eclesiástico ou religiosamente comprometido, apontando como as primeiras observações etnográficas são, sobretudo, obra de missionários e sublinhando, ainda, como, no final do século XIX, se começou a construir, com base nessas observações, uma disciplina que agora é reconhecida com o nome de História das Religiões, mas que no começo foi chamada de ciência das religiões ou *comparative religion*. Distinguindo-a dessa última orientação de estudos, Sabbatucci remete à problemática propriamente histórico-religiosa (italiana), levando em consideração as observações propostas por Pettazzoni, em relação à interdependência entre politeísmo e monoteísmo (e que nós aqui transcrevemos, parcialmente, com relação ao autor em questão) e a um curso sobre o politeísmo (1957-1958) ministrado por Angelo Brelich. Segundo este, a fixação da comunicação entre homens e deuses (o culto) em termos politeístas garantiu uma estabilidade do mundo arcaico por milênios.<sup>108</sup> Brelich enfrenta, inclusive, a questão da origem histórica do politeísmo. A esse respeito Sabbatucci vem se perguntando e colocando ao centro de sua atenção se (partindo da atribuição aos sumérios do primeiro politeísmo) seria útil ou não, para a pesquisa histórica, procurar se e como (os sumérios) teriam “inventado” os deuses, mas, sobretudo, tentar verificar (com relação também aos outros politeísmos) se se trata realmente de politeísmos ou se, ao contrário, não se trata de formações religiosas que, para nossos hábitos mentais, interpretamos como politeísmos.<sup>109</sup>

O problema inicial da pesquisa é, portanto, para o autor, um problema eminentemente histórico: a formação social – e não a forma mito-lógica – e o desenvolvimento cultural (para além da analogia “formal” sugerida pelas correspondências tipológicas) de um novo código de expressão, tanto do pensamento, que se encontra também no mito, quanto das relações, expressas sobretudo nos rituais, das chamadas civilizações superiores. A tentativa do estudo é a de reconduzir os fenômenos que classificamos de “religiosos” à arbitrariedade (histórica) das culturas: onde por arbitrariedade se entende tanto

a importância estratégica desses fenômenos em termos de organização das hierarquias que ordenam o sentido das sociedades, quanto a compreensão dos mecanismos segundo os quais a nossa cultura pensa (interpreta) aquelas hierarquias a partir dos cânones do monoteísmo cristão. Com esses pressupostos, a partir de uma preclara consciência da gênese cristã do conceito de religião, Sabbatucci enfrenta, enfim, o politeísmo enquanto estrutura propriamente histórico-cultural. Ele realiza essa operação tendo em vista, justamente, que a vanificação do objeto religioso exige uma radical historicização da categoria “religião” e, conseqüentemente, um seu repensamento, no interior de uma reflexão culturalmente subjetiva porque, de qualquer maneira, orientada por nossa própria consciência cultural, historicamente construída no interior do Ocidente.

Esse mesmo problema, eminentemente histórico, é posto na base, enfim, da última obra de Sabbatucci.<sup>110</sup> Nela, partindo novamente, em uma síntese inicial, do surgimento do termo “monoteísmo” – pela obra de Henry More (*Explanation of the grand mystery of godliness*, London, 1660) –, o autor aponta claramente como o neologismo é produzido em conexão com os termos “politeísmos” (cunhado nos últimos vinte anos do século anterior) e “ateísmo”. Portanto, um neologismo serviu, nesse contexto, para individuar o Cristianismo entre as tendências à unificação do “divino”. Meio século depois de More, de instrumento puramente linguístico, a nova palavra “politeísmo” vai adquirindo, enfim, a dimensão de um fato histórico, de um lado, e a substância de uma categoria filosófica, do outro. Em seguida,

em 1779 sai em Londres *The natural history of religion*, de David Hume. Com Hume, passa-se da “teologia natural” à “religião natural”, que se torna, assim, objeto possível de história; mas de história natural, entenda-se. O livro se insere no quadro de uma ampla pesquisa sobre a natureza do homem, uma pesquisa antropológica em contraposição com as fórmulas éticas e religiosas de seu tempo, nas quais foi educado.

É com Hume que se tem a máxima difusão do termo “monoteísmo”, assim como do termo “politeísmo” a ele relacionado.<sup>111</sup>

Sem poder acompanhar os principais traços do percurso da categoria, propostos pelo autor, vale a pena destacar, ainda, que o evolucionismo de Auguste Comte (que fixou o progresso religioso nas três etapas fundamentais do feiticismo, do politeísmo e do monoteísmo) e de Herbert Spencer preparou a Antropologia característica de Edward Burnett Tylor. Ela se apropriou,

justamente, dos três graus da evolução religiosa do evolucionismo que levava ao monoteísmo. Ora, Sabbatucci mostra muito claramente como esse ponto de chegada foi o resultado do percurso conceitual que, a partir do neologismo cunhado por More, passou e se solidificou, entre outros, pelas e nas obras de Kant e Goethe. Apenas a título de exemplo, levamos em consideração a contribuição de Kant em direção a uma perspectiva evolucionista:

Kant se expressou com grande autoridade também com relação ao monoteísmo. Fez isso partindo da ideia de Deus, a qual é uma das ideias “puras”, isto é, não condicionadas; as outras duas são a da alma, como unidade do sujeito pensante, e a do cosmo, como unidade dos fenômenos. A ideia de Deus é vista como a unidade de todos os objetos do pensamento. É, portanto, uma ideia unitária que coincide com a unicidade do Deus dos monoteísmos.

O termo monoteísmo, que Hume introduziu na filosofia como termo técnico, se torna cômodo para Kant, que, de fato, o usa. Usa-o para contrastar a possível objeção de que os politeísmos não possuíam esta ideia “pura” de Deus, a qual, por isso, ter-se-ia formado no decorrer da história e, portanto, não seria incondicionada e inexperienciável, não seria mais pura. Mas ele diz: “Vejamos que, perante todos os povos, através de seu politeísmo cego, emerge uma tênue luz de monoteísmo à qual conduziu não a reflexão, nem a profunda especulação, mas pouco a pouco somente o caminho natural do sentido comum, ao alcance de todos” (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. 1787, p. 612).<sup>112</sup>

Partindo dessa história (contextualização) do surgimento da palavra e do conceito, Sabbatucci empreende, portanto, a análise eminentemente histórica do monoteísmo, destacando-a, justamente, em sua efetiva historicidade, a partir das características intrínsecas a uma definição lexical do termo “monoteísmo” que ele tira do verbete “Monotheismus” do *Historische Wörterbuch der Philosophie*:

- 1) O monoteísmo como reconhecimento de um único Deus caracteriza o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, e é uma forma de religião que emerge com certa força em Zaratustra e nas recentes correntes do Hinduísmo.
- 2) São próprios do monoteísmo o caráter exclusivo e a pretensa universalidade. Ele expressa uma ruptura absoluta com o politeísmo, cujas divindades são negadas radicalmente ou demonizadas. Reconhecer divindades secundárias é, para ele, pecado.
- 3) As religiões monoteístas são religiões fundadas. A forma de revelação é, para elas, profética.
- 4) O sentir religioso do homem é, no monoteísmo, fortemente determinado pela experiência de uma ação divina. A isso corresponde, nas

religiões monoteístas, a urgente importância de uma teologia da história, que é definida teologia e comporta um aspecto soteriológico e escatológico.

5) O monoteísmo pretende obediência à vontade divina, que põe em primeiro lugar uma edificação ética.

Esses cinco pontos servem ao autor para apresentar algumas observações iniciais a serem entendidas enquanto exemplos de problemas de pesquisa propriamente histórica, mesmo que traçados, aqui inicialmente, de forma geral, mas depois pontualmente (isto é, historicamente) aprofundados no decorrer do estudo, que não poderemos acompanhar ulteriormente neste espaço.

Os problemas de pesquisa histórica, propostos a partir dos cinco pontos do *Wörterbuch* são:

Somente o Cristianismo e o Islamismo respondem a todos os requisitos elencados acima. Justamente o Judaísmo, que abre o elenco como monoteísmo originário, é uma religião étnica e não universal. E não é nem mesmo fundada, a menos que queiramos considerar Moisés como seu fundador. De qualquer maneira, teria que ser esclarecida a questão da fundação. Na realidade, somente o Islamismo tem um verdadeiro fundador; para o Cristianismo é difícil se pronunciar sem reservas.

Acerca do profetismo, é necessário prestar muita atenção. O Cristianismo aceita os profetas veterotestamentários, mas não produz seus próprios [profetas]. Nem mesmo o Islamismo os produz; na ortodoxia islâmica, Maomé é, ao mesmo tempo, o fundador e o último profeta.

O Judaísmo não produziu uma escatologia, nem uma soteriologia, em sentido cristão e islâmico. Como quer que seja, quando se fala de salvação e de religiões salvíficas, é preciso distinguir entre salvação no mundo e salvação do mundo (a definição do *Wörterbuch* alude claramente a uma salvação do mundo).

O Masdeísmo é, para todos os efeitos, um monoteísmo, mas não é considerado tal porque se prefere defini-lo como um dualismo. A respeito desse dualismo, é necessário realizar uma indagação, porque também o Cristianismo poderia ser definido como dualista, caso olharmos a concepção do diabo em contraposição à concepção de Deus.<sup>113</sup>

Os problemas de pesquisa histórica propostos pelo autor a partir de um esquema interpretativo de cunho fenomenológico servem muito bem, nos parece, para exemplificar significativamente, mesmo sem poder aprofundar a análise, quanto a definição fenomenológica pode propor, sim, problemas de ordem histórica, mas não oferece a possibilidade de resolvê-los historicamente. É então que a análise de Sabbatucci remete à – e se destaca da – longa investigação já conduzida por Raffaele Pettazzoni, que sublinhava,

significativamente, o fato de que “se pode dizer que uma religião absoluta e perfeitamente monoteísta não existe”. Poderíamos dizer, enfim, que uma coisa é a unidade interpretativa da categoria, enquanto outra coisa é a arbitrariedade dos percursos e dos resultados históricos.

## PERSPECTIVAS ABERTAS PARA O SÉCULO XXI

Desde o embate do Novo Mundo, no começo da época moderna, encontramos os inícios desse percurso fortemente orientado por coordenadas humanistas e objetivos missionários; mesmo assim, em alguns casos (como, por exemplo, naquele paradigmático do jesuíta José de Acosta) estes últimos não estavam desligados de um interesse científico que chega a constituir as bases de uma “protoantropologia”. Com todos seus limites para se constituir em uma perspectiva propriamente antropológica (de fato uma perspectiva eurocêntrica fortemente racista, como já vimos), a partir desses ainda frágeis pressupostos científicos,<sup>114</sup> a epopeia vitoriana deu início a uma primeira atenção (bem interessada, evidentemente) para com as culturas outras e seus sistemas religiosos. Essa atenção e a construção de seus pressupostos teóricos e de suas bases metodológicas resultaram no desenvolvimento de uma Antropologia que produziu, enfim, uma vertente sistemática e, depois, fenomenológica dos estudos religiosos.

Por outro lado, a época sucessiva ao fortalecimento dos processos de colonização viu emergirem conflitos, aculturações, grandes emigrações etc., que envolviam os contextos coloniais. Esses processos prepararam e, depois, acompanharam o conturbado e problemático impor-se do fenômeno da descolonização. Nesse contexto e neste último processo foram se inscrevendo, entre outras perspectivas e abordagens metodológicas de estudos relativas a uma nova atenção para com as alteridades culturais, também a tradição italiana de estudos histórico-religiosos.

Com relação ao traçado desse percurso (histórico, problemático e contextual) – que, de modo bastante diferente e através de seus contrastes, ofereceu, todavia, sua preciosa contribuição à problemática histórico-religiosa –, o século XXI se abre, finalmente, em uma perspectiva bem diferente. Sua base fundamental encontra-se, sem dúvida, na síntese magistral desenhada, justamente, no século XX, pela História comparada das Religiões, em sua versão italiana. Esta, enfim, nos deixou em herança a capacidade adquirida de

saber colocar em foco os fatos “religiosos” e de saber descrevê-los no interior das respectivas dinâmicas históricas. Para dizê-lo com Sabbatucci, realizou isso na contramão do referimento a uma problemática classificatória que, de fato, mata qualquer especificidade histórica. Em síntese, segundo as palavras de Mazzoleni,

a vitalidade desta “escola” encontra-se no fato de que o afinamento e a aplicação do método histórico-comparativo não admitem barreiras preconceituosas de ordem setorial nem se adéquam às várias modas científicas vindas de longe [...]. Que a leitura histórico-comparativa dos fatos culturais se fundasse sobre um *método* e não sobre um determinado campo de competências [...] já foi declarado por Sabbatucci.<sup>115</sup>

A aquisição dessa atenção fundamental para as dinâmicas históricas – a fim de, nelas, entender, descrever e analisar, *historicamente*, os *fatos* religiosos (“fatos”, segundo os termos de Pettazzoni, contrapostos a “dados”, transcendentalmente entendidos) – permanece, portanto, a base-herança essencial da perspectiva diferente que se abre no novo século. Os estudiosos brevemente apresentados a seguir apontam para modos e percursos diferenciados segundo os quais está sendo desenvolvida essa novidade e peculiaridade a partir da herança em questão.

## MARCELLO MASSENZIO

Discípulo de Angelo Brelich e atual titular da cátedra de História das Religiões junto à Universidade “Tor Vergata” de Roma (Universidade de Roma III), Massenzio soube colocar-se ao longo do percurso marcado por Ernesto De Martino e Vittorio Lanternari e nele desenvolver e aprofundar a indagação das estratégias religiosas de populações de âmbito etnológico em sua relação com a aculturação ocidental.

Enquanto discípulo de Brelich, Massenzio provém da História das Religiões do mundo clássico<sup>116</sup> e é por isso que resulta tanto mais significativo seu redirecionamento para a etnologia religiosa, sobretudo a partir de seus trabalhos que se debruçaram sobre os milenarismos – no movimento Kurangara, surgido entre os aborígenes australianos, conseqüentemente à intrusão do homem branco,<sup>117</sup> e em uma sociedade da Papua Nova Guiné –, partindo de uma sua análise proposta em termos histórico-religiosos.<sup>118</sup>

E é justamente o pressuposto metodológico de uma abordagem histórica e comparativa que, nesses estudos, ilumina a trama sutil das relações que, dentro

de uma dinâmica de sucessivas fases históricas, interligam a mitologia tradicional e os cultos modernos. Nessas obras, de fato, o comparativismo permite produzir uma riqueza de observações e uma densidade de reflexões que só podem surgir de uma análise que leve em consideração um complexo de movimentos, de expressão religiosa, não somente melanésios (os *cargo cults*) e de outras culturas etnológicas, mas também de civilizações complexas como, por exemplo, os movimentos milenaristas europeus da Idade Média.

Dessa abordagem, decorre a importante lição, central na perspectiva histórico-religiosa, segundo a qual para entender determinados contextos histórico-culturais “outros” é preciso entrar em (e adequar-se a) uma lógica autônoma e consoante ao sistema de valores e ao mundo das ideias próprios de cada cultura: no contexto das culturas etnológicas, de fato, uma lógica diferente da clássica ocidental (a lógica aristotélica, por exemplo). De outra forma, manifesta-se a incapacidade de inteligência com relação àquelas culturas ou, às vezes pior, à adoção de uma leitura etnocêntrica daquelas realidades culturais. Nesse contexto, também, o trabalho de Massenzio representa um importante aprofundamento da perspectiva do “etnocentrismo crítico” proposto por Ernesto De Martino e mais uma contribuição à sua elaboração em um plano de especulação teórica.

E com relação a esse aspecto é interessante retranscrever uma passagem do próprio autor, segundo o qual

a exigência de promover uma mais ampla consciência crítica dos fundamentos da civilização ocidental, obtida, sobretudo, através de uma original definição dos caracteres da religião romana, representa uma das diretrizes centrais da produção científica de D. Sabbatucci que é importante, também, para nossa atenção, por sua capacidade de afinar, historicizando-os, os instrumentos interpretativos da História das Religiões [...], especialmente em relação ao delicado problema da relação mito-rito, que nos envolve de perto.<sup>119</sup>

Esses pressupostos, sinalizados pelo próprio autor, manifestam, portanto, a inserção de Massenzio no percurso que traçamos, até aqui, mas também a especificidade de sua obra, que, segundo Lanternari,

funde habilmente a perspectiva da etnologia historicista de casa [*i.e.*, italiana] com aquela de origem lévi-straussiana, que, aplicada à leitura do mito e do rito, lhe permite imprimir, às suas análises, um enriquecimento original no esclarecimento, de grande refinamento, de significados ocultos aos diversos fenômenos religiosos.<sup>120</sup>

A partir do contexto característico da especificidade histórico-cultural proposta e analisada por Lanternari, segundo as diretrizes anteriormente traçadas,<sup>121</sup> portanto, também a obra de Marcello Massenzio se desenvolve e se articula ao redor da dialética entre mito e história – partindo das sugestões propostas por Lanternari, que visava analisar o sistema mítico-ritual enquanto relido, nos contextos coloniais, em perspectiva escatológica – e De Martino – que levava em consideração o horizonte mítico-ritual enquanto mediador da recuperação da história.

Com os dois autores, também Massenzio leva em consideração o recurso ao mito não enquanto contraposição à história, mas como uma (outra) possível maneira de fazer história. E, se no interior da perspectiva histórico-religiosa de tradição italiana, a relação mito/história (ou meta-história/história) foi se constituindo enquanto categoria privilegiada de análise também para a investigação de Massenzio, não podemos esquecer da importância que exerceu nele a obra de seu outro grande mestre, Angelo Brelich. É da primorosa e magistral análise teórica do mito e do rito de seu mestre que Massenzio parte para sua verificação em seu contexto específico de estudos.

É no contexto dessa problemática que o estudo em questão chega ao resultado de que,

em um plano geral [devemos destacar], o mito não existe como bloco inerte, material petrificado, mas, na medida em que continua a constituir um polo de referência cultural, participa do dinamismo inerente à civilização que o produziu e o reproduz.<sup>122</sup>

Interessante, então, a relação que o autor vê estabelecer-se, em sua análise, entre o mito e os movimentos messiânicos no centro da investigação:

A potencialidade que no mito não se traduziu em ação [...] pode encontrar um desfecho *alibures*, em outro espaço, o determinado pelos movimentos milenaristas. Em tal medida, podemos insistir no fato de que a função do mito em questão parece ser redutível não tanto à função de fundar um código de valores fechado, que garante *a priori* a realidade humana, quanto à de delinear um horizonte cultural que permaneceu precluso “na época” e que “agora” – *a posteriori* – é função dos homens poder mediar, assumindo sistemas de comportamentos variantes no tempo.<sup>123</sup>

Dito de outra forma:

De um lado (diríamos convencionalmente: na tradição), o mito exprime um processo criativo *concluído*, que em seu desenvolvimento funda o código de valores que qualifica o existir humano. Do outro (na parte “moderna”), o mito não contém mais, mas prospecta, um processo criativo *a ser realizado* e o projeta para fora de si.

A dimensão da criatividade, subtraída ao tempo meta-histórico do mito, espalha-se na história: é absorvida pelos movimentos denominados de milenaristas que fazem irrupção na cena no momento em que o mito perde a sua eficácia específica de “discurso que funda” para se aproximar ao plano do “discurso normal que enuncia”; aquilo que no mito é dito [...], os movimentos tendem, com diferentes modalidades, a realizar concretamente.<sup>124</sup>

Com essas coordenadas, finalmente, o autor vem propondo um diferente e característico plano da análise dos movimentos messiânicos. Em sua proposta, trata-se de um inovador significado da dimensão profana do viver que se realiza uma vez atualizado o plano meta-histórico:

A partir do momento em que a dialética tradicional mito-história aparece revirada, o tempo histórico – o presente – “deve” existir segundo um registro diferente da normalidade e do habitual, enquanto absorveu as valências da dimensão mítico-criativa originária.<sup>125</sup>

Isso vem a significar que,

se a realidade presente é assimilável ao plano do mito, decorre disso, em linha teórica, também a possibilidade de que às ações humanas seja reconhecido o poder de *condicionar* aquilo que está além do próprio presente, assim como as gestas míticas condicionavam a ordem posterior do mundo. Nessa perspectiva, não é mais o esgotamento da dimensão humana a valer como pressuposto da “ordem” meta-histórica, mas a sua diferente valorização; não a abstração da atualidade, mas a intervenção humana na determinação da atualidade se coloca como causa eficiente da possibilidade de realizar um “outro” sistema de existência.<sup>126</sup>

Em suma, é o critério de avaliação histórico-religiosa da dialética sagrado-profano que permite a Massenzio detectar o problema específico do processo de transformação em sentido milenarista do mito, tradicionalmente cosmogônico, a fim de avaliar todas as implicações inerentes a tal modificação substancial. E isso para tentar compreender, em seguida, no interior do contexto cultural específico, o significado histórico peculiar dos movimentos socioreligiosos anticoloniais que se formam, de fato, no interior da perspectiva do mito projetado no *eschaton*. E assim, segundo o autor,

os casos dos quais nós nos ocupamos podem ser vistos em seu conjunto como outras tantas tentativas de atuar uma renovação da identidade cultural, assumindo o Ocidente como polo de referência e de oposição, ao mesmo tempo. Isso a partir do tema mais característico, o da chegada do *cargo*, que mostra como os nativos se qualificam preliminarmente como sujeitos de novas necessidades, identificadas nas mercadorias europeias. Se se segue a pista da inserção crítica e polêmica dos colonizados no mundo ocidental, ou seja, do processo aculturativo que emana “de baixo”, a conquista da linguagem política [...] se coloca na marca da continuidade.

Mas, na medida em que tal conquista tendencialmente priva de sentido o recurso ao meta-histórico com o fim de garantir a possibilidade de existir na história e de erguer-se contra os próprios Ocidentais, o limite dos milenarismos aparece superado. Deve-se registrar, então, uma

descontinuidade entre *dois modos de fazer história* (e não entre dois aspectos de um único fluxo), um salto de qualidade, uma revolução cultural, mais que uma evolução gradual.<sup>127</sup>

Sempre no interior da dialética entre mito e rito, particular destaque ganha a análise do ritual conduzida em uma das obras mais recentes de Massenzio. Em *Sacro e Identità Etnica*,<sup>128</sup> o autor se detém em investigar as modalidades segundo as quais

algumas comunidades pré-letradas concebem e colocam em ação complexos procedimentos rituais para enfrentar o risco da desintegração de sua estrutura comunitária, assim como o apresentado pela perigosa confrontação com comunidades outras, em função das quais se definem como identidades, históricas e culturais, peculiares.

E Massenzio realiza esse trabalho partindo, justamente, de uma

experiência do sagrado, que é uma das formas centrais da experiência simbólica e permeia todo o patrimônio da cultura daqueles povos, em todas as suas manifestações econômicas, sociais e de gestão do poder, não se distinguindo os momentos do sagrado e do profano, a não ser ao longo de linhas de fronteiras mítica e ritualmente definidas, mesmo conservando eles o caráter de duas faces de uma mesma moeda. Em essência, nesses casos aparece de todo evidente a componente mítica da identidade étnica, que nas formas modernas se oculta, muitas vezes, sob as vestimentas de racionalizações ideológicas profunda e perigosamente ambíguas.<sup>129</sup>

Essas são algumas das características gerais salientadas na apresentação do livro pela expressiva figura do antropólogo italiano Carlo Tullio-Altan, sinal evidente de um estreitamento do confronto e da colaboração, proposta por Massenzio, entre a História das Religiões e a perspectiva antropológica vista enquanto momento de aplicação, de reflexão e de afinamento da perspectiva histórico-religiosa, mas também de um profícuo confronto histórico, metodológico e problemático das respectivas disciplinas continuado, em seguida, em outra obra escrita a quatro mãos pelos dois autores.<sup>130</sup>

Além do mais, *Sacro e Identità Etnica* se propõe, em sua trajetória, justamente como uma revisão do percurso da História das Religiões, a partir do primeiro capítulo, que introduz a problemática da Ciência das Religiões entre a perspectiva historicista e a fenomenológica, acompanhando, sobretudo, os percursos de Pettazzoni, Brelich e De Martino.

É no interior dessa problemática metodológica preliminar que o autor segue, portanto, a análise da relação entre humanidade e animalidade, proposta em seus caracteres gerais, levando em consideração as interpretações antropológicas (simbólicas) em relação às diferenças das representações culturais entre animal caçado e animal criado, entre plano humano e esfera da

caça e da pesca, até à análise que se estabelece com relação ao jogo de identidades tecido entre criador e animal criado. Tudo isso não perdendo de vista a centralidade do instituto do sacrifício animal junto às sociedades etnológicas em que, esse instituto e suas modalidades, se tornam centrais. É aqui que, finalmente, ganha um espaço especial, na investigação do autor, o exemplo da cultura Fouyoughé, população pertencente ao grupo dos Papua de montanha, da Papuásia central.

E é com relação à análise etnográfica sobre a qual se debruça a partir de uma sua leitura histórico-religiosa que o autor chega, portanto, a afirmar que todos os procedimentos rituais do contexto festivo levado em consideração

têm como ponto de referência constante o animal projetado no interior da cultura, da sociedade, da história; não é exagerado dizer que a imagem do porco criado produzida pelos Fouyoughé representa um modelo particularmente significativo da “natureza que se tornou sociedade”, da qual fala Godelier. Passando a considerar fatos específicos, também os momentos antitéticos da criação e da matança são interpretáveis com base nos critérios que acabamos de evidenciar; a antítese não depende do fato de que o limite entre natureza e cultura, cancelada no primeiro caso (criação), é reerguida no segundo (matança). Os dados analisados autorizam a afirmar que no centro de ambos os momentos existem projeções culturais do animal que, segundo modalidades opostas, resultam, todavia, conformes à ideia-guia de *nature appropriée, humanisée*.

Exemplo significativo, esse, de um confronto direto do estudo com a tradição antropológica (evidente o percurso, nessas considerações específicas, de Lévi-Strauss a Godelier), que implica uma constante e recíproca reflexão, tanto no âmbito antropológico, quanto naquele histórico-religioso. É assim que Massenzio identifica o momento da matança do porco, nesse contexto ritual, com aqueles que De Martino havia definido como “momentos críticos do porvir”. Para serem assumidos, finalmente, estes necessitam do filtro de mediações culturais que, no interior de uma religião entendida enquanto instituição historicamente vital, tomam a substância e a forma do rito e do mito. Mais uma vez, nesse sentido, segundo quanto o autor aponta, no horizonte teórico de De Martino,

o dispositivo mítico-ritual transfigura o acontecimento crítico, o remodela e, por isso mesmo, oculta sua efetiva consequência. Disso deriva, por um lado, a subtração do evento ao plano do porvir histórico e, por outro, a transferência ao plano da meta-história, funcional às reelaborações do próprio evento em uma perspectiva extratemporal. Não por acaso De Martino reconduz a dinâmica cultural em discussão no centro basilar da “desistoricização institucional ou religiosa”.<sup>131</sup>

Todavia, é importante frisar, seria bastante reduutivo, na perspectiva histórico-religiosa, demartiniana e do próprio autor,

avaliar a contribuição da desistoricização institucional somente em termos “negativos” (ocultação da historicidade, renúncia à iniciativa, desresponsabilização); existe um lado “positivo”, ligado ao outro por um vínculo de complementariedade [...]. A operação do cancelar-negar constitui a premissa indispensável do processo de reconstrução do real, que leva a alterá-lo e, contemporaneamente, a projetar nele novos significados, segundo um paradigma que reenvia ao *illud tempus* do mito. Os produtos finais de tal processo são os símbolos mítico-rituais, que têm uma relação complexa com o plano da realidade contingente, pois esta última resulta transcendida, mas não totalmente negada.<sup>132</sup>

É a partir desse resultado que Massenzio, em sua constante interlocução com a perspectiva antropológica, se pergunta se não seria possível, então, colocar em relação, mesmo que dentro de determinados limites, o particular e o geral, o simbolismo religioso e o “específico do simbólico” considerado em uma perspectiva mais ampla. E isso parece poder se delinear, segundo Massenzio, tendo em vista as considerações propostas em “Sobre o específico do simbólico” de Tullio-Altan, segundo as quais

a experiência simbólica é uma experiência na qual o sujeito não se encontra contraposto à objetividade do mundo, como na transação que tem o objetivo de destacar seus aspectos úteis à continuação da vida; mas se propõe como uma experiência na qual adquirem sentido e valor, ao mesmo tempo, tanto o sujeito histórico quanto o mundo, um em função do outro; se a imagem destinada a conferir sentido ao objeto revela seu valor de uso, e se mostra nesse sentido instrumental, a imagem simbólica confere sentido e valor ao sujeito-no-seu-mundo, em uma perspectiva de transcendimento da esfera do doméstico e do utilitário, uma perspectiva na qual o ser se converte em dever ser.<sup>133</sup>

Não podemos nos deter na atenta e minuciosa análise do ritual sacrificial em questão no trabalho de Massenzio. Vale destacar, todavia, como, no aprofundamento de sua investigação (ao longo do capítulo IV do livro, depois da refinada análise do rito proposta, sobretudo, na segunda parte do capítulo III), o autor chama mais uma vez a atenção para a importância de alguns instrumentos metodológicos propriamente histórico-religiosos: a comparação e suas modalidades, o ciclo festivo, o sacrifício dos porcos e a delimitação do território. Disso tudo, não perdendo de vista a sua interlocução com as respectivas problemáticas antropológicas, resulta, enfim, a rica análise das relações propostas, no final do capítulo IV, entre Religião, Simbólico e Útil, desencadeada a partir da polêmica cultural entre Marshall Sahlins e Marvin Harris, e a tentativa de uma delimitação das respectivas funções realizada a partir de uma problematização histórico-religiosa. Resultado, enfim, bastante significativo da nova perspectiva aberta por Marcello Massenzio à disciplina madura e à sua necessária interlocução com as disciplinas com as quais mantém

afinidades comuns, mas também especificidades próprias. Essa nova interlocução poderá obter, entre outros resultados, a superação de velhas dicotomias (inconcludentes porque incomunicáveis) partindo de um novo modo de propor as problemáticas em questão. Olhar historicista e comparativo, antes de mais nada, como já vimos de forma mais peculiar ao longo de todo o percurso metodológico da escola histórico-religiosa italiana, mas também, como consequência mais direta dessa perspectiva e desse percurso, como aquisição da capacidade de problematizar nossa cultura. E isso no sentido apontado pelo próprio Massenzio, para o qual

problematizar a nossa cultura em relação ao documento etnográfico escolhido comporta, prospectivamente, a possibilidade de medir a atual proliferação de conflitos interétnicos no nosso mundo com o metro constituído pelo conjunto de indicações e de implicações presentes no próprio documento. A finalidade é ter consciência da espessura da crise que se oculta por trás de tais conflitos; trata-se, em outros termos, de verificar se isso se produziu ou não [...] por desmoronamento da cultura [...].

A impossibilidade de separar o problema das fronteiras da esfera dos símbolos coletivos [...] sugere incluir na perspectiva do confronto entre nós e o culturalmente diferente também a dimensão do simbólico, entendido não de forma genérica, mas no sentido técnico mais vezes evidenciado. Essa maneira de impostação dos problemas, que se ressentia da lição do humanismo etnográfico, contém em si as premissas de uma mais completa inteligência dos fatos históricos.<sup>134</sup>

Em conclusão, no que diz respeito à contribuição da análise histórico-religiosa de Marcello Massenzio, cabe destacar a disponibilidade, para o público brasileiro, de uma sua contribuição no interior do *Manuale di Storia delle Religioni*, já apontado acima. A tradução deste trabalho de Massenzio se encontra em edição brasileira, como volume em si – o IV volume da coleção – que tem o objetivo de apresentar, para um público mais amplo de não especialistas, uma breve explanação das diretrizes da História das Religiões no interior da cultura moderna (entendida, em termos históricos, na contemporaneidade dos séculos XIX e XX).<sup>135</sup>

Como destacávamos na introdução daquele volume,

o trabalho do autor, apresentado neste volume, debruça-se sobre a problemática central da vertente italiana de História das Religiões, isto é, a peculiar e frutífera relação entre esta disciplina e a Antropologia. A partir dessa perspectiva, coloca-se, antes de tudo, em sua imprescindível necessidade, o problema nodal, para uma efetiva História das Religiões, de uma definição da religião [...] [a partir das] obras de Angelo Brelich [...] e de Ernesto de Martino [...].

O ponto nodal para a definição de religião deriva, em primeiro lugar, da necessidade de utilizar o plural do termo “religiões”. De fato, a opção pelo plural “religiões” remete, justamente, à perspectiva

histórica da abordagem, magistralmente destacada por Angelo Brelich que, em sua *Introdução à História das Religiões* (Roma: Ateneo, 1965), evidencia o fato de que “o plural ‘as religiões’ pressupõe um conceito de ‘religião’, mas simplesmente um *conceito* e não necessariamente alguma coisa realmente existente que possa ser chamada de ‘religião’, sem que seja esta ou aquela religião concreta. Todavia, existem correntes de estudo que operam com o conceito ‘a religião’ como se ele tivesse também uma existência concreta”. E, a esse propósito, o autor se refere, criticamente, à escola histórico-cultural, à construção de um pressuposto *homo religiosus* e, finalmente, à Fenomenologia das Religiões.

Segundo Brelich, portanto, a lição historiográfica explicitar-se-ia no fato de que “todos os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, isto é, surgem no curso da história. O nosso conceito de ‘religião’ é ele mesmo um produto histórico: de fato, seja nas línguas dos povos ‘primitivos’, seja naquelas das civilizações antigas falta qualquer termo correspondente”. E, a partir dessa lição, decorre o resultado mais significativo daquilo que temos apontado – já na premissa ao primeiro volume dessa coleção – enquanto característica peculiarmente híbrida e hibridizadora do próprio *conceito* “religião”. Não é por acaso que “o termo latino *religio* começou a ter um sentido mais abrangente [somente] depois do choque entre o Cristianismo e as religiões do mundo antigo”. É a partir dessas premissas fundamentais, portanto, que se obtém o resultado da inutilidade “de se procurar uma definição da religião válida ‘em si’: as definições dedutivas (abstratas) seriam historicamente inutilizáveis, enquanto qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, por consequência, sujeita a modificações”.

A consequência imediata das premissas postas por Brelich é, portanto, exemplarmente retomada por Massenzio, que aponta para o “fundamental processo que envolveu a dimensão da religião, mas que não se limitou, certamente, a esta última. Este começa no momento em que a civilização ocidental decide abrir-se para o conhecimento das civilizações extraocidentais; trata-se do momento que vê a gênese da etnologia, a ciência dedicada ao estudo das humanidades ‘outras’”. A partir dessa abertura apresenta-se a fundamental correlação entre as disciplinas da História das Religiões e da Antropologia que, enriquecendo a ambas, torna-as partícipes do processo de transformação do Ocidente, finalmente aberto à assunção da diversidade cultural enquanto objeto de investigação histórica, através da crítica do fato religioso. Mas essa abertura determinava, ao mesmo tempo, uma necessária revisão dos instrumentos e das categorias interpretativas tradicionalmente utilizadas, categorias e instrumentos que, finalmente, passam a ser considerados enquanto válidos não mais em absoluto, mas só com relação ao mundo que os produziu no decorrer de sua história, isto é, o mundo ocidental. Não se trata, todavia, de apontar, nesse caso, para o característico resultado ocidental identificado enquanto “relativismo cultural”. De fato, se esse resultado específico do percurso histórico do Ocidente, com suas implicações, teve, por um lado, o mérito de remover as hierarquias de valores – como, por exemplo, as constituídas pelo evolucionismo cultural –, centradas na validade absoluta dos valores ocidentais, por outro, como bem demonstrou Ernesto de Martino (*Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Feltrinelli, 1962), o relativismo cultural corre o risco de levar ao desinteresse e, conseqüentemente, ao descomprometimento em relação ao Ocidente. Torna-se, portanto, de importância fundamental, a esse propósito, entender o convite do autor para fazer com que o conhecimento da alteridade cultural – obtida com a rejeição dos preconceitos eurocêntricos – possa, de fato, tornar-se um valor, uma vez que estimula a colocar em questão o patrimônio cultural da própria cultura ocidental a fim de superar seus limites para tornar a possuí-lo, finalmente alargado, de modo crítico.

E se, conseqüentemente a esse pressuposto, deverá haver uma revisão e uma nova elaboração de instrumentos de conhecimento adequados ao objeto da investigação, entre as condições *a priori* da análise do específico religioso, além da própria categoria do “religioso”, dever-se-á levar em consideração a imprescindibilidade de uma radical revisão crítica de noções básicas (magia, mito, rito, entidades sobre-humanas etc. – veja-se, por exemplo, Ernesto De Martino, *Il Mondo Magico*, 1. ed. 1948, Torino: Boringhieri, 1973), tendo como finalidade a possibilidade de aplicá-las, enfim, a contextos religiosos diferenciados.

E, de fato, Massenzio passa em resenha, nesta obra, os problemas epistemológicos que se referem aos conceitos de cultura, magia, ciência e religião, a partir da perspectiva evolucionista e funcionalista – desde o *Golden Bough* de Lord Frazer até a Antropologia funcionalista de Malinowski –, passando pela discussão do âmbito mágico-religioso proposta pela escola sociológica francesa – de Durkheim a Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss a Lévi-Strauss –, para chegar a analisar, finalmente, dentro desse percurso, as peculiaridades e as contribuições da História das Religiões na Itália.

Convida-se, finalmente, o leitor brasileiro a saborear esses “prolegômenos” – para utilizar-se do célebre título da obra de A. Brelich (Prolégomènes pour l’Histoire des Religions, In: *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris 1970-1976) – à História das Religiões para que o diálogo, cada vez mais importante e urgente, entre essa disciplina e a Antropologia possa resultar, pelo menos, enquanto um estímulo para o aprofundamento, sem dúvida necessário, desses pressupostos. Esse diálogo é, finalmente, destinado a obter um alargamento dos horizontes do patrimônio da cultura ocidental em direção a uma alteridade cultural que só pode ser, de alguma forma, “compreendida”, não tanto segundo a conotação negativa (limitada enquanto julgamento de valor desistoricizante) das “morais da história”, de um Tzvetan Todorov, mas segundo a única perspectiva dialógica possível, isto é, o afinamento crítico dos instrumentos históricos – ocidentais e modernos – que, em seu próprio exercício dialógico com a Modernidade e com a Antropologia, vêm provocando uma profunda transformação das categorias próprias de uma História ocidental perante sua inevitável “mundialização”.<sup>136</sup>

## GILBERTO MAZZOLENI

Outro discípulo de Brelich, colaborador e sucessor de Sabbatucci na cátedra de História das Religiões junto à Universidade de Roma La Sapienza, Mazzoleni se destaca por uma atitude de reflexão metodológica que lhe veio de três décadas de pesquisa de campo, entre povos e culturas do Norte da Europa e das Américas. Os primórdios dessa abordagem, todavia, remontam ao primeiro trabalho de Mazzoleni, que se ocupava de uma instituição sociocultural – a dos “bufões rituais” – cuja presença e fenômeno cultural se encontram presentes em civilizações bastante diferentes entre si e que, em todas, mantêm uma posição em nada marginal. Nesses contextos diferenciados, apesar de aparentar a infração constante de modelos de comportamento da cultura à qual pertencem, esses bufões rituais se manifestam, todavia, enquanto garantes e guardiões da ordem das tradições (sagradas) e dos modelos culturais que constituem a base dessas culturas.<sup>137</sup>

Estímulo desse percurso, que o levará à rica pesquisa de campo, foi a peculiar tentativa do historiador de constituir uma Antropologia histórica, com base na perspectiva propriamente histórico-religiosa, cujas diretrizes, finalmente, o público brasileiro pode diretamente averiguar a partir da tradução da obra-chave dessa proposta: *O planeta cultural*.<sup>138</sup> Aprofundando um estudo anterior, *Il Diverso e l'Uguale* (de 1975), este trabalho se encaminhava na peculiar direção da tradição histórico-religiosa italiana, enrobustecida, a partir daquela data, pelo surgimento de uma coleção editorial<sup>139</sup> dirigida por Dario Sabbatucci que, como vimos, a partir daí começou a incentivar o afinamento de uma perspectiva de estudos que diz respeito, também, ao objetivo desse estudo de Mazzoleni, isto é, constituir “uma crítica à autodefinição inconsciente da cultura ocidental, ponto de partida para uma sua definição consciente enquanto adquirida à consciência histórica”, ou seja, detectar “um processo de historicização das ideias que a cultura ocidental expressou reencontrando ou inventando o diferente de si”.<sup>140</sup>

É nesse sentido e com esses objetivos que se move o estudo e a proposta de uma nova Antropologia histórica, de Mazzoleni, ao longo desse trabalho, a partir (no capítulo 1) da “anedota barroca” tirada de Lévi-Strauss, até o desenvolver-se da discussão relativa à humanidade (ou menos) do ameríndio e da possível extra-humanidade do europeu no contexto dos encontros culturais entre Europa e América, ensaiados, sobretudo, no contexto das diferentes perspectivas do encontro entre Montezuma e Cortez, ou seja, a perspectiva “cosmologizante” (indígena) *versus* a “antropologizante” (europeia). Essa análise se alarga, portanto, em direção a outros contextos indígenas americanos (Wyandot, Guarani etc.) e ao contexto peculiar da Oceania para verificar uma possível comparação com relação à conceituação do homem branco nos inícios da expansão planetária do Ocidente e para verificar, enfim, a conjunção “indiscreta” na dialética humano/alteridade.

A perspectiva historicista de Mazzoleni tenta recuperar, portanto (no capítulo 2), também a dimensão da alegoria cognitiva e de seu ocaso, a partir do horizonte onírico da sociedade alto-medieval até a virada do século XV, com o afirmar-se da época das grandes navegações e o conseqüente repensamento do espaço e do tempo. A recuperação da transformação ocorrida serve então para vislumbrar melhor (no capítulo 3) a perspectiva da

conceitualização do selvagem americano, entre natureza e cultura, no começo da Idade Moderna, obtendo o resultado histórico de quanto a definição do “selvagem” se torna funcional, na época, para a identificação da civilização ocidental. Nesse sentido, tornam-se centrais as disputas sobre o “estado de natureza”, sobre o problema relativo a uma revelação primordial comum ou a uma antiga evangelização das Américas, sobre o problema do monogenismo ou do poligenismo, chegando, enfim, ao problema da projeção dos diversos graus de evolução biológica, aos males do “estado de cultura” e, nos termos marxistas do século XIX, ao determinar-se das novas dialéticas oprimidos/opressores e hegemônico/subalterno. A análise da dialética marxista se faz presente, também, enquanto resultado final do percurso sobre a significação do diferente a partir da pigmentação da pele (capítulo 4). Nesse contexto, desenvolve-se a análise das relações históricas entre escravismo e abolicionismo para verificar a inserção da civilização ocidental como processo de “branqueamento”, mesmo quando o negro é conceituado como passível de evangelização e recuperável à cultura. A recuperação da civilização africana realizada pelo reconhecimento do negro enquanto *homo religiosus* prepara, finalmente, a inserção do negro no interior da oposição (marxista e ocidental) de classes. E nessa perspectiva vai se desenvolver a nova relação entre a representação dos oprimidos e a mensagem cristã.

Nessa trajetória investigativa de uma Antropologia histórica<sup>141</sup> se insere, portanto, a reflexão do autor sobre a gênese e a natureza da consciência antropologizante do Ocidente no contexto da escola italiana de História das Religiões (capítulo 5). E isso é realizado através do percurso contextual de formação do interesse para com as outras religiões, a partir do evolucionismo cultural (que leva em consideração o evolucionismo de Spencer, o Positivismo, o intelectualismo tardo-iluminista, até certo materialismo histórico), do irracionalismo (do espiritualismo de tendência mística ao primitivismo), até o relativismo cultural de origem norte-americana. Sob o rótulo de “irracionalismo”, Mazzoleni inclui os autores daquela que, no capítulo 1 deste livro, definimos como a vertente fenomenológica ou essencialista de tais estudos, de Frobenius a Van der Leeuw e Eliade, mas levando em consideração, também as obras de Jung, Kerény e Pierre Clastres, entre outros. Nesse contexto, portanto, o autor destaca como a partir da perspectiva antropológica ocidental fundamentada por Boas, Durkheim e Malinowski o ecumenismo

ocidental veio propondo progressivas definições decididamente “reduativas” do diferente cultural. Nas palavras de Mazzoleni,

a admissão da existência de culturas diferentes não quer dizer para o Ocidente a impossibilidade de relatar, compreender e julgar. A operação não é mais, enfim, a de tornar homem de cultura o homem de natureza, mas de tornar ocidental o primitivo através do estudo, do desmembramento e da paralisia de *sua* cultura. [Nesse sentido,] a tarefa de fornecer os elementos úteis à integração do homem primitivo caberá principalmente às novas ciências antropológicas.<sup>142</sup>

É assim que, na construção de uma identidade do Ocidente,

a Antropologia, que quer ser uma resposta científica (e alternativa em relação à evangelização), própria de certo “espírito laico” ocidental, em um determinado momento preferiu substituir – como elemento discriminatório – o batismo pela alfabetização.

Este tipo de relativismo serviu, portanto, para sugerir à consciência ocidental a existência de alternativas culturais, aliás uma pluralidade enorme de “culturas”, mas que, como multiplicidade, fundam a “unicidade” da *nossa* cultura e, como culturas diminuídas, garantem a “identidade” do Ocidente.<sup>143</sup>

E se, para o autor, o etnocentrismo se ergue então enquanto forma referencial (pretensamente) única para medir todas as culturas “outras”, é à medida que estas se contrapõem fatalmente ao conjunto “Ocidente” que se impõe, para Mazzoleni, a necessidade da recuperação e do aprofundamento da perspectiva, já elaborada por Ernesto De Martino, de um “etnocentrismo crítico”. Para tanto, se a cultura ocidental se outorgou o dispositivo antropologizante e atualista levado em consideração até esse ponto do estudo, deve-se frisar um aspecto essencial:

A história torna-se, neste ponto, o critério de leitura e o objeto quantificável que determina, para o Ocidente que julga, o fator discriminante entre ele mesmo e o outro. E o etnocentrismo inevitável de uma leitura desse tipo deve ser lucidamente combatido com todo o cuidado comparativista e tornar-se “crítico”, assim como toda aspiração a romper prioridades e hierarquias culturais em sentido relativista deverá ser resgatada, para o ocidental que analisa, por um plano de longo alcance no tempo e não absoluto, e tornar-se, justamente, “histórico”.<sup>144</sup>

A essa altura, portanto, mesmo levando em consideração a importante contribuição de De Martino, o autor propõe um ulterior questionamento da problemática histórico-religiosa, em termos propriamente antropológicos. Trata-se do fato de que, se De Martino confere à história um estatuto absolutizante, segundo o qual é ela mesma o “real”, Mazzoleni se pergunta se, ao contrário, ao definir a “realidade” não sejam usados aqueles instrumentos cognoscitivos que cada cultura veio predispondo para tanto:

Com relação ao Ocidente, poderíamos nos perguntar: é a “história” que reabsorve em si o conceito de realidade ou não é antes o mecanismo cognitivo predisposto por nossa cultura que determina a história e, portanto, *nossa* chave de leitura do “real”?<sup>145</sup>

Retorna, portanto, nesse questionamento, o problema já posto por Sabbatucci em seu *Lo Stato come Conquista Culturale*, para o qual “em nossa cultura podemos dizer que a verdade por excelência é a verdade histórica” e é justamente

pela comparação com outras culturas [que] aparece o valor seletivo da expressão “verdade histórica” aos fins de uma qualificação do nosso sistema cultural. Em tal sistema, portanto, não seria inconcebível que uma verdade religiosa tivesse que se tornar histórica para ser digna de fé.

[...]

[Assim, por exemplo,] o Cristianismo sem história seria uma filosofia, isto é, uma “verdade” na ordem do opinável como qualquer verdade filosófica. Ele, ao contrário, é uma religião, e, portanto, uma verdade de fé, mas de forma tal que, para ser confiável, tem necessidade de fundamentos históricos.<sup>146</sup>

É a partir dessa perspectiva antropológica e histórica crítica que Mazzoleni, levando em consideração, portanto, a perspectiva da cosmologização das culturas tradicionais e da aculturação decorrente do embate ocidental, tenta ilustrar a estratégia segundo a qual as culturas tradicionais e o Ocidente se confrontam (capítulo 6). O confronto se realiza, para o autor, segundo o seguinte esquema:

De um lado, temos a assunção – muitas vezes vistosa e singular – de “elementos” ocidentais em um contexto mitopoético (fruto de uma sábia “amarração” tradicionalista); do outro, a recuperação “estratégica” de elementos culturais “indígenas” em um contexto ecumenizante e científico.<sup>147</sup>

O confronto põe em evidência, enfim, como,

enquanto nossa cultura foi considerando a “realidade” cada vez mais passível de intervenção humana (e, portanto, sujeita a mudanças), as culturas tradicionais procuraram conservar a possibilidade (estática) de uma escolha entre aquilo que lhes “convinha” considerar mutável e aquilo que, ao contrário, seria imutável. Naturalmente, a escolha do mutável varia de cultura para cultura, a ponto de uma civilização primitiva determinar-se justamente por ter colocado, no campo do mutável, certas (e não outras) “coisas” da realidade. No interior da cultura, contudo, isto é entendido não como uma escolha, mas como um dado objetivo; e, de certa forma, o é na medida em que é compartilhado por todos os membros da cultura.<sup>148</sup>

Reconhecemos aqui, evidentemente, o esquema interpretativo da relação entre mito e rito, já proposta por Sabbatucci em seu *Il Mito, il Rito e la Storia*, e que já analisamos. A retomada desse esquema interpretativo permite,

portanto, a Mazzoleni entender duas questões centrais de sua investigação: (1) por que o europeu tornava logo objeto de ação o indígena, na medida em que o reconhecia enquanto realidade passível de intervenção humana; e (2) por que as culturas primitivas respondiam recorrendo à ação ritual que, distinguindo o branco do sujeito mítico, procurava fazer do Ocidente um objeto sobre o qual se pudesse intervir, de algum modo. Mais uma vez, a leitura ecumênica ocidental procurava integrar o outro dentro da própria realidade cultural, enquanto a ritualização indígena procurava expelir da própria realidade cultural o corpo estranho:

Deve-se, contudo, observar que o contato com o Ocidente acabava por determinar nas outras culturas a consciência de que os instrumentos tradicionais de que se dispunha para “responder” à ofensiva externa eram insuficientes. Portanto, as respostas culturais previstas eram adaptadas para a ocasião, reexaminando o patrimônio mítico tradicional e chegando a uma nova síntese entre realidade imutável e realidade passível de intervenção.

A identidade cultural, portanto, era ainda procurada na tradição cosmologizante, quer dizer, em alternativa com o Ocidente, e, embora não se reconhecendo mais necessariamente a extra-humanidade do branco, admitia-se, contudo, que o mito fundava a “diversidade” ou então que o rito era adequado para intervir sobre o branco.<sup>149</sup>

Os resultados desses pressupostos operativos diferentemente orientados podem ser sintetizados na fórmula segundo a qual

o único modo que os “países em vias de desenvolvimento” têm à disposição para competir com o Ocidente e criar-lhe alguma dificuldade é, hoje, justamente, o de se mostrar em condição de competir com ele na sistematização antropológica da realidade (que de fato é cada vez mais passível de intervenção tecnológica e, portanto, humana).<sup>150</sup>

Esses resultados se tornam manifestos, enfim, em vários contextos que, segundo alguns exemplos apontados a seguir, podem ir desde a guerrilha e a utilização de uma linguagem ocidental como a marxista, até o integralismo antropologizante de grandes centros urbanos do Quarto Mundo que, na medida em que colocam em crise o patrimônio humano de culturas tradicionais, se tornam centros ativos de novos códigos de ocidentalização que, podemos imaginar, no futuro podem voltar-se para um novo processo de (re)ocidentalização do próprio Ocidente.

A segunda parte do livro tem em vista exemplificar, portanto, a relação complexa que, na leitura da alteridade, se estabelece entre o processo de mitopoesis e historicização no interior do próprio Ocidente. Não vamos nos

deter nessas interessantes exemplificações que pretendem demonstrar, sobretudo, como

a moda ocidental do exotismo – que possui um espaço e um mercado (e que sempre atualiza o próprio campo, passando dos ameríndios aos polinésios, dos *gurus* asiáticos aos “peregrinos” do espaço cósmico) – nega toda colocação *histórica* do outro. E isso significa que o Ocidente [...] reduz o diferente à *natureza* (ou seja, a dado não autônomo em si e por si). Portanto, o diferente pode ser *objeto* de especulação somente se recuperado para a história por parte de quem é *sujeito* ativo da pesquisa histórica (isto é, por parte do ocidental).

Nesse sentido, o “exótico” (ou seja, o “diferente reduzido à natureza”) demonstra uma vitalidade crônica (e não autônoma) exatamente porque se torna um antimodelo que – oposto ao Ocidente – identifica suas peculiaridades. Portanto, o exótico é funcional à nossa cultura e não é um simples subproduto do qual se compraz quem é subalterno e marginalizado; é um objeto-símbolo gerido de modos diversos, justamente porque a cultura ocidental possui uma estrutura complexa e articulada, que “funciona” graças às muitas (aparentes?) contradições e onde a pesquisa histórica e a mitopoese coexistem interagindo e revelando uma singular complementaridade.

[...]

Para concluir, o “outro”, para o Ocidente, continuará sendo *outro*, tanto no caso de o sujeito que julga recorrer à mitopoese, como no caso de utilizar a pesquisa científica. E isso a menos que não se verifique – em uma “monocultura” já planetária – a exigência de demonstrar a insubsistência de toda possível diversidade externa ao Ocidente e se procure (em homenagem a uma orientação antropológica e ecumenizante) reconduzir a diversidade ao interior de nossa cultura (pense-se na lógica da luta de classes e seu “internacionalismo”) ou para fora do nosso sistema planetário (pense-se na moda dos extraterrestres).

Essa é a perspectiva de uma análise crítica em relação à dimensão de um Ocidente que, finalmente, segundo o título do trabalho do autor, tornou o mundo um “planeta cultural”. Ela foi proposta e levada em consideração nos termos de uma Antropologia histórica que se fundamenta nos pressupostos da metodologia histórico-religiosa. A partir dela, o trabalho de Mazzoleni se desdobra e se propõe a verificar, então, seus resultados teóricos, também no trabalho de campo. Deste deriva a rica produção investigativa do autor<sup>151</sup> que, desde então, sempre associou o trabalho de campo propriamente antropológico à reflexão histórica e teórica.

É o caso a complexa investigação sobre os Same da Lapônia,<sup>152</sup> que, justamente por essa complexidade, chamou em causa a competência específica de muitos estudiosos (linguistas e medievalistas, antropólogos e historiadores das religiões). Um grande esforço coletivo que, na amplitude de sua investigação histórica e antropológica, foi cunhado, justamente, na tentativa de entender o processo de uma conceitualização do “diferente” emergente do

impacto cultural do mundo ocidental com o extremo Norte da Europa: a Escandinávia.

É o caso de uma grande síntese de reflexão relativa à investigação de campo – decorrente da experiência de quinze anos entre os Huave do Istmo de Tehuantepec, os Same da Noruega, entre os Mataco orientais do Chaco –, na qual o autor tenta apresentar as tentativas de comunicação, que possam ter se tornado significativas, com interlocutores não ocidentais, isto é, pertencentes a *outros* horizontes culturais.<sup>153</sup> Nesses contextos e com esses objetivos – entre as reflexões que podemos brevemente sintetizar aqui, tendo em vista algumas indicações metodológicas com relação à prática de uma Antropologia histórica, segundo os objetivos peculiares da investigação de Mazzoleni – o autor aponta, também, para a possibilidade metodológica (e seu limite) da passagem de uma observação contextual dos fatos em direção a uma consideração mais geral, com a condição

de que se avalie o método da indagação observante, que se problematize a natureza das fontes e dos instrumentos à disposição, que se estenda a comparação somente entre sistemas cultural e historicamente congruentes; e, sobretudo, que se faça evidente, para o leitor, de quanta parte tem – na economia do discurso – a própria interpretação e se explicitem os entendimentos e as finalidades da indagação proposta.

E, se, por outro lado, as representações intuitivas do etnógrafo têm, muitas vezes, um peso insubstituível, deve-se levar em conta como

mesmo quando as representações interpretativas provêm dos próprios indígenas, não por isso constituem descrições: os indígenas também podem citar ou interpretar.<sup>154</sup>

Finalmente, o autor chama a atenção para algumas “obrigações profissionais”, assim definidas, sinteticamente, por ele:

Não confundir a “descrição” dos fatos culturais com a “interpretação”; não recorrer a artifícios narrativos ambíguos (como o discurso indireto, quando na realidade o observador está relatando um complexo de deduções de várias proveniências); pôr-se seriamente o problema das dificuldades que derivam das diferenças existentes entre os sistemas conceituais do observador e aqueles dos observados; enfim, não confundir o estilo impessoal e monótono (que o etnógrafo adotou por convenção) com o afastamento científico (que se adquire de modo bem diferente e é, todavia, quase inatingível quando se reproduz em benefício do leitor a própria experiência de campo).<sup>155</sup>

Não por último, enfim, emerge também uma reflexão crítica decorrente de uma pesquisa de campo, histórico-antropologicamente orientada, relativa ao contexto brasileiro.<sup>156</sup> Por não poder percorrer, aqui, alguns de seus mais

significativos resultados, nem mesmo em uma extrema síntese, parece-nos importante destacar, todavia, como – segundo a esclarecedora introdução editorial de Sabbatucci – no estudo de Mazzoleni emerge claramente, entre outros, o fato de como, nesse contexto,

as categorias de “messias” e de “mago”, que intitulam este livro, fazem parte do construto anistórico, junto a outras variamente utilizadas em conexão com elas, como as de “profeta”, de “movimento profético”, de “milenarismo” etc. Trata-se de expressões que indicam fatos precisos da nossa história religiosa e, todavia, foram usadas com desenvoltura para ilustrar as realidades religiosas alheias. No específico se trata do Brasil.

Questão preliminar: o Brasil é parte integrante de nossa cultura ocidental? Ninguém dirá que não. Mas, então, seria justificada a utilização, no que lhe diz respeito, de expressões que indicam modalidades ou modelos peculiares da cultura ocidental. Ora, porém, justamente tal uso serviu, até aqui, para atribuir ao Brasil uma diversidade, pelo menos em termos de religião, que será mesmo, literariamente, sugestiva, mas não tem outra consistência que aquela de um artifício. O artifício encontra fundamento em fatos inegáveis: o caráter periférico do Brasil com relação ao centro cultural europeu, ao qual se junta a multiforme composição étnica vistosamente marcada pela cor africana. Daqui os estudiosos partiram para construir uma especificidade-diversidade brasileira caracterizada por um Cristianismo desviante, por um magismo de imitação africana, por um messianismo que foi, até mesmo, arbitrariamente, atribuído à cultura autóctone.

Com vistas a toda essa problemática que responde, evidentemente, às exigências do Ocidente e às respostas (artificiais) que procuram seu apagamento interpretativo, partindo de uma perspectiva crítica propriamente histórico-religiosa, este trabalho de Mazzoleni pretende desvendar

o artifício, que é, aliás, uma máscara. Nós [ocidentais] somos também o Brasil com seus messias, com suas *umbandas* e *candomblés* [...]. O Brasil, assim como é, é um produto da cultura ocidental. [Isso] parece óbvio e, todavia, foi esquecido. Este livro nos lembrará disso.<sup>157</sup>

Finalmente, com relação à obra de Gilberto Mazzoleni, apontamos aqui com maior ênfase para seus pressupostos metodológicos e seus objetivos iniciais – tendo em vista vislumbrar, neles, os aportes e as contribuições mais específicas da metodologia histórico-religiosa –, que pretendem fundamentar sua proposta para a efetivação de uma “Antropologia histórica”. Ao longo do percurso investigativo do autor, esses pressupostos e objetivos foram constantemente confrontados com as problemáticas de uma pesquisa de campo que procurou não se afastar deles. Podemos, portanto, tentar sintetizar a complexidade e a riqueza do percurso investigativo do autor evidenciando como dele deriva um compromisso constante em refletir sobre o comparativismo em relação às “armadilhas” que se ocultam na perspectiva

etnocêntrica. Esse percurso foi realizado levando às extremas conclusões a reflexão de E. De Martino sobre o “etnocentrismo crítico”, através de trabalhos que souberam pôr sob luz e em evidência, enfim, as consequências devastadoras dos impactos culturais entre Ocidente e culturas tradicionais e os mais ou menos conscientes mal-entendidos que, a partir da época de Colombo, o olhar ocidental produziu nas análises e na catalogação (tipificação) das formas culturais e religiosas “outras”.158

## PAOLO SCARPI

Em nossa formação, recebemos a preciosa orientação de estudos por parte de Sabbatucci, Mazzoleni e Massenzio (e, em seguida, de Nicola Gasbarro). Ela, contudo, foi inicialmente mediada pelo responsável de nossa orientação, oficial e direta, durante o estágio de especialização: o professor Paolo Scarpi. Este se manteve operante, em termos de investigação científica, na área de sua especialização, isto é, no contexto da História das Religiões do Mundo Clássico. Nesse sentido, a contribuição historiográfica de Scarpi nunca perdeu de vista que, todavia, debruçando-se na rica e complexa tradição dos estudos clássicos, de qualquer maneira “o modo de fazer a história da religião depende, em última instância, do modo segundo o qual a religião é concebida”, segundo a indicação de Raffaele Pettazzoni.159

Dessa maneira, por exemplo, mesmo em uma obra dedicada a uma análise do hino homérico a Deméter,160 ou a uma “leitura” da história de Celeu, o pica-pau, mítico rei de Elêusis (do qual fala aquele hino),161 Scarpi evidencia como aquelas diferentes histórias estão ligadas entre si por “relações recíprocas” que produzem uma coerente imagem geral individuada através daqueles mitos. E essa imagem geral resulta ser, justamente, a evidenciada no subtítulo dessa segunda obra, ou seja, os itinerários míticos no interior de um horizonte propriamente histórico-cultural da família na Grécia antiga. O autor, portanto, procurando a imagem que os gregos construíram – e expressa diretamente em todas as formas: além do mito, a da épica, da lírica, do drama, da história, da filosofia, do “discurso” dos tribunais, até, inclusive, do gênero particular de discurso “político” que são os *nomoi*, as leis e os costumes –, daquele instituto social, desde Hesíodo, mostra uma atenção metodológica voltada às indicações que já foram de Pettazzoni e de Brelich, isto é, como vimos antes, de uma análise que não perca de vista as funções mítico-rituais relacionadas às

realidades e às dinâmicas econômicas e sociais, aplicada, no caso específico, ao mundo grego.

É nesse sentido que, por exemplo, nessa obra,

pálida figura em uma história que não lhe pertence, ambíguo mediador por uma escolha cultural sem alternativas, quase equívoco fragmento de um passado que não pode se repetir, o pica-pau atravessa os contos míticos tirando de si todo olhar para obrigar a falar de outra coisa.

Essa “outra coisa” é a família descrita através das atitudes recíprocas dos membros que a compõem. Nunca saberemos, talvez, por que a tradição mitológica grega atribuiu ao pica-pau [...] a dúplice função de pássaro em que se transforma o “herói” transgressivo por ter infringido os vínculos de parentesco, por um lado, e do garante em vestes humanas do equilíbrio familiar, por outro, ótimo pai e marido fiel, intérprete da vontade divina. Restam um homem que se transforma em pássaro e um homem com o nome de pássaro com suas histórias, seus “romances familiares”, opostos e especulares, dos quais emerge um modelo de como *não devem* e como *devem ser* as atitudes entre os componentes de uma família.<sup>162</sup>

E, na escavação desses fragmentos de um passado mítico que, muitas vezes, devia parecer incompreensível para o próprio homem grego da época clássica, o autor desenvolve, portanto, também uma necessária análise da realidade histórica à qual os contos míticos reenviam a própria sanção divina: esta passa através da religião misteriosa de Elêusis e se projeta na cidade de Atenas. Nesse sentido, a perspectiva histórico-religiosa da indagação evidencia a relação dialética que corre entre Atenas e Elêusis, esta última enquanto “alteridade” fundamental da primeira:

A perspectiva não pode ser senão a obtenção da “cultura”, enquanto a dimensão religiosa fornece o único espaço no interior do qual essa obtenção é possível.<sup>163</sup>

É nesse itinerário que, finalmente, é reconhecida uma função cultural ao espaço urbano ateniense, com a obtenção da sanção religiosa (eleusina). Portanto, Scarpi identifica como nesses contos míticos aparece o modelo de uma ordem ideal da família grega como origem da ordem indispensável ao equilíbrio e à sobrevivência da *pólis*. E, para realizar tal identificação, o autor manifesta como toda a produção mítica grega absolve à função fundante que a análise histórico-religiosa e antropológica reconheceu, finalmente, ao mito. Com relação, portanto, a esse reconhecimento da análise “mitológica” em sua dimensão especificamente histórico-religiosa e antropológica, Scarpi aponta explicitamente para a contribuição inicial, na Itália, de Raffaele Pettazzoni e, com relação à especificidade da mitologia grega, remetendo diretamente à obra de Angelo Brelich,<sup>164</sup> destacando, todavia, também a poderosa contribuição e

elaboração sistemática que se encontra, na França, nas obras de G. Dumézil, C. Lévi-Strauss e, para com a especificidade do tema em questão, na obra de Marcel Detienne.<sup>165</sup> Essa representa, no entanto, um dos importantes momentos dos encontros, confrontos, colaborações entre a perspectiva metodológica, madura, da escola histórico-religiosa italiana com a denominada “Escola de Paris”, como relevávamos anteriormente. E, se a escola italiana, em 1973, intitulou-se “Escola Romana de História das Religiões” – justamente para definir a própria peculiaridade em contraposição à escola de Paris –, devemos reconhecer a forte e evidente inter-relação entre as duas perspectivas, sobretudo no que diz respeito ao âmbito dos estudos clássicos.<sup>166</sup>

A específica contribuição histórico-religiosa de Paolo Scarpì, voltada para a tradição dos estudos clássicos, todavia, empreende também uma viagem mais complexa e geral, em determinados momentos, como quando se entrega a um estudo sobre a história e a mitologia da viagem.<sup>167</sup> Nesse trabalho, partindo da viagem sideral de *2001: Uma odisseia no espaço*, passando pela viagem de Colombo e por *O nome da rosa*, o autor propõe um percurso aventuroso, retrocedendo no tempo e atravessando as ambiguidades da magia renascentista e as empresas da épica cavaleiresca medieval, para verificar, enfim, como toda viagem, seja ela por terra, por mar ou pelo céu,

se impõe enquanto negação da visão anterior do mundo, assim como de sua geografia física e humana, para chegar a uma redefinição e reorganização do universo conhecido [...]. Toda variação da perspectiva geográfica conduz a uma reconsideração da ordem cósmica.<sup>168</sup>

Extraordinária e fascinante esta viagem na história e nas mitologias das diferentes viagens, construída pelo autor. Ela se desenvolve ao redor de um itinerário em direção ao mundo clássico, passando em resenha as viagens que construíram universos, como aquela em direção à Índia, perseguida como o limite oriental da terra por Alexandre Magno; ou os sonhos de viagens entre as estrelas, desde os projetos de Leonardo da Vinci, até a viagem de David Bowman em *2001: Uma odisseia no espaço*; ou analisando as viagens de libertação, para além do corpo, muitas vezes representados, também, enquanto *fuga* da reprodução sexual para alcançar, finalmente, uma receita de imortalidade (através, por exemplo, da viagem ascética e contemplativa, de Plotino a Santo Agostinho), a fim de tornar-se Deus. E o itinerário de viagem do autor mantém a constante referência e a meta final de sua chegada voltada, enfim, à Grécia antiga, dominada pelos mitos de retorno de suas viagens. Neles

se verifica como se manifestam modos específicos de contar e de fundar formas para conquistar ou conservar a própria identidade. Trata-se, todavia, de retornos que implicam, necessariamente, também, mitos de fuga, mas apenas como instrumentos de convite à identidade, e não de renúncia em vista da substituição de uma “identidade suprema”. Portanto, tentando sintetizar o complexo percurso deste trabalho, podemos dizer que dois são os itinerários de viagem analisados no estudo: de um lado, os mitos de retorno, que têm por objeto a vida neste mundo, e, por outro, os mitos de fuga, que ocupam, de fato, o espaço do esoterismo. Mesmo assim, são justamente estes últimos que adotam o retorno como um modelo, não perdendo de vista, no final das contas, aquela primeira viagem que os antigos gregos conheciam, justamente, com o nome de Retorno: a Odisseia.

A grande transformação ou passagem entre os modelos desses dois itinerários de viagem se dá, sobretudo, a partir do mundo tardo-antigo:

Mecanismo complexo de substituição e de assimilação, as metamorfoses da viagem decolam de um poderoso processo transculturativo, que se iniciou imediatamente depois da desagregação das *pólis* gregas e se afirmou prepotentemente no mundo tardo-antigo. No fim, somente a salvação parece contar, mas ela permanece sempre uma salvação deste mundo. No esquema, que de qualquer maneira se conserva e se reproduz, se enxertam, às vezes, valores laicos e sociais, uma reflexão sobre a condição humana ou sobre a desqualificação da identidade, mas, lá onde o conto quer se tornar consolador, o processo de integração aparece sucedâneo da noção de salvação. Perdida qualquer relação direta ou indireta com o rito, o conto se torna, ele mesmo, rito no momento em que troca o desvendamento dos *sacra* e do segredo com o desmascaramento das lógicas coercitivas e impessoais que dominam a vida social e subtraem a identidade ao homem; ou, em alternativa, fica como narração consoladora, que, todavia, não funda de modo algum a realidade, enquanto ao ato fundante substitui uma promessa salvífica.<sup>169</sup>

Mas, além de perseguir as diferentes formas das viagens, ao longo dessa trajetória histórica e mitológica, o trabalho de Paolo Scarpi, mesmo em sua especificidade, manifesta claramente, mais uma vez, a marca metodológica histórico-religiosa que se oferece, a todo momento, qual suporte fundamental para a interpretação dessas tradições. Assim acontece, por exemplo, na relação que a viagem mítica permite estabelecer entre as respectivas dimensões do mito e do rito, onde, remetendo às diretrizes magistralmente desenhadas por Sabbatucci,<sup>170</sup> o autor constata:

Mas o mito, liturgia da palavra na terra sem escrita, onde o rito representa a única forma de conservação da ordem, o único castelo inalterável que permite operar sobre a realidade sem revirar seu equilíbrio, mesmo que possa replicar a um esquema ritual, não descende necessariamente dele. Às vezes especular, sempre dialético com o rito, o mito segue, todavia, um itinerário diferente,

discurso outro, modular, que pode continuar a se perpetuar através de mil variantes, mesmo quando o rito esgotou sua função. O mito é consolador, tanto quanto o rito é uma obrigação, e, se o rito é a instituição que canaliza potenciais crises sociais, o mito descreve as crises aplicando os esquemas da integração, mas as transfere para o tempo de antes. Ele aspira a fundar a realidade e a torná-la aceitável,<sup>171</sup> ainda que sem alternativas, oferecendo modelos de comportamento, em negativo e em positivo. O rito se repete sempre igual a si mesmo, transformando-se na perspectiva de uma realidade que se quer imutável, enquanto o mito, que muda de boca para boca, fixa definitivamente e mineraliza aquela realidade, depois que, no tempo de antes, foi transformada.<sup>172</sup>

Tudo isso sem contar com as numerosas contribuições presentes na riquíssima viagem conduzida por dentro do mundo grego, com os instrumentos da perspectiva histórico-religiosa italiana (presente, sobretudo, na interlocução com Brelich, Sabbatucci, mas também, com Pettazzoni, Lanternari, Di Nola, Massenzio, Mazzoleni) e, paralelamente, da “escola de Paris” (Vidal-Naquet, Vernant, Detienne, mas, também, Lévi-Strauss, Gernet): isto, além das contribuições de outros classicistas e, sobretudo, da presença das numerosas fontes documentais levadas em consideração no trabalho.

Cabe lembrar, também, no âmbito dos estudos clássicos, a consistência da contribuição de Paolo Scarpi com relação a algumas primorosas traduções críticas de importantes obras clássicas,<sup>173</sup> mas, sobretudo, para os objetivos e as problemáticas aqui propostos, especificamente para o público brasileiro, vale lembrar a sua contribuição na primeira parte do *Manuale di Storia delle Religioni*, já citado, cuja edição brasileira, dividindo as quatro contribuições em respectivos livros, apresenta o trabalho de nosso autor como livro em si (mesmo enquanto parte de uma coleção) relativo a uma introdução histórico-religiosa sobre os politeísmos do mundo antigo.<sup>174</sup>

Como já dizíamos lá, em sua introdução, este volume

fundamenta-se na análise das religiões do mundo antigo individualizadas por uma fisionomia, de certa forma, compacta e homogênea que, além de se caracterizarem enquanto propriamente étnicas, encontram sua característica mais marcante ao redor da organização politeísta de seus deuses e do culto que os alimenta.

Importantíssima a característica fundamental segundo a qual o sistema de culto dessas “religiões” não comporta, historicamente, a noção de religião. Isso quer dizer que as culturas politeístas do mundo antigo – assim, como veremos, aquelas etnológicas – não separavam e não distinguiam uma dimensão propriamente religiosa em relação ao complexo das outras atividades humanas que, de fato, eram por ela compenetradas.

Esses universos “religiosos”, estreitamente imbricados em sistemas sociais complexos e articulados – que derivam de uma “revolução neolítica” enquanto primeiro e fundamental impulso para as divisões de trabalho e de função, e para a constituição de uma estrutura urbana e do uso da escrita –,

estendem-se geograficamente no percurso traçado pela análise do autor: da Mesopotâmia ao Mediterrâneo e à Europa central e setentrional, a partir do início do III milênio a.C., até o fim do século IV d.C. quando, com o edito de Teodósio, o *De Fide Catholica*, o Cristianismo foi proclamado religião de Estado.

E, finalmente, com um grande salto geográfico e cronológico, dentro do característico “isolacionismo” da América até o início da Idade Moderna, a análise dos “politeísmos” chega, portanto, à vigília da “descoberta” colombiana do Novo Mundo mesoamericano. O longo “isolacionismo” histórico dessa realidade acabará evidenciando, no fundo, toda a distância e a peculiaridade do percurso de um “religioso” totalmente interno ao Ocidente cristão que se oferecia enquanto instrumento essencial de leitura de uma alteridade cultural que, como o sistema de culto das antigas “religiões politeístas”, não comportava, historicamente, a noção de religião.

No fundo, o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta” que – em sua projeção retrospectiva e constituindo-o enquanto seu contraponto – devia servir para individuar as características dessa última (revolucionária) perspectiva religiosa ocidental. Mas, por outro lado, tanto no interior da História do Ocidente cristão, quanto no impacto específico com a realidade mesoamericana, o “religioso” manifestava sua própria vocação em tornar-se uma “categoria híbrida e de hibridização” por excelência. Não será por acaso que a “etnologia religiosa” (missionária) se constituirá, historicamente, enquanto a base fundamental da nova ciência antropológica, caracteristicamente moderna. De algum modo, a Modernidade fecha o círculo aberto, inicialmente, pelas “religiões do mundo antigo”, oferecendo o instrumento conceitual “politeísmo” enquanto primeiro esboço de uma possível comparação antropológica.<sup>175</sup>

E ainda, com vistas aos objetivos e às problemáticas desse nosso trabalho e em termos de continuidade de atenção metodológica para o aprofundamento da perspectiva histórico-religiosa, segundo as diretrizes propostas no *Manuale*, destaca-se, enfim, aqui a recentíssima contribuição de Paolo Scarpi: *Si fa presto a dire Dio*.<sup>176</sup> Trata-se de um pequeno e gracioso volume – mas, também, um pouco “desagradável”, nas palavras do autor, na medida em que coloca em discussão nossas convicções mais enraizadas ou nossos hábitos mais naturalizados – no qual Scarpi tenta oferecer uma ampla panorâmica, entrelaçando passado e presente, a fim de sugerir múltiplos pontos de vista sobre temas “religiosos” aparentemente “intocáveis”. Para tanto, antes de tentar fornecer respostas aos problemas que surgem em relação a esses temas, o autor pretende encontrar, sobretudo, a maneira historicamente correta para formular as perguntas adequadas. Esse objetivo vai se definindo, no trabalho, através do esforço (histórico e laico: nada fácil quando se fala de religiões!) necessário para rever o nosso conceito (ocidental) de “religião”, na tentativa de se estabelecer o peso e a influência dos filtros históricos e sociais através dos quais observamos e vivemos o fenômeno religioso. Isso porque, como diz o título do trabalho, *si fa presto a dire Dio* (“é fácil dizer Deus”), quando nos

baseamos sobre convicções e crenças a tal ponto enraizadas que parecem verdades incontrovertíveis e por nada complexas. Contrariamente a esse pressuposto, bastante difundido na abordagem ao fenômeno religioso, Scarpi pretende demonstrar, com a tradição da perspectiva histórico-religiosa italiana, quanto o exercício da dúvida e do pensamento crítico podem se revelar instrumentos indispensáveis, inclusive para procurar as marcas do eterno na história.

Para algumas das coordenadas sugeridas por essa indagação do autor, com relação à análise do percurso propriamente metodológico e historiográfico deste nosso trabalho, iremos remeter, finalmente, a esta contribuição no capítulo 5, no qual abordaremos as problemáticas do “religioso” na Antiguidade tardia e na Idade Média, sobretudo no que diz respeito à formação e transformação do conceito de religião, aos limites da universalização cristã naquela época e à peculiar e característica relação entre o “mágico” e o “religioso” que, a partir daí, vem se determinando.

## NICOLA GASBARRO

Professor de História das Religiões junto à Universidade de Roma La Sapienza, onde colaborou, estreita e longamente, ao lado de Dario Sabbatucci e de Gilberto Mazzoleni, Nicola Gasbarro é hoje docente titular dessa disciplina, além de exercer a docência de Antropologia Cultural, junto à Universidade de Udine (Itália). Depois da orientação recebida por Paolo Scarpi, o professor Nicola Gasbarro tornou-se um interlocutor privilegiado em nosso próprio percurso, além que pela singela e afetuosa amizade, sobretudo pela extraordinária abertura intelectual e pelo contínuo e inquieto percurso de pesquisa (e de seus objetos intelectuais) no entrecruzar-se das disciplinas de História das Religiões, da História *tout court* e de Antropologia.

A trajetória intelectual de Nicola Gasbarro deriva, sobretudo, das instâncias e da orientação de Dario Sabbatucci. Partindo daí, Gasbarro promoveu um redirecionamento da herança histórico-religiosa e, sobretudo, da peculiaridade de algumas problemáticas definidas por Sabbatucci, em direção a interesses de pesquisas que dizem respeito, sobretudo, à comparação histórico-religiosa e antropológica e à necessidade contemporânea de repensar suas formas e seus conteúdos em termos de compatibilidade das relações entre civilizações.

Em uma recente contribuição, apresentada em Pisa,<sup>177</sup> em homenagem à figura e à herança deixada pelo próprio mestre, Sabbatucci, Gasbarro define e sintetiza características e peculiaridades das instâncias críticas do percurso intelectual do primeiro, para pensar às novas perspectivas metodológicas que delas podem derivar. Nesse sentido,

o percurso científico de Sabbatucci é linear e homogêneo; a historicização integral e humanística da religião o viu comprometido, por toda a vida, com uma comparação sistemática e diferencial, das civilizações antigas às culturas “primitivas”, seguindo nessa direção a perspectiva e a metodologia do mestre Pettazzoni. Mais ainda: Sabbatucci problematiza e subjuga à comparação histórico-religiosa o objeto intelectual “religião”, categoria central em Pettazzoni, a fim de verificar sua consistência histórico-cultural, até dissolver tanto seu universalismo objetivo, quanto seu universalismo subjetivo, ocultado no “espírito” seja do idealismo filosófico seja do Historicismo em sentido próprio. Nesse sentido, a sua é uma História das Religiões sem “espírito”, ainda que permaneça, nos termos classificatórios da cultura italiana, totalmente no interior do Historicismo, com certeza, mais próprio de Gentile do que de Croce. Também sua relação, sempre crítica e conflituosa, com a Fenomenologia das religiões foi ditada pela fidelidade a um Historicismo sem “espírito”, e nem por isso menos humanístico; as culturas, enquanto “sistemas de valores”, como as define Sabbatucci, representam sempre uma construção histórica e contingente dos homens, sem sujeitos transcendentais e sem apercepções de sentido que possam reenviar a uma estrutura generativa de tipo naturalístico. Para um historicista, a Fenomenologia das religiões é sempre, de algum modo, naturalística: oculta a formação na forma, obscurece o desenvolvimento no poder de sentido do eterno retorno, dissolve os eventos em manifestações de algo que os transcende, corre o risco de transformar a história dos homens em uma prescrição de uma autoridade sem vulto. Não é por acaso que Sabbatucci polemiza, sobretudo, com Eliade: seu naturalismo “sacral” lhe aparece entediante e heurísticamente inútil, talvez, às vezes, somente funcional para esclarecer melhor a própria perspectiva histórica. Historicismo radical, portanto, aplicado à religião.<sup>178</sup>

Portanto, a partir de seus pressupostos e da síntese do percurso científico de Sabbatucci, a História das Religiões se destaca enquanto disciplina integralmente humanista que tem a função de analisar seu objeto intelectual – ou seja, as religiões e suas relações – não perdendo nunca de vista suas contingências histórico-culturais e a perspectiva de uma fundamental arbitrariedade antropológica; conseqüentemente, tem que evitar qualquer tentação de generalização naturalista e qualquer universalismo meta-histórico (seja este da teologia ou da filosofia). É justamente a globalização das relações sociais – que começou a ser construída, de fato, a partir do Humanismo e ao longo da Idade Moderna – que nos obriga hoje, de forma cada vez mais urgente, a analisar as elaborações sistemáticas das outras culturas e, ao mesmo tempo, a uma reflexão crítica sobre as nossas. Trata-se, portanto, segundo Nicola, de “ex-plicar” as diferenças dos sistemas religiosos e procurar sua compatibilidade prática, em vez de procurar novos “universais concretos” da

história ou das culturas (quando não uma morfologia do sagrado enquanto exigência de uma filosofia da consciência transcendental). Nesse sentido, a História das Religiões se configura enquanto uma disciplina que depende da coerência interna do confronto histórico e de seus procedimentos, isto é, no fundo, das potencialidades inscritas no “olhar distanciado” que possa colocar em discussão qualquer etnocentrismo ou pressuposto meta-histórico.

Antes de retomarmos algumas diretrizes dessa trajetória, em direção às novas perspectivas de investigação histórico-religiosa, segundo a proposta de Gasbarro, vamos percorrer brevemente, em sua obra, algumas etapas de sua sugestão metodológica, fortemente historicista, em direção à construção no confronto crítico entre a Antropologia e a História das Religiões. Segundo ele, de fato, desde que, com a Antropologia, o arbitrário cultural obrigou a consciência histórica a realizar uma consciência crítica de si mesma, não existem mais necessidades naturais, nem leis do comportamento humano. Nesse contexto,

a cultura se afastou, definitivamente, da natureza e a Antropologia tornou-se o horizonte cósmico da historicidade [...]. [Para tanto], o mérito fundamental de Tylor é sua paixão histórica, em sentido próprio: a Antropologia [que] é, para ele, a ciência das civilizações em seu desenvolvimento histórico e isso basta para romper, de uma vez por todas, a relação da *cultura*, em sentido antropológico, do determinismo da natureza e da raça. Mais ainda: a Antropologia, justamente porque disciplina histórica, é uma ciência comparativa [...].

Não é casual, de fato, que junto à Antropologia nasça no Ocidente também a História das Religiões.<sup>179</sup>

Nessa perspectiva, é possível inclusive entender a orientação antropológica estruturalista de Lévi-Strauss, mesmo com todas as críticas que sofreu, justamente, a partir do confronto com a própria história. O fato é que

o problema de Lévi-Strauss é o de procurar uma ordem sistemática que se coloque além das diferenças e que, ao mesmo tempo, permita explicar sua riqueza intensiva e extensiva: sem Boas seria impossível Lévi-Strauss, e o estruturalismo antropológico nasce da complexidade da história, mais do que de sua negação apriorística. A estrutura lévi-straussiana não se opõe à história, mas eventualmente ao Historicismo absoluto da filosofia que pensa as culturas como fruto da atividade infinita do Espírito [...].

[Segundo o próprio Lévi-Strauss, de fato] deve-se colocar de lado justamente esta história que se tornou Historicismo absoluto da filosofia, porque “não é a pesquisa da inteligibilidade a desaguar na história como seu ponto de chegada, mas é a história que serve de ponto de partida para cada pesquisa da inteligibilidade”.<sup>180</sup>

Portanto, a proposta de Gasbarro para fundamentar um novo confronto crítico e de colaboração metodológica entre Antropologia e História deriva, justamente, da lição de Sabbatucci que, como vimos a esse respeito, destaca como a história se constitui, também, não como um valor em sentido absoluto, mas como um fato específico da experiência cultural do Ocidente. Ou seja, em termos de uma crítica ao evolucionismo, contra o qual Lévi-Strauss pretende reavaliar a importância da contribuição de Franz Boas,

um meio codificado por uma cultura para expressar seus próprios valores; portanto, um meio para compreender a diversidade e a complexidade, e somente nisto pode ser relacionada com a experiência da etnologia.<sup>181</sup>

E a nova relação entre Antropologia e História é finalmente imposta pela aquisição da revolução estruturalista lévi-straussiana. A partir dela,

a cultura não é [mais] um produto originado pelas necessidades naturais, assim como [aparecia] no truísmo funcionalista, mas [se torna] o fruto da troca entre os homens que se opõem aos grandes determinismos da natureza [...]. A cultura, então, não tem fundamentos naturais, mas é a resposta dos homens à natureza, em certo modo representa a elaboração de uma contranatureza [...]. As culturas são, como as línguas, sistemas arbitrários de codificação de valores,<sup>182</sup>

onde por arbitrariedade se entende o contrário da necessidade natural. Por isso ganha significado, nesta ótica e seguindo as indicações de Sabbatucci, o fato de que para identificar o Ocidente possamos falar de *cultura* histórica, entendendo com isso, justamente, a especificidade de sua forma cultural de codificar seu sistema de valores.

Em termos antropológicos e voltando à perspectiva propriamente lévi-straussiana, a mudança fundamental de sua perspectiva é constituída pela sua saída

da alternativa absoluta entre necessidade natural e ordem meta-histórica, entre naturalismo e Historicismo conjugados como “valores” [...]. À oposição absoluta entre acaso e necessidade, ele substitui a metodológica entre natureza e cultura que permite a individuação das civilizações como sistemas de troca, que não são nem naturais, nem preternaturais. Por isso, as estruturas, que não são outra coisa que condições lógicas de possibilidades dos sistemas histórico-concretos, são ocultadas nas matrizes combinatórias da troca.<sup>183</sup>

É a partir da aquisição desse resultado antropológico que, enfim, Gasbarro aponta para o novo patamar em que se coloca a sua proposta de um novo diálogo entre História (e, com ela, a História das Religiões) e Antropologia:

Chegou, talvez, o momento de passar das estruturas lógicas necessárias para as estruturas históricas contingentes, seja indagando em nível sistemático a respeito da articulação complexa dos vários tipos de comunicação cultural e das suas relações – é esta a verdadeira Antropologia do futuro –, seja procurando na etnologia e na história as variáveis que complicam os sistemas de troca e redesenham as estruturas de complexidade – é o sentido da nova história estrutural ou antropológica.

E, nesta última, Gasbarro encontra o motivo teórico que, segundo ele, torna possível a utilização da estrutura lévi-straussiana em campo historiográfico, evidenciando, a esse respeito, os numerosos exemplos, na França e na Itália, que podem ser encontrados no campo dos estudos da Antiguidade, entre os trabalhos de M. Detienne e de J. P. Vernant, sobre a Grécia, e de D. Sabbatucci e E. Montanari, sobre a cultura romana, não faltando exemplos no âmbito da medievalística, com J. Le Goff, e da história moderna, com J. A. Maravall.

A proposta que surge da reflexão de Gasbarro, portanto – e que antecipa, inclusive, outro trabalho seu posterior<sup>184</sup> –, é de que, a fim de ganhar o terreno perdido pela diminuição espacial (antropológica), a partir da primeira Modernidade, e reencontrar a dimensão temporal,

talvez seja necessário pensar a outra Antropologia, fundada na história, não dos termos, mas das relações entre os termos e das relações entre relações. A partir de Colombo, os primitivos e civilizados não têm sentido senão *com* e *nas* relações de uns com os outros; as culturas “outras”, assim como as nossas elaborações de civilização, são frutos dessas relações de mão dupla, isto é, são, estruturalmente, relações de relações. É preciso, portanto, refazer uma história dos contatos, do encontro/choque entre civilizações para poder compreender os produtos culturais, levando em conta, antes de mais nada, a episteme cosmopolítica do Ocidente. Trata-se de uma construção cultural de longa data do Velho Mundo, que finca suas raízes, todavia, não tanto na escatologia semítico-cristã, como pensa Dupront, mas na própria constituição do Estado romano, fundado sobre os direitos civis. É a *civitas* romana (da qual deriva civilização, *civilité*, *civilization* etc.) a ser redescoberta, depois da *civitas Dei* medieval, com o Humanismo, e a guiar o processo civilizador. Não se trata somente de um esclarecimento histórico sobre o passado, mas isso incide sobre o modo de compreender os “outros”, de elaborar os resultados [desse processo] e de produzir novos valores culturais.<sup>185</sup>

A esse respeito, a obra de Norbert Elias se destaca pelos brilhantes resultados, em nível antropológico, apontados em relação à centralidade da “política” na elaboração do conceito global de civilização e de sua progressiva generalização, ao longo do processo histórico, até o Iluminismo e a Revolução Francesa. Por outro lado, não podemos perder de vista como, também, o conceito de *civitas*, para o qual remete Gasbarro, é o que reúne, ao redor da conquista americana, não somente os valores civis e materiais, mas também

religiosos e espirituais: é o código que mobiliza, junto à Espanha ou ao Portugal católicos, a Igreja da Contrarreforma, junto aos *conquistadores* os jesuítas, ao lado dos colonos os missionários. Na esteira do percurso sugerido pela “Antropologia histórica” de G. Mazzoleni (na esteira da proposta anterior de D. Sabbatucci), portanto, Nicola reforça o fato de que, nesse sentido,

o Ocidente constrói, com e no processo de civilização, a sua identidade cultural, seguindo uma oposição relativa ao diferente de si que comporta uma dialética de assimilação-integração das diversidades, fundada no pressuposto da pertença a um Estado civicamente entendido. A identidade é definida como *civitas* que exclui qualquer outra alteridade compreendida e distinta como *nação*, *gente*, assim como, em seguida, a conceitualização de “povos de cultura” se opõe a “povos de natureza” ou civilizado a primitivo. Graças, todavia, ao pressuposto dos direitos civis, a *civitas* tem a possibilidade de englobar no seu interior o diferente [...], sob a condição de que passe do natural ao cívico, mudando substancialmente seu estatuto.<sup>186</sup>

Nessa perspectiva, portanto, é finalmente impossível procurar uma história dos primitivos em si e por si, mas é preciso penetrar na história das relações aculturativas, dos encontros e choques entre forças culturalmente diferentes e socialmente desiguais, procurando historicizar as forças em campo e as categorias hegemônicas. Enfim, e mais uma vez, nesse sentido volta a necessidade de levar em consideração a relação (necessária) entre uma Antropologia histórica e uma Antropologia civil,<sup>187</sup> além de retomar e aprofundar o instrumento do etnocentrismo crítico, proposto por E. De Martino, enquanto instrumento metodológico que põe cada problema no interior de um sistema sempre relativizado (não relativístico!) ao diferente e que unicamente pode permitir o afirmar-se de uma história cultural que tenha por objeto as relações entre os termos clássicos da Antropologia.<sup>188</sup>

Um primeiro e decisivo passo para esse tipo de história se coloca, entre outros trabalhos de Nicola, em um seu precioso ensaio que busca, justamente, verificar uma dessas modalidades interpretativas do diferente que revela, ao mesmo tempo, a exemplificação dessa metodologia e da construção de uma história cultural.<sup>189</sup> Nesse trabalho, o autor remete, como ponto de partida, aos resultados adquiridos pelas últimas investigações de Sabbatucci sintetizados, como já vimos, no conceito de vanificação do objeto religioso entendido enquanto

recuperação da arbitrariedade das culturas daqueles fenômenos que classificamos como “religiosos”, seja por sua importância estratégica nas hierarquias de sentido das sociedades que os produziram, seja pela pretensão da nossa cultura de pensar aquelas hierarquias segundos os cânones do monoteísmo cristão [...].

A vanificação do objeto religioso exige uma historicização radical da categoria “religião” e uma reconsideração culturalmente subjetiva porque, de qualquer maneira, orientada por nossa consciência cultural.

E, nesse sentido, Gasbarro começa a tecer a investigação que aponta como a própria comunicação missionária não pode ignorar a solução cristã do problema das origens e, portanto, em forma analógica, de impô-la em termos de um processo de aculturação. Assim, para os primeiros missionários do Novo Mundo, todos os homens tinham que se colocar o problema das origens do mundo e dos homens, pressuposto que implicava o fato de que todas as culturas deviam ter certa crença na única divindade criadora, mesmo que esta pudesse ser desviada, na prática, pela idolatria demoníaca. Ora, a esse respeito, é evidente que a Antropologia religiosa dos séculos XIX e XX, mesmo partindo de pressupostos científicos, tenha herdado esta crença, necessária, dos primeiros missionários da Modernidade. Daqui podemos entender, segundo Nicola, o fato de que

as “figuras” categoriais da Antropologia religiosa têm a mesma função que a idolatria tinha para os missionários do século XVI: classificam, ordenam, dão sentido, fixam hierarquias de valores, servindo-se da linguagem poderosa e reificadora da representação referencial e eliminando a arbitrariedade cultural e histórico-aculturativa da própria construção. As “figuras”, para representar o implícito religioso ou transformá-lo em “universal” antropológico, operam semiologicamente como os ídolos; o significado construído de modo aculturativo (a “representação” cultural) é diretamente relacionado aos referentes mais ou menos culturais das outras culturas, ignorando totalmente a natureza e o valor contextualmente relacional dos significantes [...]. [Portanto, a] linguagem moderna da idolatria, aplicada a todas as particularidades de sentido das culturas do Novo Mundo, representa uma arqueologia da Antropologia religiosa, e a “guerra das imagens” (Gruzinski) é um conflito cultural para a conquista da “representação” religiosa como lugar privilegiado de sentido, ou capaz de dar sentido à relação dos homens com a natureza e dos homens entre eles.<sup>190</sup>

A aquisição deste resultado torna evidente, de um lado, a problemática histórica (e de uma Antropologia histórica) proposta por Gasbarro em relação ao *objeto* “religião” (ou a uma sua objetivação específica, a “idolatria”). Esta se torna, enfim, *relação* historicamente determinada de um código (a “religião” ou a “idolatria”) que, por sua capacidade de generalização, coloca-se como prioritário na classificação e hierarquização de valores que estruturam o processo aculturativo; por outro lado, manifesta como

a História das Religiões se torna, então, uma disciplina a duplo acesso de historicidade: todo conhecimento da diferença apresenta [de fato] problemas históricos de construção social das semelhanças, e toda ruptura dos paradigmas histórico-interpretativos obriga a repensar em termos de sistemas diferenciais as objetivações anteriores das outras culturas.

Tudo isso torna evidente, então que

o conceito de religião é uma invenção cultural cristã, e o processo de personificação dos seres extra-humanos é fruto de uma comunicação intercultural com a qual os missionários antes e os etnólogos depois projetaram nas outras culturas as nossas categorias religiosas e as consequentes hierarquias de sentido.<sup>191</sup>

De tudo isso deriva enfim a perspectiva *histórica* da disciplina. E isso porque,

se a História das Religiões atual está convencida de que a religião não vem do céu (paradigma teológico), nem é implícita na natureza humana (paradigma antropológico), ela deve estar em condição de explicar com a história e na história as razões sociais de sua constituição, os princípios culturais que têm feito dela [a religião] uma realidade compartilhada e compartilhável e, finalmente, o processo de generalização [...].

O politeísmo<sup>192</sup> foi, antes, uma realidade cultural das civilizações superiores, depois uma objetivação (em função) do monoteísmo, em seguida um sistema denotativo de interpretação usado pelo Cristianismo antigo para pensar em termos monoteísticos as civilizações superiores, finalmente uma linguagem global, denotativa e conotativa, ao mesmo tempo, para objetivar *sub specie religionis* a alteridade *tout court*. Esta última fase é, talvez, a mais importante em termos de generalização antropológica e de construção de paradigma. Sem a constituição moderna em linguagem universal daquilo que o Cristianismo antigo havia feito do politeísmo, a cultura ocidental não teria compreendido, da forma que o fez, as civilizações do Novo Mundo e as culturas etnológicas.<sup>193</sup>

O resultado dessa compreensão (interpretação) é, justamente, então, a linguagem da idolatria que, enquanto tal, se constituiu como uma linguagem capaz de estabelecer os códigos de comunicação entre culturas diferentes. Em seguida, entre os séculos XIX e XX, como vimos no começo deste livro, esses códigos vão incidir profundamente sobre as classificações da Antropologia que, partindo de cânones evolucionistas, se tornará em seguida científica, para, depois, constituir a gênese da Antropologia religiosa como Antropologia *tout court*.

No interior dessa perspectiva, portanto, Gasbarro analisa as características da linguagem da idolatria, ao longo de seu precioso ensaio, procurando entender sua gramática cultural, interpretativa, contextual, a partir de seu instrumento central, o Demônio, até as contribuições dos primeiros teóricos dessa “linguagem interpretativa”, como Acosta, que, de algum modo, se tornam os primeiros antropólogos a sistematizar os materiais dos missionários de campo (os primeiros etnólogos). Torna-se evidente, portanto, como,

em todos os autores do século XVI, a idolatria é para ser combatida enquanto prática diabólica, mas permanece critério “religioso” de classificação social da alteridade cultural em termos comparativos.

Na prática cotidiana de aculturação, ela sofre a primeira transformação simbólica: seguramente marca da distância da fé cristã, mas também indício de um crer “outro” que confirma na prática e com a prática a pertença dos indígenas ao gênero humano comum [...]. A idolatria [, portanto], enquanto universalização do crer, é a primeira forma geral do pensamento selvagem produzida pela cultura cristã moderna.<sup>194</sup>

Apontávamos mais acima, conforme Nicola, o conceito de *civitas* como sendo o que reúne ao redor da conquista americana os valores não somente civis e materiais, mas também religiosos e espirituais. Com vistas a isso, portanto, devemos evidenciar, a este propósito, como os missionários se tornam, de fato, os primeiros civilizadores do sentido que encontra na religião o código mais importante da cultura ocidental. E com isso, portanto, podemos finalmente afirmar, com o autor, que

a História das Religiões, como disciplina, não pode ignorar a história das missões.<sup>195</sup> Ela permite rever criticamente e repensar historicamente, numa perspectiva antropológica, seja seu objeto intelectual – a religião e as religiões –, seja seu método, que deve permanecer rigorosamente histórico e necessariamente comparativo [...]. [Para tanto,] é suficiente questionar-se a respeito da formação e do desenvolvimento das noções fundamentais da disciplina.

A História das Religiões, como a Antropologia, nasceu e desenvolveu-se no interior da consciência europeia como exigência de compreensão histórico-social da religião e das religiões, sem apelar para as certezas teóricas da metafísica ou as pretensões de ortodoxia da “revelação”. Mas encontrou um “objeto intelectual” historicamente já constituído e socialmente funcional, culturalmente consolidado e simbolicamente eficaz, comparativamente já explorado e universalmente reconhecido. Daí decorre, por um lado, a ilusão etnocêntrica de um “universal concreto” (as religiões), analisável objetivamente no plano histórico-social, ou, por outro lado, sua tradução subjetiva, típica da filosofia da consciência, em termos de “sacralidade” transcendente e fenomenológica [...].

Esse holismo relacional, mas não relativista, pode – quando voltado para a história e a comparação rigorosa – reformular as noções e as questões teóricas de fundo, até mesmo as que concernem à universalidade do “objeto religioso” ou da “percepção do sagrado”, sem desconstruí-los numa indiferença hiperculturalista, mas, ao contrário, reconstruindo sua formação histórica no contexto antropológico (nada indiferente) das relações das e entre as civilizações. No plano metodológico, porém, tornam-se necessárias duas inversões: de um lado, a conexão – ainda ligada à ortodoxia da fé dos teólogos e à metafísica dos filósofos – entre universalidade, comparação e história; de outro lado, a prioridade simbólica da fé-sistema de crenças sobre a prática-sistema ritual das regras e das relações sociais.<sup>196</sup>

Este é, em síntese, o plano operativo (propriamente historiográfico) da História das Religiões, partindo desta última inversão metodológica substancial que se impõe, justamente, para a análise do contexto histórico. A história das missões pode exemplificar muito significativamente essa metodologia e esse percurso. E, finalmente, o artigo em questão, disponível para o público

brasileiro, oferece um exemplo significativo, tanto em termos metodológicos, quanto em termos de proposta de análise histórica. Não podendo aqui segui-lo em seu percurso, remetemos para tanto diretamente a ele.

Final e brevemente, vale a pena apontar, ainda, a disponibilidade em português de outro artigo de Gasbarro,<sup>197</sup> que sintetiza o percurso de outro estudo.<sup>198</sup> Neste último, partindo e remetendo ao contexto conflituoso da “Guerra do Golfo”, o autor procura mostrar a exigência de uma comparação histórica sistemática para desvendar como é justamente a falta de uma historicização que leva, inevitavelmente, ao preconceito de uma cultura para com outra, em termos de uma interpretação que confunde (funcionalmente) planos culturais diferentes. Assim, apenas para apontar um exemplo, segundo Gasbarro,

inevitavelmente, a evocação da *ghihad* tem para nós o sentido de um integralismo religioso, mas é assim para nós que distinguimos o civil do religioso e nos opomos a quem quer reduzir tudo a princípios religiosos. Os integralistas muçulmanos são, hoje, os fundamentalistas, mas têm sentido somente em oposição aos modernistas mais abertos à Modernidade ocidental: somente neste sentido *ghihad* pode ser traduzida por “guerra justa”, com uma explícita referência a uma justiça civil que é tipicamente estadual e ocidental. Para a cultura muçulmana clássica, uma tal tradução é impossível: não há *civitas*, mas somente *umma*, cujo sentido de pertença é dado somente pela fé, e o justo é dado pela Lei divina e não desejado a partir do direito-*ius* dos cidadãos.<sup>199</sup>

Este é apenas um exemplo, como dissemos, no interior de um estudo bastante significativo de como uma perspectiva propriamente histórico-religiosa possa desvendar mecanismos interpretativos peculiares (desistoricizantes) que caracterizam até mesmo a base de conflitos culturais (civilizacionais) contemporâneos. Exemplo, ainda, de como somente a reconstrução dos diferentes processos de formação histórica possa permitir a compreensão dessas diferenças e, quem sabe, construir a base de uma diferente relação entre civilizações.

O artigo citado – que não podemos minimamente percorrer em sua proposta analítica e para o qual remetemos, visto que o público brasileiro pode ter fácil acesso a ele – apresenta enfim e justamente uma síntese dessa problemática na tentativa de poder responder à pergunta relativa a uma possível compatibilidade entre as diferentes perspectivas históricas do Ocidente e da sociedade islâmica.

## A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NO BRASIL: O CONTEXTO HISTÓRICO-

## COLONIAL

Os ecos da perspectiva histórico-religiosa italiana no Brasil começaram finalmente a se fazer perceptíveis também no contexto historiográfico e antropológico das investigações no Brasil e dos estudos relativos, sobretudo, ao seu contexto histórico-colonial. Tendo em vista o fato de que esses trabalhos estão presentes e acessíveis ao público brasileiro, não iremos nos deter com ênfase neles. O objetivo desta breve nota será apenas apontar, muito brevemente, indicações relativas ao contexto nos quais se desenvolvem e às coordenadas gerais que os tecem.

Cristina Pompa e o autor desse livro estão diretamente ligados, por formação universitária e colaboração investigativa, à escola italiana de História das Religiões. Mais direcionada para a investigação propriamente antropológica, Cristina não deixa de enfrentar, em seu trabalho, uma importante e consistente análise historicista que lhe permite colher, explorar e evidenciar com inovadora perspicácia momentos importantes da formação da cultura colonial brasileira, a partir, justamente de uma perspectiva religiosa que caracteriza, como diz o título do importante trabalho dela, a *Religião como tradução*.<sup>200</sup> Partindo dos pressupostos metodológicos histórico-religioso, trata-se, de fato, com essa investigação, de reescrever, nas palavras da autora, a

imagem da sociedade colonial construída pela Antropologia e pela Historiografia, [segundo a qual] índios e evangelizadores aparecem frequentemente [...] como esferas opostas e irreduzíveis: os primeiros procurando permanecer o mais perto possível ao que eram antes da conquista, os segundos demonizando e aldeando, assimilando e dominando.<sup>201</sup>

Ora, partindo da consideração de que “as fontes privilegiadas na análise foram os documentos produzidos pelos missionários”, a retranscrição da história colonial coloca, justamente, “importantes questões metodológicas e epistemológicas”, tendo em vista que

a pesquisa historiográfica conduzida nesses textos pode dizer algo sobre as condições histórico-culturais da produção do discurso evangelizador. Um estudo deste tipo volta-se, sobretudo, para a reconstituição da dinâmica interna à própria cultura ocidental, onde a construção intelectual da humanidade “outra” se deu entre a cosmologia medieval, o humanismo renascentista e a *Realpolitik* colonial.<sup>202</sup>

Finalmente, a metodologia histórico-religiosa aplicada ao contexto (deste estudo) da história colonial mostra, enfim, como,

do ponto de vista antropológico [...], é limitante pensar que os textos de missionários e viajantes não nos possam devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu. Eles podem também, se analisados com os devidos cuidados, contribuir para a reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro”.

Esse é o resultado significativo e emblemático obtido pela investigação de Cristina Pompa. Esta enfrentou, na primeira parte do livro, a contextualização relativa ao século XVI, no “encontro-tradução”, do Ocidente, com os Tupinambás litorâneos. O resultado se destaca, ainda mais peculiarmente, também e sobretudo na segunda parte do livro, na qual é proposto um cenário bastante querido pela autora, presente em seus trabalhos anteriores. Trata-se do Sertão, estudado no contexto do século XVII, com relação à reelaboração interpretativa da nova alteridade por antonomásia, nesse contexto colonial, isto é, os “Tapuia”. Todo o estudo de Cristina mostra, sem dúvidas, sua riqueza, a partir das coordenadas histórico-religiosas traçadas no começo do percurso. Mas, talvez, possamos apontar como a riqueza e a obtenção de resultados bastante inovadores, neste contexto específico e partindo da perspectiva historicista italiana, possam ser constatados na densidade de novas problemáticas históricas decorrentes, no último capítulo do livro, isto é, justamente lá onde se aprofunda o confronto documental com relação à “religião” tapuia – à dificuldade e necessidade, de algum modo, de conceituá-la, de dizê-la, de traduzi-la, para o Ocidente –, para, enfim, poder achar as “palavras para dizer o outro”.

Por outro lado, como já destacamos inicialmente, a autora encontra-se direcionada, sobretudo, para a investigação propriamente antropológica ou, melhor, para a vertente antropológica específica produzida pela História das Religiões italiana que, com Gilberto Mazzoleni, foi identificada como uma “Antropologia historicamente fundada”.<sup>203</sup> Essa Antropologia histórica, também, é o resultado peculiar decorrente do contexto da disciplina histórico-religiosa e, portanto, não pode ser confundida com outras perspectivas que se utilizam do mesmo rótulo em contextos e com metodologias diferenciadas. Partindo de uma dimensão investigativa de amplo e profundo fôlego historiográfico, como o anteriormente apontado, enfim, Cristina Pompa obtém, portanto, as diretrizes para implementar, no sentido de uma Antropologia histórica propriamente italiana, um importante aprofundamento

da disciplina e, sobretudo, de algumas de suas problemáticas específicas. É o caso, por exemplo, da relativa à missão no contexto colonial brasileiro, que permite à autora esboçar as coordenadas para pensar, também, mais especificamente, em uma “Antropologia histórica das missões”.<sup>204</sup>

Com relação, enfim, a nossos estudos, a fim de evitar o risco, a chatice e, não por último, a deselegância de falar a nosso próprio respeito, preferimos, aqui, nos utilizarmos de um “olhar estranhado” através das palavras de dois generosos (inclusive na sua interlocução) e caros colegas que, nas introduções dos respectivos livros, evidenciaram quais, segundo eles, os aportes e contribuições que a peculiar perspectiva metodológica histórico-religiosa conseguiu obter no percurso lá traçado.

No Prefácio ao nosso *O apetite da Antropologia*,<sup>205</sup> o professor John Manuel Monteiro<sup>206</sup> chamou a atenção para como,

no início do século XVI, o florentino Amerigo Vespucci figurou como o primeiro escritor europeu a disseminar notícias sobre a antropofagia tupi [...]. A carta supostamente escrita por Vespucci e endereçada a Lorenzo de' Medici não só vulgarizou o termo “Novo Mundo” para designar um espaço nitidamente distinto das Índias Orientais, como também distanciou seus habitantes dos povos asiáticos pela prática da antropofagia [...]. As diversas edições do *Mundus novus* alimentaram o imaginário fantástico na Europa, inaugurando uma longa tradição de constituição de “saberes antropológicos” que, muitas vezes, nos dizem mais sobre os europeus do que sobre os índios.

[... Por outro lado,] Adone Agnolin [... apresenta] este projeto ambicioso de refazer o caminho da história da Antropologia e da etnologia comparada, campos constituídos com mais solidez no século XVIII, porém que já se manifestavam nos relatos, estudos e iconografia dos primeiros séculos da expansão ultramarina do Ocidente. Nesse sentido, não se trata de apenas mais um livro sobre o canibalismo tupinambá, esta prática cultural tão emaranhada com a história cultural do Brasil. Se a antropofagia proporciona o fio condutor, o foco do livro recai na Antropologia e nos antropólogos, aí incluídos os precursores da disciplina, seja os etnógrafos *avant la lettre* (de Vespucci aos missionários jesuítas), seja os pioneiros de uma etnologia comparada (de Acosta a Lafitau).

[... O livro] busca fundamentar seus argumentos nos clássicos, não só da Antiguidade, como também de gerações mais recentes. O autor faz um notável esforço de dar conta da crescente bibliografia sobre as estruturas mentais dos descobrimentos, conquistas e colonização do Novo Mundo. Porém um dos aspectos mais fortes do texto reside na evocação de uma série de discussões clássicas na Antropologia, desde o dom, ao sacrifício, ao código alimentar e ao próprio canibalismo, transitando, com muita agilidade, entre um elenco bastante considerável de autores, de Mauss a Frazer, de Malinowski a Fernando Ortiz, de Lévi-Strauss a Mary Douglas, de Marvin Harris a Marshall Sahlins [...].

Para o leitor brasileiro, entretanto, menos familiarizado com a bibliografia italiana, *O apetite da Antropologia* chama a atenção para os aportes da tradição historicista nos estudos da religião. Entre o texto e as notas, Adone dissemina perspectivas e ensinamentos de autores consagrados como Ernesto de Martino, Angelo Brelich e Raffaele Pettazzoni, bem como de obras mais recentes na História das

Religiões, de Dario Sabbatucci, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio e Paolo Scarpi. Ao privilegiar a historicidade dos contextos e dos conceitos, esta perspectiva proporciona ferramentas críticas para abordar a temática antropofágica tanto nas fontes históricas quanto na história da etnologia. Tal perspectiva também permite ao autor discordar com uma parte importante da etnologia tupi-guarani contemporânea, nos trechos mais polêmicos deste livro.

[...] O texto de Adone é provocativo [...], pois reconforta o leitor ao percorrer caminhos familiares, ao mesmo tempo em que desafia o leitor a pensar de maneira diferente não apenas sobre o canibalismo – tema exaustivamente comentado, de Gabriel Soares de Sousa a Eduardo Viveiros de Castro – como também sobre as maneiras pelas quais a Antropologia se alimentou da antropofagia dos outros. Bom para pensar, porém ainda bom para comer também: redescobrimos aqui que o “mau selvagem” e o “bom tupi” (o Abaeté, valente e medonho guerreiro canibal, no sentido empregado pelo jesuíta Cardim) são uma única e mesma personagem.<sup>207</sup>

E, com relação ao estudo *Jesuítas e selvagens*,<sup>208</sup> a professora Laura de Mello e Souza destaca o fato de que,

como objeto de investigação intelectual, o índio foi, até muito recentemente, abordado com maior frequência pelos estudos folclóricos, etnológicos e literários do que propriamente históricos. Alguns exemplos estão aí para reforçar essa afirmação: Mário de Andrade e Câmara Cascudo debruçaram-se sobre as marcas indígenas impressas na nossa cultura popular, nas danças, na cozinha, na religiosidade; Lévi-Strauss, Alfred Métraux, Pierre e Hélène Clastres, entre os franceses, Florestan Fernandes, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, entre os nacionais, trouxeram contribuições notáveis à Antropologia, à sociologia, à etnografia e à etnologia dos povos da floresta, seu universo mental, mítico, religioso, suas concepções políticas e suas práticas guerreiras; Afonso Arinos de Melo Franco, num trabalho um tanto isolado, enveredou pela história intelectual e lembrou como foi marcante a presença do índio brasileiro no pensamento do ocidente europeu [...].

Contudo, e conforme se queixaram alguns historiadores estrangeiros – entre eles, Stuart B. Schwartz –, demorou para que os historiadores brasileiros deixassem de considerar, no índio, uma espécie de “obstáculo epistemológico”, relutando em ver como foi indígena a nossa escravidão, tendendo a achar que, sendo povos sem escrita, os índios não tiveram História. Mais recentemente, a produção histórica sobre o assunto começou a aumentar. John Monteiro marcou época com a publicação de *Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994) e, sob sua inspiração ou orientação, um número significativo de trabalhos vêm contribuindo para preencher tal lacuna [...]. Muitos deles se concentraram na temática do Diretório dos Índios (1755-59) e suas derivações; outros, voltados antes para os jesuítas, trouxeram, mesmo assim, novos subsídios e novas abordagens. Na perspectiva da história cultural, cabe lembrar o livro de Ronald Raminelli, marcado pelas análises iconológicas da escola de Warburg, e o de Ronaldo Vainfas, que procurou dar conta da marca inaciana na catequese e, ao mesmo tempo, da morfologia de uma crença aculturada – a Santidade do Jaguaripe. Ambos constituem exemplos felizes das possibilidades analíticas da história da cultura que se fazia entre nós nos anos de 1990.

*Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano – séculos XVI-XVII*, a nova pesquisa de Adone Agnolin que ora se publica, situa-se, por um lado, nesse contexto de revitalização do tema e, por outro, abre um campo totalmente novo [...]. A matriz teórica fundamental reside na escola italiana de estudos de História das Religiões, na qual podem ser

relacionados, no passado, autores do vulto de Ernesto de Martino e, mais recentemente, mestres como Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio, Paolo Scarpi e Nicola Gasbarro [...].

Da conjugação dos estudos clássicos – tanto históricos quanto linguísticos – com o conhecimento antropológico, certa familiaridade com a língua indígena e o domínio da história religiosa ocidental na época do Concílio de Trento, surge uma possibilidade analítica pouco comum entre historiadores de formação mais circunscrita, e resulta um estudo instigante como poucos. O problema do contexto histórico aparece a cada passo, sendo permanente o cuidado em não jogar para trás evidências sobre o mundo indígena que foram colhidas em épocas posteriores à que se estuda. A análise dos catecismos utilizados pelos inicianos na evangelização dos índios, desenvolvida ao longo das três primeiras partes do livro, é iluminadora porque desvenda os circuitos de tradução da cultura ocidental para a dos indígenas americanos, ilustrando, ao mesmo tempo, um modo próprio de analisar universos culturais distintos e postos em situação de contato e de confronto. Além disso, se a ênfase do processo de conversão havia incidido preferencialmente no papel do batismo, *Jesuítas e selvagens* marca um deslocamento: a confissão achava-se entre os sacramentos valorizados por Trento, e, para bem realizá-la, o catecismo mostrava-se fundamental, os padres da Companhia tentando tirar dele o melhor proveito possível. Muito importantes e originais são ainda as considerações sobre a *rede demoníaca*, que se valem da análise de Serge Gruzinski e Carmen Bernand sobre a *rede idolátrica* (*De l'idolâtrie*, 1988) e, ainda, dos vários estudos sobre demonologia europeia para, aqui, desvendar o tom demoníaco de muitas das mediações simbólicas mobilizadas pelos jesuítas na administração dos sacramentos junto aos índios. Afinal, a demonologia, que foi tão importante no pensamento da primeira Época Moderna, também está onde nem sempre é procurada: os escritos jesuíticos podem, nesse sentido, ser lidos enquanto uma de suas expressões, e Agnolin vem corroborar tal hipótese.

Tudo isso faz de *Jesuítas e selvagens* um livro [...] cheio de novas possibilidades que, certamente, serão desdobradas em estudos futuros. Procura desvendar a transformação de crenças e concepções, tanto jesuíticas quanto indígenas, ocorrida ao longo do processo de evangelização desencadeado após a chegada europeia ao continente americano. Mostra como essas crenças e concepções, tão distintas entre si, se alteraram e se transformaram ao longo do contato: alterações e transformações verificadas em vários sentidos, tornando difícil, muitas vezes, reconstituir como haviam sido outrora. Dessa forma, jesuítas e indígenas surgem, simultaneamente, como sujeitos e objetos de um mesmo processo [...]. Adone Agnolin traz incontáveis argumentos não apenas para repensar a história dos índios, mas, ainda, para colocá-los, enquanto agentes, no centro da grande história.<sup>209</sup>

Destacamos e selecionamos aqui, como dissemos anteriormente, segundo o interesse deste nosso trabalho, quanto os dois (generosos) colegas evidenciaram com relação aos aportes e contribuições da peculiar abordagem metodológica histórico-religiosa e dos resultados obtidos, através dela, na direção dos percursos traçados. E, para tal propósito, devemos confessar, sinceramente, quanto nos agrada particularmente, relendo essas avaliações externas, constatar como os colegas perceberam, de fato, a originalidade das respectivas investigações enquanto decorrentes, justa e primeiramente, da riqueza da perspectiva metodológica, antes que de qualquer mérito pessoal.

Finalmente, vale apontar, também, para os resultados decorrentes da interlocução desses estudos no contexto acadêmico brasileiro. E, antes de mais nada, não podemos deixar de começar, justamente, por alguns trabalhos dos estudiosos que nos permitiram apresentar estas suas sínteses como outras bases importantes das nossas investigações.

Partindo dos estudos e das problemáticas relativas à feitiçaria e à religiosidade popular no Brasil colonial, o trabalho de Laura de Mello e Souza foi, sem sombra de dúvida, rico e precursor em desvendar a complexidade e, muitas vezes, as dificuldades de definir esta “religiosidade”, em toda a sua especificidade colonial, chegando, finalmente, a chamar a atenção para a centralidade da função da demonologia enquanto chave do entendimento da formação da cultura colonial brasileira.<sup>210</sup> Nesse sentido, permaneceu inclusive para nós um trabalho que nunca pôde estar ausente, enquanto horizonte contextual das problemáticas coloniais, das nossas específicas preocupações demonológicas aprofundadas em termos propriamente histórico-religiosos, mas que também, nestes termos, pôde, pode e continua mantendo uma importante riqueza de perspectiva historiográfica para poder averiguar e aprofundar a ferramenta metodológica em questão.

John Manuel Monteiro elaborou uma nova abordagem para entender e analisar os movimentos indígenas, ao mesmo tempo “vítimas” (escravos: “negros da terra”), mas também “íntimos”, de algum modo,<sup>211</sup> dos bandeirantes de São Paulo que, operando com seu característico sistema de predação da mão de obra indígena, acabaram alargando as fronteiras da América portuguesa, ao mesmo tempo em que criaram uma sociedade original, concentrando e reduzindo os cativos oriundos das tribos ameríndias do Centro-Sul do País. O legado importante do pioneirismo de *Negros da terra*,<sup>212</sup> assim como indicado, também, por sucessivos e importantes trabalhos do mesmo autor,<sup>213</sup> é justamente a complexidade dessa relação no interior da qual Monteiro não perde de vista o importante contraponto jesuítico: e este legado aponta também, entre outras orientações, para a riqueza e a importância de questões decorrentes dos estudos de História Indígena e do Indigenismo desta envergadura, a fim de problematizar conceitos analíticos e na, conseqüente, possibilidade de utilizar e de verificar, no contexto específico, os instrumentos metodológicos produzidos pela História das Religiões.

Finalmente, de um encontro nascido no interior de um projeto temático, coordenado pela professora Paula Montero, surgiu outra importante orientação de estudos no Brasil. Tratou-se, ao mesmo tempo, de uma discussão metodológica e de uma investigação, tanto de ordem historiográfica quanto antropológica, que foi implementada por um grupo de pesquisadores nacionais e de suas específicas investigações. Essa discussão foi posta, inicialmente, em confronto com a metodologia histórico-religiosa, através de um desafiante diálogo com os trabalhos de Cristina Pompa e do autor, e em seguida aprofundada com a fecunda e ativa interlocução, junto ao grupo temático, do professor Nicola Gasbarro. O livro *Deus na aldeia*<sup>214</sup> representa uma síntese significativa dessas discussões e das possibilidades inovadoras que derivam de uma reflexão histórico-religiosa relativa às atividades missionárias com os índios do Brasil. Essa reflexão perpassa cada trabalho dos autores (historiadores e antropólogos) envolvidos e reunidos nesse projeto e nessa coletânea: dela emerge a originalidade de poder colher como os problemas da interculturalidade produzida pelo “encontro” entre missionários e indígenas, além de sua dramaticidade, passada e atual, revela a possibilidade e a necessidade de recuperar sua própria formação histórica e antropológica, além de permitir uma atenção peculiar às suas contínuas transformações: é só nessa contínua reconstrução que, enfim, como mostram os diferentes estudos, se podem entender os códigos privilegiados e fundamentais para a interpretação do “outro” antropológico e, com eles, os decorrentes e diferentes resultados desse encontro. Não por último, essa abordagem, embasada na específica perspectiva metodológica, obtém o resultado de permitir reler criticamente a herança das reflexões antropológicas relativas aos contatos interculturais enquanto devedoras, em grande parte, justamente à ação missionária e “civilizadora” realizada ao longo dos séculos no contexto americano. É nesse sentido que os trabalhos em questão revelam as peculiaridades e as características segundo as quais missionários e indígenas se transformaram reciprocamente neste encontro, mesmo que com consequências bastante distintas para cada um deles. Ao mesmo tempo, é nesta direção que se insere a riqueza recíproca da contribuição e do confronto metodológico com a História das Religiões: esta, por um lado, permite recuperar, nas pontuais análises históricas ou antropológicas dos processos ou dos protagonistas envolvidos, a historicidade das categorias de análise (missionárias e/ou antropológicas), suas contínuas solicitações e transformações, sua

operacionalidade em termos de códigos que estruturam o encontro, mas que, também, por sua vez, são, por este, estruturados; por outro lado, a própria metodologia encontra aqui um precioso banco de prova e, conseqüentemente, de afinamento de seus próprios instrumentos teóricos.



CAPÍTULO 3



# Fenomenologia e História das Religiões: uma perspectiva diferencial

## HISTÓRIA (OU CIÊNCIA) DA RELIGIÃO E HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Com o objetivo de esboçar aqui apenas uma síntese representativa das diferentes tendências e das diferenças, metodológicas e de pressupostos, expostas anteriormente, propomos a seguir, em termos conscientemente esquemáticos e exemplificativos, uma bipolarização por contraste, entre os dois extremos das perspectivas de abordagens das respectivas disciplinas. Pretendemos fazer isso tendo em vista a complexidade e o amplo debate relativo a seu “objeto” e, ainda, tendo em vista o flébil eco do que no Brasil se conhece por História das Religiões (prática e exclusivamente Eliade), mas que é de fato e propriamente uma “Fenomenologia”. Finalmente, a esquematização se propõe a agilizar a leitura por contraposições, a partir das características comuns de uma abordagem que, em termos gerais, denominaremos de “fenomenológica”, com relação àquela propriamente histórico-religiosa.

Para tanto, vale a pena destacar, inicialmente, que, segundo a primeira perspectiva (fenomenológica), a *objetivação da religião* se define enquanto:

- uma única religião (identificável em uma pressuposta e apriorística fé dos povos etnologicamente mais antigos) que estaria na origem de todas as religiões históricas;
- a religião seria, portanto, um “fenômeno” consubstancial ao homem (o *homo religiosus*);
- conseqüentemente, a Fenomenologia das religiões (de Otto a Van der Leeuw e Mircea Eliade) assume para si a função de procurar as estruturas comuns, mesmo na variedade dos fenômenos religiosos.

Nessa primeira contraposição geral, como já vimos, destaca-se o fato de que a História das Religiões parte, justamente, do pressuposto contrário, isto é, de uma

- *desobjetivação da religião*, desde o momento pettazzoniano em que a disciplina procura não o *fainómenon*, mas o *genómenon*, isto é, a constituição de seu(s) *processo(s) histórico(s)*;
- em primeiro lugar, portanto, segundo essa perspectiva, *quando a religião é objeto de pesquisa histórica deve ser abordada em função de uma cultura*, e isso enquanto a tendência fenomenológica nega ou desvaloriza a relação

entre religião e cultura (a primeira seria, substancialmente, independente da segunda).

Dessa contraposição geral – implícita nos pressupostos metodológicos das duas abordagens – deriva, portanto, uma contraposição pontual dos percursos de investigação propostos. Isto é,

- enquanto a primeira põe, lado a lado, em *relação analógica* e apenas formal, *fenômenos religiosos*, a segunda compara *processos históricos de formações religiosas*;
- se a Fenomenologia *descontextualiza*, substancialmente, suas análises – isto é, *opera contra e apesar da história* –, a História das Religiões pretende, justamente, *contextualizar* suas investigações partindo da história enquanto base fundamental para entender as formações culturais;
- a primeira, portanto, *transcende a história*, na medida em que a segunda propõe-se enquanto *imaneente à história* (e, não por último, à sua própria história: a ocidental);
- consequência e exemplificação significativa dessa diversidade de perspectiva é o fato de que a Fenomenologia *objetiviza o religioso* (desistoricizando-o), enquanto a História das Religiões parte, antes de mais nada e fundamentalmente, de uma *problematização* (histórica) *da própria categoria do “religioso”*;
- mais uma consequência importante, exemplar com relação aos diferentes resultados obtidos: enquanto a primeira perspectiva fala em *religião* (*no singular*) porque descontextualizada, a segunda *pluraliza as religiões* (contextualizadas), assumindo essa pluralidade inclusive na própria autodenominação segundo a qual se define;
- é por isso, inclusive, que a Fenomenologia se utiliza, muitas vezes – justa e significativamente –, da denominação de *Ciência da Religião*. De fato, ela parte de uma *pressuposta objetivação do religioso* (que, portanto, permitiria uma incursão científica, como se se tratasse de uma ciência natural) que, pré-existindo à história (quase à sua dispersão babélica), mantém o *pressuposto de uma unidade do religioso* (no singular); enquanto isso, a disciplina histórico-religiosa é – portanto, justa e propriamente – uma História das Religiões, na medida em que *parte da problemática histórica das diferenças religiosas, indicação de diferentes processos de formação histórica*;

- ainda, enquanto a Fenomenologia religiosa chega a uma espécie de *objetivismo “ontológico” da sacralidade* que compreende o mundo em sua totalidade e é, por si, *historicamente não falsificável*; a História das Religiões se identifica com uma *história das relações entre civilizações*, e essa pode e deve ser, hoje, *culturalmente subjetiva*, utilizando-se apropriadamente do *etnocentrismo crítico* (de Ernesto De Martino), até chegar a dissolver suas próprias certezas iniciais.

Para esclarecer melhor esse último ponto, vale a pena ressaltar que, como temos visto, se a abordagem fenomenológica concebe a religião enquanto um *dado transcendente* (um *fainómenon*, de fato), em contraposição à abordagem histórico-religiosa, que a concebe enquanto *um fato histórico* (*genómenon*, nas palavras de Pettazzoni); se esse pressuposto permite à segunda uma *historicização do conceito* (religião), impossível para a primeira perspectiva; e se, por consequência, isso permite à História das Religiões realizar uma operação – absolutamente impossível à primeira perspectiva – de *historicização dos próprios instrumentos da análise* (de fato, historiográfica); em decorrência de tudo isso, a diferença substancial entre as duas perspectivas é que, enquanto a primeira, justamente a partir da *analogia universalista e totalizante*, pretende alcançar uma *essência religiosa* que já era dada como *pressuposto inicial da análise*; a segunda fundamenta-se, necessariamente, na *comparação histórica* (histórico-religiosa) – não analógica –, *de processos de formação*. Esses pressupostos metodológicos diferenciais explicam e esclarecem, acreditamos, o último item anteriormente delineado, isto é:

- na medida em que a perspectiva fenomenológica se fundamenta em um *objetivismo “ontológico” da sacralidade*, *historicamente não falsificável*, aquela histórico-religiosa se opõe a ela exatamente por levar, necessariamente, à *falsificabilidade* de seus pressupostos;
- a diferente atitude operacional redundante, também, em outra forma operativa instrumental: enquanto para a Fenomenologia vem a representar uma operação absolutamente dispensável, quando não perigosa, a História das Religiões se encontra, sempre, na *necessidade de historicizar suas próprias categorias e instrumentos operativos de análise*.

Tendo em vista tudo isso, portanto, na medida em que a Fenomenologia se constitui enquanto uma *teleologia*, pressupostamente científica – que no final de seu percurso reencontra as origens inscritas em seus pressupostos iniciais –, a

História das Religiões se configura enquanto, propriamente, uma *ciência histórica* (com todas as incertezas próprias das Ciências Humanas). Daí o fato de que, ao *objetivismo ontológico da sacralidade* (esta que pré-existe e resiste à verificação historiográfica) da primeira perspectiva, a segunda lhe contrapõe, efetivamente, o percurso obrigatório de uma *história das relações entre civilizações*: negando a *perspectiva objetiva e totalitária* da Fenomenologia para (partindo do etnocentrismo crítico) tornar-se *culturalmente subjetiva*.

E isso vem a exemplificar, mais uma vez, quanto a primeira perspectiva se fundamenta em uma – constrói seu objeto, a religião, enquanto – *essência não falsificável*, na medida em que a segunda se verifica, exatamente, em uma constante *falsificabilidade de seu objeto* (a “religião”). Enfim, fechando o círculo implícito em seus pressupostos, a Fenomenologia *reduz os vários fenômenos religiosos ao modelo (único) de religião* pré-concebida, na medida em que, respondendo à sua fundamental exigência historiográfica, a História das Religiões *multiplica*, necessariamente, *as religiões*, até, como vimos verificar-se com Sabbatucci, poder fazer explodir o próprio instrumento conceitual de “religião”.

Para sintetizar em uma melhor visualização o sistema das pontuais contraposições propostas, elaboramos o esquema a seguir:

| CIÊNCIA (FENOMENOLOGIA) DA RELIGIÃO  | HISTÓRIA DAS RELIGIÕES  |
|--|---|
| Considera que uma única religião estaria na origem de todas as religiões históricas  | Empreende a “desobjetivação” da “religião” enquanto categoria   |
| Considera que a religião é consubstancial ao homem   | Considera que a religião não é consubstancial ao homem  |
| Procura as estruturas comuns nas variedades dos fenômenos religiosos   | Procura a constituição histórica ( <i>genómenon</i> ) das religiões em sua diversidade, historicamente fundada  |
| Nega ou desvaloriza a relação entre religião e cultura.  | Considera que a religião como objeto de pesquisa histórica deve ser abordada em função de uma cultura   |
| Estabelece uma relação analógica e apenas formal dos fenômenos religiosos  | Estabelece uma comparação de processos históricos de formações religiosas   |
| Descontextualiza, isto é, opera contra e apesar da história  | Contextualiza, isto é, faz propriamente história  |
| Transcende a história  | É imanente à história   |
| Objetiviza o “religioso” desistoricizando-o  | Problematiza ( <i>i.e.</i> , historiciza) a categoria do “religioso”  |
| Fala em religião (descontextualizada) no singular  | Pluraliza as religiões (contextualizando-as)  |
| É uma <i>Ciência da Religião</i> enquanto pressupõe uma objetivação do religioso (quase um objeto natural) = preexistindo à história, mantém o pressuposto de uma unidade do religioso | É propriamente uma <i>História das Religiões</i> enquanto parte da problemática histórica das diferenças religiosas = indicação de diferentes processos de formação histórica |
| Chega a um “objetivismo ontológico” da sacralidade: historicamente não falsificável  | Consiste em uma história das relações entre civilizações; é, portanto, culturalmente subjetiva e fundada em um etnocentrismo crítico  |

Em termos de instrumentos operativos e de metodologias, portanto, a diferenciação que se estabelece, basicamente, é entre:

| CIÊNCIA (FENOMENOLOGIA) DA RELIGIÃO   | HISTÓRIA DAS RELIGIÕES   |
|---|--|
| Concebe a "religião" com um <i>dado</i> transcendente   | Parte da consideração da "religião" enquanto <i>fato</i> histórico   |
| Portanto, é-lhe impossível pensar uma historicização do conceito de "religião"  | O primeiro pressuposto lhe permite uma historicização do conceito de "religião"  |
| Consequentemente, é impossível para si historicizar seus instrumentos de análise  | Consequentemente <i>pode</i> historicizar os próprios instrumentos de análise (historiográfica)  |
| A comparação é apenas uma <i>comparação analógica</i>   | Fundamenta-se em uma <i>comparação histórica sistemática</i>   |
| A partir da <i>analogia universalista e totalizante</i> , pretende alcançar uma <i>essência religiosa</i> já pressuposta no início da análise | A comparação (de contextos histórico-religiosos e culturais) fundamenta uma análise dos <i>processos de formação</i> (particularidade histórica) |
| Seu " <i>objetivismo ontológico</i> " da <i>sacralidade</i> é <i>historicamente não falsificável</i>  | Seu <i>subjetivismo histórico</i> leva à necessária <i>falsificabilidade</i> dos pressupostos da análise   |
| Sofre o <i>perigo</i> de confrontar-se com uma historicização de seus próprios instrumentos de análise  | Encontra-se na <i>necessidade</i> de historicizar suas próprias categorias e instrumentos operativos de análise                                  |
| Trata-se de uma <i>teleologia</i> , pressupostamente científica (no final reencontra seus pressupostos iniciais)                              | Trata-se de uma <i>ciência histórica</i> (com as incertezas próprias das Ciências Humanas)   |
| É caracterizada por uma <i>perspectiva objetiva e totalitária</i>   | Torna-se <i>culturalmente subjetiva</i> (a partir do etnocentrismo crítico)  |
| Reduz os vários fenômenos religiosos ao <i>modelo (único) de religião</i> pré-concebida   | <i>Multiplica</i> , necessariamente, <i>as religiões</i> (com base na comparação histórica)  |

## CONCLUSÕES E SÍNTESE PARCIAL DA ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

### Relação entre religião e cultura, sagrado e profano

Em decorrência de quanto vimos até aqui, podemos inferir que a religião pode, sem dúvidas, ser analisada segundo diferentes perspectivas (filosófica, teológica, psicológica etc.). Todavia, sendo *a cultura* o objeto específico e limitativo do próprio historiador, quando a religião é objeto de pesquisa histórica não pode ser posta de lado sua observação, seu estudo e sua análise em função de uma determinada cultura. Finalmente, a contraposição entre a tendência fenomenológica e a histórica consiste, justamente, no fato de que a primeira descuida desta relação entre religião e cultura, enquanto para a segunda a religião torna-se o fator privilegiado – ou, no mínimo, um dos fatores privilegiados – para qualificar uma determinada unidade cultural.

Essa contraposição, todavia, não é rígida, porque, de fato, a prática dos estudos demonstra como, tanto o fenomenólogo opera em cima do material histórico, quanto o historiador é condicionado pela referência a um conceito de religião que supera as religiões consideradas por si mesmas. Contudo, torna-

se importante a análise da relação religião-cultura dentro de algumas diferentes escolas histórico-religiosas – como esboçamos até aqui –, para individualizar as diferentes formas segundo as quais se apresentou essa problemática, e como foi temporariamente resolvida, para tentar esclarecer, enfim, a justa colocação da problemática histórica.

Isolar a religião de um determinado contexto cultural parece impossível, e de qualquer forma difícil, se levarmos em consideração o fato de que o próprio conceito de religião representa, ele mesmo, um produto histórico que, como tal, é ausente nas línguas dos povos “primitivos” e, como o conhecemos hoje, dentro da própria Antiguidade ocidental. E aí o dado linguístico individualiza a peculiaridade de um percurso histórico ocidental. Enfim, a consideração linguística demonstra como a *nossa* cultura separa a religião, no próprio sistema de valores, contrapondo a ela uma realidade que poderíamos definir – e em nossa cultura muitas vezes definimos – de “cívica”, conferindo à religião a característica da conservação, em oposição ao desenvolvimento cívico, que determinaria a inovação e o progresso. Trata-se, no fundo, da contraposição implícita, como vimos acima, nos diferentes posicionamentos de Müller e Tylor.

A peculiaridade histórica do percurso ocidental – que de algum modo repercute o impor-se de uma diferente relação histórica entre religião e cultura dentro do próprio Ocidente – pode ser constatada, também, em relação ao outro par relacional, exemplar a respeito da complexidade desta problemática: “sagrado” e “profano”. Totalmente centrada na chamada “ambivalência do sagrado”, a teoria fenomenológica mostra mais uma vez, a esse respeito, o descuido com que (não) leva em conta a relação específica entre religião e cultura, de sua transformação no âmbito de um determinado percurso e contexto histórico ocidental. Tanto os “primitivistas”, de um lado, quanto Rudolf Otto, do outro, como já vimos, mostram-se ligados ao, e fortalecem o, conceito dessa “ambivalência do sagrado”. A herança deste dúplice, mas convergente percurso é sintetizada, finalmente, na posição de Eliade, que encontramos, por exemplo, expressa de forma pontual no sexto parágrafo do primeiro capítulo de seu *Tratado de História das Religiões*, que leva, de fato, o título de “O tabu e a ambivalência do sagrado”.

Mas, como demonstrou muito claramente Sabbatucci,<sup>215</sup> a esse respeito, a própria teoria romana, captada e formulada pelo historiador italiano, no

interior de um sistema de oposições *sacer/profanus* = *publicus/privatus*, não corresponde aos – e não pode ser entendida partindo dos – pressupostos da teoria fenomenológica. Segundo Sabbatucci,

é verdadeiro, de fato, que a dialética sagrado/profano designe o fenômeno religioso, ou constitua a “essência de toda religião” (R. Otto). Mas é verdadeiro enquanto contrapõe dialeticamente o não humano ao humano, o inacessível ao acessível, o não utilizável ao utilizável etc., movendo-se na contraposição de base entre homem/cultura e extra-humano/natureza. O problema de fundo é, ou pode ser (se se considera essencial a dialética sagrado/profano): como humanizar (adquirir à cultura) o não humano (a natureza)? A resposta é: deixar expressamente (culturalmente) uma parte à “alteridade”, e *liberar* o resto ao uso humano. Lógico que a parte deixada à “alteridade” seja designada conceitualmente, axiologicamente; é, de fato, aquilo que chamamos de “sagrado”.<sup>216</sup>

E é justamente verificando o conceito romano de *sacer* à luz da dialética geral entre sagrado e profano que o autor obtém a emergência, no contexto histórico romano, do resultado segundo o qual *profanus*, além de significar o contrário de *sacer*, podia significar, ao mesmo tempo, algo de análogo a *sacer*, ou seja: “dedicado a um deus”. Finalmente, olhando especificamente para o contexto histórico romano, evidencia-se o resultado mais significativo decorrente dessa relação. Isto é, torna-se claro que *profanus*, quando não pode ser contraposto a *sacer*, torna-se estranho ao sistema dominante da *sapientia* romana que destaca as oposições *sacer/profanus* = *publicus/privatus*. Portanto, a estreita relação (mesmo na contraposição) emergente entre o profano e o sagrado mostra como o fim último da *profanatio* é justamente de tornar “livre do sagrado”, ou seja, tornar *profanus* significa liberar perante o sagrado a ação do homem.<sup>217</sup>

A contraposição religioso/cívico: a redução arbitrária de uma cultura outra

A análise atenta do percurso histórico – e das decorrentes complexidades conceituais –, traçado logo acima, pode ser posta em relação com o recente desenvolvimento (ocidental) da contraposição religioso/cívico. Tudo isso nos permite chamar a atenção para uma primeira observação, isto é, quanto se torna impossível separar um “religioso” em culturas diferentes da nossa (mas também em determinados momentos do nosso passado histórico), assim como se torna evidente que cada tentativa nessa direção obtém simplesmente a redução arbitrária de uma realidade alheia à nossa específica realidade histórica. Se cada cultura é fundamentalmente tecida por um sistema próprio de valores, a sua análise histórica ou cientificamente constituída não pode se propor através de um julgamento de valor(es), na medida em que resulta impossível

atribuir-lhe do exterior esse tipo julgamento. De fato, não existem valores absolutos abstraíveis de um determinado sistema cultural, motivação pela qual, do ponto de vista de uma perspectiva adequadamente histórico-religiosa, é impossível valorar objetivamente uma cultura qualquer.

E se, por um lado, não se pode isolar a religião de um determinado contexto cultural, por outro se impõe a necessidade de contextualizar (cultural e historicamente) o instrumento “religião” em seu berço ocidental. Significativo, a esse respeito, o fato de que a cultura ocidental, nas palavras de Nicola Gasbarro, se constitui enquanto

única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a própria história e depois a do mundo enquanto uma contínua oscilação entre os dois termos,

e a partir desses pressupostos:

Depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião como construções culturais, isto é, a Antropologia e a História das Religiões.<sup>218</sup>

A escola italiana de História das Religiões manifesta-se, portanto, com essas características, enquanto uma escola autenticamente histórica que, desde a sua fundação, deu-se como objetivo de pesquisa histórica a religião ou aquilo que, nos termos classificatórios da nossa cultura, é levado em consideração enquanto tal.

### Dilatação do conceito de religião

Finalmente, podemos afirmar que a História das Religiões colocou e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o próprio conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas. Operando dessa maneira, a disciplina recalcou inconscientemente o próprio processo histórico do qual nasceu e se desenvolveu o conceito “religião”. De fato, esse nosso conceito ocidental ampliou-se, histórica e progressivamente, com o aumento dos termos de comparação, a começar das origens cristãs de sua ressignificação (verdadeiramente revolucionária) até os nossos dias. Não é por acaso que, efetivamente, a adoção do termo *religio*, por parte das línguas europeias, depende diretamente do processo de “cristianização” do termo e não do de sua “latinização”. Portanto, a historicização do conceito de religião relativiza (tem que relativizar, necessariamente) o próprio conceito em relação

à nossa própria cultura. Essa relativização, enfim, implica o reconhecimento de que:

- “religião” significa alguma coisa quando se refere a um denominador (religião romana, religião chinesa...), ou seja, quando se fala de “religiões” – no plural referencial às culturas – e não de “religião”;
- “religião” no singular e sem denominações significa um espaço de ação que se pode individualizar somente em contraposição a um espaço de ação “cívico”;
- a contraposição religioso/cívico é peculiar à nossa cultura e, portanto, traiçoeira e inútil quando utilizada para aproximar-se das culturas etnológicas.

Como ressaltamos antes, através da análise histórico-crítica, a dilatação do conceito de religião é destinada, portanto, a individualizar um percurso que vai da objetivação (fenomenológica) da religião à “vanificação” (histórico-religiosa) do objeto religioso. Trata-se de passar, necessariamente, da Fenomenologia da Religião (no singular e no sentido feito próprio por Eliade) para a História das Religiões (no sentido esboçado até aqui). Dessa maneira, segundo quanto apontado no *Sommario* de Sabbatucci, à operação fenomenológica que objetiva a religião se contrapõe (se deve contrapor) a crítica histórica enquanto “vanificação” do objeto religioso. Com isso, entende-se a operação de tornar vãs, antes, as categorizações arbitrárias (as “formas elementares” da religião, a produção mítico-ritual, a concepção de seres ou poderes extra-humanos etc.), até chegar a alcançar a própria categoria do religioso, inútil ou, talvez pior, desviante, para se aproximar de culturas cuja diversidade em relação à nossa se dá, sobretudo, pela falta de um “cívico” contraposto ao “religioso”.<sup>219</sup> Somente a partir dessa operação será possível realizar, enfim, a investigação específica de uma função cultural que é própria dessas realidades subtraídas ao mecanismo interpretativo redutor – a pretensa autonomia do “religioso” –, através de uma revisão crítica do material documentário fornecido pela Etnologia religiosa, pela Antropologia histórica e, finalmente – em relação à construção conceitual propriamente ocidental – pela História e pela prática historiográfica ocidental. Apesar do aparente paradoxo, com esse resultado, portanto, longe de chegar a suprimir seu próprio objeto de investigação, a História das Religiões continua sendo pesquisa histórico-religiosa. E isso, justamente, por definir-se, ainda mais pontualmente, enquanto análise

histórica e comparativa, na qual os problemas que já foram postos em termos classificatórios só podem encontrar uma solução a partir da exigência de uma rigorosa comparação histórica e sistemática.

### Problema e método da comparação histórico-religiosa

É justamente nessa perspectiva que se coloca o problema da comparação que, na elaboração da “Escola Italiana de História das Religiões”, encontrou uma nova colocação instrumental. Essa preciosa ferramenta epistemológica constitui, de fato, a comparação histórica, não enquanto uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos culturais dados, mas enquanto uma *comparação de processos históricos* (fenômenos culturais historicamente construídos). Isso significa que não se trata de uma comparação dedicada a nivelar e reduzir “fenômenos religiosos”, mas, ao contrário, de um instrumento comparativo destinado a diferenciar e a determinar as peculiaridades precípuas de cada processo histórico (que somente a comparação pode destacar), para entender também, além das texturas fundamentais comuns, as não repetíveis soluções criativas concretas, historicamente realizadas.

A partir desses pressupostos, a perspectiva histórico-religiosa propriamente dita configura, portanto, o “religioso” enquanto categoria própria e historicamente ocidental, não por sua característica *essencialmente* predominante, mas por sua capacidade – historicamente determinada – *generalizante*, em termos de capacidade de “absorção” (ou talvez seja melhor dizer de “compatibilização”) das alteridades históricas e etnológicas. Um dos exemplos, talvez mais significativos, dessa propriedade específica da categoria “religioso” pode ser visto na sua utilização (reificação) missionária enquanto instrumento e condição fundamental para desencovilhar uma (pressuposta) “religiosidade indígena” que tornou possível tecer, de alguma forma, uma estrutura interpretativa fundamental das alteridades etnológicas. Assim, por exemplo, entre os séculos XVI e XVII, essa estrutura se configurou enquanto um desenvolvimento hierárquico que, sobretudo no contexto americano, partia do “demoníaco das sociedades selvagens”, passando por uma “idolatria incaica ou mexicana”, para chegar ao “ateísmo virtuoso chinês”.220

Na medida em que, através da estrutura generalizante desse “religioso” (interpretativo ocidental), fundamenta-se uma Etnologia propriamente religiosa, base da moderna Antropologia, isto é, na medida em que tudo (ou

seja, a diversidade que hoje definimos de cultural) se configura enquanto religioso, logo o religioso não existe! No ápice do processo de generalização antropológica das sociedades etnográficas, o conceito explode, tornando-se uma marca importante (para a qual precisamos prestar atenção) de sua própria historicidade e, paralelamente, da historicidade que ele permitiu implementar. É a partir dessa perspectiva, portanto, que as atormentadas aventuras históricas da categoria do religioso tornam-se, finalmente, o possível e indispensável fundamento de uma (nova) historicidade das “sociedades sem história”.



CAPÍTULO 4

Algumas vertentes  
da investigação  
histórico-religiosa



A partir da peculiaridade da perspectiva e da metodologia que caracteriza a “Escola Italiana de História das Religiões”, algumas vertentes de investigação foram claramente delineadas no *Manuale di Storia delle Religioni*, ao qual nos referimos no começo deste trabalho. A fim de exemplificar aqui alguns êxitos decorrentes deste tipo de investigação, isto é, que derivam dessa metodologia de estudos, vamos nos deter brevemente, na economia desse texto, nos setores de estudos delineados naquela obra coletiva. Mesmo reunindo autores que não se encontram *por completo* no interior da complexidade especialista desse campo de estudos italiano,<sup>221</sup> ela pretende levar em consideração, em suas respectivas áreas disciplinares de investigação, alguns de seus pressupostos fundamentais, a fim de oferecer, segundo o prefácio da obra, ágeis sínteses “manualísticas” em condição de introduzir de forma séria e com uma linguagem não especializada o leitor interessado no extremamente amplo mundo das religiões. E isso porque, tendo-se concluído o tempo das sínteses complexivas, de um único especialista, relativas a um amplo domínio, como se revelou ser o da História das Religiões, cada vez mais, a nova investigação do campo vem exigindo a colaboração de especialistas que se adentrem na peculiar especificidade histórica de cada contexto cultural.

A unidade da referida obra, à qual estamos remetendo, portanto, pretende-se constituída ao redor de três pontos fundamentais que consistem:

- 1) na valorização das religiões como produtos culturais de importância primária e historicamente determinados;
- 2) no reconhecimento da igual dignidade cultural dos sistemas religiosos, que exclui qualquer ordenação de caráter hierárquico; e, finalmente,
- 3) na necessidade de harmonizar a abordagem histórico-filológica às formações religiosas específicas, apresentadas de maneira a permitir uma abordagem comparativa.<sup>222</sup>

Partiu-se, então, naquela obra, de pressupostos comuns e fundamentais, com o objetivo de investigar as formações religiosas concretas. Isso, além de levantar a questão teórica relativa ao “objeto” que caracteriza a disciplina, ou seja, a religião (em seu estatuto de categoria epistemológica). Seguindo essa organização, portanto, aqui pretendemos oferecer e propor apenas uma breve síntese dessa contribuição no que diz respeito ao aprofundamento da problemática histórico-religiosa em relação a esses setores específicos da investigação.

## DOS POLITEÍSMOS DAS RELIGIÕES DO MUNDO ANTIGO...

Em primeiro lugar, vale ressaltar que as religiões do mundo antigo são individualizadas por uma fisionomia, de certa forma, compacta e homogênea que, além de denotá-las enquanto propriamente étnicas, as configuram enquanto constituídas, sobretudo, por sua característica mais marcante, que é aquela de desenvolver-se ao redor da organização politeísta de seus deuses e do culto que os alimenta. Destacada essa fisionomia comum, resulta ainda de grande importância – tanto para a investigação de cada religião específica do mundo clássico, quanto tendo em vista uma abordagem teórica, séria e propriamente histórico-religiosa – a emergência de uma característica fundamental segundo a qual o sistema de culto dessas “religiões” não comporta, historicamente, a noção de religião. Isso quer dizer que as culturas politeístas do mundo antigo – assim como aquelas etnológicas – não separavam e não distinguiam uma dimensão propriamente religiosa em relação ao complexo das outras atividades humanas que, de fato, eram por ela compenetradas.

Esses universos “religiosos”, estreitamente imbricados em sistemas sociais complexos e articulados, derivam de uma “revolução neolítica” enquanto primeiro e fundamental impulso para as divisões de trabalho e de funções sociais e para a constituição de uma estrutura urbana e do uso da escrita. Ainda, de um ponto de vista geográfico, esses sistemas sociais “religiosamente” assim denotados se estendem ao longo de um percurso que vai da Mesopotâmia ao Mediterrâneo e à Europa central e setentrional, a partir do início do III milênio a.C., até o fim do século IV d.C. quando, com o edito de Teodósio, o *De Fide Catholica*, o Cristianismo foi proclamado religião de Estado. A partir desse importante momento histórico, inicia-se um inédito percurso – totalmente interno ao Ocidente, mas que resulta de sua necessária e extraordinária dialética com o mundo extraocidental – em relação ao qual vem se constituindo a construção de uma “religião” que se configura enquanto tal, final e hodiernamente, não tanto pela sua “latinização”, mas pelo peculiar percurso de “cristianização” do próprio termo. Isso porque *esse* (nosso) conceito de religião começou a ampliar-se, historicamente, com o aumento dos termos de comparação que derivam de suas “origens cristãs”. Dito de outra maneira, a “plasticidade hibridizadora” do conceito em questão – testemunha, ao mesmo tempo, de sua capacidade de generalização e de sua própria

propensão para uma transformação (ampliação) conceitual, sempre historicamente determinada – decorre, de fato, de alguns dados históricos irrefutáveis, isto é, do fato de que

(1) o Cristianismo adotou o termo *religio* para definir a si próprio; (2) a palavra latina *religio* não significa “religião”; (3) na acepção cristã, o termo *religio* foi adotado por todas as línguas europeias.<sup>223</sup>

Finalmente, com um grande salto geográfico e cronológico, dentro do peculiar “isolacionismo” da América, desde o início da Idade Moderna, o Ocidente encontra algumas importantes conotações dos politeísmos do mundo clássico: mesmo com algumas características distinções e peculiaridades que não poderemos deixar de levar em consideração. A perspectiva analítica que deriva dos “politeísmos” chega, portanto, a oferecer-se enquanto instrumento de investigação histórico-religiosa até à vigília da “descoberta” colombiana do Novo Mundo mesoamericano. O longo “isolacionismo” histórico dessa realidade acabará evidenciando, no fundo, toda a distância e a peculiaridade do percurso e do instrumento (conceitual) de um “religioso” que – totalmente interno ao Ocidente cristão, mas já hibridizado por sua necessária, rica, mas ainda limitada dialética com o mundo extraocidental – se oferecia enquanto ferramenta essencial de leitura da alteridade cultural: esta última dimensão, como o sistema de culto das antigas “religiões politeístas”, não comportava, historicamente, a noção de religião.

No fundo, o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta” que – em sua projeção retrospectiva e constituindo-o enquanto seu contraponto – devia servir para individuar as características dessa última revolucionária perspectiva religiosa ocidental. Mas, por outro lado, tanto no interior da História do Ocidente cristão, quanto no que diz respeito ao impacto específico com a realidade mesoamericana, o “religioso” manifestava sua própria vocação em tornar-se uma “categoria híbrida e de hibridização” por excelência. Não será por acaso que a “etnologia religiosa” (missionária) se constituirá, historicamente, enquanto a base fundamental da nova ciência antropológica, em seus fundamentos tipicamente modernos. E, com ela, a categoria do “religioso” acabará ganhando, finalmente, a última extensão e, ao mesmo tempo, definição em termos de resultado do alargamento de seu estatuto “epistemológico” (a epistemologia característica da Modernidade) decorrente de sua dialética com o mundo extraocidental, alcançando, conseqüentemente,

os limites extremos de seu processo de hibridização e de definição da categoria, paralelamente àqueles do mundo.

É por isso que, ressemantizando o conceito de “politeísmo” (adjetivação cunhada justamente no século XVI por Jean Bodin), de algum modo a Modernidade fecha o círculo aberto, inicialmente, pelas “religiões do mundo antigo”. Só que, desta vez, o instrumento conceitual “politeísmo” oferece-se e constrói-se juntamente àquele de “religião” (isto é, no confronto com *a* religião monoteísta e, portanto, em sua conotação negativa) enquanto primeiro esboço de uma possível comparação (e necessária compatibilização, conversão/convergência da diferença) antropológica que abre espaço para um inicial e novo sistema de comparabilidade das culturas.

### ... À HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NA CULTURA MODERNA

Como já apontamos ao longo deste trabalho, de fato, a comparabilidade – propriamente *histórica* – das culturas configura-se enquanto a problemática central da perspectiva italiana de História das Religiões, que se desenvolve ao redor da peculiar e frutífera relação entre essa disciplina e a Antropologia. A partir dessa tendência, coloca-se, antes de mais nada, em sua imprescindível necessidade, o problema nodal, para uma efetiva História das Religiões, de uma definição da religião, de uma sua conceitualização crítica. E, para fazer isso, devemos remeter, ao menos, aos significativos resultados sintetizados, sobretudo, pelas obras de Angelo Brelich e de Ernesto De Martino.

O ponto nodal para a definição de religião deriva, em primeiro lugar, da necessidade de utilizar-se do plural do termo, “religiões”. A opção pelo plural do termo remete, justamente, à perspectiva *histórica* da abordagem, magistralmente destacada por Angelo Brelich, que, em sua *Introdução à História das Religiões*, evidencia o fato de que

o plural “as religiões” pressupõe um conceito de “religião”: mas somente um *conceito* e não necessariamente alguma coisa realmente existente que possa ser chamada de “a religião”, sem que seja esta ou aquela religião concreta [...]. [Todavia,] existem correntes de estudos que operam com o conceito “a religião” como se ele tivesse, também, uma existência concreta.<sup>224</sup>

E, a esse propósito, o autor se refere, criticamente, à escola histórico-cultural, à construção de um pressuposto *homo religiosus* e, finalmente, à Fenomenologia das religiões. Segundo Brelich, portanto, a lição historiográfica explicitar-se-ia no fato de que

os conceitos históricos formam-se, portanto, *a posteriori*. Isso significa que eles surgem no decorrer da história [...]. O nosso conceito de “religião” é ele mesmo um produto histórico: de fato, tanto nas línguas dos povos “primitivos” quanto naquelas das civilizações antigas (compreendido o latim clássico, no qual *religio* indicava somente determinadas atitudes – interdições, temores, tradicionalismos – religiosas e não “a religião” no sentido moderno do termo) falta qualquer termo que possa equivaler a “religião”.225

E, a partir dessa lição, decorre o resultado mais significativo daquilo que temos apontado enquanto característica peculiarmente híbrida e hibridizadora do próprio *conceito* “religião”. Não é por acaso que

o termo latino [*religio*] começou a assumir um sentido mais abrangente [somente] em decorrência do choque entre o Cristianismo e as religiões do mundo antigo.226

É a partir dessas premissas fundamentais, enfim, que se obtém o resultado da inutilidade de procurar

uma definição válida “em si” da religião. As definições dedutivas (abstratas) seriam historicamente inutilizáveis, enquanto qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, por consequência, sujeita a modificações.227

A consequência imediata das premissas postas por Brelich, portanto, aponta para o processo fundamental que envolveu a dimensão da religião, mas que não se limitou, certamente, a esta última. Esse processo começa no momento em que a civilização ocidental decide – isto é, constrói as condições históricas para – abrir-se para o conhecimento das civilizações extraocidentais. Trata-se do momento que vê a gênese da etnologia, a ciência dedicada ao estudo das “outras” humanidades.228 E nesse sentido podemos finalmente afirmar que,

nas bases da observação *empírica* de quanto as mais variadas sociedades, às vezes mais ou menos explicitamente, mas na maioria dos casos só implicitamente, tendem a distinguir em um sentido *relativamente* próximo àquele segundo o qual nós, com base em nossa *particular experiência histórica* de ocidentais modernos, distinguimos como “religião”, nós podemos chamar de religiões aqueles complexos de instituições, crenças, ações, formas de comportamento e organizações mediante cuja criação, conservação e modificações adequadas a novas situações, determinadas sociedades humanas procuram regular e tutelar a própria posição em um mundo entendido como essencialmente não humano, subtraindo-lhe, investindo de valores e incluindo em relações humanas o que a elas aparece de importância existencial.229

A partir dessa abertura coloca-se a fundamental correlação entre as disciplinas da História das Religiões e da Antropologia, que, enriquecendo a ambas, torna-as partícipes do processo de transformação do Ocidente,

finalmente aberto à assunção da diversidade cultural enquanto objeto de investigação histórica, através da crítica do fato religioso.

Mas essa abertura determinava, ao mesmo tempo, uma necessária revisão dos instrumentos e das categorias interpretativas tradicionalmente utilizadas, categorias e instrumentos que, finalmente, passam a ser considerados enquanto válidos não mais em absoluto, mas só com relação ao mundo que os produziu no decorrer de sua história, isto é, o mundo ocidental. Não se trata, todavia, de apontar, nesse caso, para o característico resultado ocidental identificado enquanto “relativismo cultural”. De fato, se esse resultado específico do percurso histórico do Ocidente (com suas implicações) teve o mérito de remover as hierarquias de valores (como, por exemplo, aquelas constituídas pelo evolucionismo cultural) centradas na validade absoluta dos valores ocidentais, por outro lado, como bem demonstrou Ernesto De Martino,<sup>230</sup> o relativismo cultural corre o risco de levar ao desinteresse e, conseqüentemente, ao descomprometimento em relação ao Ocidente. Torna-se de importância fundamental, a esse propósito, entender, portanto, o convite do autor para fazer com que o conhecimento da alteridade cultural – obtida com a rejeição dos preconceitos eurocêntricos – possa, de fato, tornar-se um valor na medida em que estimula a colocar em questão o patrimônio cultural da própria cultura ocidental a fim de superar seus limites para tornar a possuir novamente esse patrimônio, finalmente alargado, de modo crítico.

E se, conseqüentemente a esse pressuposto, dever-se-á acompanhar uma revisão e uma nova elaboração de instrumentos de conhecimento adequados ao objeto da investigação, entre as condições *a priori* da análise do específico religioso, além da própria categoria do “religioso”, dever-se-á levar em consideração a imprescindibilidade de uma radical revisão crítica de noções básicas (de magia, mito, rito, entidades sobre-humanas, por exemplo, entre outras),<sup>231</sup> com o objetivo de aplicá-las, finalmente, a contextos religiosos diferenciados.

A esse respeito, portanto, dever-se-ão passar em resenha, necessariamente, os problemas epistemológicos que se referem aos conceitos de cultura, magia, ciência e religião, a partir da perspectiva evolucionista e funcionalista – desde o *Golden Bough* de Lord Frazer até a Antropologia funcionalista de Malinowski –, passando pela discussão do âmbito mágico-religioso proposto pela escola sociológica francesa – de Durkheim a Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss a Lévi-

Strauss –, para chegar a analisar, finalmente, dentro desse percurso, as peculiaridades e as contribuições que a História das Religiões, sobretudo na sua característica configuração italiana, junto a uma parte importante da Antropologia, trouxe para uma desobjetivação de tais conceitos em função de sua contextualização histórica e antropológica.

A partir dessa herança da perspectiva antropológica e com base nesses “prolegômenos” da História das Religiões,<sup>232</sup> torna-se cada vez mais importante e urgente o diálogo entre as duas disciplinas (caracteristicamente modernas em termos historiográficos), para o aprofundamento, sem dúvida, necessário, dos pressupostos implícitos à sua articulação. E é, justa e finalmente, esse diálogo que parece destinado a obter um alargamento dos horizontes do patrimônio da cultura ocidental em direção a uma alteridade cultural que só pode ser, de alguma forma, “compreendida”, não tanto segundo a conotação negativa (limitada enquanto julgamento de valor desistoricizante) das “morais da história”, de um Tzvetan Todorov, mas segundo a única perspectiva dialógica possível, isto é, o afinamento crítico dos instrumentos históricos – ocidentais e modernos – que, em seu próprio exercício dialógico com a Modernidade e com a Antropologia, vêm provocando uma profunda transformação das categorias próprias de uma História ocidental perante sua inevitável “mundialização”.

## DAS RELIGIÕES DE SALVAÇÃO: MONOTEÍSMOS E DUALISMOS...

É justamente no momento formativo da “mundialização da História” e da conseqüente “europeização do mundo” que o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta”, com vistas a individuar as características dessa última revolucionária perspectiva religiosa ocidental. E, no momento em que refunda seu estatuto perante o contraponto de um politeísmo “bom para ser pensado”, no final do século XVI, o monoteísmo tornar-se-á, enfim, o instrumento fundamental para realizar o projeto de uma História globalizada. Não é por acaso que, nessa época, na medida em que a concepção do tempo histórico vem sofrendo uma progressiva fragilização em termos de uma única, cada vez mais improvável, cronologia bíblica, a História se abre, progressivamente, para uma importante perspectiva antropológica e comparativa que, de qualquer maneira, recuperará necessariamente os novos politeísmos etnológicos (juntamente aos históricos) através de uma necessária

reinvenção do monoteísmo, fundamental para reescrever as novas e diferentes temporalidades que irá incorporando.

Diferentemente dos politeísmos, também as “religiões dualistas” têm como característica comum o fato de terem surgido num terreno religioso tipicamente monoteísta, isto é, o do monoteísmo da tradição judaico-cristã. Entre as mais antigas dessas religiões dualistas, o Zoroastrismo destaca-se por sua teologia característica, que pode ser definida enquanto “monoteísmo com tendências dualistas”. Nela, a centralidade da ética e a importância da escatologia segundo um critério de retribuição individual preanunciam os resultados históricos mais significativos ao redor dos quais se constituirão os monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo.

Diante dos outros, todavia, o Judaísmo manifesta sua peculiaridade de um monoteísmo fundamentado num binômio indissolúvel constituído entre os dois termos: “religião” e “povo”, elementos diferenciados, mas que não podem ser separados. Sistema religioso vital que permitiu a conservação do povo hebraico em relação à mudança das situações políticas, sociais e culturais de sua história, a característica peculiar do monoteísmo judaico é constituir-se enquanto uma religião étnica presa numa contínua tensão entre o enraizamento fechado nas suas próprias tradições – correndo o risco de um isolamento ou de um conflito aberto com tudo o que não é judaico – e o interesse aberto para com as experiências intelectuais dos outros povos com os quais os judeus da diáspora entraram em contato – correndo o risco, desta vez, de assimilação aos modelos culturais dominantes e, portanto, de perda da própria identidade. A característica étnica dessa religião determina, portanto, as peculiaridades de seu monoteísmo ético e da concepção da história que decorre dela: a ação de Deus no mundo tem por objetivo um desenho de salvação do qual a eleição do povo de Israel constitui, ao mesmo tempo, um instrumento e um modelo.

O Cristianismo surgiu e se afirmou, progressivamente, no interior do Judaísmo do Segundo Templo. Mesmo tendo em comum com o Judaísmo a fé num Deus único, ele vem se diferenciando por uma série de caracteres originais e distintivos: e não somente por ter identificado em Jesus de Nazaré o messias prometido, quanto por tê-lo identificado enquanto filho de Deus. Outra importantíssima distinção: mesmo que os primeiros cristãos tenham assumido como fonte de revelação as escrituras judaicas – que passaram a ser

consideradas as testemunhas da “antiga aliança” (Antigo Testamento) –, eles identificaram na mensagem de Jesus uma “nova aliança”. Esta última não se configurava mais enquanto aliança com um Povo Eleito, mas com a Comunidade Cristã, isto é, tratava-se de uma aliança destinada a “todos os homens de boa vontade”. A “revolução” do Cristianismo consiste, de fato, na profunda transformação de uma religião étnica para uma religião universal. O universalismo característico dessa nova religião desloca, portanto, a centralidade da Lei (mosaica), para uma nova ética (realmente universalista e universalizante) fundamentada na nova aliança (evangélica). Entre outros, o resultado mais significativo se configura enquanto superação das antigas leis de pureza. Finalmente, outro aspecto que caracteriza e diferencia o Cristianismo em relação ao Judaísmo é o que resulta de seu aprofundamento peculiar da concepção da história. Distinguindo-se por seu caráter de religião histórica, ele se transforma na história da salvação da humanidade (não de um povo), na perspectiva da fé e por obra de Cristo, segundo o plano providencial do Pai. Decorre disso que toda a história anterior a esse evento é interpretada pela teologia da história cristã enquanto uma preparação providencial da encarnação do Cristo, destinada a trazer a salvação; e, conseqüentemente, a partir desse evento, toda a história da humanidade parece configurar-se de forma linear em direção à sua realização final, isto é, a salvação da humanidade na fé “católica” (universal) do Cristo. Consequência extremamente importante dessa perspectiva cristã, diferentemente de outras religiões universais tais como o Hinduísmo e o Budismo, o Cristianismo não pode não realizar-se na história.

Para o Islamismo – termo que significa “submissão a Deus” – não faz sentido a distinção ocidental entre vida religiosa e vida secular. Tratando-se, ao mesmo tempo, de uma tradição religiosa e de uma civilização (“sistema de vida completo”, como dizem os muçulmanos), ao proclamar uma fé religiosa e ao prescrever determinados rituais, estabelece, contemporaneamente, um determinado ordenamento da sociedade: da vida familiar, da legislação civil e penal, dos negócios, de regras de etiqueta, de alimentação, de vestuário e, até mesmo, de higiene pessoal. Nesse sentido, a suna – que subentende o conceito de “tradição” – se configura, no Alcorão, enquanto termo que indica essencialmente a maneira de agir observada por Deus para com todos os povos, aos quais enviou, no decorrer dos séculos, seus profetas. Em seguida, o termo

foi se especializando, passando a indicar, antes de mais nada, os hábitos do Profeta e de seus primeiros Companheiros e destinado a assumir, com o tempo, um valor normativo cada vez maior. Todo o ordenamento social tem que refletir a vontade de Deus. E o fato de que a Lei antecede a Teologia resulta da característica essencial do pensamento religioso muçulmano que, em respeito ao princípio da absoluta transcendência de Deus e conforme a concepção da religião enquanto adesão à Sua vontade, privilegiou, desde sempre, o aspecto jurídico e comportamental em relação ao dogmático e especulativo, de acordo com o convite do Alcorão em aceitar por fé a revelação divina, em vez de se aprofundar em perigosas especulações. O que não impediu, todavia, o impor-se de uma verdadeira reflexão teológica que surgiu com o deslocamento do coração do império fora da Arábia, por meio dos Omayyadi, em Damasco.

A meio caminho entre crenças politeístas e monoteístas, enfim, as “religiões dualistas” – sobretudo o Gnosticismo e o Maniqueísmo – têm como característica comum o fato de terem surgido num terreno religioso tipicamente monoteísta, isto é, o do monoteísmo da tradição judaico-cristã. De fato, em âmbito religioso, o problema do dualismo está estreitamente ligado ao problema do Mal. Em contraposição à afirmação de um pessimismo cósmico e antropológico que tende a deslegitimar Deus de qualquer responsabilidade relativa à origem desse Mal, mesmo procurando preservar a transcendência absoluta e a unicidade do princípio divino, as “religiões dualistas” se utilizaram de um aparato teológico tipicamente dualista – que pressupõe a existência de dois princípios divinos, um dos quais é a causa e a origem do Mal – na tentativa de conciliar a existência de um Deus absolutamente bom com a existência de um Mal radical, do qual Ele não é absolutamente responsável. Como ensina a história dessas religiões, podem ser encontradas duas maneiras diferentes para relacionar o princípio do mal ao princípio do bem. De um lado, como no Maniqueísmo ou em determinadas formas de Catarismo, pode-se afirmar uma forma de dualismo radical em virtude da qual os dois princípios têm consistência ontológica igual, *ab eterno*. Por outro lado, assim como acontece em determinadas modalidades de Gnosticismo, encontramos uma forma atenuada de dualismo: a origem do mal sendo procurada e colocada no seio da própria divindade. Tudo isso, a fim de não ameaçar a unicidade divina típica dos monoteísmos.

## ... ÀS VIAS DE LIBERTAÇÃO E DE IMORTALIDADE: ÍNDIA E EXTREMO ORIENTE

O Hinduísmo, o Budismo (chinês, japonês e tibetano), o Taoísmo e o Xintoísmo apresentam características que os distinguem, enquanto “religiões” orientais – entre Índia e Extremo Oriente – na sua peculiaridade de propor-se enquanto “caminhos” (tecnicamente entendidos) para alcançar a libertação e a imortalidade. Ao mesmo tempo, outra peculiaridade do mundo oriental é constituída pelo fato de que, na especulação ocidental que constituiu suas categorias interpretativas, suas “religiões” puderam se configurar (e continuam se configurando, no mundo contemporâneo), também, enquanto “filosofias”. Esse resultado foi construído e herdado desde as primeiras incursões missionárias durante o final da Idade Média – no período da chamada *pax mongolica* –, até a reelaboração interpretativa dos iluministas franceses (e não só) profundamente enraizada na documentação missionária, sobretudo jesuítica.

Levando em consideração esse duplo registro interpretativo, acreditamos que, talvez, valha a pena perguntar se a passagem de uma leitura interpretativa *sub specie religionis* em direção a uma perspectiva filosófica não decorra de uma novidade substancial que caracterizaria o resultado histórico mais emblemático ao redor do qual se formalizariam e, ao mesmo tempo, se diferenciariam as culturas orientais.

De fato, a esse respeito, vale a pena observar que, se há tempo a nossa civilização nos acostumou a indagar sobre formas e modalidades daquilo que é, comumente, definido enquanto *pensamento mítico*, ela não reservou a mesma atenção para aquilo que pode ser denominado de *pensamento ritual*. E a atenção para este segundo aspecto, finalmente, deveria resolver, por um lado, a antinomia entre *rito* e *mito*, sugerida por alguns autores já clássicos; e, por outro lado, deve permitir uma mais adequada abordagem em relação às características perspectivas das culturas orientais, que desenvolvem suas peculiares vias de libertação e imortalidade, nunca se voltando de forma exclusiva para uma perfeição mítica fundada *in illo tempore*, mas enraizando-se sempre e profundamente num percurso, ao mesmo tempo, histórico, político, mítico e ritual que unicamente permite entender sua dimensão específica.

Dentro dessa perspectiva e para colher a especificidade da dimensão cultural que as subentende, poder-se-ia talvez sugerir que as vias de libertação e de

imortalidade apontadas por essas “religiões” se configurem enquanto modalidades de *pensar através do rito*, o que significa interrogar-se com estupefaciente capacidade especulativa sobre “o que é” (o existente) através dos inesgotáveis comentários que derivam, nos mínimos particulares, das cerimônias que caracterizam peculiarmente as culturas orientais.

Parafraseando o emblemático título da belíssima obra francesa de Charles Malamoud<sup>233</sup> – desenvolvida com relação à realidade cultural da Índia védica –, poderíamos enfim falar de um sistema de pensamento ritual característico predisposto a fim de “cozinhar o mundo”. Trata-se de um sistema que, se por um lado abre espaço a um “novo mundo da mente”, a uma nova modalidade de *intelligere* e ordenar o mundo, por outro faz desse mundo “cozido” (isto é, ritualmente construído, feito) não uma mera contraposição a um mundo cru e natural preexistente. O exemplo mais emblemático da peculiaridade desse cozimento talvez seja representado na analogia estabelecida pelos textos védicos entre o sistema do sacrifício e as fórmulas sacrificiais: duas maneiras correlatas de “fazer (capturar) o sagrado” (*sacrum facere*, diriam os romanos, enquanto etimologia do próprio “sacrifício”) em termos rituais – seja através da divisão do corpo da vítima sacrificial, seja através da divisão métrica do verso –, isto é, como maneira de forçar (ritualmente) a manifestação da divindade, quase um poder criá-la, como dirá a especulação tardia dos *veda*. Isso faz com que o desmembramento do corpo da vítima do sacrifício se torne a base para a constituição do *corpus* social (hierarquizado), ao mesmo tempo em que, a divisão métrica do verso se ofereça enquanto *corpus* textual e ritual (não mítico), base e condição essencial que aponta para o desenvolvimento justo e regular das coisas. Nesse sentido, Angelo Brelich entrevia a comum raiz do sânscrito *rta* (a justa ordem das coisas, não enquanto ordem estabelecida de uma vez por todas – segundo o conceito grego de *kosmos* –, nem como um equilíbrio dos opostos, mas como desenvolvimento dinâmico da existência em seu justo caminho) com o latim *ritus*.<sup>234</sup>

De forma diferente, nos vários contextos culturais, podemos dizer que a ação (ritual) humana, junto a essas culturas, percorre e repete a dimensão cosmológica e que, enfim, as vias (os caminhos) de libertação e de imortalidade se configuram enquanto uma espécie de segundo cozimento (realizado pelo homem) de algo que já lhe é dado, cosmológicamente, enquanto produto cozido. E tudo isso, mesmo quando esse cosmo é equiparado, como no

emblemático caso japonês, com a figura e a função do Imperador: neste caso específico, de fato, não é tanto o Imperador que se adequaria ao mundo, mas o mundo (que é visto, pensado, enquanto adequar-se) ao Imperador.

E, se o conceito ocidental de “religião” – como já vimos – representa um “rótulo póstumo” problemático, a ser analisado em sua complexa formação histórica e no seu impor-se por sua capacidade ocidental de ler as alteridades culturais estranhas ao Ocidente (um mecanismo de hibridização), falar de “religiões” em relação à Índia e ao Extremo Oriente torna-se tanto mais problemático, visto que aquilo que essa perspectiva cultural ocidental definiu, como no caso do Xintoísmo, enquanto um politeísmo se configuraria, diferente e mais propriamente, como uma modalidade específica de culto aos antepassados. A esse respeito, por exemplo, a categoria diferencial cunhada pelo monoteísmo cristão encontra-se posta diante da dificuldade de definir uma diferenciação ulterior contida na peculiaridade da definição de *tao* enquanto “regra” à qual é necessário conformar-se. De onde a necessidade de mestres de uma disciplina que o missionário jesuíta Prospero Intorcetta denominou, em 1667, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, uma “ciência político moral dos chineses” e não, de fato, uma “religião”.

Diríamos, enfim, com o nosso saudoso e grande mestre Dario Sabbatucci, que tratar-se-ia de ideologias que são caracterizadas com o mesmo absolutismo que nós costumamos atribuir à religião (isto é, a transcendência do mundo), mas que têm, também, um profundo fundamento político ou ético-político. Tratar-se-ia de realidades históricas que nos desnor-teiam, tanto quanto a própria adjetivação “religioso”, na medida em que falamos de culturas para as quais não é funcional a nossa distinção entre “religioso” e “cívico”.

Finalmente, o pensamento ritual e cerimonial, as especulações que derivam de um percurso regrado etc. representam, talvez, a chave fundamental para podermos, de alguma maneira, penetrar a complexidade e a distância – e conseqüentemente a peculiaridade – dessas culturas orientais, tendo provavelmente que recuperar alguns dos resultados mais significativos adquiridos pelo característico desenvolvimento da especulação missionária jesuítica –, fundamentada numa prática (e pragmática) de adaptação que lhe parecia fundamental para poder realizar, de alguma maneira, seu projeto missionário.

Uma das páginas mais fascinantes da aventura humana que se desenvolveu ao redor do “encontro de civilizações” é constituída, de fato, pelas tentativas realizadas no Extremo Oriente a fim de inserir o Cristianismo junto às antigas civilizações, como a japonesa ou chinesa, sem negá-las, mas adaptando a mensagem evangélica, a teologia e a própria liturgia a cada cultura específica, propondo uma nova encarnação do Evangelho, externa em relação à cultura europeia. Basta pensar nos jesuítas: Alessandro Valignano, que traduz em termos cristãos, em seu *Cerimonial para os missionários do Japão*, os costumes da sociedade japonesa; Matteo Ricci, que se torna mandarim e tenta traduzir o Cristianismo para o Confucionismo; Roberto de’ Nobili, que na Índia assume o hábito ascético dos brâmanes e aceita a cultura das castas. Pois, entre o final do século XVI e a primeira parte do XVII, essa tentativa encontra a sua mais interessante realização com o nascimento de comunidades cristãs autóctones e de um clero indígena.

Todavia, o papado não assistiu passivamente ao processo que derivou desse encontro de civilizações, mas, aliás, com a criação da Congregação *De Propaganda Fide*, procurou controlar as missões em concorrência com os poderes estatuais. A tentativa proposta por esse novo modelo missionário fracassou em poucos decênios, tanto pelas oposições que encontrou no interior da Igreja por parte da ala mais conservadora – sobretudo das antigas ordens religiosas e particularmente dos franciscanos e dos dominicanos, que se opuseram às audácias dos jesuítas, suscitando a chamada “controvérsia dos ritos” –, quanto, sobretudo, pela prevalência dos brutais interesses das potências coloniais.

Os esforços jesuíticos constituem, todavia, o ponto mais alto de uma possível alternativa em relação ao sucessivo desenvolvimento imperialista dos últimos séculos nos quais a obra missionária é controlada quase por completo pelas grandes potências coloniais. Mesmo assim, a derrota das instâncias teológicas dos “ritos chineses” – que se realiza, de fato, nos primeiros anos do século XVIII e é, finalmente, decretada pelo Papa Bento XIV, em 1742 – continuará, todavia, frutificando, sendo parcialmente recuperada na perspectiva laica de um pensamento iluminista que encontra, na ritualidade e nos cerimoniais chineses, a possibilidade de pensar, antes, e de fundar, depois, um inédito “ateísmo virtuoso”. E, de qualquer forma, se a problemática dessa ruptura histórica nos remete à possibilidade de compreensão de um dos

momentos mais significativos da história ocidental em relação à distinção, toda sua, entre “religioso” e “civil”, remontar aos termos e às experiências históricas da emergência dessa distinção deveria representar a oportunidade de ressignificar a específica dimensão especulativa do “pensamento ritual” que caracteriza as culturas orientais.



PARTE II

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES  
E INDAGAÇÃO  
HISTORIOGRÁFICA



## CAPÍTULO 5

# O “religioso” na Antiguidade tardia e sua herança medieval\*



---

\* No capítulo anterior, apontamos para algumas vertentes de investigação que se destacam do citado, *Manuale di Storia delle Religioni*, a fim de exemplificar alguns de seus êxitos mais significativos e gerais, derivantes da metodologia de estudos aqui tratada, e brevemente delineados naquela obra coletiva. Analogamente, com o presente capítulo (e no próximo, também), rerepresentamos algumas das problemáticas já anteriormente propostas em dois outros nossos trabalhos (aos quais iremos pontualmente remeter quando chamados em causa). Esta reproposta apresentará uma síntese, aqui muito mais consistente que no caso anterior, daqueles percursos específicos (que respondem às exigências das respectivas e específicas investigações), tendo em vista, na economia deste trabalho, a necessidade de salientar, peculiarmente, o aspecto metodológico (lá apenas implícito) dos percursos de indagação historiográfica. Estes, enfim, serão apontados, neste novo contexto, enquanto exemplificações de algumas problemáticas particularmente significativas para os objetivos desse nosso trabalho: a partir daqui endereçado em sua dimensão propriamente historiográfica no interior da perspectiva de investigação histórico-religiosa.

## A ALTERIDADE ENTRE TRADIÇÃO GRECO-ROMANA E JUDAICO-CRISTÃ

Antes da descoberta americana, a complexa e refinada ritualidade do Oriente e, sobretudo, da China – cuja sabedoria é percebida enquanto implícita em uma moralidade dos ritos, vista como autônoma da religião – vem trazer uma peculiar consciência da heterogeneidade histórica no interior do espaço cultural europeu. A revolução Humanista-Renascentista havia já preparado, por outro lado, a consciência dessa heterogeneidade específica, que constitui a própria tradição da Europa, enquanto resultado da pertença a duas tradições histórico-culturais bem caracterizadas: a grego-romana, por um lado, e a judaico-cristã, por outro.

Como já evidenciamos em um trabalho anterior,<sup>235</sup> trata-se, de fato, de dois momentos históricos importantes que determinavam e determinam duas formas culturais, caracteristicamente ocidentais, de percorrer (e, ao mesmo tempo, de fundar e plasmar) a alteridade espacial e antropológica.

1) De um lado, *a tradição grega definia a alteridade* – que enquanto tal não se configuraria como reconduzível à cultura, mas seria assimilável à naturalidade animal – *mediante a elaboração mítica*. Nessa perspectiva, tratava-se de realizar uma desistoricização da experiência histórica (isto é, historicamente vivida) do contato intercultural, a fim de levá-la em direção a um passado mítico através somente de cujo sistema de valores essa podia adquirir sua significação. Dessa maneira,

através da “prática mítica”, a cultura grega conotava a alteridade espacial e antropológica representada pelos povos “outros”, reconduzindo-a a uma oposição fundamental: aquela entre o *si*, enquanto cultura julgadora, e todos os outros, que eram definidos globalmente enquanto objeto de julgamento, a fim de garantir e reconfirmar a própria identidade cultural [...]. Quanto mais se encontram longe do centro cultural por excelência, tanto mais os povos “outros” eram marginalizados e projetados no polo da naturalidade semiferina, ou até mesmo colocados na alteridade absoluta, fora e contra toda possível humanidade (= monstrosidade).<sup>236</sup>

Heródoto, com suas *Histórias* e suas “viagens” fora do mundo grego, representa a primeira percepção e o começo da crise desse pensamento mítico.

2) Por outro lado, a orientação do *mundo romano-latino* – que tornou historicamente possível à cultura ocidental percorrer o espaço da alteridade,

cuja dimensão, na perspectiva jurídico-estatalizante, pôde começar a se delinear como *cultural* – deve ser diferenciada em dois momentos:

O primeiro momento, propriamente *romano e jurídico-estatalizante*, que, vistos os pressupostos institucionais contidos em suas significativas adjetivações, não pôde pensar a diversidade antropológica como alteridade inalcançável, impossível de ser recuperada: o “bárbaro”, que ocupava, em uma escala hierárquica, uma posição de subalternidade, tornava-se (devia tornar-se) *a* justificativa para o imperialismo romano instituir-se enquanto processo de “culturalização” dos outros povos.<sup>237</sup>

Nessa peculiar e revolucionária perspectiva,

a conceitualização dos bárbaros não se baseia [mais] numa fundação mítica da *diferença*, mas numa classificação dos povos estrangeiros como *deficitários*, em vários níveis, de bens culturais. Para Roma, não existe uma dimensão “outra”, que possa ser colocada fora da própria história [...]. *Cosmo e res publica* coincidem: as populações estrangeiras representam os inimigos, potenciais ou não, a serem combatidos, e uma ameaça sempre latente para as fronteiras do Estado. Os “outros” não se configuram nunca sob o plano do mito: o problema não é encontrar mediações entre bárbaros e cultura observante, como na Grécia, mas é simplesmente o de conduzir o bárbaro à única forma de cultura concebível: a romana.<sup>238</sup>

O reconhecimento da plena humanidade dos bárbaros e, portanto, da possibilidade de intervir *nesta* realidade histórica é o resultado mais emblemático dessa orientação cultural romana: inferiores, mas integráveis no decorrer do tempo, os bárbaros não eram (não podiam ser) mais irredutivelmente “diferentes”:

O segundo momento da orientação romano-latina, que se sobrepunha ao primeiro, era o *helenístico-cosmologizante*, constituído pela recuperação dos motivos míticos gregos a fim de poder inseri-los em um sistema de organização do cosmo indispensável à conotação (e interpretação) de lugares pouco conhecidos. Entre os autores romanos que recuperaram esta tendência mitopoética grega, vale lembrar Plínio, Pompônio Mela e Solino,<sup>239</sup> que representarão as fontes mais utilizadas pelos compiladores de coleções histórico-geográficas e de cosmografias na Idade Média.<sup>240</sup>

Ora, enquanto realização histórica, o universalismo cristão da alta Idade Média continuou operando através do sistema mitopoético (com sua conceitualização simbólica do espaço, por exemplo). Mas foi, sobretudo, por meio de uma Historiografia medieval que se constituiu como continuação da tradição clássica romana, que este universalismo determinou a possibilidade de uma recuperação completa do bárbaro “ocidentalizado”, não mais pelo sistema jurídico-estatal, mas por um processo de aculturação fundado na cristianização. Num espaço percebido, ao mesmo tempo, como real e metafórico, os povos – que para a cultura grega deviam permanecer separados por meio de resíduos

taxionômicos, sobre os quais se fundava toda a construção conceitual da realidade (grega) – encontravam-se colocados no mesmo plano.

Uma conotação espacial subordinada a um processo de elaboração teológica, que se fundava na simetria entre as especulações judaicas das Sagradas Escrituras e os textos (alegorizados) da tradição clássica, caracterizou a cultura da alta Idade Média que, portanto, elaborou uma nova sistematização da realidade (a própria realidade histórica) mediante um processo de ressignificação do “já dito”. Exemplos significativos dessa elaboração teológica da conotação espacial são as obras de Isidoro de Sevilha e de Rabano Mauro<sup>241</sup> que encontram seus fundamentos na conciliação entre tradições clássicas e doutrina cristã (em todas as suas possibilidades), especialmente na obra de Santo Agostinho.<sup>242</sup> Para este, os seres monstruosos se tornavam instrumentos conceituais por meio dos quais devia abrir-se a possibilidade de conotar, na realidade, um espaço *naturalmente* “outro”. Para tanto, de fato, Agostinho aceitava (necessitava interpretar) a monstruosidade como resultado de uma perigosa infração da ordem natural, válida para todas as sociedades, mas em diferentes níveis. Tratava-se, por consequência, de distinguir o próprio espaço cultural – dentro do qual a escandalosa ruptura da ordem era admitida somente se circunscrita ao plano *individual* – e o espaço “outro” – no qual a ruptura se verificava num plano *social* geral. Dessa forma, na nova situação histórica e cultural, a tradicional contraposição entre romanos e bárbaros foi substituída pela oposição entre cristãos e pagãos, sem esquecer, todavia, que no primeiro termo de tal contraposição encontramos também os bárbaros que sofreram (aceitaram) o processo de aculturação.<sup>243</sup>

Com os instrumentos dessa herança histórica e cultural, a época das descobertas se aproximava de uma alteridade espacial e antropológica “nova” e “velha” ao mesmo tempo, não podendo ser separados os “fatos” de sua “interpretação”. Por outro lado, espaços e tempos novos invadiam a cultura europeia desestruturando simultânea e imperceptivelmente, todo o sistema gnosiológico e cosmológico medieval. Desestruturava-se, enfim, aquela visão do cosmo que tinha tido o próprio “centro” ideal em Roma ou, alternativamente, em Jerusalém, e que tinha encontrado no Oceano Índico (*sinus barbaricus* ou *mare indicum*) o próprio horizonte onírico privilegiado. Tratava-se da mesma visão que, afastando-se idealmente da Europa

mediterrânea, para qualquer direção, encontrava inquietantes e ameaçadores *monstra*.<sup>244</sup>

Nessa perspectiva e situação características, portanto, constituídas por uma experiência concreta de heterogeneidade cultural (no geograficamente reduzido, mas culturalmente intenso espaço Mediterrâneo) e de heterogeneidade histórica (com suas peculiares tradições culturais de conceitualização e representação), tanto com referência ao próprio passado quanto ao próprio presente, os Europeus conheciam a (viviam uma experiência intensa, às vezes dramática, da) pluralidade das culturas. Esse espaço e essa memória se constituiriam, necessariamente, como os instrumentos para e as possibilidades (uma verdadeira ferramenta cultural/conceitual) de situar e interpretar em seguida, por exemplo, as populações americanas quando de sua descoberta no começo da Modernidade. Inserir de algum modo essas novas populações nesse seu contexto cultural permitiu à Europa, nessa nova época, absorver o impacto de uma alteridade de outra forma impensável (e que, portanto, poderia ter paralisado a sua ação diante de uma entidade absolutamente incompreensível) sem que essa operação pudesse subverter a imagem global do mundo ocidental. Como apontávamos mais acima, a perspectiva cultural própria da Europa e sua experiência histórica concreta determinaram o percurso no interior do qual se constituiu um saber em constante elaboração e negociação. No interior da perspectiva assim realizada, os “fatos” (e os próprios documentos que pretendiam construí-los e, também, sugerir suas interpretações) emergiam com (e ao mesmo tempo representavam) a força estrutural e estruturante que este determinado contexto veio elaborando.<sup>245</sup>

## A ALTERIDADE NA TRADIÇÃO AGOSTINIANA E PATRÍSTICA: OS DESDOBRAMENTOS DA TRADIÇÃO GRECO-ROMANA E JUDAICO-CRISTÃ

Todavia, segundo o que apontamos em outro trabalho,<sup>246</sup> esta negociação do saber europeu em relação às outras culturas (que comporta a decorrente reelaboração de seu próprio saber e dos mecanismos que o produzem) é provocada e estruturada – antes da “novidade” americana e de seus resultados modernos –, no interior do percurso inscrito na própria perspectiva histórica

européia que, obviamente, é tecida de tantos outros, anteriores e importantes, “encontros negociados”.

No contexto da e com base na pressuposta ruptura e novidade renascentista em relação à Idade Média, evidencia-se, portanto, como já dissemos acima, a peculiar e explícita consciência da pertença aos momentos de formação específicos da heterogeneidade própria da Europa: e isto conforme as duas tradições histórico-culturais apontadas, no fundo clara e conscientemente caracterizadas. É com relação aos resultados históricos implícitos nessas tradições que, em nosso referido trabalho,<sup>247</sup> pudemos, enfim, destacar e esquematizar, pelo menos sinteticamente, as contraposições e correlações com base nas quais, primeiramente, emerge a tradição agostiniana e patrística, a partir de suas diferenças e analogias, rupturas e circularidades, relativas ao Mundo Clássico, grego e romano. Em seus próprios termos de mediação, essa tradição encontra sua força e os instrumentos de sua própria imposição negociada que, ao mesmo tempo, prepara a plasticidade e o condicionamento do sucessivo processo de transformação do universalismo civilizacional da primeira Idade Moderna.

Na economia propriamente metodológica deste livro, vamos repropor nesta parte algumas das problemáticas já destacadas naquele outro trabalho, partindo justa e necessariamente do primeiro esquema comparativo: aquele entre mundo grego, latino e aquele tecido e implementado no âmbito da tradição da Patrística.

No que diz respeito, especificamente, à herança que se prepara e solidifica para o século XVI, as relações evidenciadas neste esquema irão costurar, progressivamente, a imposição da estreita relação que se instaurará entre *civilização e conversão*, e que vem a estabelecer a identidade da transformação do encontro pensada, desejada e pressuposta (em termos de possibilidades), enfim projetada, enquanto, ao mesmo tempo, civil e religiosa (nós hoje diríamos, política e cultural). Segundo os termos (aqui exemplificativos) do nosso estudo anterior, trata-se do estreitar-se, enfim, da relação, que se prepara e estabelece – já entre mundo latino (romano) e sua cristianização (Patrística) – na primeira Modernidade, entre vida política e “coisas da fé” (evangelização).

| MUNDO (GREGO)  | (E LATINO) CLASSICO                   | PATRISTICA (CRISTÀ)                                    |
|--|---------------------------------------|--|
| <i>Polis Grega</i>   | <i>Res-publica Romana</i>             | <i>Res-publica Christiana</i>                          |
| Étnos  | <i>Civitas / Império</i>              | <i>Civitas Dei</i>                                     |
| “Culto” ( <i>Colere</i> )  | <i>Pietas</i> = fundamento do Império | Humanidade = fundamento do Religioso (universal)       |
| <i>Democratia</i> (Política da <i>pólis</i> )                        | Civil (extensível)                    | Religioso (extensível)                                 |
| Mito (= dado)  | Rito (= feito)                        | Civilizar para converter (a <i>pietas</i> faz o homem) |
| Filosofia  | Direito                               | Crenças (= a fé faz o cristão)                         |
| Bárbaro em oposição ao Político: <i>zoon politicon</i> (= exclusivo) | Civilização (= inclusiva)             | Conversão (= inclusiva)                                |

iiiiiii Levando em consideração, então, quanto evidenciado na tabela acima e colocando-o em relação ao interesse metodológico específico que se encontra no centro desse nosso atual trabalho (isto é, tendo em vista como a principal contraposição de perspectiva é a que se define no e com o divisor de águas entre o berço protestante da “Ciência da Religião” e o de um determinado âmbito católico no interior do qual surge a “História das Religiões”), vale a pena ressaltar como a intermediação é sintetizada com base na herança anterior e de sua influência na nova construção que, todavia, se realiza justamente nos séculos XVI-XVII (ao longo do conturbado conflito entre as perspectivas da Reforma e da Contrarreforma). São os resultados históricos desses diferentes horizontes contextuais – no interior dos quais se impõe uma substancial diversidade da dimensão antropológica (consequente e paralelamente àquela teológica subentendida) – que, nesses séculos, vão estabelecendo as peculiaridades das duas perspectivas contrapostas: culturalista e civilizacional, particularista e universal ou, finalmente, própria da “Ciência da Religião” (na primeira série dos termos) e, em oposição, da “História das Religiões” (na segunda), que ainda as caracterizam na atualidade.

É assim que, coerentemente com o esquema anterior e de forma complementar, tais resultados podem, portanto, ser constatados justamente em seus desdobramentos com relação ao século XX – no qual se afirmam e consolidam as diferentes vertentes da História das Religiões –, segundo o esquema a seguir:

| SÉCULO XX                       |  |
|---------------------------------|--|
| CIÊNCIA DA RELIGIÃO             | HISTÓRIA DAS RELIGIÕES                               |
| <i>Kultur</i> como sistema      | Religioso no sistema                                 |
| Teologia como dado              | Religião na relação<br>(como tradução)               |
| Civilização única               | Civilizações plurais                                 |
| <i>Kultur</i> no particularismo | Religioso = sistema de civilizações<br>(compatíveis) |

Este esquema torna-se, enfim, exemplo evidente das duas diferentes heranças e orientações interpretativas que regem as duas diferentes perspectivas das interpretações, distintas até aqui em termos:

- 1) de Fenomenologia (ou “Ciência da Religião”): culturalista, objetiva, singular, exclusivista e particularista no tratamento de seu objeto;
- 2) e de História das Religiões: que, por outro lado, aborda o religioso em perspectiva civilizacional, relacional, plural, inclusiva e universal.

Heranças e orientações que começam a divergir significativamente, de fato, a partir da rejeição luterana e reformada de uma *traditio* (a Patrística católica) que havia mediado fortemente o característico “universalismo civilizacional inclusivo”, latino e romano, até a Modernidade. E a divergência reformada vem então a se caracterizar em sua peculiaridade por recuperar (inconscientemente), dessa forma, o caráter particularista, étnico e exclusivista anterior: que já foi próprio, como vimos acima, do mundo grego. Este, sobretudo a partir do século XIX, será sintetizado e sistematizado, de algum modo, através do conceito (propriamente alemão, mas que tantos traços comuns adquirirá junto ao de “religião”, objetivamente entendido) de *Kultur*: realizado, justamente, no confronto e na relação peculiar com o próprio mundo grego e, não por último – com um significativo e forte gesto de oposição ao processo de civilização renascentista –, que pretenderá revitalizar (ou constituir *ipso facto*) uma “etnologia medieval” contra o princípio e a perspectiva civilizacional do Mundo Clássico e da sua reconstrução (releitura) renascentista.

## A TRANSFORMAÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO NA ANTIGUIDADE: LIMITES DE SUA UNIVERSALIZAÇÃO CRISTÃ<sup>248</sup>

Duas orientações interpretativas abrem espaço, então, a duas diferentes perspectivas segundo as quais se pode distinguir a dimensão do religioso quando se fala da alteridade cultural: uma que parte do pressuposto de uma

“religião” no singular (a perspectiva fenomenológica, entre outras), outra que privilegia a expressão as “religiões” no plural (a perspectiva histórico-religiosa). Mas existe, de fato, a “religião” ou as “religiões”?

No primeiro caso (a “religião” no singular), como já vimos, a hipótese implícita é de que as diferentes religiões derivem de uma “Religião” meta-histórica, à qual caberia, evidentemente, construir uma hierarquia entre as várias formas religiosas. A hierarquia seria organizada tendo em vista sua maior ou menor proximidade à pressuposta essência da “Religião” ou a qualquer revelação primordial. Por outro lado, nesta direção, a “Religião” seria absolutamente estranha à história e às culturas humanas, que representariam apenas manifestações necessariamente imperfeitas de sua essência. De fato, o objeto da “Religião” consistiria, então, na própria realidade divina que se coloca de forma objetiva e além da dimensão humana.

Segundo a perspectiva da história, ao contrário, as religiões (no plural) não descendem de nenhuma “Religião” que possa ser pressuposta *a priori* e colocada além e antes da dimensão histórica na qual o homem se encontra a agir. As religiões enquanto tais são produtos (não objetos) da ação humana e respondem a exigências do homem. De um ponto de vista histórico, evidentemente, na realidade se encontram somente “as” religiões, rigorosamente no plural, enquanto produtos culturais, determinados pela história em seu nascer, em sua formação, em seu desenvolvimento e, finalmente, em seu próprio ocaso. Não por último, nessa perspectiva revela-se absolutamente impossível estabelecer uma escala hierárquica no interior da diversidade das formações religiosas.

A partir dessas primeiras considerações, portanto, parece fácil responder, na ótica histórica, à pergunta inicial. Mas a história não pode ser construída apenas com respostas negativas (à primeira pergunta) ou positivas (à segunda). Isso porque a história é construída, sobretudo, pela análise de processos de formação. É assim que, mesmo levando em consideração a perspectiva da pluralização das religiões, devemos prestar atenção a como o próprio conceito de religião nasce por razões históricas. O termo latim (romano) *religio*, em si (e consequentemente o termo *religiosus*), expressava, de fato, inicialmente apenas a ideia e a qualidade de “ser precisos e escrupulosos com relação às práticas de culto”, designando também quem sabia realizar a escolha ritual adequada. A transformação do significado veio ocorrendo à medida que o termo foi sendo

assumido pelo Cristianismo a fim de definir a si próprio, antes de ser estendido a outras manifestações análogas com as quais, no decorrer do tempo, entrou em contato e teve que se confrontar. São Paulo foi sem dúvida o principal responsável por um processo de autonomização e de identificação própria do Cristianismo perante as confusas identificações das primeiras comunidades cristãs na bacia do Mediterrâneo. Entre outras confusões, a *Carta aos Gálatas* e os *Atos dos Apóstolos* evidenciam o corte do cordão umbilical do Cristianismo com a tradição judaica, por exemplo, assim como a *Primeira Carta a Timóteo* aponta para um posicionamento claro e sem equívocos do primeiro Cristianismo em relação às escolhas alimentares, bastante restritivas, impostas por alguns movimentos que, em seguida, teriam sido considerados heréticos.

O termo “religião” enquanto ligado ao Cristianismo começa a aparecer no final do século II d.C. utilizado pelo apologeta cristão Tertuliano, sobretudo em sua *Apologia do Cristianismo*, a fim de individualizar, definir e afirmar a identidade da *vera religio*, isto é, o Cristianismo, começando a transformar o sentido que o termo havia mantido, até então, na tradição latina. Com essa operação, os cristãos começavam a se configurar como fiéis ao Império, enquanto cidadãos, mas, por outro lado, como fiéis a Deus, enquanto *religiosos*, isto é, seguidores de Cristo: realizava-se assim a oposição (ocidental) entre cívico e religioso, correspondente à “dupla cidadania” dos cristãos.

O itinerário de definição histórica do Cristianismo começou, enfim, dentro de um mundo antigo dominado pelo Império de Roma. Nesse contexto, ele cruza com outros cultos como, por exemplo, o que se tornará um dos alvos privilegiados dos Padres da Igreja: os mistérios. Visto que as complexidades desses cultos eram reduzidas sob um único rótulo, os mistérios vinham perdendo, progressivamente, suas próprias especificidades e se confundiam enquanto eram esvaziados de sentido. Ao mesmo tempo, os apologetas cristãos aproveitavam suas analogias com a nova religião, interpretando-os enquanto prefiguração da mensagem cristã, mesmo que demasiado imperfeita. Ao mesmo tempo, temendo sua concorrência, moviam contra eles uma luta ferrenha e sistemática. Foi nesse percurso que o Cristianismo adotou o termo *religio*, transformando-o, para poder, finalmente, identificar-se com ele e tornar-se, assim, a única religião digna desse nome. Evidentemente, essa pretensão de unicidade e universalidade da religião e do Deus único do novo Cristianismo o levava a colidir com o Império Romano (o único modelo de

universalidade historicamente dado): as perseguições foram, portanto, inevitáveis. O que, neste contexto imperial, transformou o estatuto do Cristianismo foram, enfim e mais uma vez, as fontes pagãs às quais se dirigiu Lactâncio (cristão de origem africana, preceptor de Crispo, filho de Constantino): os *Oráculos Sibilinos* e particularmente a tradição hermética, da qual, provavelmente, o próprio Constantino era um seguidor, permitiram promover o ingresso do Cristianismo junto à corte imperial chegando, finalmente, ao chamado edito de Milão de 313. Obtida, com o edito, a liberdade de culto, o Cristianismo resolveu compor suas próprias questões internas, alcançando esse resultado em 325, com o Concílio de Niceia, desejado e dirigido pelo próprio imperador Constantino, apesar de não ser cristão. E, graças ao apoio do príncipe de Roma, de Niceia surgiu a forma de um Cristianismo autoritário que, finalmente, interrompeu o convívio pacífico entre o universo pagão e o cristão, entre os seguidores do hermetismo e aqueles da nova religião, em 380, com a promulgação do edito de Teodósio *De Fide Catholica*, que transformava o Cristianismo em religião de Estado e obrigava todos os povos sujeitados a Roma a se tornarem cristãos. A partir desse momento, de perseguidos os cristãos se transformaram em perseguidores: em 392 foi decretado oficialmente, pelo Império, o fechamento de todos os templos pagãos. Pouco depois, outro africano, depois de Lactâncio, Santo Agostinho, já seguidor do maniqueísmo, completará, com sua *De Civitate Dei*, também a ruptura com a cultura grega,<sup>249</sup> depois daquela já realizada, como temos visto a propósito de São Paulo, em relação àquela judaica.

Esse percurso evidencia, portanto, como – com a conquista cultural do Estado e a extensão do princípio de cidadania sem limitações naturalísticas – a revolução cultural romana fundou e tornou sistemática uma estrutura de sentido da política que não por acaso chamamos, na nossa cultura, de civil em oposição ao religioso. Na decorrente perspectiva civil, a identidade de pertença configurou-se como uma subjetividade ativa do cidadão que produzia valores históricos no respeito a certas condições regradas pelo Direito e que podiam ser mudadas enquanto construídas e desejadas pela *civitas*. E essa subjetividade ativa, em termos civis, se contrapõe pontualmente à perspectiva religiosa, na qual, em primeiro lugar, desaparece a subjetividade em prol de uma objetividade do transcendente, à qual o sujeito é entregue, e que produz o meta-histórico regido pela Lei (não pelo Direito) que permanece imutável

enquanto é imposta por Deus. É nesta pontual contraposição que, de Paulo a Agostinho, o percurso de Cristo no interior do Império Romano se revelou difícil e cheio de choques culturais. E, se Paulo foi favorável ao anúncio para todos da mensagem divina, contra as resistências de quem o queria reservado aos circuncisos, fazendo com que o Cristianismo se tornasse universal em termos de uma nova cultura, isto aconteceu somente porque a nova religião nasceu no interior de uma cultura que já tinha uma força e uma tendência universalizantes. Essa tensão em direção à universalidade já se encontrava implícita na concepção e na prática romanas do Estado. Isso explica por que foi entre Deus e César que se estabeleceu o choque cultural fundamental: esse choque foi culturalmente forte porque dizia respeito não ao exercício do poder político ou de quem o administrava, mas sim à estrutura do poder político como poder de sentido cultural codificável na condução da civilização.

Até o momento em que os cristãos se sentiam somente estranhos à *civitas* e pensavam que tudo devia ser anulado por um iminente fim do mundo, sua salvação do mundo devia necessariamente aparecer estranha – e, portanto, supersticiosa – a uma *civitas* que tinha sua *religio* ligada ao próprio ser no mundo por meio de valores culturais fortes, isto é, construídos e identificados com o Estado e no Estado. Consequentemente, a resposta estatal foi político-cultural, com as consequências bem conhecidas em nível institucional e repressivo. Tratou-se, enfim, de um confronto entre sistemas de sentido da história e do valor cultural da vida: estabelecendo prioridades sistemáticas e hierarquizando códigos de uma determinada cultura, foi esse poder de sentido que gerou contenda entre *religião* cristã e *civitas* romana (a disputa entre Deus e César).

É, finalmente, a partir do século IV que o Cristianismo se torna, histórica e culturalmente, a *vera religio*, revelando sua superioridade teológica, graças ao fato de ele pensar a si próprio como *civitas Dei*, isto é, a *religio* tomou a preponderância sobre a *civitas*, tornando-se o princípio fundamental da nova identidade cultural. Para fazer parte da nova *civitas*, não bastava mais, portanto, a pertença ao Estado, mas era necessária aquela à Igreja (isto é, se quisermos, o Estado de Deus no tempo), que se tornou, então, detentora do poder de sentido da civilização cristã: a partir daí, foram os Concílios que marcaram a história cultural do Ocidente cristão. O código religioso, portanto, adquiriu sua prioridade porque deu novo valor à própria estrutura do Estado e,

por isso, também ao exercício do poder. É a partir dessa constatação histórica que ocorre repensar, enfim, a mensagem absoluta da teologia em termos históricos e culturais; e com isso entendermos como Agostinho pôde descrever com a dialética entre público e privado não somente a caridade cristã, mas toda a teologia da história. É, enfim, a compreensão dessa invenção cultural que permite entender, portanto, como o processo de evangelização dos chamados “bárbaros”, que invadiram o Ocidente, veio a coincidir com o processo de sua civilização. A estrutura *religio/civitas*, com a função prioritária da primeira, governou nossa cultura por toda a Idade Média (e fez isso, dando “a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”).

Uma vez adquirida a autonomia, unicidade e universalidade da *vera religio*, o Cristianismo começa a impor, portanto, uma noção de religião que será típica do Ocidente ao longo de sua história. A partir dela, o mito, as representações, o culto e as práticas rituais dos “outros” (antes dos pagãos, depois de qualquer outra população não cristã) teriam sido desqualificados e relegados no espaço do jogo e do risível (com Tertuliano) e, perante a *divina litteratura* da Sagrada Escritura, as obras poéticas dos pagãos, dedicadas aos deuses, seriam rebaixadas ao estatuto de *saeculares litterae*, literatura profana e quase ridícula (com Santo Agostinho).

## MÁGICO E RELIGIOSO: RELAÇÕES PERIGOSAS, DIFERENÇAS E COMPLEMENTARIDADE DAS CATEGORIAS

Mas, tanto com relação à conceituação da alteridade, e suas diferentes perspectivas históricas e culturais, analisada no começo deste capítulo, quanto em relação à distinção operada pelo Cristianismo para definir a si próprio, em termos de *vera religio*, no interior de um mundo construído, enfim, *sub specie religionis*, há outra categoria que assume uma função conotativa importante (desvalorizadora do “outro”) e que precisa ser, ao menos, apontada em seu percurso de algum modo paralelo àquela da religião cristã. E, como esta última, sua gênese remete, também, à complexidade de um universo cultural anterior àquele do Cristianismo e sobre o qual este, finalmente, enxertou e construiu seu próprio universo cultural. É o caso da categoria do *mágico*. Segundo Ernesto De Martino, o “mundo mágico” era o universo no qual o Ocidente cristianizado havia relegado, polemicamente, toda atividade humana que tivesse se apresentado enquanto caracterizada por evidentes e

macroscópicas diversidades culturais. Dessa forma apareceram, de fato e a seu tempo, aos olhos dos cristãos, as manifestações religiosas próprias das civilizações antigas e, em seguida, das civilizações de interesse etnológico ou, até mesmo, das culturas camponesas.

Sempre segundo o etnólogo e historiador das religiões italiano, esses são mundos nos quais a *ação ritual* tinha, e tem ainda hoje, a função de recompor em uma perspectiva de ordem a existência humana. Efetivamente, uma ordem mais pensada do que real, mas de qualquer maneira uma ordem no interior da qual os momentos mais importantes e críticos da vida, humana e natural (como o nascimento, crescimento, matrimônio, morte, ciclo das estações, abundância, carestia, saúde e doença etc.), pudessem e possam ser concebidos como êxitos de *operações rituais* ou, de algum modo, por elas controlados ou controláveis. Destacam-se prioritariamente, a esse respeito, dois fatos importantes: (1) nessa perspectiva, até a própria natureza é colocada no álveo da cultura, enquanto, paralelamente (2) aquela que geralmente é considerada a dimensão “religiosa” é, também, a dimensão comum da magia (ou do mundo mágico). Para De Martino, o mundo mágico foi caracterizado como fase histórica específica na qual a existência do homem não era, ou não é, ainda, decidida de uma vez por todas, nem garantida por “outros” ou “por qualquer outra coisa”.250

Tendo em vista essas importantes características do mundo mágico, delineado pelo historiador italiano, com a finalidade de complementar sua caracterização histórica e, com esta, um aspecto da análise que empreendemos neste capítulo, vale a pena acrescentar, ao menos minimamente, o fato importante segundo o qual a magia representa um típico produto do sistema de contraposições: através dela (também) o Ocidente cristianizado construiu sua própria definição e identidade. Prioritária e historicamente, essas construções dizem respeito ao estrangeiro, à conotação das alteridades culturais perante as quais o Ocidente foi se definindo.

Sintomático o fato de que, para o mundo grego e, depois, para o romano, a *mageia* corresponde a um “saber estrangeiro”, o dos *magoi* (os magos, sacerdotes persas). Trata-se, no fundo, de apontar, distintamente, para o mundo de culto monoteísta que surgiu com a figura de Zaratustra e que, justamente porque monoteísta, representa o exemplo emblemático da barbárie e da tirania, ao mesmo tempo, contraposição à, e pesadelo da, Grécia politeísta

e democrática. Quem traduziu, todavia, as características da representação do mundo mágico para o Ocidente foi Roma, para a qual a magia tornou-se, de fato, *impia religio*. Essa atitude da “cidade eterna” mostra a característica cultural que sempre lhe foi própria: causar certa confusão e a consequente expulsão daquilo que ela não conseguia incorporar ou assimilar. E, com relação à magia, a hostilidade de Roma não consistia tanto em negar a eficácia ritual dos cultos estrangeiros,<sup>251</sup> quanto – isto sim importante para o artífice da conquista cultural do Estado – rejeitar prioritariamente sua não redutibilidade à “ordem romana”, fundada no princípio da responsabilidade individual.<sup>252</sup> É com base nessa ordem cultural específica e nesse sentido, portanto, que em época imperial, finalmente, essas práticas poderão adquirir a configuração de, e serem identificadas com, o *crimen maiestatis*.

É, mais uma vez, com o edito de Teodósio (*De Fide Catholica*) – que representa a interrupção normativa do convívio pacífico entre o universo pagão e cristão, na medida em que transformava o Cristianismo em religião de Estado, *obligando* todos os povos sujeitados a Roma a se tornarem cristãos – que essas práticas passam a adquirir uma conotação não somente negativa, mas explicitamente condenável por parte do Cristianismo: e isso, no fundo, se deu porque o mundo mágico parecia poder ou querer produzir um homem em condição de substituir o próprio Deus.

Nessa época e na perspectiva dessa condenação cristã, surge uma conotação característica do saber identificado, ao mesmo tempo, como *heresia* e *magia*. Apenas apontando um exemplo, não deixa de ser significativo o fato de que, a partir dessa identificação, na Idade Média (como especificamente expresso, no século IX, na obra de Rabano Mauro), a magia é identificada enquanto um conjunto de artes *malefactorum et maleficorum*. Se a qualificação enquanto conjunto de artes começa a traçar o menosprezo pelas características total e inteiramente humanas de um sucedâneo da religião (transcendente), por outro lado, o contraste entre magia e religião, no Ocidente, aponta decididamente para uma sua proximidade na disputa engajada pelo conhecimento e pelo saber. Com relação a isso, torna-se significativo o fato de que a ciência – nascida justamente da procura do saber conduzida pelos magos – foi progressivamente se inserindo na dialética entre o mágico e o religioso, alcançando o ápice dessa sua inserção no século XVII. A partir desse momento, a ciência contribuiu progressivamente, não sem contradições, para confinar a

magia no espaço do “inculto”, do outro, das culturas subalternas, tanto interna quanto externamente ao mundo europeu.<sup>253</sup> E, finalmente, a alternativa mágica à visão religiosa ou científica do mundo nunca conheceu sua derrota definitiva. Nos momentos críticos do processo de ocidentalização, sempre em ato, quando a ciência mostra ou apresenta, seu malgrado, seus limites na constituição de seu estatuto,<sup>254</sup> a magia manifesta toda a sua força e a capacidade de ressurgir no interior do Ocidente, que foi seu berço e, ao mesmo tempo, se imaginou seu carrasco.

## MONOTEÍSMO E CATECUMENATO, PROSELITISMO E UNIVERSALISMO, HERESIA E CONCÍLIO, IGREJA E IMPÉRIO

Nos dois itens anteriores, vimos que, por um lado, o Cristianismo, assumido enquanto *vera religio*, tanto com o uso instrumental do conceito de “religião”, quanto com aquele, contraposto e correlativo, de “magia”, tornava-se artífice da desvalorização do “outro”. Por outro lado, todavia, não podemos perder de vista como, apesar dessa atitude bastante discutível, a relação com as alteridades – mesmo que com “objetivo imperial” de desvalorizá-las, fagocitá-las ou assimilá-las –, ao longo da história do Cristianismo, esteve na origem da primeira, discriminatória, rude e elementar, forma de comparação que levou, em princípio, a falar de “religiões” com suas decorrentes denominações geográficas, qualitativas, temporais etc. (religiões africanas, indianas, pagãs, primitivas etc.), todas as vezes que o observador ocidental cristão encontrou costumes, práticas, modelos ou estruturas que fossem (o lhe parecessem) reconduzíveis a um modelo que este observador, condicionado pelas elaborações conceituais cristãs, interpretou na perspectiva religiosa. E, como vimos até aqui, o condicionamento não cessou ainda nos dias de hoje.

No percurso até aqui delineado, portanto, de um ponto de vista propriamente histórico-religioso podemos finalmente dizer que é justamente em relação ao proselitismo cristão (isto é, à obra de realização de um apostolado, enquanto colaboração com a obra de Deus, que constrói a unidade do outro enquanto “catecúmeno”) que o “religioso” se transforma profundamente, ao mesmo tempo em que transforma o código de universalização “civil” do mundo romano. E essa transformação deve ser levada em consideração, também, em relação ao fato de que a primeira e

fundamental revolução cultural de uma “concepção religiosa” se configura estreitamente relacionada com o *monoteísmo* (cristão).

Ora, o caráter *revolucionário* dessa transformação, segundo as palavras de Raffaele Pettazzoni, se dá pela negação de todas as outras divindades em direção à crença e adoração de uma única divindade. Segundo o historiador italiano, enfim, este representa “um caráter essencial do monoteísmo”, tendo em vista, essencialmente, que:

esta concepção do monoteísmo implica sua posteridade em relação ao politeísmo [...]. Isso não quer dizer que o monoteísmo se desenvolva do politeísmo no sentido da teoria evolucionista [...]. Do politeísmo, o monoteísmo não se desenvolve por evolução, mas por negação, ou seja, por *revolução*.<sup>255</sup>

Portanto, em segundo lugar, devemos ressaltar como o proselitismo parece configurar-se como uma característica própria e inseparável do monoteísmo. Isso porque, nos termos propostos por Dario Sabbatucci,

o proselitismo é uma consequência lógica do monoteísmo. Se se afirma a existência de um deus único, universal, para toda a humanidade, dever-se-ia ver com prazer a adesão de todos os povos a essa afirmação; aliás, sente-se em obrigação de promovê-la com qualquer meio, em resposta à obrigação de fazer prosélitos.<sup>256</sup>

A esse respeito, devemos apenas apontar como, nesta perspectiva, o Judaísmo – única entre as religiões monoteístas – tem a peculiaridade de se subtrair a essa última dimensão. E isso por caracterizar-se, contrariamente aos outros monoteísmos, enquanto religião étnica e, portanto, não universal. É tendo em vista esse fato que se compreende, então, a manifestação de sua peculiaridade específica: não ter produzido uma escatologia nem uma soteriologia no sentido cristão e islâmico.<sup>257</sup>

Com relação à revolução cultural da concepção religiosa propriamente cristã, destacamos, então, como o Cristianismo se constituiu com base no Novo Testamento e, de forma particular, com base nos Evangelhos e nas Cartas Paulinas. Mas, em seus fundamentos doutrinários, a divindade de Jesus não encontrava garantias sólidas. Ou seja, essa divindade podia ser contestada. E foi, de fato, o que ocorreu com a abertura prospectiva da produção de uma teologia peculiar que passou a ser conhecida como “cristologia”, porque visava definir a essência do Cristo, aparentemente, de forma independente de sua função de salvação. Essa teologia

nasce no século IV, prolonga-se por uns dois séculos e, finalmente, dir-se-ia que acaba por ter experimentado todas as soluções do problema inerente à natureza do Cristo. Na verdade, o que pôs fim à controvérsia cristológica foi a vitória histórica de uma tese majoritária, aquela que não negava e nem atenuava a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, isto é, o Senhor dos cristãos. A vitória foi alcançada no Concílio de Niceia, em 325, no qual foi desautorizada a tese ariana que negava a consubstancialidade do Pai e do Filho.258

O século IV representa, portanto, o marco de uma cristandade que adquire uma forma histórica caracterizada pela unidade doutrinária e eclesiástica, fundamentada no caráter majoritário e, por consequência, necessariamente sujeita a fracionamentos minoritários que adquiriam o nome de heresias ou cismas. Adquirida no Concílio Ecumênico de Niceia, essa forma histórica foi sustentada pela necessidade de dar ao Cristianismo das igrejas locais uma forma comum e universal: tratava-se, enfim, de contê-las todas numa única Igreja.

Nos primórdios dessa perspectiva histórica global – desse importante momento ritual, entre os outros, de definição dogmática –, coloca-se a obra de definição eclesiástica que resulta na relevante função que teve a idade pós-apostólica. Trata-se daquela época que, de São Clemente até Orígenes, viu nascer algumas obras notáveis e, em seguida – entre os séculos III e IV, no interior dessa perspectiva que se encaminhava para uma unidade doutrinária e majoritária –, viu surgir, ainda, a obra de bispos e pastores que consideraram como parte importante de seu magistério dar instruções orais e/ou compor catecismos. É a época de Cirilo de Jerusalém e de João Crisóstomo, de Ambrósio e Agostinho, época e tradição que constituem, propriamente, a *Traditio* da Patrística cristã.

Um fato, todavia, se evidencia: enquanto, por um lado, os cismas anteriores não se destacavam de um pano de fundo caracterizado por um real fundamento doutrinário, eles se configuraram, conseqüentemente, como simples rebeliões à autoridade eclesiástica. Mas, a partir do Concílio de Niceia, a heresia veio adquirindo o significado que a caracteriza até os nossos dias, em contraposição ao dogma. Ora, justamente no século IV, com o edito de Constantino, o Cristianismo torna-se *religio licita*, isto é, apresenta sua candidatura oficial para se tornar religião imperial. E é para adquirir o título de religião do Estado romano que o Cristianismo precisava, substancialmente, tornar-se único e universal, como o Império. Isso explica tanto as conclusões conciliares, quanto o fato de que foi justamente Constantino que quis o Concílio de Niceia.

Levando em consideração esse percurso histórico do Cristianismo – no encaixe, ao mesmo tempo, de uma unidade doutrinária e majoritária, de um espaço privilegiado na perspectiva imperial e, conseqüentemente, de uma específica e funcional definição da heresia –, vale a pena destacar a importância (depois repetida por toda a tradição dos catecismos) de uma clara definição do “símbolo” enquanto profissão de fé. A ele foi entregue, enfim, a função de marcar a peculiaridade do Cristianismo. Esse “símbolo” contém (sintetiza e solidifica de forma emblemática), enfim, a decisão doutrinária do Concílio de Niceia. A profissão de fé por ele expressa começa da seguinte maneira: “Acreditamos num só Deus Pai onipotente, criador do todas as coisas”. E até aqui o símbolo conciliava qualificava o monoteísmo cristão. Mas, além disso, continuava: “E num só Senhor Jesus Cristo, gerado unigênito do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado não criado, consubstancial (*homoúsios*) com o Pai”. E, então, calava-se a definição de Jesus na história: “Para nós, homens, e para nossa salvação desceu e se encarnou, se fez homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, subiu ao Céu, virá para julgar os vivos e os mortos”. Finalmente, enquanto terceiro objeto de crença, acrescentou-se o Espírito Santo, sem que, todavia, se tentasse elaborar, de algum modo, uma definição que lhe dissesse respeito.

Em substância, o fulcro do símbolo de Niceia encontrava-se contido na definição de Jesus. E não podia ser de outra forma, já que, diferentemente do Antigo Testamento, a “nova aliança” não era tanto com Deus, quanto com o próprio Jesus. E, finalmente, para não deixar dúvidas, o símbolo concluía com um anátema contra quem tivesse colocado em dúvida a eternidade de Jesus que, portanto, se constituía como elemento essencial para a concepção de Deus.

Entrando no mérito dessas questões doutrinárias e do contexto histórico de sua afirmação, mesmo perseguindo, obviamente, seus interesses específicos de pesquisa, Sabbatucci evidenciou<sup>259</sup> como, a partir dessa perspectiva, “a cristologia nasceu mal”, isto é, nascia de uma exigência filosófica totalmente ignorada pelos textos neotestamentários e, todavia, encontrava-se, agora, em condições de poder tirar sua matéria de especulação somente daqueles textos.

Concluindo essas breves notas com vistas a uma abordagem antropológica e histórico-religiosa das origens cristãs, acreditamos que a análise aqui esboçada, acerca dos resultados obtidos pelo Concílio de Niceia – principalmente em

relação a uma definição inédita da heresia, em contraposição ao dogma e, por consequência, com o propor-se do universalismo cristão (de uma única Igreja) enquanto religião do Império –, possa permitir e sirva para um maior entendimento e uma melhor colocação das funções conciliares que, através dos diferentes contextos históricos, nunca perderam de vista os objetivos fundamentais da Igreja. Isso se justifica, sobretudo, a fim de tornar mais clara a base sobre a qual se constituem os objetivos conciliares tridentinos em plena época reformista, assim como as peremptórias conclusões conciliares de Trento, no começo da Modernidade, depois das promissoras resoluções alternativas (ao conflito) propostas pela “parte iluminada”, de tradição erasmiana, de um restrito *corpus* eclesiástico.

Em contraposição a esta última, trata-se, enfim, da base estrutural e da gênese da nova e grande estação da Igreja de Roma que se abriu com o Concílio de Trento. Apesar das numerosas expectativas internas e externas ao mundo católico, o momento tridentino não determinou uma concepção original do homem, assim como, apesar da realização e consolidação de um seu modelo uniforme de Igreja, não realizou nem mesmo uma nova intuição ética e religiosa do catolicismo. Apesar de tudo isso, mesmo assim o resultado tridentino acabou se tornando, todavia, o elemento determinante da Contrarreforma e da conseqüente presença católica no Novo Mundo e no Oriente. A nova uniformização – outra reforma, de fato – modelar das crenças e dos costumes constituiu-se enquanto momento central do impulso à expansão. E foi esta que, mais uma, fez emergir a nova ligação característica entre Igreja e Império (ou entre poder espiritual e poder temporal, ou religioso e cívico), enraizada na retranscrição do modelo imperial romano por dentro de uma Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo em busca de legitimação. Desse modo, o Concílio tridentino tornará manifesta outra característica cultural propriamente romana, segundo a definição de Sabbatucci:

O Concílio de Trento transforma em Cristianismo um possível [isto é, perigoso,] Gnosticismo. A nossa cultura se explica, dessa forma, sobre o modelo romano [senatorial] da assembleia, capaz de determinar o sagrado e de formular as leis. Generalizando: em cada cultura a atendibilidade é dada pelo consenso. Historicizando: a nossa cultura institucionalizou o convênio [em nosso caso “conciliar”] fonte de consenso.<sup>260</sup>

Em relação a esse aspecto e a quanto apontamos, logo acima, sobre a tradição “cristológica” da Antiguidade tardia e, ainda, da sua contida e limitada

sobrevivência medieval, é significativo o fato de que – como poderemos constatar, de algum modo, nos sucessivos capítulos 6 e 7 – na época moderna há uma evidente queda de interesse pela cristologia, que produz uma redefinição da função de Cristo, sobretudo na reflexão moral e política. Cristo, então, não será mais o filho de Deus feito homem, mas será, ao mesmo tempo, tanto um profeta, como Moisés, que veio a confirmar novamente a lei divina,<sup>261</sup> quanto um símbolo, como homem que provém de Deus, da possibilidade que o homem moderno e racional tem de se elevar em direção a Deus. A nova configuração de Cristo determinará, portanto, na Idade Moderna, uma cada vez maior diferenciação entre as figuras de Jesus e de Paulo, portanto, entre Cristo e a Igreja Católica. Jesus se tornará, enfim, o inspirador do Cristianismo das origens, cujos temas centrais – particularmente na leitura que o empirismo inglês e, em seguida, a reflexão iluminista propõem – reemergem no socinianismo e no conceito deísta de religião natural e serão propostos em oposição radical às imposturas e aos erros que vêm sendo apontados na história da Igreja Católica.<sup>262</sup>

Final e comparativamente, portanto, constatamos como nos momentos historicamente relevantes de “crises civilizacionais” – como, segundo os exemplos propostos, na passagem do império *político* romano, para aquele *religioso* da Antiguidade tardia; ou no estabelecer-se da fricção moderna entre Império-Igreja, destinada a quebrar, com o ideal imperial tradicional, a relação que havia constituído a base e o equilíbrio da civilização medieval – determina-se uma “compactação conciliarista” ao redor de uma orientação majoritária para alcançar uma nova e necessária unidade doutrinária e eclesiástica. Rompendo (ou pretendendo fazê-lo) com as disputas cristológicas, o esforço produz, por consequência, uma exacerbação (ou, às vezes, uma verdadeira transformação semântica) do conceito de heresia. Os Concílios de Niceia e de Trento são, mesmo com suas evidentes particularidades históricas, momentos significativos da relação estrutural – e das conseqüentes respostas, sempre historicamente determinadas – e correlativa que perpassa as dimensões e os momentos institucionais de monoteísmo e universalismo, heresia e concílio, Igreja e Império.

## O DEUS ÚNICO: UNIVERSALISMO E IMPERIALISMO

De um ponto de vista histórico-religioso, o projeto de uma unicidade e universalidade civilizacional se torna possível e se enraíza nas características da nova religião do Deus único. De fato, como já vimos no capítulo 4,<sup>263</sup> na história encontramos três monoteísmos que apelam à mesma unicidade de Deus. Todavia, trata-se de três sistemas diferentes que, mesmo tendo uma origem comum, pretendem ser, cada um, os depositários da absoluta verdade divina. Por outro lado, não é possível analisar o surgimento do universalismo religioso sem levar em consideração o surgimento dos impérios antigos. Nesse sentido, somente o Cristianismo e o Islamismo traduziram em termos de realidade o universalismo que caracterizava, também, a aspiração fundamental do Zoroastrismo dos reis da Pérsia. Nesse contexto, de fato, com o objetivo de realizar o império universal, Ciro inaugura a ideia segundo a qual o rei é escolhido pelo sumo Deus a fim de conduzir todos os povos da terra a preparar o caminho para o salvador, o *saosyant*.

O Zoroastrismo com que entrou em contato a própria tradição judaica era caracterizado por um indiscutível impulso universalista. Em *Esdra*s (1,1-4), Ciro aparece como escolhido por Iahweh. Mas, apesar de alguma abertura (por exemplo em *Isai*as), e de ter-se encaminhado em direção ao monoteísmo, Israel resolveu esse monoteísmo segundo sua perspectiva étnica: aquela identificada com um deus único que pertence, unicamente, ao povo de Israel que, por sua vez, se configura enquanto povo eleito. Mas, apesar desta distinção, verifica-se que, em ambas as civilizações, a afirmação do deus único acompanha a própria soberania.<sup>264</sup> É significativo, a esse respeito, o fato de que para o politeísmo (democrático) grego o modelo persiano resultasse sinônimo de escravidão.

Mas, nesse percurso, a figura mais significativa para projetar a nova soberania universal no Ocidente foi a de Alexandre Magno. Foi ele quem, depois de ter conquistado a Pérsia e o Egito, começou a realizar o processo de helenização do império universal, conjugando o universalismo persa com a divindade do soberano, própria da tradição faraônica. Fazendo-se proclamar Deus, filho de Amon, o deus desconhecido da teologia de Tebe, e decretando que lhe fosse oferecido o mesmo culto que era devoluto aos deuses. É nesse sentido, ainda, que, na tentativa de compor as tensões entre os judeus de Alexandria e Roma, o judeu helenizado Fílon de Alexandria sugere ao então príncipe de Roma, Calígula como o Deus único de Israel fosse o mais apto às

características do império. Mas, pouco depois, foi justamente a pretensão cristã de uma redenção cósmica por obra do Cristo, filho de Deus, único e universal, que entrou em rota de colisão com o universalismo da cidade eterna. O conflito que se abria a esse ponto, todavia, se compôs com o tempo no decorrer do qual, apesar das perseguições, o Cristianismo continuou sua ação sistemática de proselitismo e, como vimos anteriormente, com o edito de Milão e com o concílio de Niceia realizou o percurso da transformação do Cristianismo em religião de Estado, resultado obtido em 380 com a promulgação do edito *De Fide Catholica* por parte de Teodósio. A obrigação em converter-se a este culto, perante a vingança divina e a intervenção do príncipe de Roma, transformou, enfim, este último no braço secular da vontade divina. Quando, entre o fim do século IV e o início do V, manifesta-se o enfraquecimento do império, a nova *fides catholica* se tornará, ao mesmo tempo, a defesa moral e a única força capaz de se opor às invasões bárbaricas.

É desse resultado que deriva o Cristianismo ocidental, que, antes de ser propriamente eurocêntrico, será, sobretudo, romano. Roma, a antiga sé imperial, torna-se o motor da nova expansão missionária, e com ela o Cristianismo ocidental será levado à conquista de novos seguidores e de novos espaços geográficos. A nova expansão conquistadora será perseguida sistematicamente apoiando-se no poder de Roma. Não é por acaso que a dimensão meta-histórica do poder que emana da “cidade eterna” seja sancionada depois, por exemplo, na coroação de Carlos Magno, na noite de Natal de 800, por obra do papa Leão III; assim como, mesmo com tensões alternas entre o Império e a Igreja de Roma, o primeiro se torne “sagrado” (o Sacro Império Romano, de fato), enquanto a segunda, que no começo limitou-se a consagrar aquele poder, mais tarde procurou uma cada vez maior autonomia, pelo menos a partir da metade do século XI, quando procurou até mesmo assumir prerrogativas que eram específicas do imperador (com a luta para as investiduras, enfim, o conflito se protraiu na Europa cristã por cerca de setenta anos, concluindo-se com a concordata de Worms, de 1122).

Apesar dessas tensões e dos decorrentes conflitos, com sua comum perspectiva de universalidade, Império e Cristianismo continuaram seu caminho de expansão e de conquista. O universalismo comumente compartilhado descendia, de fato, do Deus único do qual o próprio soberano recebia poderes únicos e exclusivos. Por isso, mais tarde, segundo *Les six livres*

*de la République* (1579) de Jean Bodin, o soberano podia tornar-se *legibus solutus*, independente das leis. E não por acaso o próprio Estado, segundo Bodin, foi desejado por Deus enquanto indispensável exclusivamente pela segurança e pela sobrevivência do homem. Finalmente, o fato do poder descender diretamente de um Deus único irá acompanhar a Igreja (e fortalecer seu poder) em sua luta contra as heresias, mas, sobretudo, manifestar a força da aliança entre universalismo religioso e imperialismo na expansão europeia do além-mar. E nesse contexto, sobretudo, uma terceira instância – diretamente descendente do universalismo (religioso) e do imperialismo (político) – irá se impor no processo de choque que deriva do encontro com as culturas extraeuropeias. Será, como veremos no próximo capítulo, o surgimento de um *processo civilizador*, tipicamente renascentista, que vai se configurando, progressivamente, enquanto instrumento de possível compatibilização das alteridades antropológicas, durante a Idade Moderna, em termos de um novo projeto de universalismo *civil*.

## O UNIVERSALISMO DA IGREJA MEDIEVAL

Como entrevemos anteriormente, a pretensão de unicidade e universalidade da nova religião do Deus único levou o Cristianismo a colidir com o Império Romano (único modelo de universalidade histórica). Todavia, uma vez adquirida autonomia, unicidade e universalidade de “verdadeira religião” *por dentro do Império*, o Cristianismo herda deste o princípio da universalidade da *civitas* (romana): esta é a profunda transformação significada, exemplarmente, pela *Civitas Dei* de Santo Agostinho. A partir desse momento, a universalização religiosa vem a coincidir com a civilizadora. Essa noção de religião, portanto, vem se propondo de forma estritamente entrelaçada àquela de civilização. Com isso, todas as vezes que o Ocidente interpretou suas alteridades *sub specie religionis*, realizou, de fato, explícita ou implicitamente, uma hierarquização dos graus civilizacionais, lançando a perspectiva da realização de um *processo* civilizador, que cabia, obviamente, a ele conduzir.

A esse respeito, vamos nos reter, aqui, no delineamento de algumas problemáticas históricas que concernem a formação dessa segunda perspectiva, civilizacional, na medida em que esta se coloca, justamente, à base de uma abordagem – universalista, comparativa e relacional – que é, também, propriamente histórico-religiosa. Esse universalismo (em perspectiva) é, enfim,

herdeiro da mediação fundamental, historicamente construída, entre a *civitas* antiga e a *civitas Dei* agostiniana, que teve origem na Antiguidade tardia: ela, finalmente, condiciona a peculiaridade da civilização medieval.

O esquema medieval que estrutura essa mediação encontra, também, uma sua importante exemplificação no próprio código jurídico da época. É nesse sentido que podemos colher a característica hierarquia que organiza a civilização medieval e que se estrutura, sobretudo, segundo os códigos, prioritariamente organizados, da:

- 1) *lex aeterna*, que constitui a razão de Deus que ordena e governa o mundo da natureza e dos homens;
- 2) a *lex naturalis*, isto é, o espelho ou aquilo que a razão humana pode compreender da lei eterna, como, por exemplo, a distinção moral entre bem e mal;
- 3) a *lex positiva*, que é sim a lei construída (feita) pelo homem, mas que, todavia, não pode se afastar da lei natural.

A partir dessa perspectiva, juridicamente fundamentada, é sempre o cidadão o sujeito do direito, mas é importante destacar como esse direito é subordinado, hierarquicamente, aos limites da lei positiva, à lei natural e à lei eterna.

A condição do homem medieval é, portanto, hierarquicamente, em primeiro lugar a de um ser espiritual (*lex aeterna*), depois a de um ser moral (*lex naturalis*) e finalmente a de um cidadão que pode (aliás deve!) desobedecer à lei positiva quando essa estiver em contraste com a lei divina. Portanto, com relação à Antiguidade e ao Renascimento, a Idade do Meio também tem a sua *civitas* e a conseqüente *civilitas*, mas, de fato, se trata de cidades e civilizações conexas à teologia: enquanto tais, elas se opõem à *silva*.265

Ora, se ainda no final da Idade Média a estrutura jurídica e institucional é subordinada a Deus, assim como a lei positiva é subordinada à natural, criada por Deus e, portanto, à lei eterna, a correspondência estreita que se encontra nela entre *civitas* e *populus* mostra como o vocabulário da *civitas* é, ainda, o do próprio Cícero, com a peculiaridade de ser mediado pela *Civitas Dei* de Santo Agostinho. Partindo dessa constatação, torna-se evidente como a ordem político-jurídica é distinta daquela teológica (*civilitas* tem o sentido de *civitas*), mas é dela dependente, seja porque subordinada à criação (como a *lex positiva*

à *lex naturalis e aeterna*), seja porque preordenada para fins ultraterrenos, assim como se verifica, ainda, no excelente exemplo de Dante.<sup>266</sup>

É possível dizer, portanto, que, a partir de Agostinho<sup>267</sup> até Dante, a *civitas* não representa um sistema totalmente autorreferencial. Conseqüentemente, emerge uma equação distintiva e correlativa correspondente à *silva* que está para a *civitas*, como o *selvagem* para *cidadão de Deus* (ou para *povo de Deus*). Com base nessa correlação, a evangelização medieval se destaca enquanto instrumento necessário e suficiente para passar de um estado de natureza para o estado divino, que é, também, civil. Por outro lado, na emergência dessa correlação imediata entre a esfera do “sagrado” e a do “civil”, poder-se-ia colher, também, outra importante orientação de análise da sociedade medieval, assim como proposta pelo brilhante trabalho de Michel Senellart:

Em vez de apresentar o Cristianismo como a *negação* da política, seja em que sentido for, em nome do primado do espiritual, será que não se deve considerá-lo como o agente de uma lenta, mas poderosa *transformação* da economia temporal, de que resultou, por volta da metade do segundo milênio, uma figura absolutamente nova de governo? Será que não se deve postular uma *produtividade* do Cristianismo, mesmo através de suas formas mais negadoras, para tentar compreender, em termos de *interação* e não mais simplesmente de oposição, as relações entre as esferas “estatal” e religiosa? Trata-se da possibilidade de uma genealogia do Estado moderno.<sup>268</sup>

Uma genealogia que, segundo o autor, a partir da revolucionária (com relação à tradição Patrística de então) interpretação agostiniana do pecado original,<sup>269</sup> derivou de uma concepção de governo entendido como instrumento de disciplina em vista da salvação. É essa disciplina que se erguia, exemplarmente, contra a aspiração dos primeiros cristãos a uma vida autônoma em relação ao poder do Estado. Deslocado por Agostinho para o plano moral,<sup>270</sup> o modelo da guerra e da conquista, tão bem analisado e desfrutado pela Antiguidade em termos de relações de poder, foi subordinando a guerra à dimensão interna do homem e, conseqüentemente, entendendo-a como inscrita nas relações permanentes entre homens. A concepção decorrente de governo enquanto instrumento de disciplina resultou, portanto, na subordinação da violência à pregação, prospectando a solução do estado de conflito não mais em uma dimensão política, mas propriamente terapêutica.

Essa concepção do pensamento agostiniano, segundo os termos, já citados acima, de Senellart, se constitui em uma “poderosa *transformação* da economia temporal” a partir da qual a Igreja pôde pensar, em termos de violência

necessária, as condições de um novo *regimen* cristão que, no entanto, supõe outra importante etapa doutrinal, realizada na proposta do novo conceito de *rector* sugerido por Gregório Magno.<sup>271</sup> Foi ele, segundo H. Liebeschüts, e não Santo Agostinho, que “criou a forma de pensamento da literatura política medieval”.<sup>272</sup> É dessa “transformação da economia temporal” construída, sobretudo, no interior do percurso doutrinal que se estende entre os dois autores, que – ainda segundo os termos de Senellart acima citados – “resultou, por volta da metade do segundo milênio, uma figura absolutamente nova de governo”.

A partir dessas premissas, o resto do percurso proposto pela obra do estudioso francês pode resultar, aliás, bastante interessante para confrontar, verificar e aprofundar aspectos importantes sugeridos, também, pela investigação propriamente histórico-religiosa apontada neste capítulo: sobretudo a partir do item *A transformação do conceito de Religião na Antiguidade: limites de sua universalização cristã*, até esta última temática relativa a *O universalismo da Igreja medieval*. E esse confronto poderá resultar tanto mais significativo, quanto mais parece predispor-se a uma possível e desejável integração da leitura histórico-religiosa da primeira Modernidade, com relação ao surgimento do Estado moderno: o que nós chamaremos em causa, em seguida, neste trabalho, na relação que destacaremos entre Direito, Religião e Civilização, entendidos enquanto instrumentos que acompanham o processo histórico de universalização ocidental.

A continuidade do processo – a partir das premissas apontadas por Senellart e, no que pode se entrevisto, até certo ponto, de significativo e comum do seu trabalho com a perspectiva histórico-religiosa – se colhe a partir da história do conceito de governo no Ocidente, em suas origens patrísticas, entendido enquanto *regimen*, que consiste na arte de conduzir as almas; até sua profunda transformação, no século XVII, que resulta objetivada na fixação do vocabulário jurídico-administrativo do Estado moderno e na identificação do *regnum* entendido enquanto poder monárquico. Assim,

durante um primeiro período em que o *regnum* secular, progressivamente, emerge do *regimen* religioso (séculos V-XII), prevalece o fim de *corrigir* os homens. No século XIII, que vê o *regimen* incorporar-se no *regnum*, cabe ao rei *dirigir* uma multidão [...]. Com o desmembramento do universalismo medieval, opera-se, nos séculos XVI e XVII, a inversão das relações entre o *regnum* e o “governo”: este último, ainda confundido, em Maquiavel, com o *stato* do príncipe, não é mais que

uma modalidade local (Bodin) ou instrumental (Hobbes) do poder soberano: é então que, subordinado à lógica do Estado, ele se vê investido do papel de *proteger* a sociedade.

Daí a importante e conseqüente – sobretudo para nossa perspectiva histórico-religiosa – consideração crítica e interpretativa desse processo, segundo a qual, tendo em vista a continuidade e transformação do percurso,

seria inexato deduzir o Estado moderno de uma secularização contínua do *regimen* cristão, como se o primeiro tivesse simplesmente herdado as funções do segundo. A evolução de um ao outro, ressituada na contingência de processos históricos complexos, deve ser descrita em termos de resistência, deslocamento, mistura, ruptura, inovação.<sup>273</sup>

Mesmo na abordagem diferente proposta pelo autor, é essa problematização que precisamos levar em consideração, partindo de nossa peculiar perspectiva histórico-religiosa, para entender o percurso complexo que (segundo os últimos termos expressos na citação) leva a entender no interior de certo grau de continuidade – sempre tensa, realocada, ressignificada – o resultado de uma ruptura que não pode ser sintetizada (banalizada) em termos de simples secularização da Modernidade. E é essa problemática, propriamente histórico-religiosa, que une, necessariamente, as perspectivas abertas com esse capítulo àquelas de que trataremos nos próximos dois.



CAPÍTULO 6

Religião e *Civitas*  
no Renascimento



## TRANSFORMAÇÃO DO UNIVERSALISMO NO RENASCIMENTO

Aquele traçado no capítulo anterior é o longo percurso de mediação medieval que permite chegar ao conceito de civilização na Itália do *Cinquecento*. Em direção exatamente oposta (retrocedente), com relação ao percurso medieval, movem-se os homens do Renascimento, a partir de suas origens italianas. São os homens que realizam a viagem na Antiguidade dos clássicos para encontrar as fontes da civilização colocada na sombra pela “bárbara” Idade Média. *Media Aetas* degenerada na barbárie, no fundo, na medida em que o homem da Idade Média não sabia ser tal (o rótulo nasce póstumo) e a *degeneratio* se constitui, ao mesmo tempo, como resultado de uma continuidade, cada vez mais desfocada, que se revela, de fato, enquanto degradação do momento original. E aqui, no ápice da degradação medieval, se realiza a passagem que manifesta (e cria, ao mesmo tempo) a diferença, instaurando a novidade e unicidade do Renascimento italiano fundamentado no “princípio de disjunção”, segundo o brilhante clássico de Panofsky.<sup>274</sup> É a partir dessa disjunção, com sua capacidade de recuperar uma idealização do mundo clássico e de entrevê-lo na base da nova perspectiva (pictográfica e historicamente renascentista), que na conjuntura do Humanismo renascentista se torna quase espontâneo para a Itália se refazer à civilização romana, desde Petrarca e Cola di Rienzo,<sup>275</sup> para renascer *contra* a Idade Média, que, todavia, culturalmente, é latina. A partir dessa viagem renascentista (inicialmente filológica e literária), por consequência, o conceito de “civilização” se enriquece de conteúdos, se alarga extensivamente no sistema social ocidental, até tornar-se critério exclusivo da comparação e fundar a nova semântica antropológica da Modernidade:

A partir da comparação entre sistema antigo, medieval e renascentista, é possível dizer que *civilização* chama em causa tanto a *civitas* quanto a *civilitas* da Antiguidade e tem, no imaginário renascentista, a mesma função que a *civitas Dei* tem naquele medieval, mesmo opondo-se sistematicamente a *silva* e a selvagem.<sup>276</sup>

Porém, com relação à Idade Média, o Humanismo realizou uma importante mudança estrutural (mais uma vez) de perspectiva: no centro de seu discurso e de sua *civitas* não há mais Deus, mas o Homem. Dito de outra maneira, a semântica geral da natureza e das relações entre os homens não é mais a *lex aeterna*, externa (e transcendente) ao sistema, mas a *ratio* natural,

que, de fato, lhe é interna (imaneente). E é essa *ratio* natural (dada enquanto preexistente e implícita nas coisas e nas relações entre os homens) que cabe ao homem estabelecer e descobrir, em termos de perspectiva e de hermenêutica alegórica. Uma hermenêutica, portanto, que se abre à possibilidade de entender:

- 1) a lei natural das coisas e dos homens que vivem, justamente, no estado de natureza,
- 2) e as leis positivas que regulam as relações sociais entre os homens civis.

Colocar o homem no centro dessa perspectiva significa, enfim,

tornar prioritárias e hierarquicamente ordenadas as relações entre os homens, seja com relação àquelas entre os homens e a natureza, seja com relação àquelas entre os homens e a divindade. A *ratio* estabelece, então, a predominância cultural do direito positivo sobre a lei natural, enquanto o primeiro pode compreender a segunda e não vice-versa, seja graças à *ratio* subjetiva que os coloca, seja porque some a *lex aeterna* enquanto *lei de Deus*.<sup>277</sup>

Dada a prioridade do homem sobre a natureza e da *ratio* sobre a *lex*, obteve-se a consequência de uma curiosidade inédita do homem para com a natureza que envolve e transforma, também, o estatuto do maravilhoso e das diferenças. Na nova objetividade da perspectiva renascentista, se os homens racionalizam a si próprios e suas relações em termos de lei, política e comportamentos regulados (*civitas* e *civilitas*), a natureza também é, por sua vez, racionalizada (torna-se “razão natural”) com base no mesmo código, ordenada com a lei natural. O “processo civilizador” do homem renascentista projeta-se, enfim, enquanto extensão da *ratio* e do *ius* no próprio mundo da natureza: é esta a base da moderna *razão natural* e da *lei natural*. É a partir da nova centralidade autorreferencial do homem renascentista, portanto, que “lei” e “razão” são naturalizadas, isto é, pensadas enquanto decorrentes da própria natureza. Essa perspectiva se configura, então, enquanto a contraposição mais evidente à *lex aeterna* teológica que, durante a Idade Média, presidia, de fato, tanto à *lex naturalis*, quanto à *lex positiva*.

Nesse sentido, portanto, a contraposição à obscura época teológica do meio vem configurando o novo sentido subjetivo que o Renascimento dá à sua perspectiva, graças à recuperação e ao ensinamento da Antiguidade: uma procura do homem sobre o homem com razões exclusivamente humanas. O projeto renascentista é, portanto, o de uma reconstrução (uma *ri-nascita*, de fato), depois de um longo período de decadência. Mas, no entanto, a

“decadência” medieval havia construído e imposto, como vimos, uma civilização própria. A força dessa civilização medieval estava bem presente para os humanistas: é por isso que seu projeto devia ser, enfim, propriamente ligado a uma civilização que – para suplantar aquela que recebiam em herança e à qual se opunham –, havia de acreditar, necessariamente, na superioridade do homem sobre a natureza. Isso era fundamental para a civilização renascentista nascente. Era-lhe fundamental para a própria sobrevivência, para amparar sua fragilidade inicial, ao longo da solidificação de um projeto de restauro e recuperação de uma nova (e antiga) civilização que, enfim, podia se ver ameaçado justamente por ter renunciado aos princípios da já robusta universalidade da teologia medieval.

A *civitas* renascentista, todavia, começou a se constituir, historicamente, no interior das cidades-estados italianas da baixa Idade Média. Malgrado a contraposição humanista (“boa para ser pensada”) – necessária em termos de “invenção literária” ou, mais propriamente filológica, antes, e fundamento de sua construção histórica, depois –, é de se levar em conta como o homem do Renascimento permanece ligado à prioridade jurídica e institucional ainda inserida no e decorrente do âmbito teológico: o que muda progressivamente é a *estrutura* jurídico-institucional desse âmbito. E a mudança vem de longe, pelo menos desde o contexto da estrutura das cidades-estados. É nesse contexto que, de fato, além de definir o conjunto urbano, a *civitas* se configura, antes de mais nada, conforme o significado construído pela Antiguidade (romana), que pode ser sintetizado exemplarmente pela concepção de Cícero que define o conjunto de cidadãos enquanto tem em comum “*leges et statuta moresque*”.<sup>278</sup> Segundo tal concepção, é a submissão a estes últimos princípios que se torna o resultado e a consequência, inevitáveis e mais significativos, do ingresso na cidade a fim de tornar-se cidadão.

E, ainda, justamente aqui se encontram os percursos históricos e a transformação de seu significado entre a tradição antiga, da *civitas* romana, e a da alta Idade Média, realizada pela Patrística e, sobretudo, pela *civitas Dei* agostiniana. Nesta última, é o genitivo que vem a dar o novo tom da transformação de uma nova cidade-estado (interiorizada) cuja soberania transcende a *res publica* terrena, mas que não exclui uma submissão às “*leges et statuta moresque*” que oferecem um novo universalismo e uma nova cidadania para quem ingressar na cidade de Deus.<sup>279</sup> A transcendência dessa nova

soberania alarga, enfim, o universalismo de um “religioso” que, ao mesmo tempo, também sofre uma profunda transformação. Sua novidade e sua nova capacidade (inclusiva) de universalização se impõem, enfim, por meio de uma “revolução monoteísta” que, infiltrada e absorvida no interior de um “Estado imperial” e tornando-se, portanto, religião do Estado, como vimos acima, abre o plano jurídico-institucional antigo em direção a um, inédito e imprescindível, pressuposto evangelizador universal. Esse é o novo resultado alcançado pela transformação e a novidade do “religioso” nesse contexto histórico. A força da civilização medieval – cuja capacidade inclusiva e de generalização o Renascimento não pôde deixar de levar em consideração na construção de seu novo (concorrente e contraposto) código de civilização – encontra, enfim, o alargamento de sua universalização justamente na substituição do *civis* (do Estado romano) pelo novo catecúmeno de um Império realmente universal.<sup>280</sup> É dessa forma que, como apontamos mais acima, a evangelização medieval se destaca enquanto instrumento necessário e suficiente para passar de um estado de natureza para o estado divino, que é, veja-se bem, também, civil. Por outro lado, a leitura da alteridade em termos de catecumenato transforma qualquer “outro” em passível de um *processo* de cristianização que, progressiva e automaticamente, produzirá uma sua civilização (à medida que irá se fortalecendo o processo de cristianização).

Levando em consideração essas características gerais da civilização medieval, portanto, torna-se evidente como não basta dizer, como certa Historiografia continua insistindo, que Santo Agostinho pôs as sementes que teriam amadurecidas e brotadas na ruptura, tardia, da Reforma do século XVI. A interpretação teleológica e o deslocamento anacrônico dessa interpretação de Agostinho resultam demasiado redutivos e empobrecedores da riqueza e complexidade da obra agostiniana. De fato, se a ruptura luterana representa um acontecimento significativo do ocaso da estação do Renascimento (evidentemente Agostinho foi a inspiração da exegese do agostiniano Lutero), por outro lado (e este é o dado revelador da complexidade característica da produção da civilização universal medieval), não deixa de ser menos significativo como, bem antes disso, as *Confissões* agostinianas tornaram-se a inspiração central do “interiorismo”, todo humanista, do próprio *Secretum* de Petrarca.<sup>281</sup> E isso é tanto mais importante se pensarmos como com base nesse interiorismo se constituiu o (fundamental) subjetivismo peculiarmente

renascentista. Aliás, é justamente essa nova centralidade do sujeito que produz o Humanismo: significativo o fato de que ele se caracteriza como tal a partir da consideração de um *unicum* subjetivo (o *subjectum homo* de Petrarca) enquanto categoria (individual) que une todos os homens (universal). Isso torna manifesto, enfim, como, antes de ser interpretado enquanto o “pecado original” destinado a condenar a unidade religiosa do humanismo erasmiano – pecado amadurecido na obra do agostiniano Lutero –, Agostinho represente, também o Éden primigênio da estação renascentista: ele deve ser lido, enfim, como uma das importantes heranças históricas que contribuíram para estruturar sua específica civilização. Em contraposição com a simplificação historiográfica à qual nos referimos, em relação a este autor, talvez possamos contrastá-la, ou ao menos complementá-la, destacando quanto a riqueza da obra deste pai da Igreja manifesta-se, mais propriamente, na possibilidade de podê-lo considerar, talvez, o a e o W, ou seja, ao mesmo tempo, o início e o fim da estação renascentista.

## DA DOUTRINA AO DIREITO, DA RELIGIO À CIVITAS: O SURGIMENTO DE UM PROCESSO CIVILIZADOR

De qualquer maneira, o mundo moderno nasce da ruptura – ou, inicialmente, da sua invenção literária (filológica) que vai preparar a progressiva fragilização – do sistema medieval, que começa com o retorno humanístico e clássico da *civitas*. O significante “Estado” começa por traduzir e ressignificar a *civitas*, produzindo o Renascimento da consciência civil do Ocidente. É o momento em que a nova cultura civil descobre a história política antiga (Maquiavel) e formaliza uma nova teoria do Estado (de Bodin, através do poderoso instrumento de seu conceito de soberania, a Hobbes e até Rousseau). Mas, antes de ser teorizada em termos propriamente políticos, na primeira fase da Modernidade, essa formalização da teoria do Estado se desenvolve ao redor de uma “razão de Estado” (com Giovanni Botero)<sup>282</sup> e de uma nova justiça, que vem se estruturando no interior de uma passagem crucial: do pluralismo dos foros em direção ao dualismo moderno entre consciência e direito, segundo quanto apontou o importante trabalho de Paolo Prodi.<sup>283</sup> Nesse sentido, verifica-se como as confissões religiosas vêm assumindo a função de uma identidade coletiva estatal moderna na qual se identifica, de fato, o súdito-fiel. Paradoxalmente, é o papado que, unindo à

função de comando (*praeceptio*) também a função de formador, de educador do indivíduo (*instructio*), torna-se uma espécie de protótipo – depois, modelo referencial – do Estado moderno e da nova política que tende a formar e a controlar o indivíduo.<sup>284</sup> Isso permite compreender não só o sentido das guerras de religião e da repressão das heresias, mas também as raízes do disciplinamento moderno, do controle da vida cotidiana do indivíduo.

A partir daqui, por um lado, a ideologia (religiosa) realiza seu ingresso na política e lhe fornece sua base modelar que irá mudar, em certo sentido, seu estatuto, ampliando sua esfera para setores da vida que antes não faziam minimamente parte de um discurso sobre a política.<sup>285</sup> Por outro lado, trata-se do começo de uma reavaliação do direito que irá, progressiva e culturalmente, corroendo em seu interior a função da *lex aeterna* enquanto código referencial prioritário. Essa reavaliação será repensada em sua função cívica com o conceito de direito natural: isto quer dizer que seu novo fundamento será racional e filosófico (não mais fundado na fé e de ordem teológica) e natural e humano (não mais sobrenatural e divino). A reaquisição do sentido estruturante da *civitas* permite fazer com que a filosofia do Estado e a do Direito caminhem juntas. E isso porque elas reencontram a capacidade de repensar o mundo da natureza e dos homens independentemente da *religio* cristã: é interessante, nesse sentido, a análise distintiva proposta por Quentin Skinner, em relação à substancial diferença que corre entre a perspectiva dos tratados pré-humanísticos (fundamentados na amplitude do consenso a respeito dos valores mais preciosos da vida civil) e aquela que deriva de Santo Tomás e da tradição tomista. Assim, por exemplo, Santo Tomás, “concebe a *pax* essencialmente como uma condição de concórdia com os outros e de paz consigo próprios”, enquanto os escritores pré-humanistas “continuam a se remeter [em suas obras] à convicção essencialmente romana – que não encontra espaço na análise de Santo Tomás – que onde se encontre a paz deva ter-se encontrado, também, um triunfo sobre a discórdia, uma vitória sobre as forças do dissídio e da guerra, que ameaçam constantemente destruir a vida da comunidade”.<sup>286</sup>

Essa profunda transformação pode ser percebida, também, na própria cultura religiosa da época: somente nesse sentido a Reforma vem a fazer parte da Modernidade, com todas as diferenças, não irrelevantes, no seu interior. Assim, por exemplo, para contrastar o neopaganismo que contaminara,

também, a Igreja institucional, Lutero conjuga, juntas, *civitas* e *religio*, repensando a religião cristã com a *sola fide* e negando, portanto, o livre-arbítrio. Negando este, o monge agostiniano negava, por consequência, tudo aquilo que se inspirava no Direito e que, de fato, era absorvido pela totalidade da Graça. Calvino também, mesmo que represente a expressão de uma reforma culturalmente mais latina (que distingue a fé religiosa do poder civil, separáveis como a alma e o corpo no homem), em sua reforma específica acaba dando uma forte prioridade ao elemento espiritual. De qualquer maneira, tanto os reformadores da religião, como os filósofos e historiadores da política e do direito, confirmam em seu campo específico a radical separação entre o civil e o religioso que marca toda a história moderna: dois poderes de sentido que ordenam respectivamente no próprio sistema todos os outros códigos culturais.

Trata-se do efeito externo de um processo de civilização (moderna) interno ao Ocidente. É o crescimento progressivo da força sistemática da *civitas* não somente em organizar hierarquicamente os outros códigos da cultura ocidental, mas em determiná-los totalmente, até negá-los como autônomos e legitimá-los somente como expressão e produtos da civilização (do novo processo civilizador). Economia, arte, literatura, filosofia, direito e religião: tudo isso começa a se tornar pensável apenas como “civil”. E isso ocorre à medida que, como vimos no item anterior, a semântica geral da natureza e das relações entre os homens deixa de ser a *lex aeterna* (externa e transcendente a natureza e o homem), para coincidir com uma *ratio* natural (interna à natureza e ao homem); na medida em que vem estabelecendo, por um lado, a lei natural das coisas e dos homens que vivem, justamente, no estado de natureza, e as leis positivas que regulam as relações sociais entre os homens civis.

Nessa nova base racional, inclusive, em concomitância com a revolução científica do século XVII, insere-se o próprio tema do latitudinarismo, termo cunhado na Inglaterra daquele século pelos anglicanos conservadores que consideravam não ortodoxo o conjunto de conceitos teológicos reunidos sob esse termo e defendidos por certos clérigos anglicanos que pretendiam ainda salvaguardar, de algum modo, a palavra de Deus fazendo-a concordar plenamente com a própria razão. Um sistema, enfim, que pretendia defender, na medida do possível, a liberdade de escolha religiosa e a liberdade de opinião

em geral. Já o fato de seu principal representante, John Tiletson (que chegou a ser arcebispo de Cantuária) ter sido considerado, por alguns em algum momento, um radical subversivo, mostra como o tema levantava questões bastante polêmicas, mesmo recorrendo *apenas* ao uso da razão para argumentar *a favor* das Sagradas Escrituras, não perdendo de vista a intenção de exaltar a importância de uma conduta moral decorrente do texto sagrado e levada em forte consideração pelo movimento.

O fato é que a aquisição de uma *ratio* natural se impondo como (nova) semântica geral da natureza e, dentro desta, das relações entre os homens, característica da primeira Modernidade, sofreu, também, um forte impacto e uma conseqüente transformação com as descobertas científicas do século XVII que, com Copérnico, Kepler e Galileu, levaram a uma mudança radical no modo de percepção do ambiente que envolve o homem. Uma visão puramente mecanicista da natureza passou a ser esboçada, de fato, a partir do *Novum Organum* de Bacon (1620), chegando a uma sua primeira definição e realização com a filosofia cartesiana. É justamente a “ideia” de Descartes, entendida enquanto critério regulador da existência humana que (portanto) muda profundamente a relação entre homem e ambiente, que chegará à Inglaterra de Locke, Berkeley e Hume. Estes, enfim, também com base nos conceitos da ciência de Newton e em polêmica com a filosofia francesa e a teoria do inatismo, afirmarão a origem exclusivamente sensorial de qualquer ideia sobre o mundo externo. Nesse contexto, afirma-se o prevalecer da posição cética em matéria metafísica e, sobretudo com Hume, em matéria moral.<sup>287</sup> E, com esta nova posição, se torna central, finalmente, para o pensamento filosófico moderno, procurar uma (nova) definição de natureza: particularmente daquela humana para entender os fundamentos da existência da sociedade humana. Isso porque a natureza que envolve o homem moderno não é mais homoganeamente ordenada para ele, mas lhe é absolutamente estranha, diferente, desordenada e, portanto, somente “ordenável” pela livre capacidade de ação do próprio homem. Nessa “segunda Modernidade”, enfim, realizou-se uma fratura essencial no plano da representação da natureza que, em termos gerais, havia condicionado até então a inserção do homem nela: trata-se do fim do paradigma aristotélico.

De fato, desde Aristóteles, passando pela síntese do aristotelismo medieval realizada exemplarmente por Tomás de Aquino, até a primeira Modernidade,

com tonalidades distintas, segundo as épocas e as perspectivas (filosófica, jusnaturalista, teológica etc.), o homem era concebido como “animal social” (*zoón politicón*), ou seja, era considerado *naturalmente* um ser social. Agora, a partir da Modernidade filosófica do século XVII, deixando de ser pensado enquanto um ser hierarquicamente superior ao mundo natural e animal, o homem se torna uma parte integrante dele e homogeneamente afim ao animal. Nessa construção fundamentada sobre uma “Antropologia negativa”, o homem torna-se um ser desordenado, proteiforme, caracterizado por um conjunto complexo de paixões, instintos e racionalidade. O que era, até então, sua caracterização em termos de um animal social se torna, nos termos propostos por Hobbes, o *homo homini lupus*: não mais uma condição inicial socialmente positiva, mas uma “triste condição”<sup>288</sup> do homem natural.

Depois de Hobbes, a filosofia moderna não poderá mais sair do confronto com essa específica condição natural do homem. Assim, por exemplo, em Locke, no seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), o homem é representado enquanto sempre, possivelmente, refém das paixões; Voltaire, sobretudo no *Tratado de metafísica* (1736), nos *Elementos da filosofia de Newton* (1738) ou no *Filósofo ignorante* (1766), entra em polémica com o racionalismo francês de marca cartesiana, elaborando o conceito filosófico de homem segundo o próprio modelo oferecido pelo empirismo inglês. Mesmo atingindo à lição que Hume utiliza criticamente em relação a Hobbes, principalmente a categoria de simpatia, Voltaire mantém, de fato, uma atitude fundamentalmente pessimista em relação à natureza humana, mais uma vez caracterizada por paixão, orgulho e amor de si (mesmo que espontaneamente sociável, no entanto não consegue se autorregulamentar plenamente de forma contínua).

É, enfim, essa fratura essencial no plano da representação da natureza – o fim do aristotelismo, mesmo daquele novo e “crítico” do começo da Modernidade – que impõe o que, logo acima, denominamos de crescimento progressivo da força sistemática da *civitas*. E, por esse motivo, isso se dá não somente em função de organizar hierarquicamente os outros códigos da cultura ocidental, mas também em determiná-los totalmente e de forma nova, até negá-los como autônomos e legitimá-los somente como expressão e produtos da civilização (do novo processo civilizador). Nesse sentido, o vértice do processo é representado pela aquisição da consciência civil da religião,

sancionada pelo *Contrato social* de Rousseau (1762) e pela consequente possibilidade de poder realizar uma história natural (e não sobrenatural) da religião.<sup>289</sup> É nesse contexto que, mais do que natural aspiração do homem à salvação do mundo, a religião começa a se configurar, necessariamente, como um modo totalmente cultural de dar valor ao mundo.

E, nesse contexto, também, o processo civilizador se torna, também, uma progressiva conquista social enquanto nova generalização do direito. Trata-se, enfim, de um processo que, como demonstrou Norbert Elias, começa a se inscrever nas cortes renascentistas e chega, por progressiva generalização, à consciência civil da Revolução Francesa: nesse percurso, o antigo cidadão volta a ser o protagonista principal e o princípio de valor de qualquer escolha da civilização. Assim, nasce, historicamente, a moderna *civitas, civilisation*, a civilização enquanto modelo cultural global. E como sempre, na história do Ocidente, também esse modelo torna-se a maneira de se relacionar com as outras culturas com uma implícita absolutização etnocêntrica. No fundo, podemos afirmar que, justamente pelo impor-se da *ratio* natural enquanto nova semântica geral da natureza – a partir de suas fundações no Humanismo, passando pela Revolução Científica do século XVII, pelo empirismo e o deísmo inglês, até a síntese iluminista –, a nova base autônoma e comum da natureza tece uma inédita igualdade entre os homens que prefigura, sobretudo e tanto mais significativamente em decorrência da proposta por Voltaire, uma nova visão da história que, portanto, “é disposta como uma tabucação a entradas múltiplas aberta à comparação entre as culturas”.<sup>290</sup>

Inclusive, é justamente graças à construção cultural desse processo de civilização que o Ocidente dos séculos XIX e XX considera o próprio modo de pensar o mundo como o único possível ou, de qualquer maneira, como o mais adiantado e (não por acaso) o mais civil. Aqui está a gênese cultural do colonialismo que, além das denúncias de desfrute social e de expansão econômica e militar, deve ser compreendido de um ponto de vista histórico-cultural, mesmo segundo essas expressões aberrantes e, por certos aspectos, pouco “civis”, como modelo histórico geral de pensar a alteridade cultural através da própria identidade de progresso civilizador. Entre Oito e Novecentos, como vimos, na época do surgimento da primeira vertente sistemática e fenomenológica da História das Religiões, o Ocidente torna normativa a sua civilização, e a própria fundação das Ciências Sociais vem a

representar, talvez, a expressão mais evidente em nível cultural de seu modo de se colocar no mundo das diferenças: não mais através de uma lei teológica eterna, mas através do jusnaturalismo sociológico e antropológico. A civilização, enfim, torna-se quase um imperativo universal da própria civilização ocidental, com certeza uma sua ideologia universalizante: o colonialismo é uma consequência dessa grande “evangelização laica e civil”. Paradoxalmente, trata-se, por um lado, da realização de uma grande abertura civil e de uma nova tolerância com relação às diversidades, também religiosas, que derivam dos princípios do direito; por outro lado, trata-se da realização de uma opressão política e do colonialismo econômico, frutos da própria normatividade sociológica e antropológica. Tudo isso, enfim, não pôde acontecer senão quando os princípios de direito tornaram-se leis de fatos e valores.

Antes dos frutos maduros representados pelo colonialismo enquanto tal, todavia, o processo é preparado com base na herança medieval entregue ao Humanismo renascentista. A ótica do universalismo (teológico) medieval se configura enquanto processo de cristianização que devia produzir a civilização do mundo; o contraponto do novo sistema de universalização humanista,<sup>291</sup> que vem colocando os alicerces fundamentais desse novo percurso da Modernidade ocidental, acabará constituindo o prioritário processo civilizador enquanto fundamento de um sucessivo e possível processo de cristianização. Cristianizar para civilizar, no primeiro caso, civilizar para (de algum modo poder) realizar um processo de cristianização, no segundo: a experiência missionária americana é, finalmente, exemplar com relação a este último aspecto.

Por um lado, portanto, o “outono da Idade Média” e o Humanismo colocam em crise o equilíbrio analógico construído pela teologia medieval, fazendo explodir as diferenças sistemáticas sufocadas por essa grande construção analógica. Finalmente, a emergência de uma (nova) consciência histórica do Ocidente e, sobretudo, a nova dimensão política obriga a levar em consideração uma realidade outra muito mais articulada e complexa, não redutível a dissenso teológico: emblemáticos, a esse respeito, os resultados apontados pelos *Ensaio*s de Michel de Montaigne.<sup>292</sup> Por outro lado, todavia, o impacto desta nova e traumática alteridade, que se ergue como nova realidade (histórica) para a cultura da primeira Idade Moderna, é atenuado por

sua interpretação em termos processuais tanto do imperativo catequético, quanto daquele civilizacional.

O progressivo delinear-se dessa perspectiva permitiu ao Humanismo e ao Renascimento redescobrirem as culturas antigas e, no interior delas, outras religiões que não podiam ser consideradas heresias, nem seitas internas ao Cristianismo, enquanto o racionalismo filosófico, de um lado, e o processo de autonomia tanto cultural quanto institucional da política e da religião, por outro, obrigavam o homem ocidental a se colocar de modo diferente perante a religião: a reflexão cética de Montaigne sobre a multiplicidade dos valores, por exemplo, se alargou em direção à análise de sua gênese e à reflexão sobre a sua consequência, apontando para uma nova impossibilidade de reduzir as culturas à unidade e à afirmação de *uma* universalidade; tratou-se do reconhecimento da complexidade de todo o sistema social e das relações que existem entre outras culturas, que, por essa via, abriu a perspectiva da tolerância na consciência europeia.<sup>293</sup> Aquela que, com relação a um modo cristão-cêntrico de pensar o mundo, foi considerada enquanto a origem da incredulidade moderna<sup>294</sup> é, na realidade, um modo novo de pensar o mundo dos homens e, no seu interior, a religião. *Magnum miraculum est homo*: eis a grande fé humanista que, enfim, muda a relação com a fé religiosa e reduz sua importância na cultura, seja em sentido intensivo, seja naquele extensivo. A partir dessa fé, tipicamente humanista, o conceito de religião vai adquirindo um conteúdo específico que indica um sistema ordenador de toda a realidade da vida – apenas institucionalmente representado pela Igreja –, incluindo a política e a cultura, enquanto se desenvolve outra maneira de pensar e representar a realidade cultural (“humano” em oposição ao “divino” ou “político” em oposição ao “religioso”). É a partir dessa nova maneira de representar a realidade cultural que, em seguida, também a religião virá se configurando enquanto fato natural em *oposição* ao sobrenatural. E, geograficamente, nessa nova ótica, o termo “religião” não indica mais, além do Cristianismo, somente o Judaísmo e o Islamismo (de algum modo, mais próximos dele), mas começa a compreender (torna-se sistema de compatibilização de) outros sistemas de crenças e de práticas como, enfim, aqueles dos Antigos e, depois, por analogia, aqueles dos povos do(s) Novo(s) Mundo(s).

Nesse momento, torna-se evidente, portanto, a interação entre duas visões de mundo, uma religiosa e outra civil, construídas, cada uma, ao redor de seus princípios e de suas prioridades. Isso se torna manifesto entre *Cinque e Seicento*, pelo prevalecer da religião, enquanto sistema geral, no interior do qual cresce seu conteúdo específico, distinguindo-se da política, ao mesmo tempo em que diminui a extensão conotativa que antes lhe era oferecida pelo privilégio exclusivo de ordenar a realidade. Pelo menos duas são as consequências histórico-culturais significativas que derivam desse processo. A primeira é que a riqueza intensiva, de um lado, alarga a compreensão geográfica e histórica (as outras crenças) sempre com base em um princípio analógico e etnocêntrico; do outro lado, determina o princípio ordenador e distintivo das diferenças. As outras crenças e práticas fazem (são tornadas) parte, analogicamente, da “religião”, mas a teologia permanece o princípio ordenador dessas variedades e somente com base nesse princípio se pode estabelecer a verdade ou falsidade de uma religião. E isso vale não somente para o externo com relação ao interno, mas também na articulação interna: é a teologia que distingue a Reforma da Idade Média, antes, e a Contrarreforma da Reforma, depois.

A segunda consequência é que o empobrecimento conotativo impõe que os outros sistemas sejam examinados enquanto “religiosos” e não pela totalidade dos traços culturais (que, aliás, passam em segundo plano). Assim, a teologia torna-se, aos poucos, a ciência da religião e das religiões sem uma relação orgânica com os demais traços culturais; essa consequência, também, vale tanto para o externo em relação ao interno, quanto para as diferenças internas: como evidencia a Reforma, bem mais incisiva teologicamente com relação ao Catolicismo medieval. Em outros termos, na medida em que ordena mais estruturas culturais em sua contingência histórica, a teologia o faz somente com relação a seus aspectos religiosos: a religião não é (mais) o modo de pensar o mundo, mas (torna-se) somente *um* deles. Consequentemente, a teologia se torna o critério de verdade que ordena e distingue os aspectos religiosos das estruturas culturais em sua contingência histórica. Isso quer dizer que ela se abre à alteridade, mas com modelos absolutos que não são mais os únicos critérios de verdade da cultura observante (ocidental).

Finalmente, será necessário esperar o século XVIII e, sobretudo, o Iluminismo para que a civilização europeia se abra para horizontes mais vastos

e comece a considerar, também, as religiões sob outros pontos de vista. Nessa época, algo começa a mudar na relação com as religiões. Elas passam a ser consideradas, também, em seus aspectos jurídicos, literários, linguísticos, até que se possa fazer delas, também, uma leitura política. Tudo isso, todavia, não muda a estrutura segundo a qual se pensa a religião, na medida em que se mantém, de fato, a mesma atitude cultural em relação ao Cristianismo, que permanece, ainda, o protótipo etnocêntrico para a análise da diversidade religiosa: seu gênio cultural<sup>295</sup> continua representando o princípio de valoração, classificação e discriminação, tanto interno, quanto externo.

Apesar disso, a inovação iluminista e racionalista consiste em começar a pensar as religiões em termos políticos e civis. No interior dessa perspectiva, mesmo enquanto essa tradição sustenta, por um lado, a universalidade e a igualdade da natureza humana, por outro lado a indagação histórica vai lhe apresentar a questão da diferença. Uma diferença que é representada tanto pelo homem do Oriente, no qual se espelham todos os defeitos, as corrupções e os excessos do Ocidente (quase uma autoconsciência da cultura europeia que é relativizada em relação a ele),<sup>296</sup> quanto uma diferença marcada pelo selvagem do Novo Mundo, que, se não assimilado e englobado nas categorias conceituais da Europa, aparece como diferença total e quase incompreensível.<sup>297</sup> Não é por acaso que em relação a esses aspectos o próprio Voltaire vai aparecer enquanto pensador dúplice e, por alguns aspectos, ambíguo: de um lado teorizador da teoria poligenética do homem,<sup>298</sup> que implica a construção de uma hierarquia das raças no topo da qual se coloca o homem europeu; por outro lado, no âmbito do estudo das relações econômicas decorrentes, também, das trocas econômicas entre Velho e Novo Mundo, ele introduz, através da metáfora da bolsa de Londres, uma teoria da “tolerância ativa” que não tenta eliminar as diferenças, como faz o soberano, mas as suporta enquanto tais porque não relevantes.<sup>299</sup>

A estação dessa perspectiva iluminista, com relação à religião, se interrompe bruscamente, todavia, quando o espírito romântico entra em contraste com essa conquista cultural, assim como, por outro lado, com seu mais vasto projeto político e cultural. E, veja-se bem, o contraste delineia-se, mais uma vez, com relação à função fundamental exercida, ainda, pela visão religiosa do mundo: por um lado, o romantismo pretende reconstruí-la, significativamente, partindo da consideração crítica segundo a qual o

pensamento iluminista colocou de ponta-cabeça a cultura cristã e suas prioridades culturais; por outro lado, a moderna indagação científica sobre a religião nasceu, justamente, com o iluminismo, isto é, quando o conflito entre religião e razão adquiriu as formas modernas de *crítica* da religião.<sup>300</sup>

O breve trajeto, delineado e percorrido nessas últimas páginas, nos remete, finalmente, à análise inicial deste livro, pela qual podemos entender como, há pouco mais de um século, a História das Religiões pôde devidamente ocupar o lugar que era da teologia. E, mesmo assim, sempre segundo quanto já apontamos, essa História das Religiões não consegue ser totalmente histórica, isto é, resolver inteiramente segundo razões humanas e culturais os sistemas de crenças e os modelos das práticas culturais e morais, até envolver na historicidade aquilo que foi, por séculos, a sagrada inacessibilidade dos dogmas e das revelações. Trata-se, neste caso, da evidente manifestação de como a orientação teológica pesa ainda sobre esses estudos, pelo menos tanto quanto a religião, entendida como paradigma meta-histórico de valores e de significações, é enraizada na nossa cultura ou quanto o Cristianismo permanece o nosso paradigma religioso para nos relacionar com outras experiências que identificamos como religiosas.

## PERSPECTIVA RELIGIOSA: A INVENÇÃO DO POLITEÍSMO E A EXEGESE CLÁSSICA E ANTROPOLÓGICA

Apesar da persistência da orientação teológica – muitas vezes inconsciente porque, de algum modo, respirada ao longo de milênios de cultura cristã formadora das próprias categorias analíticas de que dispomos –, a perspectiva propriamente histórico-religiosa deve, todavia, debruçar-se nas categorias e nos processos enquanto *historicamente* construídos. E, tendo em vista quanto apontamos na análise desenvolvida no capítulo anterior, vale destacar como, finalmente, a identidade própria dos monoteísmos encontra, significativamente, seu momento de peculiar e maciça constituição justamente no século XVI. A própria “invenção do politeísmo” representa o resultado mais significativo desse percurso. Como evidenciou, mais uma vez, a importante contribuição teórica da obra de Sabbatucci, o *conceito* (e com ele a palavra) de politeísmo nasceu justamente no século das guerras de religião. E é problematizando (isto é, historicizando) tanto o termo quanto o processo de interpretação (ocidental) das outras culturas segundo o “esquema politeísta”

que o autor evidencia como tanto um quanto o outro podem e devem, segundo uma correta colocação histórico-religiosa, ser reconduzidos à sua gênese histórica. Em síntese, na introdução que estabelece os pressupostos de seu trabalho, Sabbatucci destaca como

o termo [politeísmo] foi criado e colocado em uso por Jean Bodin, magistrado e filósofo francês, que traduziu o grego *polytheotes* (literalmente: “divindade múltipla”) com *polytheisme*, num trabalho intitulado *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580, p. 28). Quanto a *polytheotes*, trata-se de um termo grego usado por autores cristãos [...] para definir a “natureza divina” (*theotes*) que os pagãos tinham fracionado em tantas divindades, em vez de contê-la em um deus único.<sup>301</sup>

Se se tratara, antes, de um termo, construído *a posteriori*, que denotava um não monoteísmo – e que conotava muitas vezes a impiedade do desconhecimento de Deus, mesmo que fossem conhecidos os deuses –, de fato o politeísmo adquiriu a conotação de um sistema positivo, como se se tratasse de uma religião; de expressão lexical, o termo “politeísmo” passou a caracterizar um sistema filosófico e teológico.

Como destaca o próprio Sabbatucci, foi Pettazzoni quem primeiro indicou e enfrentou o problema da interdependência entre politeísmo e monoteísmo.<sup>302</sup> Ele mostrou como, a começar pela Apologética e pela Patrística, passando pela Escolástica, chega até nós a teoria segundo a qual o politeísmo se configuraria como a contrafação diabólica de um monoteísmo, que seria a religião revelada por Deus a Adão. E, mesmo que um racionalista dos séculos XVII ou XVIII substitua a religião revelada pela religião natural ou “racional”, de fato ele não muda a relação que entende o politeísmo como uma degeneração do monoteísmo.<sup>303</sup>

A construção histórica, do século XVI, da representação (isto é, da construção de uma imagem) do politeísmo estrutura-se, portanto, – e constitui este último – enquanto instrumento conceitual paralelo ao de “religião”: uma historicização dos dois conceitos mostraria o quanto eles dependem, de fato, da nossa própria religião histórica.<sup>304</sup> A partir desse fato histórico, compreendemos, então, como o resultado desse conceito de politeísmo o constituiu enquanto instrumento de uma imposição de sentido a uma alteridade cultural, permitindo-lhe ser, todavia e de alguma forma, assimilada e compreendida pela cultura ocidental. Eis que, nessa perspectiva histórico-religiosa, o “politeísmo”, como a “religião”, pode constituir-se como paradigma (necessariamente reduutivo, mas finalmente “explorativo”) do entendimento do

outro. Os dois conceitos representam, de fato, a negação da possibilidade de incompreensão (enquanto tal, negativamente avaliada) das culturas outras, delineando uma convergência destinada a abrir caminho ao sucesso da reinterpretção da ameaçadora (enquanto incompreensível) alteridade cultural indígena.

Quando, na ótica de nossa própria religião histórica, determinadas realidades culturais não são assimiláveis ao politeísmo, então se fala – e o século XVI abusou dessa categoria – de sociedades idólatras que, mesmo assim, aliás, justamente por esse motivo, serão entendidas (reduzidas) *sub specie religionis*. O fato é que, na perspectiva monoteística, tanto os politeístas quanto os idólatras serviam para conotar o *paganus*. Ora, no século XVI, a expansão da cristandade ocidental dá-se através da interdependência entre poder espiritual (o Papa) e poder temporal (o Imperador). E esse fato fala, justa e eloquentemente, a respeito de uma contraposição (e de uma relação estruturada) entre “religioso” e “cívico” que é peculiar à nossa cultura ocidental e que começa a adquirir um novo aspecto justamente nessa época em que se delinea o surgimento dos Estados nacionais.<sup>305</sup> Essa relação – e sua nova configuração no século da confessionalização dos territórios europeus – representa, enfim, o resultado mais maduro do percurso do próprio Cristianismo e de sua passagem (historicamente determinada) de uma perseguição passiva para uma ativa.<sup>306</sup>

## EXEMPLOS DA MODERNA MISSÃO JESUÍTICA

Qual religião para qual Oriente?

É na perspectiva desse resultado e nessa herança histórica que, por exemplo, a moderna missão jesuítica se implementa na interação entre poder espiritual e poder temporal, entre Fé e Império, para atuar em função do imperativo a fim de alargar o *Orbis Cristianus*: imperativo que, dada sua dependência e complementaridade, se impunha tanto ao poder político quanto àquele eclesiástico.

De forma diferente, às vezes alternativa – conforme as sociedades, o momento histórico do encontro e, sobretudo, os atores desse encontro –, o rótulo de sociedade idolátrica se impõe às sociedades americanas, juntamente com aquele mais atordoante e inquietante, segundo os próprios jesuítas, de povos caracterizados por uma preocupante ausência: povos “sem religião”.

Mesmo em sua definição negativa – ao mesmo tempo, ameaça de um vazio que reclama um preenchimento (de fato, a *missio* para a evangelização) –, a alteridade é caracterizada, todavia, em relação ao conceito ocidental de religião. Relativamente a essas características próprias das sociedades indígenas americanas, por outro lado, no encontro com as sociedades chinesa e japonesa, o termo politeísmo (nascido, como vimos, justamente nessa época) encontra, nas obras jesuíticas, uma incidência muito menos significativa.

A “religião” representava, ainda, na época, um princípio de unidade da civilização ocidental que lhe permitia, inclusive, caracterizar e compenetrar suas alteridades. Todavia, hoje é evidente que esse princípio essencial e unitário de “ordem religioso”, que na Idade Média se chamava de “Cristandade”, sumiu definitivamente do horizonte ocidental. E isso, justamente, a partir de um percurso todo interno à Modernidade que, do Renascimento e da Reforma, passando pela Revolução Científica e Política, rompeu, antes, a ligação tradicional de ordem religiosa, pondo os fundamentos (paralelos) para o surgimento dos Estados nacionais e, ao mesmo tempo, para a ideia de progresso,<sup>307</sup> e, com ela, de uma nova centralidade da técnica e das ciências experimentais. Tendo em vista esse percurso do Ocidente moderno, vale destacar que com ele emergiu, também, a especificidade (do conceito) de “nação” que, entre outras coisas, rompeu com a unidade de civilização (definida em termos de *unidade* religiosa); por outro lado, obviamente, emerge o fato de que esse percurso, propriamente ocidental, não caracterizou os contextos orientais que, portanto, não possuíam nada parecido com o conceito de nação ocidental.

Mas antes de nos voltarmos para uma caracterização, mesmo que geral, da especificidade do Oriente, devemos prestar atenção para a realização histórica de uma intermediação cultural, entre os dois contextos, que se inscreve, inclusive, na intermediação de sua própria colocação no espaço geográfico. Um trabalho clássico de René Guénon,<sup>308</sup> bastante interessante, mesmo em suas partes mais problemáticas – algumas, aliás, bastante problemáticas para uma perspectiva propriamente historicista<sup>309</sup> –, nos oferece, a esse respeito, a síntese de uma significativa análise comparativa, relacional e diferencial. Levando em consideração, justamente, a antiga e prioritária unidade tradicional da “Cristandade” ocidental, concebida segundo sua específica modalidade “religiosa”, o autor aponta como tudo isso

pode se aplicar quase exatamente à concepção da unidade do mundo muçulmano. A civilização islâmica é, de fato, entre as civilizações orientais, aquela que mais se aproxima ao Ocidente e, aliás, poder-se-ia dizer que, tanto pelas características como pela posição geográfica, ela é a intermediária, sob vários pontos de vista, entre o Oriente e o Ocidente; parece-nos, então, que a tradição possa ser examinada em dois modos profundamente distintos, dos quais um é puramente oriental, enquanto o outro, que é o *modo propriamente religioso*,<sup>310</sup> é compartilhado com a civilização ocidental. De resto, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo se apresentam como os três elementos de um mesmo conjunto, fora do qual [...] é bastante difícil aplicar apropriadamente o próprio termo de “religião”.<sup>311</sup>

Fundada, por outro lado, sobre uma tradição que pode ser definida enquanto “religiosa” nos moldes ocidentais, diferentemente do Ocidente atual, essa tradição religiosa muçulmana se constitui enquanto a ordem social em sua totalidade integrada na religião, da qual a legislação é inseparável porque nela encontra seu princípio e razão de ser. Vale destacar, ainda, mesmo que de passagem, duas outras interessantes observações propostas pelo autor em relação a um equívoco tipicamente ocidental a respeito do Islamismo: a primeira que diz respeito à concepção do “califado”<sup>312</sup> e a segunda relativa à questão linguística que aponta, ainda, para outra importante característica da posição intermediária do Islamismo.<sup>313</sup>

Aqui se inserem algumas considerações, enfim, que reputamos relevantes para nossa abordagem. Passando à análise da unidade tradicional da civilização hindu – no interior de características consideradas comuns ao contexto asiático –, o autor destaca como

a unidade hindu repousa inteiramente sobre o reconhecimento de certa tradição, a qual, aqui também, engloba toda a ordem social, mas somente a título de simples aplicação a determinadas contingências; esta última reserva se deve ao fato de que a tradição acima citada *não é mais religiosa*, como o era no Islamismo, mas de uma ordem mais puramente intelectual e essencialmente metafísica [...]. Na Índia [...] não se podem propor os paralelos com o Ocidente que ainda eram possíveis pelo menos pelo aspecto exterior do Islamismo; aqui *nada mais existe de parecido às religiões ocidentais*.<sup>314</sup>

Não tentaremos minimamente seguir o autor em sua tentativa de definição positiva desta (problemática) “ordem metafísica”. O que merece destaque a respeito dessa parte de sua análise é, justamente, a concepção crítica (negativa) que problematiza uma identificação “religiosa” ou, em outros casos, “filosófica” das tradições hindu ou chinesa. Segundo o estudioso, esta última também, partindo de uma concepção tradicional bastante particular (o conceito de *gen*) que vê repousar a inteira organização social sobre a família e que, portanto, se opõe a qualquer tipo de individualismo, chega a realizar, através dela, uma

função que pode ser considerada pelo menos tão importante quanto aquela da casta na sociedade hindu e que, de algum modo, lhe pode ser comparada.

Remetendo-nos, em modo conclusivo, à comparação diferencial proposta por Guénon – antes de retomarmos a análise de uma proposta propriamente histórico-religiosa, posta em relação com a abordagem interpretativa missionária e jesuítica da primeira Idade Moderna –, podemos então destacar a síntese (mesmo que longa, mas acreditamos justificada por certa sua consonância no interior de nossa perspectiva) segundo a qual, de um lado,

se encontra um elemento ritual em cada religião, mas este sozinho não é suficiente para caracterizar a religião enquanto tal [...], porque existem ritos que não são em nada religiosos [...]. Existem, em primeiro lugar, ritos que têm um caráter pura e exclusivamente social, ou, se quisermos, civil: ter-se-iam encontrado destes na civilização greco-romana [...]; atualmente existem na civilização chinesa, onde não há confusão desse gênero, e onde as cerimônias do Confucionismo são efetivamente ritos sociais, totalmente isentos de caráter religioso; somente enquanto tais eles são objeto de um reconhecimento oficial o qual, na China, seria inconcebível a qualquer outra condição. É aquilo que haviam muito bem compreendido os jesuítas que se estabeleceram na China no século XVII, os quais consideravam totalmente natural participar de tais cerimônias, não vendo nelas nada de incompatível com o Cristianismo; e haviam totalmente razão porque o Confucionismo, pondo-se inteiramente por fora do domínio religioso e implicando somente quanto pode e deve normalmente ser admitido por todos os membros do corpo social sem distinção, é portanto perfeitamente conciliável com qualquer religião, assim como com a ausência de qualquer religião. Os sociólogos contemporâneos cometem exatamente o mesmo erro que cometeram os adversários dos jesuítas, quando os acusaram de ter-se submentidos às práticas de uma religião estranha ao Cristianismo: constatada a presença dos ritos, haviam pensado de modo totalmente natural que deveriam ser, como aqueles que estavam acostumados a ver no âmbito europeu, de natureza religiosa [...]. O Taoísmo também, que é, como dissemos, uma doutrina puramente metafísica, possui ritos que lhe são próprios; existem então, por mais que isso possa parecer estranho e, aliás, incompreensível a homens ocidentais, ritos que têm um caráter e um alcance essencialmente metafísicos [...]. Sem nem mesmo olhar para a China ou para a Índia, ritos desse gênero poder-se-iam encontrar em determinadas direções do Islamismo, se este último não permanecesse para os europeus, e muito por culpa deles, tão inacessível quanto todo o resto do Oriente [...].

A cortesia, segundo a ideia que se tem dela, prescreve que se se conforme quanto mais possível aos costumes do país onde se vive, e os jesuítas do século XVII se adequavam estreitamente a ela quando, vivendo na China, entravam na hierarquia oficial dos letrados e ofereciam aos antepassados e aos sábios as honras rituais a eles devidas.

Na mesma ordem de ideias, outro fato interessante a ser notado é que no Japão o Xintoísmo tem, em certa medida, o mesmo caráter e função do Confucionismo na China; mesmo tendo, também, outros aspectos menos claramente definidos, ele é, antes de tudo, uma instituição cerimonial do Estado, e seus funcionários, que não são “padres”, permanecem completamente livres para escolher para si uma religião própria ou de não abraçar nenhuma [...]. Na realidade, doutrinas diferentes podem ser compatíveis somente sob a condição de que não se ponham no mesmo terreno, o que de fato se trata, e isto deveria ser suficiente para demonstrar que aqui não é implicada, de modo algum,

a religião. De fato, excluindo o caso de importações estrangeiras, que não podem ter tido uma influência verdadeiramente profunda nem muito extensa, o ponto de vista religioso é desconhecido, tanto dos japoneses como aos chineses; é, aliás, um dos raros traços comuns que se podem observar na mentalidade dos dois povos.<sup>315</sup>

No interior do nosso percurso e particularmente no contexto abordado neste capítulo, tanto quanto apontamos no começo deste último, quanto as observações específicas propostas pelo trabalho de Guénon ganham, enfim, mais significado em relação a quanto vimos determinar-se, nas missões asiáticas, já a partir do final do século XVI: o fato de que os jesuítas se deram conta do alto *valor moral* do ensino de Confúcio na China. Na tentativa de inscrever as outras realidades culturais dentro de seus específicos contextos históricos e culturais, é importante ressaltar, por exemplo, que o Neoconfucionismo organizou uma cultura nacional confuciana, a ser contraposta ao Budismo, justamente quando, ao se constituir enquanto caracterizado por certa unidade (quase “nacional”, poderíamos dizer, apenas em sentido analógico em relação ao termo propriamente ocidental), o Japão tomava como modelo a China. Essa organização do Neoconfucionismo começou com uma edição oficial dos textos de Confúcio em 630 e explodiu dois séculos depois com o forte memorial de Han Yü dirigido contra a política filobudista do imperador.<sup>316</sup>

Chu Hsi, importante expoente do Neoconfucionismo que viveu entre 1130 e 1200, organizou a edição de um pequeno volume inspirado em Confúcio que levava o título *Chung Yung*. Como destaca Sabbatucci, “*chungh* significa ‘metade’, ‘meio’, ‘no meio’; aqui é o ‘justo meio’, a *aurea mediocritas* horaciana, à qual dever-se-ia ‘sempre’ (*yung*) ater-se. Este ‘justo meio’ é um ensinamento recorrente nos textos confucianos”.<sup>317</sup> Ora, para nós, torna-se significativo o fato de que, no século XVII, o missionário jesuíta Prospero Intorcetta traduziu o pequeno volume com o objetivo de ajudar os padres da própria ordem a entender, juntamente, a língua e a cultura chinesas. O texto foi publicado em 1667, com o título *Medium constanter tenendum*, em tradução latina com o texto original na frente. A escolha do jesuíta foi motivada por tratar-se, segundo ele, de um texto extremamente representativo daquela cultura, ao mesmo tempo em que se oferecia enquanto texto edificante: nas palavras do jesuíta, o texto teria expressado “aquele lampejo de verdade que antecede o sol evangélico e lhe abre o caminho”.

O exemplo mostra, clara e brilhantemente, como – apesar de se utilizarem de um instrumento habitual (o conceito de religião), fundamental para sua ação missionária – os jesuítas, com sua estratégia peculiar, conseguiram se aproximar de forma inédita de um determinado modo de entendimento das outras culturas. E isso foi possível, justamente, na medida em que, apesar de suas grandes diferenças, os missionários da Companhia puderam colher determinadas analogias em funções institucionais específicas que essas outras culturas estavam elaborando (como nos parece ser o caso do reconhecimento de uma produção de certo iminente “nacionalismo”, tanto chinês quanto japonês), paralelamente ou menos, todavia de forma analógica com relação a processos históricos passados (e, no nosso caso, reatualizados no presente do século XVII) da cultura ocidental.<sup>318</sup>

Nesse caso específico,<sup>319</sup> os missionários jesuítas conseguiram, de algum modo, relativizar sua ação e seus instrumentos culturais com a situação cultural específica na qual estavam atuando.<sup>320</sup>

Em síntese, segundo Sabbatucci,

a aquisição de uma doutrina xintoísta foi efetivamente um ato político; como político foi o Confucionismo e, depois, o Neoconfucionismo em oposição à política imperial filobudista. Tanto o Neoconfucionismo quanto o Xintoísmo japonês foram produtos de nacionalismo. Religiões nacionais?

A categoria “religião”, neste caso, é desviante [enganosa]. Digamos que se trata de ideologias que têm a característica de absoluto que nós atribuímos à religião (transcendência do mundo), mas têm, também, um fundamento político ou ético-político que, aliás, definindo-o com essas adjetivações, nós temos a ilusão de compreender melhor em sua substância, mas na realidade nos desnorream tanto quanto o adjetivo “religioso”, quando falamos de culturas nas quais não é funcional a nossa distinção entre cívico e religioso. Devemos, portanto, nos contentar com conhecer o *tao* nos limites de determinados contextos e de determinadas contingências históricas, como, de fato, estamos fazendo nos referindo à época, o século VII, na qual nascem o Neoconfucionismo na China e o Xintoísmo no Japão.<sup>321</sup>

No contexto missionário asiático tipicamente jesuítico, esse processo interpretativo manifesta-se, impõe-se e realiza-se, de fato, no momento em que o esquema ibérico de colonização e evangelização não dá mais conta da peculiaridade de outras realidades culturais. O fato é que, na China, no Japão e, sob alguns aspectos, nas Filipinas, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da conquista colonial. E a própria existência de fontes históricas, de certa consistência, redigidas em chinês, em japonês e em língua tagalog, tanto por parte cristã (realizadas por

convertidos e missionários), quanto constituída por textos polêmicos contra o catolicismo (nos dois primeiros casos, isto é, aquele chinês e japonês), permite percorrer o “encontro” (choque) entre o catolicismo europeu e as três civilizações extraeuropeias do Pacífico oriental.

Não podemos levar em consideração, aqui, evidentemente, a complexidade dessa outra forma do “encontro cultural”. Tendo em vista a análise da abordagem metodológica proposta em relação ao objetivo específico deste trabalho, todavia, vale a pena apontar como resulta de extrema importância não perder de vista, antes, o aviso relativo ao perigo desviante da utilização do conceito “religião” e, depois, no que diz respeito ao contexto histórico característico da China e do Japão, a importância da relativização de uma ideologia absoluta enraizada num fundamento ético-político. Se não for contextualizada, essa ideologia poder-se-ia confundir com determinados resultados históricos do percurso próprio da cultura ocidental (como, por exemplo, a sua peculiar distinção entre cívico e religioso). Com essa atenção – e em sua conseqüente direção de relativização ao contexto histórico –, encontramos, enfim, certa significativa aderência que, justamente, emerge na própria tradução do pequeno volume de Chu Hsi, o *Chung Yung*, proposta pelo jesuíta Intorcetta: o texto trataria, enfim, segundo o jesuíta, de uma disciplina que ele não chama – veja-se bem – de “religião”, mas, em vez disso, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, “ciência político-moral dos chineses”.

A interpretação jesuítica de uma “cultura” Oriental mostra, neste caso, como o instrumento “religião” é para eles mesmos de escassa utilidade, quando não, pior, de extrema periculosidade enquanto imperdoável distorção daquela realidade. É nesse caso significativo que a tradução dessa “outra” cultura procure outro instrumento necessário, não somente analógico, mas dialógico e universal que possa traduzir essa alteridade específica para o Ocidente. E, mais uma vez, torna-se significativo que, com esse objetivo, a tradução (missionária) procure reativar a relação com a cultura da Antiguidade romana, justamente em seu privilegiado mecanismo de universalização e mediação cultural anterior à reformulação tardo-imperial do conceito de “religião”: trata-se do *civil*, contido e permeado pelos seus aspectos propriamente políticos e morais ou, segundo os termos ciceronianos do *De re publica* já apontados, nas “*leges et statuta moresque*”.

Finalmente, a sugestão jesuítica é, neste caso, tanto mais significativa na medida em que vai ao encontro da própria perspectiva histórico-religiosa sintetizada por Sabbatucci, segundo a qual o *chung*, do título da pequena obra confuciana (o *Chung Yung*) de Chu Hsi (1130-1200), vem a representar o “justo meio”, ou seja, a *aurea mediocritas* de Horácio. Enfim, o fato de um dever ater-se sempre (*yung*) a esta orientação enquanto ensino recorrente nos textos confucianos aponta para o impor-se de um outro instrumento de tradução substitutivo daquele “religioso”, mas nem por isso menos universalista, estratégia, se quisermos, em tudo coerente com o processo humanista de releitura da Antiguidade (uma *ri-nascita* face à “degeneração” medieval), evidente, antes, no humanismo antropológico dos próprios jesuítas e, depois, em termos metodológicos, clara e diferentemente delineados, na perspectiva histórico-religiosa.

O mesmo processo se verifica, também, no contexto do Japão (com a virada da política jesuítica proposta pelo *visitador* Alessandro Valignano<sup>322</sup>), onde os missionários tiveram que adotar uma “política de adaptação” com os senhores feudais (*daimyo*), contra o Budismo, que se tornava seu comum e principal inimigo.<sup>323</sup> E isso quando, paradoxalmente, muitos jesuítas japoneses haviam sido monges budistas:

Os japoneses [de fato] chamavam o Cristianismo de “religião dos bárbaros do sul”, confundindo a fé católica com outra religião estrangeira, o Budismo, que havia muito tempo fora integrada na cultura japonesa.<sup>324</sup>

O fato é que o paralelo (isto é, o equívoco) que se estabeleceu entre Budismo e Cristianismo demonstrou a derrota desta estratégia anterior e da atividade missionária consequente. A sucessiva tentativa do provincial jesuíta Gaspar Coelho, representante da “ala militante” dos jesuítas, em apoio à obra de unificação do Japão e à invasão à China projetada por Hideyoshi, o mais potente senhor da guerra do país, tornou finalmente evidente essa derrota.

E esse fato, enfim, manifesta como, no esforço missionário que se destinava a realizar a tentativa de uma possível convivência com uma cultura estranha, a compatibilidade com a Escritura judaico-cristã entrecruzava-se, necessariamente, com a exigência de um prioritário sistema de compatibilidades dentro do qual, segundo o entendimento dos jesuítas, chineses e japoneses deveriam poder inserir-se, partindo de sua peculiar ótica cultural, mesmo quando essa peculiaridade podia ser recriada e entrevista,

apenas e somente, em termos de uma negação da característica perspectiva religiosa do próprio Ocidente.

Essa é a caracterização que a especificidade da adaptação jesuítica teve que assumir na inserção e no entendimento (de algum modo) do contexto das “civilizadas” culturas orientais. Junto a elas, inclusive, a inserção missionária não encontrava – além daquele religioso, enquanto pressuposto e com todos os limites que apontamos a respeito – a garantia de um controle político, armado, econômico, social e cultural direto (em sentido mais amplo) do território asiático. E é justamente a partir desses condicionamentos que, além do mais, o contexto (que só impropriamente, portanto, pôde ser definido de “colonial”) do Oriente impunha à inserção missionária (e não só) um evidente limite para sua infiltração no âmbito de circuitos que, em todos esses aspectos, já se encontravam solidamente estruturados e, portanto, exigiam e permitiam apenas um processo de adaptação em cuja arte muitos jesuítas locais se tornaram verdadeiros mestres: mestres de um processo de missionação que abria mão, necessariamente, do instrumento “religião”, para relativizar sua ação e seus instrumentos operativos à situação cultural específica no interior da qual se encontraram operando e na qual faltavam, enfim, os fundamentos, referenciais e habituais – norteadores para uma ação missionária tradicional – de sua própria tradição histórica e cultural (“religiosa”).

### O “encontro catequético” no contexto americano

Bem diferente se configurava, por outro lado, o contexto americano, mais propriamente colonial, e nele verificou-se um processo de evangelização que, partindo de uma analogia – mesmo que diferencial ou deficitária – constituída ao redor do “religioso”, determinara aprioristicamente a ação missionária: realizando um “encontro catequético” específico (mais propriamente característico), entre missionários e “selvagens” americanos.<sup>325</sup> De fato, mesmo em sua especificidade, o processo de evangelização no contexto americano – tão peculiar por suas desnorteantes diferenças culturais – pôde, de alguma forma e pelo menos inicialmente, ter sido submetido a (e administrado com) os instrumentos que os missionários já utilizavam para debelar a ignorância dos camponeses europeus, em face da ameaça da difusão das heresias da Reforma. Nesse caso, é no mínimo curioso que, realizando uma extensão do imperativo catequético que se impôs decididamente depois do

Concílio de Trento, os instrumentos da “instrução religiosa” preparados na reunião conciliar pudessem ser estendidos para os indígenas americanos.

Significativo, aqui, o fato de que o novo equilíbrio da cultura cristã, que alargara sua vocação universalista em face da novidade da América, havia encontrado, enfim, no método interpretativo e da glosa, a forma de superar a aversão para com a poesia pagã e para com a filosofia e a mitologia das antigas escolas, aversão que caracterizou em profundidade o Cristianismo dos primeiros tempos. Nesse sentido, a obra dos exegetas, identificando “impurezas” e “superstições”, constituiu-se como trabalho (ritual) de purificação que, por meio da interpretação alegórica, teve como objetivo a transformação – até, às vezes, a distorção mais completa – do caráter “originário” e “estrangeiro” da cultura indígena. Dessa forma, todas as riquezas e o imenso patrimônio cultural dos povos indígenas não eram jogados fora, mas reaproveitados e transformados.

Além de levar em consideração o trabalho de purificação ritual realizado por esta função da interpretação alegórica, tão fundamental para a transformação e recodificação (necessárias) das culturas indígenas, a fim de vislumbrar as perspectivas metodológicas que derivam das considerações acima propostas, precisamos apontar ainda, pelo menos em termos de uma síntese bastante marcada, uma exemplificação do nosso estudo específico, já citado, relativo ao contexto do encontro catequético-ritual americano. Introduzindo a problemática histórica que devia ter fundamentado a análise do texto tupi dos catecismos brasileiros, em nosso trabalho propusemos uma primeira contextualização esquemática e geral da catequese. O objetivo inicial era o de apontar para os principais fundamentos doutrinários que, na perspectiva revolucionária da revelação cristã, ter-se-iam tornado de extrema importância para fundamentar a “missão” e a conseqüente e necessária prática da catequese missionária. No decorrer daquela parte de nosso estudo, portanto, esboçamos uma contextualização histórica mais atenta da prática missionário-catequética do século XVI – nas suas profundas peculiaridades diante de nova situação histórica que se determinara na Europa, com a crise aprontada pela Reforma – e à conseqüente reformulação da prática missionária, dentro e fora da Europa.

Finalmente, com relação ao mundo indígena americano, na parte final daquela análise destacamos como, antes de se configurar como uma “experiência religiosa”, a conversão vinha se impondo enquanto aquisição de

um idioma capaz de dar voz aos sentidos e aos limites da dominação colonial e de replasmá-los dentro da nova situação colonial. Em decorrência disso, evidenciamos como, se por um lado nenhuma tradução é neutra, por outro também, nenhuma tradução é incólume. E é, justamente, em relação à “literatura catequética” que podemos verificar esses dois aspectos – isto é, o constituir-se dessa “mão dupla” – que caracterizam o sistema da comunicação (catequética) colonial.

Naquela oportunidade, enfim, destacamos como novas gramáticas e novas semânticas serviram para tornar possível a pragmática interpretativa do sistema colonial (americano) – aqui, sim, própria e diferentemente do contexto asiático – *sub specie religionis*. Nesse sentido, não pudemos deixar de observar, todavia, que essa linguagem interpretativa ocidental tem uma história própria (interna ao próprio Ocidente e anterior a esse encontro colonial específico) e uma projeção própria sobre outras formas de fazer história: modalidades com as quais a Europa entrou em contato nessa época.

Tendo em vista tudo isso para o período em que se fundamentava nossa investigação, sublinhamos, portanto, a exemplaridade com que se manifesta o entrecruzamento entre os dois momentos em que se pensa e se vive a “religião”. E isso, sobretudo, na perspectiva de uma catequese que, em sua gramática, em sua semântica e em suas modalidades de comunicação, se estruturou a partir de uma dimensão comum (isto é, universal) que entendia o homem enquanto catecúmeno: no “ministério da palavra” e no “desvendamento dos *sacra*”, a catequese pretendia realizar, enfim, a revelação cristã, como dizíamos,

ao longo de um caminho histórico da humanidade que torna os homens *catecúmenos*, isto é, na realização de um projeto (mistério) de Deus que, ao mesmo tempo, transcende a, e se inscreve na, própria história.<sup>326</sup>

E é a essa altura que se manifestam, exemplar e claramente, as consequências da abordagem metodológica e interpretativa propriamente histórico-religiosa. Com relação ao problema proposto, de fato, se nossa indagação tivesse sido de caráter teológico, teríamos dito que a fé (na qual é inscrito o mistério) transcende a história e que a inscrição do mistério na história se resolveria na *missio* (o anúncio de Deus, enquanto *mysterium*, e de Cristo, enquanto *verbum*). Nesse caso, a missão imporá ao homem cristão uma obra de “inculturação *na fé*”, da qual a catequese representaria o

instrumento doutrinal privilegiado. Todavia, partindo da perspectiva exatamente oposta – isto é, de uma ótica que, histórica ou antropológica que seja, abre mão das transcendências para abrir-se a uma dimensão horizontal da história do homem –, destacamos como, segundo os pressupostos de nosso estudo e em contraste com a perspectiva (teológica) anterior:

- 1) a fé se oferece, propriamente, enquanto produto histórico;
- 2) a *missio* constitui-se, portanto, enquanto perspectiva histórica (peculiar) de encontro com o *outro*, culturalmente (isto é, historicamente) distinto;
- 3) conseqüentemente, a “inculturação *na* fé” transforma-se em “inculturação *da* fé”;
- 4) e, finalmente, quando a *missio* se estabelece em bases doutrinárias (no interior de uma estrutura cultural compartilhada), a inculturação transforma-se em disputa (doutrinal).

Destacamos, também, como essa seqüência não se pretende um percurso lógico *a priori*. É, isso sim, o resultado de um determinado percurso histórico que, principalmente (mas não só), em relação ao período que interessava nossa investigação, inverte os resultados que produzem essa relação “lógica”. Por conseqüência, do ponto de vista histórico, parte-se, antes, das disputas doutrinárias, para começar a se dar conta de que, além da procura de uma inculturação *na* fé, realiza-se uma inculturação *da* fé (de um crer que, de alguma forma, se constituirá como tal). É esse “inculturar a fé” (o *conceito* de fé) que, por meio da disputa (e, quando possível, da mediação) com o outro doutrinariamente diferenciado (mas historicamente definido), leva, de algum modo, à possibilidade de um “encontro” com esse outro cultural e historicamente distinto. Como destacávamos, enfim, o reconhecimento histórico (a consciência) desse percurso leva, finalmente, à possibilidade de entender *a fé como produto histórico*, oferecendo-se como a base que determina o delinear-se da perspectiva antropológica e da História das Religiões. Em suma, parte-se das disputas doutrinárias, para chegar, finalmente, à História das Religiões.

## A FÉ COMO FATO HISTÓRICO: ENTRE A CIVITAS DO IMPÉRIO E A CATEQUESE CRISTÃ

O exemplo mais evidente de quanto foi apontado até aqui é constituído pela catequese que se desenvolve, em toda a sua peculiaridade, ao redor do

período conciliar da primeira Idade Moderna. O instrumento privilegiado para acompanhar o processo de transformação dessa catequese é o catecismo, que analisamos em nossa investigação anterior: instrumento tanto mais interessante na medida em que se oferece, ao mesmo tempo, enquanto texto literário que estrutura uma nova organização alfabética e uma gramática tipicamente ocidental para muitas línguas extraeuropeia, como até então nunca tinha sido proposto. Um idêntico esforço caracteriza, de fato, a produção de catecismos escritos na América, no Extremo Oriente, na Índia e nas Filipinas (mas também, com menor expressão quantitativa, ao que parece, na África), durante o século XVI. Essa produção tão pouco reconhecida como “literária” deve essa problemática classificação justamente ao fato de que tais catecismos, mesmo dentro de sua diversidade, se caracterizam por essa dimensão justamente entendida, *a priori*, enquanto *instrumental*: trata-se de instrumentos, impressos ou manuscritos, que deviam servir para a “apresentação da fé”.

A utilização instrumental dos textos catequéticos, na visão propriamente missionária, implicava um afastamento inicial da possibilidade de colher uma perspectiva indígena diferente, dando por pressuposto certa “fé na (eficácia da) fé”. “Fé na fé” é o título, inicialmente curioso, do primeiro capítulo de *La Prospettiva Storico-Religiosa*, de Dario Sabbatucci,<sup>327</sup> trabalho importante, este, porque diz respeito, justamente, a alguns equívocos relevantes que, desde a atuação missionária ao longo da história do Cristianismo, acompanham essas abordagens de estudos, influenciando ainda hoje parte importante das ciências históricas e, sobretudo, das Ciências Sociais;<sup>328</sup> em segundo lugar, porque esses equívocos adquiriram uma dimensão peculiar e significativa na nova situação da catequese nos diferentes âmbitos extraeuropeus.

Assim, por exemplo, no contexto americano, essa pretensa (fideísta) missionária e os choques dela decorrentes encontrar-se-ão na base da obra e dos equívocos da catequização. E isso justamente porque, em princípio, esta pressupunha ter que resolver “simplesmente” os problemas da forma (significativo, a esse respeito, que os catecismos se configurem na base dos “formulários”) e da língua (tradução) dos textos a serem utilizados.

Finalmente, respondendo ao objetivo deste trabalho específico, em Angelo Brelich encontramos uma abordagem e uma exemplificação, propriamente histórico-religiosa, que nos permitem colocar em foco um importante

problema, emergente dessa problemática (e, portanto, mostrar o ganho metodológico da disciplina). Na sua *Introdução à História das Religiões*,<sup>329</sup> o autor oferece esclarecimentos básicos sobre conceitos relevantes e, todavia, poucas vezes questionados em relação, por exemplo, ao tema dessa análise. Assim, ele revela, em primeiro lugar, quanto o “crer” é um conceito genérico e em nada especificamente religioso, estabelecendo como a crença religiosa se diferencia da “profana” simplesmente pelo seu objeto. Em segundo lugar, a propósito do “crer” há outra distinção que deve ser colocada: pode-se crer em inumeráveis coisas sem minimamente perceber que se trate só de crenças, sem nem pensar na alternativa de quanto acreditamos. Diferente desse “crer” espontâneo e sem alternativa é o “crer” que escolhe entre diferentes possibilidades. As duas formas do crer podem ser tanto profanas quanto religiosas: o crer *com* alternativa é característico das religiões das civilizações complexas e estratificadas e leva, tendencialmente, em direção a uma *doutrina* religiosa; nas civilizações “primitivas”, mas também naquelas chamadas superiores, até o momento em que essas permanecem homogêneas e fora do contato com civilizações fundamentalmente diferentes, as crenças religiosas são do tipo *sem* alternativa.

É essa perspectiva básica que Sabbatucci vai aprofundando, destacando como, por outro lado, se a História das Religiões tem problematizado os objetos de fé, ela não realizou esta operação (historiográfica) com relação à própria fé. Isso significa, enfim, que a disciplina não havia tornado, ainda, a própria fé um problema de ordem histórica. Até então, na História das Religiões, a “fé em alguma coisa” apareceu como o ponto central de cada religião: e presumindo-se que não exista, nem nunca tenha existido, um povo sem religião, considerava-se a fé à maneira de um dado (transcendente) e não de um fato (histórico). O dado seria a exigência humana de crer em entidades (seres ou forças) extra-humanas; não tem importância por quais fins, sendo que acerca dos fins não existe acordo e, portanto, estes ficam fora do dado ou daquilo que se aceita como um dado. Ora, todavia, o fato histórico é que a fé por si mesma caracteriza a religião cristã e condiciona o nosso conceito de religião; por isso nós somos acostumados a conceber a religião, qualquer que seja, como um comportamento baseado na fé. Mas, do ponto de vista histórico-religioso, não é correto falar de religiões de outros ignorando esse condicionamento.<sup>330</sup>

Com certeza, enfim, o “fideísmo” cristão tem marcado toda a cultura ocidental; e, portanto, o primeiro passo para uma historicização da fé deveria ter como objetivo a verificação da contingência histórica e da necessidade teórica que tornaram fundamental, para o Cristianismo, a profissão de fé.<sup>331</sup>

Em síntese, o ponto de partida para uma interpretação crítica do conceito é o fato de que não é uma fé que faz a religião, mas é, eventualmente, uma religião que faz (constrói, inventa mesmo) a fé; tal eventualidade encontra-se no Cristianismo, enquanto religião que incluiu a fé nos próprios atos institucionais. A fé por si mesma, isto é, desistoricizada, não faz religião.<sup>332</sup> Ora, em relação a esse problema (como vimos acima), segundo quanto observado por Brelich, vale a pena destacar que “crer é um conceito genérico e por nada especificamente religioso: pode-se crer em coisas totalmente profanas”. Eventualmente, o próprio Brelich distingue, como já apontamos, entre “um crer espontâneo e sem alternativas” e o “crer podendo escolher entre diferentes possibilidades”; porém acrescenta: “ambas essas formas do crer podem ser ou profanas ou religiosas”.

Nesse sentido, os cristãos realizaram-se como tais justamente pelo “crer com alternativa”. Determinadas circunstâncias históricas os haviam colocado diante de uma escolha: para tornar-se cristãos deviam *escolher* sê-lo e dar testemunha da escolha através de uma profissão de fé. Foi assim no começo, quando se tratou de escolher entre duas possibilidades: Jesus era ou não era o messias esperado pelo povo hebraico. Os hebreus que escolheram a primeira alternativa deixaram de ser judeus e tornaram-se cristãos.<sup>333</sup>

Com Jesus, o reino terrestre de Deus, concebido pelos profetas hebraicos, tornou-se o Reino dos Céus: uma realidade extramundana, transcendente, como o próprio Deus, a existência terrena. Aceitar essa nova perspectiva implicava uma profissão de fé na função messiânica de Jesus, mas comportava, sobretudo, uma escolha entre salvação mundana e salvação ultramundana. Deriva disso o fato de que se possuía uma identidade hebraica *por nascimento*, que podia ser substituída por outra, isto é, a cristã, *por eleição*, mediante um ato de fé. O ato de fé numa realidade ultramundana superava o condicionamento mundano da nacionalidade ou, genericamente, do nascimento. Para tanto, era suficiente um ato de fé no Reino dos Céus que, além disso, em vida, podia ser somente esperado e não experimentado. No entanto, de experimentável havia o Império Romano, isto é, o único modelo histórico da realidade meta-

histórica, defrontada pelos cristãos em chave de universalidade: por meio dele, superava-se o condicionamento étnico através da distribuição da *civitas romana* às pessoas de qualquer raça.<sup>334</sup>

Não era coisa de pouca monta: tornar-se súdito do Reino dos Céus significava subverter idealmente os reinos terrestres; historicamente significou subverter o Império Romano, o próprio modelo da universalidade; e contra os “subversivos”, súditos do Rei dos Céus, o Império Romano procedeu em termos de lei. A subversão tornou-se martírio, testemunha: uma testemunha constituída, também, em termos de lei, tanto que a fé testemunhada tornou-se lei, por sua vez, quando o Império Romano se transformou em Império cristão, um império no qual se caía na ilegalidade se não “se acreditasse” ou não se acreditasse de forma justa. A alternativa do crer tornava-se perigosa e, de qualquer forma, ilegal.<sup>335</sup>

Como bem analisou Anthony Pagden, a extensão da Cristandade continuou, depois, circunscrita ao território que teria sido ocupado pelo Império Romano:

O *orbis terrarum* se converteu, assim, através da variação efetuada por Leão Magno no século V, no *orbis Christianus*, que por sua vez se transformou de imediato no *Imperium Christianum*. Um século depois, Gregório Magno o traduziria por a *sancta respublica*, uma comunidade dotada da mesma exclusividade simultaneamente aberta que havia caracterizado a *respublica totius orbis* de Cícero.

Mesmo que, a partir dessa perspectiva e nos termos do direito natural, todos os homens, fossem eles pagãos ou cristãos, tivessem idênticos direitos políticos,

os não cristãos, pagãos, que também eram *barbari*, deviam ser animados para juntar-se à *congregatio fidelium*, da mesma forma em que os “bárbaros” haviam sido impulsionados a integrar-se à *civitas romana*.<sup>336</sup>

Dessa herança cultural do Império Romano, que não podemos aqui revisar em sua complexidade,<sup>337</sup> resultou o instituto da *Monarchia Universalis*, que, com o antigo sonho dos imperadores cristãos,

transformou a ambição pagã de civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos seus habitantes ao Cristianismo. O único sistema legal unificador – o *koinos nomos* – se converteu, dessa forma, num único sistema de crenças. A enorme influência que teve a noção estoica de lei nas reformulações realizadas pelos Padres da Igreja, de Santo Agostinho a São Tomás, assegurou um alto grau de continuidade teórica entre os impérios pagão e cristão e a convicção [...] de que a conversão não podia alcançar-se de forma plena ou adequada sem uma correspondente transformação política e cultural.<sup>338</sup>

Estruturada e potencializada ao longo de toda a Idade Média,<sup>339</sup> essa *Monarchia Universalis* encontrou-se investida, pouco antes de seu iminente ocaso, com os Impérios ibéricos, da complexa tarefa de administrar e gerenciar o impacto problemático – e suas consequências teóricas em relação ao instituto monárquico universal – das novas descobertas americanas e do mundo asiático redescoberto.

Nesse sentido, a *missio* “religiosa” não se distinguia da “política” e, essas duas perspectivas ofereceram-se, conjuntamente e ao mesmo tempo, enquanto fundamento da monarquia universal espanhola. Nas palavras da *Historia Ecclesiastica Indiana* do franciscano Gerónimo de Mendieta (1525-1604), missionário no México a partir de 1554, resume-se significativamente esse aspecto:

Estou firmemente convencido de que, como os reis católicos [Fernando e Isabel] foram encarregados da missão de extirpar os três esquadrões diabólicos do “pérfido” judaísmo, do “falso” maometanismo e da “cega” idolatria, juntamente com o quarto esquadrão dos heréticos, em direção dos quais a Santa Inquisição é remédio e medicina, assim a seus sucessores foi entregue a função de completar a obra. Como Fernando e Isabel limpavam a Espanha dessas pérfidas seitas, assim seus descendentes levarão a termo em todo o mundo a destruição universal dessas seitas e a conversão final de todos os povos da terra que voltarão, finalmente, ao seio da Igreja.

Nesse contexto histórico específico, a extensão da universalidade do *imperium* constituiu-se na imposição paralela de *civilizar* o mundo, segundo o modelo da *civitas* romana, e de *converter* seus habitantes, segundo o modelo do Cristianismo. Por um lado, a cultura (moral) do Império Romano encontrava-se fundamentada na *pietas*, que denotava a lealdade à família e à comunidade,<sup>340</sup> junto com a estreita observância das leis “religiosas” dessa comunidade; no novo contexto histórico, que impunha a equação de “civilizar e converter” (civilizar para converter), a *pietas*<sup>341</sup> (que tinha sido causa da fundação do Império Romano) transforma-se em “humanidade”, base essencial, mas não suficiente, para tornar o homem cristão. Com esses pressupostos e sob a égide dos Impérios ibéricos, os missionários puderam pensar levar e construir a fé católica nas Américas, na África, na Índia e nas Filipinas, onde, diferentemente das missões na China e no Japão (e de alguns territórios indianos específicos), evangelização e conquista se constituíram de forma paralela. De qualquer maneira, para realizar (converter) o homem enquanto tal, tornava-se fundamental transmitir-lhe a “fé na fé”. Desse ponto de vista, se a “religião” (*pietas*) fazia o homem, a “fé” (*fides*) produzia o cristão.

Trata-se, segundo o nosso ponto de vista, de uma distinção de extrema importância, na medida em que, muitas vezes, os dois termos foram confusamente denotados de forma análoga.

De fato, independentemente dos objetos históricos da fé, aos olhos do bom cristão de hoje, assim como aos olhos missionários de outrora, o “pagão” (ou melhor, o não cristão) que demonstra aderência à própria fé, apesar de desviar do “verdadeiro objeto”, é, de seu jeito, um virtuoso; e, pelo contrário, o ateu, o agnóstico ou o cético, uma pessoa pouco virtuosa: nesse sentido, o “ateu virtuoso” podia delinear-se somente enquanto provocação iluminista. Neste último caso, o que constitui a “diversidade” é, portanto, a falta da fé. Isso se torna uma indicação do grau de qualificação cultural que o fideísmo assumiu entre nós, ocidentais.

Não por último, no nível da ciência histórico-religiosa, a fé laica num Ser Supremo foi objetivada numa noção atribuída, com demasiado desembaraço, às culturas mais primitivas, tornando-as assim mais facilmente recuperáveis à nossa fé. Dessa forma, por exemplo, podemos falar de predisposição (cultural e não de caráter) em inventar um Ser Supremo, predisposição que pôde ser atribuída aos povos primitivos. Esse foi o caso da “descoberta” de Andrew Lang, no século XIX, e do bom recebimento dessa descoberta – isto é, da descoberta (invenção) da “fé num Ser Supremo” – na etnologia religiosa.<sup>342</sup> Ora, a ideia de Deus representa um componente fundamental da cultura ocidental. Não esquecendo disso, poderíamos dizer que aquele Ser Supremo – referido como predisposição cultural das culturas primitivas – era o Deus europeu oportunamente desistoricizado ou, de qualquer forma, tirado do contexto histórico cristão. Tratava-se de uma realidade filosófica (não necessariamente teológica) à qual o europeu aparentemente não podia renunciar sem renunciar, com ela, a tantos pressupostos fundamentais da própria cultura, de Platão até Kant. Aconteceu, assim, que o europeu, mesmo quando rejeitava a fé cristã em nome da livre razão, conservava, contudo, o Deus cristão sem ter consciência de que fosse tal, mas supondo que essa fosse uma realidade universal (pré-cristã ou acristã), isto é, objeto da pesquisa filosófica e não também histórica. A fé sem história torna-se, assim, uma virtude humana e não faz nenhuma diferença que se fale de “fé num Ser Supremo” ou de “fé nos espíritos da natureza” ou de “fé num ideal”, como se

diz, transferindo num nível de comportamento laico a religiosidade própria do fideísmo.<sup>343</sup>

Partimos do conceito de “crença”, analisado por Angelo Brelich em sua *Introdução à História das Religiões*<sup>344</sup> e aprofundado com a análise proposta por Sabbatucci. O percurso desta análise demonstrou o quanto a história não fez, da própria fé, um problema de ordem histórica: isto é, se a “fé em alguma coisa” apareceu como o ponto central de cada religião – e sendo que se presume que não exista, nem nunca tenha existido, um povo sem religião –, muitas vezes, a própria história considerou a fé à maneira de um dado (transcendente) e não de um fato (histórico). Mas, do ponto de vista propriamente histórico-religioso, vimos que é a fé por si mesma que caracteriza a religião cristã e, dessa forma, condiciona o nosso conceito de religião. Se, em decorrência disso, somos acostumados a conceber a própria religião, qualquer que seja, como um comportamento baseado na fé, finalmente torna-se evidente que, do ponto de vista histórico-religioso, não é correto falar de religiões de outros ignorando esse condicionamento.<sup>345</sup>

Por consequência, destacamos como o “fideísmo” cristão tem marcado toda a cultura ocidental. É por isso que o primeiro passo para uma historicização da fé deveria ter como objetivo a verificação da contingência histórica e da necessidade teórica, que tornaram fundamental, para o Cristianismo, a profissão de fé.<sup>346</sup> E é partindo desses pressupostos que, enfim, destacamos, com uma síntese emblemática, alguns importantes resultados históricos que se encontram na base da peculiaridade da religião cristã. São esses:

1. o ponto de partida para uma interpretação crítica é o fato de que não é uma fé que faz a religião, mas é, eventualmente, uma religião que faz a fé;
2. tal eventualidade encontra-se enraizada no Cristianismo, enquanto religião que incluiu a fé nos próprios atos institucionais;
3. em determinadas circunstâncias históricas, os cristãos encontraram-se diante de uma escolha segundo a qual, para se tornarem cristãos, tiveram que *escolher* sê-lo e dar testemunha da escolha por meio de uma profissão de fé;
4. o fato de aceitar a nova perspectiva de um reino terrestre de Deus que, com Jesus, se tornaria o Reino dos Céus, implicou uma profissão de fé na função messiânica de Jesus e comportou, sobretudo, uma escolha entre salvação mundana e salvação ultramundana;

5. por consequência, o ato de fé numa realidade ultramundana superava o condicionamento mundano da nacionalidade ou, genericamente, do nascimento: nessa perspectiva, era suficiente um ato de fé no Reino dos Céus que, além disso, em vida, podia ser somente esperado e não experimentado;
6. de experimentável havia o Império Romano, o único modelo histórico da realidade meta-histórica defrontada pelos cristãos em chave de universalidade, enquanto através dele superava-se o condicionamento étnico através da distribuição da *civitas Romana* às pessoas de qualquer raça;<sup>347</sup>
7. enfim, tornar-se súditos do Reino dos Céus significava subverter idealmente os reinos terrestres; historicamente significou subverter o Império Romano, o próprio modelo da universalidade, e contra os “subversivos” súditos do Rei dos Céus o Império Romano procedeu em termos de lei; por outro lado, a subversão tornou-se martírio, uma testemunha constituída, também, em termos de lei, tanto que a fé testemunhada tornou-se lei, por sua vez, quando o Império Romano se transformou em Império cristão, um império no qual caía-se na ilegalidade se não se acreditasse ou, melhor, se não se acreditasse da forma justa: a *alternativa* do crer tornava-se perigosa e, de qualquer forma, ilegal;<sup>348</sup>
8. finalmente, é em decorrência de tudo isso que, para realizar (converter) o homem enquanto tal, tornava-se fundamental transmitir-lhe a “fé na fé”: desse ponto de vista, se a “religião” (*pietas*) fazia o homem, a “fé” (*fides*) produzia o cristão. Por isso, como consequência, independentemente dos objetos históricos da fé, tanto aos olhos do bom cristão de hoje quanto aos olhos missionários de outrora, o “pagão” (ou, melhor, o não cristão) que demonstra, apesar de desviar do “verdadeiro objeto”, aderência à própria “fé” é, de seu jeito, um virtuoso; e, pelo contrário, o ateu, o agnóstico ou o cético, uma pessoa pouco virtuosa. Neste último caso, o que constitui a “diversidade” é, portanto, a falta da fé: este fato torna-se, enfim, a clara indicação do grau de qualificação cultural que o fideísmo assumiu entre nós.

Essas considerações tornam manifesto, então, por que, entre os “rudes” da América e da Europa, o problema missionário (jesuítico) por excelência foi –

no século XVI como, depois, no XVII – o problema da ignorância. E, portanto, em relação a esse problema, a necessidade e a prioridade da missão foi se impondo juntamente com o objetivo da instrução. Essa instrução fundamental já tinha levantado, na Europa pós-conciliar, um debate e uma disputa importantes entre os que insistiam na prioridade da *fides implicita* e os que pregavam a imprescindibilidade da *fides explicita*. É desse ponto de vista que, contra a difusa opinião de que a complexidade do saber teológico traria como resultado o fato de que somente um exíguo número de cristãos podia adentrar-se nos mistérios da fé, a importante experiência americana aponta para uma mudança significativa. No seu tratado *De procuranda Indorum salute*, de fato, Acosta dedicou um capítulo vigoroso à polêmica contra aqueles que supunham que aos cristãos “mais rudes” bastasse a *fides implicita* e que, por consequência, não fosse necessário, para eles, crer explicitamente em Cristo. Desta maneira, claramente definidas as funções da ação missionária, elas se resumiam a dois eixos fundamentais: comover o coração do pecador até trazê-lo à penitência e educar a sua mente mediante os conceitos do catecismo.

E a posição de Acosta dava conta da posição característica dos jesuítas, os quais, antes de Pascal (e de forma diferente da sua), afirmavam não ser possível viver sem uma crença. Eles acreditavam que não fosse possível que existissem povos e indivíduos sem uma forma de crença qualquer. Mesmo que se pudesse admitir que alguns povos podiam ter “poca notitia de Dios” (como escreve, do Brasil, o irmão Correia em 1551), para os jesuítas era impossível considerá-los ateus, pelo fato de se encontrar entre eles “*superstitione, cioè superflua religione, dove non ce n’era nessuna*”.<sup>349</sup> Ou, nas palavras de Tournemine, “eram, é verdade, nossos bárbaros sem religião, isto é, sem culto regulamentado e ordenado da divindade que conheciam de forma confusa”, mas, pois “acreditam nos Espíritos bons ou ruins [...], não eram ateus”.<sup>350</sup>

O efeito da estratégia missionária jesuíta – que levou os missionários a entrarem no interior das sociedades nativas a fim de poder transformá-las – havia deslocado, enfim, o “discurso religioso”, de sua dimensão acerca do homem e do mundo, para uma dimensão propriamente civilizadora, antes que evangelizadora: dimensão esta que devia levar em conta, sobretudo, e consequentemente, a dimensão social dos nativos. Portanto, se só a totalidade social e cultural dessas sociedades podia permitir uma compreensão de suas práticas e crenças, os missionários se deram finalmente conta de que somente

uma continuidade que perpassava seus diversos sistemas de crenças podia criar a condição da compreensão e da atividade missionária de apostolado: tratava-se, enfim, da conversão enquanto “ajuda” ao próximo.

Nas palavras de Imbruglia:

Não a consciência interior de eleição e, portanto, de responsabilidade, propugnada por Calvino, quiseram então os jesuítas, mas uma adesão emotiva à hierarquia comunitária que se apoiava numa reencontrada veia afetiva. Esta era a consolação que os *Exercícios* (Ex. 316, por exemplo) procuravam para o indivíduo, e este era o conforto que os jesuítas queriam oferecer como aos não crentes em seu Deus, assim aos moribundos e aos pecadores. Justamente a enraizada convicção de que um elemento emotivo estivesse no fundo de qualquer crença, por um lado explica em que sentido os jesuítas acreditassem que mudando ou corrigindo esta se ajudasse o indivíduo a viver, se não bem, pelo menos melhor; por outro lado, explica por que, para a Companhia, a obra de evangelização foi sempre direcionada, não a conquistar massas amorfas, como para os franciscanos do Quinhentos, ou somente posições de preeminência, mas para descer sempre até o indivíduo particular cuja vida ia, “*spiritu, corde et practice*”, direcionada para a verdade cristã. Sobre aquelas vidas se exercia o poder espiritual.<sup>351</sup>

Em contraposição ao ideal apostólico (ligado à escolha da pobreza evangélica) dos franciscanos, a peculiaridade da espiritualidade inaciana – sintetizada na ideia de Nadal da missão enquanto *peregrinatio* – tornava a missão, contemporaneamente, atividade de conquista e de conforto, imbuída da consciência do risco de vida.

Na direção dessa nova espiritualidade, fundamentada na universalidade da palavra, torna-se significativo o fato de que, para o jesuíta, o “selvagem” não representa mais um estágio da humanidade a ser negado, para impor a própria realidade de homem europeu. Ao contrário, renunciando à própria língua e à própria personalidade, o jesuíta pretendia ensinar e aprender a “lei da natureza” na qual o próprio selvagem encontrava-se inserido: essa certeza e essa consciência da primeira lei podiam e deviam justificar a evangelização jesuítica.<sup>352</sup>

## DOS NOMES E DAS COISAS: INTERPRETAÇÕES “RELIGIOSAS”

Com relação à nossa metodologia de estudos que estamos levando em consideração neste trabalho e, ao mesmo tempo, dando continuidade à sua exemplificação no contexto americano (de que estamos tratando aqui), segundo outros resultados de nossa investigação anterior, tornam-se significativas, ainda, algumas questões terminológicas, com suas conseqüentes confusões conceituais. Terminologia historicamente determinada, neste

contexto missionário, na direção e na necessidade das interpretações de uma alteridade segundo os pressupostos apontados logo acima; e, segundo a perspectiva histórico-religiosa, na direção de uma leitura histórica e crítica do encontro cultural. Nestas distintas perspectivas, essas questões terminológicas podem tornar significativas, em alguns exemplos propostos, tanto a compreensão de processos históricos denotados pela primeira, quanto a utilidade da ferramenta metodológica, predisposta para amadurecer esta compreensão *sub specie religionis*, ou seja, na perspectiva religiosa propriamente ocidental da época, através de sua sucessiva contribuição para a análise histórico-religiosa, comparada e crítica.

Assim, por exemplo, no contexto indígena andino relido pelos missionários há uma palavra que desvenda de forma extremamente significativa a comum problemática da ambiguidade comunicativa, entre indígenas e missionários, fundamentada no cerimonial, na pregação e nas imagens: trata-se do termo *huaca*. Essa expressão, analogamente ao termo *teotl*, pôde tornar-se um preciosíssimo instrumento de análise da peculiaridade histórico-religiosa da característica comunicação colonial andina. Exemplos significativos de uma possível e fundamental problematização histórico-religiosa de nomes de categorias “divinas” atribuídas pelos ocidentais às grandes civilizações pré-colombianas da América, os termos *huaca* e *teotl* foram levados em consideração, nessa função, por uma breve (mas, como sempre, não menos rica e incisiva) análise proposta por Sabbatucci.<sup>353</sup> O autor levou em consideração essa análise com a finalidade de discutir criticamente um pressuposto politeísmo orgânico que, segundo as primeiras relações dos evangelizadores, teria eventualmente caracterizado as culturas asteca, maia e inca. A partir desse pressuposto, em relação ao México, os missionários parecem não ter tido dúvidas sobre a presença de um termo indígena para dizer *deus*. Segundo as fontes (espanholas e, a partir do século XVII, indígenas – *nahuatl*), *deus* corresponderia a *teotl*. Todavia, segundo a análise proposta por Sabbatucci, “*teotl* parece ser uma formação nahuatl derivada de *dios* ou de *deus* [...]”<sup>354</sup> e, conseqüentemente, poderia ter sido cunhada para responder à premente pergunta ocidental acerca dos *deuses* indígenas.<sup>355</sup>

Nessa mesma direção, os relatos dos séculos XVI e XVII acerca do Peru procuraram também, por longo tempo, e acabaram não encontrando, um termo indígena que pudesse significar o *deus* cristão. E para tanto, por certo

tempo pelo menos, o termo *huaca* foi assumindo, aos olhos dos missionários, esse significado.<sup>356</sup> Dessa forma o utilizará, ainda, o próprio José de Acosta, assim como, desta mesma forma, no caso da campanha de repressão das imagens, segundo Estenssoro-Fuchs:

l'image catholique contestée était appelée *huaca* par les Indiens et ainsi assimilée au monde indigène païen. Le mot *huaca* servait à désigner un temple ou n'importe quelle construction préhispanique ainsi qu'un trésor, une divinité indigène ou un objet sacré, non seulement en quechua, mais aussi dans le parler des Espagnols et des créoles. L'évangélisation (au sens du discours religieux adressé aux Indiens) avait donné au contraire à ce mot polysémique l'acceptation occidentale d'idole. Le mot fut employé de cette manière, même dans les versions espagnoles des textes pour les Indiens et, par extrapolation, finit par désigner toute tradition non catholique. Le monde des infidèles se réduisait ainsi à un seul type d'altérité marquée par l'idolâtrie au nom quechua. *Huaca* s'employait dans les sermons du troisième concile dans tous les exemples d'idolâtrie vétérotestamentaire (le veau d'or devenait une *huaca*), mais il était aussi question des *huacas* du Mexique, de Rome, de Chine, du Japon et même de ceux qui "ne sont pas chrétiens comme les Maures, les Turcs et les Gentils qui adorent des *Huacas*".<sup>357</sup>

Eis, portanto, que a estratégia missionária que visava encontrar um termo indígena significando o *deus* cristão, no Peru incaico – por tanto tempo procurado e não encontrado –, pôde achar uma alternativa revestindo o termo indígena *huaca* de um significado que, em sua polissemia, podia de algum modo apontar para a acepção religiosa ocidental de idolatria. Por certo tempo, enfim, o termo *huaca* assumirá, corrigindo levemente e precisando melhor a própria definição de Sabbatucci, o significado de ídolo, de espaço ou de objeto sagrado, e por extensão de sacralidade – como poderíamos defini-la? – “desviada” (idólatra, de fato): o que devia permitir aos missionários implementar o processo de conversão, enquanto reajuste da crença em direção a um “verdadeiro deus”.

É justamente a complexidade implícita nesta estratégia missionária alternativa – por motivos internos à cultura indígena, por sua “falta” de um instrumento linguístico adequado para dizer o deus cristão – que, de fato, mais do que a tradução do termo, acabará criando, em sua utilização, mais problemas do que soluções. E é justamente em decorrência desses problemas que,

hoje, nenhum americanista sério traduziria *huaca* com “deus”. *Huaca* serve, como dizem os especialistas, para designar a sacralidade de objetos, lugares e nomes, mas não as divindades em sentido politeísta [...]. Todavia, é fato que os espanhóis não encontraram outra coisa exceto *huaca* para definir, impropriamente, aqueles que para eles eram *los dióses*; e acabaram por impor aos peruanos este termo para indicar um conceito que sua cultura não possuía e que, portanto, não era

expresso pelo seu léxico: o conceito de divindade politeísta. Assim, não causa espanto que para traduzir em quéchua a palavra espanhola *dióses* um peruano diga *huacas*.<sup>358</sup>

O exemplo mesoamericano torna-se a manifestação concreta de uma situação característica em que o encontro doutrinário (cultural) se realiza numa dupla e redutiva convergência, ao mesmo tempo cultural e linguística: a alteridade indígena só pôde ser entendida em sua alteridade, de algum modo, *sub specie religionis* e, conseqüentemente, por uma terminologia decorrente desse contexto interpretativo. É o que mais chama a atenção é o fato de que a terminologia, mais do que uma simples consequência ou resultado da primeira perspectiva (cultural, propriamente religiosa), parece constituir-se, muitas vezes, com uma materialidade (linguística) própria: muito mais do que um mero suporte, veio a representar o fundamento indispensável da operação de tradução cultural. Dito de outra forma, a terminologia parece adquirir a dimensão de uma verdadeira “estrutura estruturante” dessa operação.

Do ponto de vista específico de nossa investigação, portanto, essa operação não se constitui, nunca, como definitiva, estando sempre disponível para com suas conseqüentes e estratégicas negociações linguísticas e, ao mesmo tempo, necessariamente institucionais. Por outro lado, explícita ou implicitamente, essas mesmas estratégias e negociações devem ser aquelas que, do lado indígena, acabaram por confundir, em sua utilização, o termo *huaca*, tornando-o posteriormente motivo de preocupação e de proliferação de novos problemas: quando, por exemplo, a precária convergência de horizontes culturais correu o risco de confundir a “sacralidade” a ser combatida com a outra (legítima) que devia guiar o processo de evangelização e conversão por parte dos missionários.



CAPÍTULO 7

**Direito, Religião,  
Civilização e Antropologia:**  
códigos, instrumentos e percursos  
da universalização ocidental



## INTRODUÇÃO

Com relação à análise desenvolvida até aqui, tentamos finalizar, agora, este nosso trabalho levando em consideração, a seguir, algumas instâncias (problemáticas) que apontam e sintetizam determinadas perspectivas gerais no interior das quais se inscrevem indagações (algumas já apontadas), territórios historiográficos e teóricos, surgidos no contexto das abordagens de estudos histórico-religiosas. Trata-se de perspectivas gerais da problemática que permitem entender preciosos momentos (construtos culturais) da realização peculiar do universalismo ocidental: perspectivas que, ainda, podem ser ulteriormente exploradas a partir, justamente, da metodologia apresentada neste livro.

Queremos destacar, inicialmente, que a direção analítica, segundo a ordem apontada pelo título, é aquela que historicamente se constituiu por etapas progressivamente emergentes e, de qualquer maneira, sempre entrelaçadas de sistemas de generalização (códigos de universalização) construídos ao longo do percurso histórico do Ocidente (ou daquilo que em cada específico contexto histórico vinha sendo identificado enquanto tal). Esses sistemas de generalização – cada um emergente com e, ao mesmo tempo, caracterizante o contexto histórico de sua formação – vinham, de fato, respondendo às características exigências de inclusão (ou de compatibilização), por parte da cultura ocidental, das alteridades culturais perante as quais ela se encontrava posta, em seus diversos e sempre novos confrontos e desafios históricos.

Levando em consideração esses sistemas codificados de generalização da própria cultura Ocidental, todavia, não podemos esquecer, em momento algum, que a exterioridade de outras culturas (com as novidades e especificidades que traziam) implicava o redefinir-se, passo a passo, de cada um dos sistemas ou códigos (ocidentais) em questão. Ao mesmo tempo, esta exterioridade (junto às chaves ocidentais de leitura e interpretação da alteridade) fornecia ao Ocidente um sempre novo e desafiador horizonte de compatibilização, que também se transformava, progressivamente, segundo as dialéticas históricas que se instauravam e dependiam da especificidade de cada código.

Quanto apontado, em termos gerais, deve ser exemplificado, evidentemente, a partir de exemplos concretos históricos. A seguir tentaremos

delinear alguns, destacando, todavia, que a escolha é realizada de acordo com determinados interesses de nossa própria pesquisa, isto é, não depende de, e não pretende ser, de modo algum, uma escolha privilegiada na exemplificação de tais mecanismos. De qualquer maneira, contudo, ela revela (e com ela pretendemos destacar) que a exigência fundamental para analisar devidamente os sistemas de generalização ocidental – através de seus específicos e característicos sistemas de codificação – e a tendência histórica de seu percurso de universalização não pode prescindir, também, de uma exigência central da própria disciplina e metodologia histórico-religiosa: isto é, da realização de uma comparação histórica sistemática.

## DIREITO

Começamos exemplificando a caracterização universalizadora ocidental a partir da instituição do código de Direito. Assim como vimos no segundo item do capítulo anterior,<sup>359</sup> nascendo de uma pressuposta ruptura<sup>360</sup> com o sistema medieval, o mundo moderno se fundamenta em um retorno humanista e clássico à *civitas*. O próprio significante “Estado” – segundo sua ressemantização na época<sup>361</sup> – começa por traduzir e ressignificar a *civitas*, produzindo com o Renascimento um novo retorno da consciência civil do Ocidente.<sup>362</sup> E, na recuperação da *civitas* antiga, o mundo moderno realizava uma reapropriação do Direito, que, aos poucos, iria corroendo a função da *lex aeterna* enquanto código referencial prioritário: o próprio “direito natural” se tornava, então, o novo instrumento apto a repensar e transformar esta *lex aeterna* (medieval) em sua função cívica (moderna e antiga, inicialmente, ao mesmo tempo). A nova referencialidade da *civitas* (antiga) permite construir, progressivamente, um percurso (moderno) ao longo do qual filosofia do Estado e do Direito estreitam suas relações e caminham juntas, procurando reencontrar a capacidade (perdida na *media aetas*) de repensar o mundo da natureza e dos homens independentemente da *religio* cristã. E, mesmo que nessa época, com os próprios reformadores modernos da religião, inicialmente se propusesse e se afirmasse um percurso inverso (de fato um “Estado” que se delineia, em princípio, a partir de um processo de “confessionalização”), todavia e apesar disso os resultados obtidos serão os mesmos: como os filósofos e historiadores da política e do direito, os reformadores confirmavam, também, a radical separação entre o civil e o religioso. Esta é, enfim, a marca

de toda a história moderna, que alcança o vértice do processo na aquisição da consciência civil da religião, sancionada pelo *Contrato Social* de Rousseau (*Du Contrat Social*, 1762) e decorrente da possibilidade de poder finalmente realizar uma história natural (não mais sobrenatural) da religião, como acontece com a obra de David Hume *The Natural History of Religion* (London, 1757).

Tendo em vista esse percurso histórico, devemos pensar a característica universalizadora que denota o código do Direito moderno enquanto estreitamente relacionado à *civitas* romana: é da base desta última, inclusive, que derivará, durante o Humanismo clássico e o Renascimento maduro, uma *rinascita* do conceito e com ele da decorrente *civilitas* enquanto reinterpretação desse conceito específico da Antiguidade. Trata-se da *civilitas* propriamente renascentista, com base na qual se elabora o “processo civilizador”,<sup>363</sup> isto é, a civilização entendida não como estatuto juridicamente dado, mas como historicamente construído (social e individualmente): voltaremos, logo em seguida, sobre essa conjuntura histórica e sobre esta outra configuração de sua civilização.

A obra de Erasmo de Roterdã é a síntese portentosa do Renascimento maduro. Além de toda sua amplitude, riqueza e erudição dos temas, ela é tecida e compenetrada por seu profundo pacifismo:<sup>364</sup> este é um indício importante que pretendemos acompanhar, ao menos minimamente, para averiguar aqui a ligação da problemática do Direito e do Estado em seu eco que da Antiguidade reverbera em época renascentista. De fato, segundo quanto já destacamos, é na Antiguidade romana que encontramos, já definida com base em sua *civitas*, a elaboração de um fundamental valor contratual e relacional da paz,<sup>365</sup> entendida como convivência e concórdia regulamentadas por um Direito garante das exigências dos contraentes. Como destacamos também no capítulo anterior,<sup>366</sup> a respeito de uma estrutura regulamentada pelo Direito (na acepção latina de uma regulamentação dos *mores*, não em termos de uma “moralidade” como a entendemos hoje a partir de sua conotação medieval), é interessante levar em consideração quanto apontado por Quentin Skinner, em relação à substancial diferença que corre entre a perspectiva dos tratados pré-humanísticos e aquela que deriva de São Tomás e da tradição tomista; os primeiros a fundamentam na concepção de uma amplitude do consenso, a

respeito dos valores mais preciosos da vida civil, que remete a uma convicção e perspectiva essencialmente romana, para a qual

onde se encontre a paz deva ter-se encontrado, também, um triunfo sobre a discórdia, uma vitória sobre as forças do dissídio e da guerra, que ameaçam constantemente destruir a vida da comunidade.<sup>367</sup>

E isso contrariamente à concepção tomista de uma paz considerada essencialmente como condição de concórdia com os outros e de paz consigo próprios.

Por consequência, este Direito, entendido enquanto instrumento de regulamentação de convivência e concórdia, é, também, garante das exigências dos contraentes; a garantia decorrente se manifesta, finalmente, num nível superior de síntese que reduz os inevitáveis conflitos de diferença que, em caso contrário, se manifestariam entre as partes em causa. O contrato entre elas, o *pactum*, realiza enfim uma *pax*, que se torna um território de compatibilidade das diferenças, produzindo as bases de uma harmônica convivência, base do Estado, normatizada pelas diretrizes do Direito.<sup>368</sup> Este, portanto, se configura como a produção, antes, e a manutenção, depois, de um equilíbrio entendido como mínimo denominador comum das partes sociais envolvidas na construção de uma unidade social que se define enquanto Estado. Essa manutenção se constitui, enfim, na base de uma “ritualização”<sup>369</sup> entendida enquanto base das ações normativas por parte do Estado. É dessa ritualização operativa que depende, ainda hoje, por exemplo, a importância da *forma* – e, sobretudo, da *forma ritual* – das ações judiciais.

Por outro lado, a ruptura desse equilíbrio produz o *bellum iustum et pium*, transformando a condição pacífica dos cidadãos em conflito militar. E, note-se com atenção, as atributos valorativos de “*justum et pium*” se configuram enquanto tais (em termos de valores) justamente a partir de uma avaliação positivamente privilegiada do equilíbrio social alcançado através do Direito (*jus*) fundamental à manutenção da sociedade civil (*civitas*). Com a ruptura do equilíbrio e da compatibilidade das diferenças, que se manifesta no conflito militar, verificamos, em primeiro lugar, o fato de que a condição do cidadão ou do militar depende das circunstâncias históricas e sociais. No entanto, em segundo lugar, não há dúvida de que, em nível de valores subentendidos às duas condições, os termos não são intercambiáveis. O valor explicitamente expresso, inclusive, para justificar uma eventual “guerra justa”, torna evidente

que o Estado se constrói, vive e se desenvolve com a concórdia e, por sua finalidade, tende a tornar duradoura a paz: e isso a tal ponto que o mal pior resulta ser, justamente, a guerra civil. Esta última vem a representar, portanto, uma espécie de contradição interna (talvez a mais representativa) aos valores fundamentais do próprio Estado.

Na base do sistema político do Ocidente europeu, na Idade Moderna encontra-se a elaboração característica de seu contratualismo enraizada naquela teoria dos dois poderes pela qual a união entre Igreja e Estado não existe senão na consciência do príncipe cristão. Já na Europa medieval a revolução papal gregoriana havia anulado a tensão monárquica em direção à sacralidade, e as duas esferas – aquela da religião e aquela da política –, mesmo ligadas por uma estreita trama de recíprocos empréstimos teóricos e rituais, não se uniam e nem se confundiam. Ao longo de seus trabalhos fundamentais sobre o direito e a justiça,<sup>370</sup> Paolo Prodi evidenciou, também, a complexidade do conceito de pacto político como pacto juramentado.<sup>371</sup> Por outro lado, os trabalhos de Wolfgang Reinhard<sup>372</sup> demonstram como as monarquias, que se encontram nas origens do percurso europeu em direção ao Estado moderno, se afirmam no interior de um denso panorama de instituições e corpos intermediários: por esse motivo, tratar-se-ia de uma Europa caracterizada não tanto pelo absolutismo, quanto por um característico – e diferente, segundo os vários contextos – pluralismo jurídico. No interior desses contextos e a partir de suas características gerais, a Europa da Idade Moderna generalizou e universalizou, de qualquer maneira, a concepção e a elaboração antiga do Estado: mais uma *ri-nascita* que vem a representar o surgimento de uma nova força e de uma nova capacidade de compatibilização de uma instituição (reatualizada) do mundo antigo. Partindo dessa reelaboração do Estado antigo, portanto, a Modernidade apresenta uma ulterior conceituação com base na formação dos modernos Estados nacionais.<sup>373</sup>

Mais uma vez, podemos colher a peculiaridade desta conceituação *ab contrario*, isto é, partindo da definição do resultado mais característico decorrente da (eventual) frustração do equilíbrio social baseado no Direito. Em um dos momentos mais significativos da formação da “estatalidade” europeia da época, Hobbes oferece, justamente, esta definição por contraposição, simbolizando a guerra no estereótipo animal do *homo homini lupus*. Portanto, também na Modernidade a guerra se configura enquanto

pertencente à natureza, isto é, à condição ferina do homem, ao selvagem originário que, de algum modo, é a condição humana antes do Estado. A consequência é que, contrariamente a essa situação, a paz só pode ser garantida pelo contrato civil, isto é, pelo Estado como condição social e política que vem se constituindo quase como uma segunda natureza. Esta concepção de uma segunda natureza vem a significar, enfim, a importância de uma convenção forte que somente pode pôr fim ao *bellum omnium contra omnes*.

O paralelismo das definições, *ab contrario*, dessas exigências de um território comum de compatibilização das diferenças com base no Direito – paralelismo e exigências que poderiam ser ulteriormente aprofundadas através da comparação histórica sistemática – torna evidente como a Idade Moderna representa o momento histórico mais significativo no qual a *civitas* latina começa a ser traduzida com o conceito de *Estado* autolegitimado pelo contrato e, enquanto tal, legitimador. É nesse sentido, enfim, que o civil se opõe ao selvagem, como a *civitas* (Estado) à *silva*; mas, sobretudo, neste momento a *civitas* (Estado) começa a tornar-se o epicentro estrutural do conceito mais amplo de *civilitas* mundial que governa o moderno processo histórico de civilização.<sup>374</sup>

O confronto diferencial com a Antiguidade representa o momento privilegiado da formação desse processo a partir do Humanismo e do Renascimento. E “diferencial” significa que, se no mundo antigo cada escolha resulta sistemática, na medida em que insere o indivíduo em uma coletividade da qual depende institucional e culturalmente, na Modernidade ocidental adquire um sentido inédito a escolha individual: e isso, justamente, a partir da garantia oferecida, aprioristicamente, por uma generalização do Direito. É nessa base, de fato, que podem ser feitas escolhas individuais – seja no interior de um renovado catolicismo erasmiano fundamentado, justamente, no “livre-arbítrio”, ou mesmo contra as instituições como aconteceu ao Protestantismo (apesar do “servo arbítrio” luterano) –, porque há, ao menos, uma garantia no nível mínimo do sistema e na pertença comum ao direito igualitário. Em outros termos, as escolhas tornam-se opções individuais justamente porque, finalmente, o sistema garante e oferece muitas alternativas, não última aquela religiosa. Nesse sentido entende-se por que se abre a possibilidade e a alternativa, todas modernas, de ser crentes ou não: é o espaço para a “incredulidade moderna”, segundo a definição de Lucien Febvre.<sup>375</sup> Assim,

inclusive, entende-se, em toda a sua evidência, a nova configuração da fé como não podendo mais ser pensada excluindo suas necessárias mediações socioculturais.<sup>376</sup> Justamente enquanto opção interna ao sistema – isto é, por ele fundamentada e garantida –, a “fé” começa a se encontrar necessariamente envolvida nestas mediações, próprias do mundo moderno, nos seus mais diferentes contextos.

Enfim, é justamente a grande lição de Erasmo de Roterdã que preparou devidamente o terreno para que os frutos do processo de civilização (o renascimento de uma nova *civilitas* construída na dialética com a antiga) pudessem brotar, crescer e se espalhar, durante a Idade Moderna, com base em seu almejado pacifismo, entendendo este enquanto manifestação mais evidente do renovado valor contratual do Direito para a renovada unidade social e civil que devia ser reconstruída na nova reconfiguração do Estado moderno. Com todas as suas dificuldades, contradições, obstáculos e retornos, esse percurso representa, também, de qualquer maneira, a possibilidade de traçar uma arqueologia (do) civil de (e em) nossa concepção estatal e de sua formação propriamente moderna.

## RELIGIÃO

A reafirmação moderna do Estado deu-se no interior de um “processo civilizador” que recebeu um forte impulso de um processo de confessionalização do mesmo e que, com base em uma progressiva e cada vez mais nítida separação da esfera religiosa daquela política, fortaleceu-se em um seu cada vez mais evidente e característico pluralismo jurídico. De qualquer maneira, todavia, antes de se reafirmar neste contexto histórico e com essas características transformadoras, o instrumento conceitual e institucional do “Estado” se constituiu, como já apontamos, na Antiguidade romana. É nessa sua herança e na esteira das etapas de generalização ocidental (universalização) e de inclusão das diversidades (compatibilização) – progressivamente emergentes e constitutivas do percurso histórico do Ocidente – que encontramos, finalmente, o código “religião” enquanto herdeiro, durante a Idade Média, desses pressupostos que já foram aqueles da concepção estatal antiga.<sup>377</sup>

Não entramos aqui no mérito dos detalhes que caracterizam e acompanham a necessária transformação, ao longo de todo o período, do sistema de

universalização caracteristicamente medieval,<sup>378</sup> mas podemos apontá-lo em termos gerais tentando vislumbrar, pelo menos, sua forte interferência no momento em que a primeira Modernidade procura recuperar o antigo, para fundamentar o processo histórico de uma *ri-nascita* civilizacional.

De fato, não é por acaso que, por um lado, a perspectiva do processo civilizador começa a brotar e a se manifestar, em toda a sua evidência, desde o confronto com a Antiguidade realizado pelo Humanismo e pelo Renascimento; por outro lado, todavia, o influxo da perspectiva religiosa incide particularmente sobre a diferente estrutura histórica emergente deste confronto entre Antigo e Moderno. Isto é, na Modernidade este influxo incide emblematicamente sobre o modo de pensar a fé e a relação com a divindade. Com isso, a Modernidade vem se definindo a partir da colocação (e do conseqüente conflito) de duas fundamentais e extremas alternativas: aquela que, por um lado, prospectava a salvação como alcançável somente no interior da *instituição* eclesiástica e, por outro lado, aquela que via sua possível realização somente por fora (além) dela. Seja para a interpretação das Escrituras, seja para a salvação no Cristianismo católico (construído tanto na Antiguidade tardia, como na e com a tradição pós-apostólica), não se pode dispensar a Igreja como instituição, na medida em que na protestante moderna esta dependência torna-se, em princípio, totalmente dispensável.

E com relação ao reconhecimento da função *institucional*, contrariamente ao pressuposto protestante, naquele católico tratava-se da realização não tanto de uma revolução religiosa em nome de uma maior autenticidade, mas do resultado de uma importante conseqüência religiosa de uma revolução propriamente moderna de toda a cultura ocidental. Sua base estrutural se define na obtenção de uma diferenciação essencial segundo a qual as escolhas deixadas ao indivíduo tornam-se *privadas* (*particulares*), enquanto, por outro lado, aquilo que diz respeito ao *público* não pode ser opinado individualmente: na Modernidade ocidental, enfim, a relação com Deus e a fé fazem parte da *privacy*. No Cristianismo católico (e antigo), a religião, enquanto verdadeiro culto do verdadeiro Deus, é prioritária, sistematicamente, com relação à política,<sup>379</sup> e Cristianismo ou Cristandade (e não a *civitas*) indica todo o sistema, compreendida a civilização (fala-se em *civitas christiana*). As coisas mudam na Modernidade. No interior dela, aqueles que, como os protestantes, rejeitam a religião institucionalizada estabelecem como código de prioridade

sistemática e de valor a fé individual e a relação direta com Deus. A pertença a uma fé é mais importante e organiza prioritariamente a comunidade dos crentes e não mais a *civitas Dei*, porque a *civitas* (o Estado) pertence à política.

Por outro lado não é menos evidente o fato de que, durante a primeira Idade Moderna, a relação do Ocidente com as alteridades dos Novos Mundos continuou sendo construída, sobretudo, em termos religiosos: e de forma peculiar, esta se tornou uma característica que se impôs ao longo de toda a história do Ocidente, até os nossos dias. Dito de outro modo, apesar da perspectiva contratual (de Direito e civil) vigorar, na Modernidade, internamente ao Estado e ser estabelecida, progressivamente, enquanto código de relação entre os Estados europeus, perante os povos extraocidentais continuava (e, muitas vezes, continua) prevalecendo a perspectiva de uma universalização (de uma recuperação das alteridades externas ao Ocidente) *sub specie religionis*.

Isso se deve ao fato de que, depois do primeiro universalismo “civil”, construído pelo modelo do Império Romano, os sucessivos encontros (e choques) do Ocidente com as outras culturas aconteceram quando ele identificava a si próprio *com e na civitas Dei* agostiniana.<sup>380</sup> É assim que, a partir desse momento, acabou se impondo a perspectiva de pensarmos (podermos pensar) o outro com o (e graças ao) conceito de religião. A equação que ia se estabelecendo, então, correspondia à relação *Nós: Civil = Outro: Religioso*. Relação comparativa e diferencial segundo a qual

- dava-se por pressuposto que o outro tivesse permanecido preso, necessariamente, na dimensão de um estágio que nós (ocidentais) deixamos para trás no nosso percurso histórico com a aquisição de uma dimensão civil (isto é, enfim, a alteridade vinha-se configurando enquanto “fora da história” e era identificada como *primitiva*);
- pressupunha-se, ainda, que o termo-realidade cultural com o qual se identificava o outro, isto é, o “religioso”, tivesse para os outros povos o mesmo significado que havia (nas diferentes épocas e com relação aos diferentes encontros) para nós.

Tudo isso, enfim, comportou o fato de que o único critério de verdade sobre o qual o Ocidente pôde fundar, de algum modo, uma comparação – ou no qual pôde procurar uma compatibilidade comparativa – era um critério teológico ou, no máximo, teológico-histórico. Por outro lado, a comparação

vinha se projetando segundo duas dimensões opostas: uma diferencial (a relação: “religioso” *versus* “cívico”, correspondente, respectivamente, às realidades: alteridade extraocidental *versus* identidade ocidental); outra analógica (o “religioso” do outro enquanto correspondente ao significado da dimensão religiosa que o Ocidente deixou para trás em seu percurso histórico).

Significativo, ainda, que esses problemas comparativos se complicaram, final e justamente, a partir do Humanismo. Este, de fato, veio a representar a nova centralidade cultural do *civil*: aquilo que ainda hoje chamamos, impropriamente, de “laico”, “secular” ou “mundano”, termos esses que, no fundo, podem ter um significado em nossa cultura somente se inseridos no campo semântico do “civil”. E, com a nova centralidade deste civil, o Humanismo vinha acendendo, mesmo que lentamente, o progressivo processo de autonomia da política com relação à religião. A partir, então, da comparação realizada segundo suas dimensões opostas (diferencial e analógica), inevitavelmente entrelaçadas, é finalmente esta última complicação que, mesmo abrindo um espaço de interlocução (todo ocidental) às outras culturas, tornou quase impossível, para o Ocidente, realizar uma real compreensão sistemática dessas culturas outras, que dão um valor diferente, mais ou menos sistemático, àquilo que nós chamamos de religião.<sup>381</sup>

Como apontamos no capítulo anterior,<sup>382</sup> a oposição entre o *civil* ocidental e o *religioso* das outras culturas ganha um novo impulso a partir da fratura essencial e dos consequentes e novos pressupostos interpretativos que se estabelecem, no século XVII, no plano da representação da natureza e de uma nova inserção do homem nela. Trata-se daquela que denotamos como a emergência histórica<sup>383</sup> da específica “Antropologia negativa” decorrente do fim do paradigma aristotélico: de Hobbes, passando pelo empirismo inglês – e, conseqüentemente, por seu característico deísmo –, de Locke a Hume, até Voltaire e Rousseau na França. Nesse momento, evidenciamos o surgimento de uma nova função social que a religião vinha assumindo, para suprir, justamente, ao esvaziar-se da dimensão social (de aristotélica memória) própria do homem de natureza: falamos, então, a esse respeito, da aquisição de uma consciência civil da religião e da conseqüente abertura teórica em direção à possibilidade de realizar uma sua história natural (não mais sobrenatural).<sup>384</sup>

Apenas para levar em consideração um exemplo, a esse respeito, podemos destacar como, no berço dessa perspectiva, já a discussão entre Leibniz e

Newton sobre a religião natural representa para Voltaire um motivo de atenção, na medida em que, assumindo as defesas do Deus de Newton, ele pode realizar a passagem necessária da metafísica à filosofia prática e, particularmente, à filosofia política, tornando o Deus geômetra do universo newtoniano o Deus garante do princípio da justiça comum a todos os homens cuja forma secularizada é, a partir de Hobbes, o soberano. A salvação que o deísmo de Voltaire propõe, portanto, é uma salvação terrena, baseada na fé de uma religião não dogmática, mas racional (nesta direção, a perspectiva de Voltaire se opõe firmemente, portanto, à própria e característica hipótese da religião civil delineada por Rousseau: uma religião secular que lhe parece somente fonte de violência e reproposição dos horrores das religiões positivas; enfim, tanto Rousseau quanto Voltaire propõem a mesma análise da relação entre religião e política e a mesma solução ao problema do conflito de religião entendida enquanto “despoliticização” do conteúdo substancial do dogma, mas a visão diferente que eles têm da natureza e do homem social os leva a afirmar uma diferente estratégia de neutralização, que é dogmática na perspectiva da religião civil de Rousseau, e fundamentalmente adogmática na religião natural de Voltaire):<sup>385</sup> nos preceitos do deísmo voltairiano, portanto, pode-se encontrar o fundamento da existência social enquanto lei comum, socialmente construída, não mais naturalmente dada. Nessa perspectiva, a relação céu-terra não consiste mais em uma salvação que desce do céu para a terra, mas naquela de uma racionalidade do homem – de uma sua construção artificial – que tem a função de elevá-lo da terra ao céu.<sup>386</sup>

Esse representa o novo impulso do universalismo Iluminista (abrindo o momento histórico de outro importante e novo confronto com a alteridade)<sup>387</sup> que vem preparando e, finalmente, afirmando, para os séculos XIX e XX, a oposição entre o *civil* ocidental e o *religioso* das outras culturas, tornando-a, progressivamente, radical. A radicalidade da nova oposição vem se fundamentando, então, em um modelo civil (ocidental) de compreensão das alteridades (inclusive em termos “religiosos”) contraposto ao modelo religioso das outras culturas que engloba em si (de modo totalizante) aquilo que nós distinguimos enquanto civil. É por isso – por coerência interna de seu próprio sistema – que, por exemplo, ainda nos dias de hoje o Ocidente rejeita e pretende deslegitimar, decididamente, o Islamismo, apontando seu dedo indicador contra seu “integralismo”.<sup>388</sup>

Este fato torna evidente como, por um lado, no interior do característico percurso do Ocidente, nós nos tornamos, pressupostamente, cada vez mais tolerantes para com a diversidade religiosa, justamente graças àquele civil que funda nossa civilização.<sup>389</sup> Porém, ao mesmo tempo e, por outro lado, com a mesma ferramenta construída com base nesse civil, nós não permitimos que essa prioridade estrutural (conquistada historicamente, também, enquanto processo de libertação do teológico e do meta-histórico) possa ser colocada em discussão por nenhuma fé religiosa: de outra maneira tachada, com um juízo de valor pejorativo, obviamente, enquanto “fundamentalista”.<sup>390</sup>

Ora, vale observar, todavia, um fato importante e, muitas vezes, levado pouco em consideração, isto é, que a própria palavra “fundamentalista” – que hoje em dia, por exemplo, nos remete tão dramaticamente ao conflito com o Islamismo (mesmo que se esqueça quanto o conflito é, também, interno a ele) – tem uma origem teológico-protestante. De fato, como vimos no começo deste trabalho, lá onde falamos em “berço teológico-protestante da manualística histórico-religiosa”,<sup>391</sup> para o protestantismo o “fundamentalismo” caracteriza todos aqueles que, em nome da autenticidade da revelação originária, se opuseram às tentativas de historicização religiosa da teologia liberal, antes, e da História das Religiões, depois. A partir dessa perspectiva (fundamentalista) do protestantismo, tentar compreender a religião em seu contexto histórico significa, de algum modo, relativizar o dogma teológico com relação ao sistema cultural de referência, até descobrir e apontar nele indevidas (na perspectiva protestante) incidências político-civis, caracterizações jurídicas, determinações socioculturais. Os teólogos fundamentalistas, finalmente, são aqueles que veem, nessas pesquisas, uma ilegítima antropomorfização do divino, uma historicização errada do meta-histórico, quase uma mundanização herética do espiritual.

Se quisermos generalizar, finalmente, passando da perspectiva teológica (religiosa) para aquela cultural (civil), é possível chamar de “fundamentalista” aquela atitude dogmática, centrada na exegese literal das escrituras, que repropõe a religião originária enquanto paradigma não modificável da inteira vida social e faz de tal fé a estrutura ordenadora de todos os valores culturais. Longe de ser a prerrogativa de um Islamismo ameaçador das fronteiras civis do Ocidente, como banalmente se insiste, muitas vezes, hoje, tratar-se-ia, enfim, de uma sistemática radicalidade religiosa – da qual encontramos vários

exemplos, ontem e hoje, internos à própria história do Ocidente – que torna herético o civil moderno e, em nome da nostalgia originária e fundante (como aquela de cunho eliadiano e fenomenologista, apontado no começo deste trabalho), se opõe a qualquer inovação histórica e científica.<sup>392</sup>

## CIVILIZAÇÃO

Contrariamente a esta perspectiva, todavia, é justamente a partir de um ponto de vista propriamente histórico-religioso que se evidencia como as culturas se constroem historicamente. E é mudando, necessariamente, que elas conseguem durar, graças à própria força sistemática de (re)organização, sempre historicamente atuante. Isso significa que, mesmo quando se pensa (teologicamente) que sejam reveladas diretamente por Deus, as religiões respiram (são tecidas por) cultura e historicidade: estas lhes permite se autocodificarem continuamente, mesmo no interior de suas contribuições mais dogmáticas, no interior das várias formas de fé,<sup>393</sup> no contínuo e imperativo esforço de responder às necessidades e às esperanças dos homens que vivem em um determinado sistema cultural. Consequentemente – como, desde sempre, faz a história dos eventos e das relações entre povos (inclusive na sua dimensão identificada enquanto “religiosa” por parte do Ocidente) –, somente colocando em comparação as projeções das culturas sobre os outros “diversos”, seus inevitáveis etnocentrismos e os choques que derivam deles, é possível identificar o conceito de “identidade” (com suas matrizes fortes e determinísticas) como algo “bom para se pensar”.<sup>394</sup> De outra forma este conceito fica, antropológicamente, vago e pouco significativo porque, de fato, não se constitui em termos objetivos (impossíveis segundo as perspectivas históricas e relacionais), mas se torna, justamente, emblema de uma representação cultural que, segundo os sujeitos envolvidos, vale a pena viver e defender quando a emergência histórica ou cultural o exige.

Se não levarmos em consideração essa perspectiva, na medida em que pensamos ou julgamos os outros através de um nosso valor considerando-o universal e objetivo, quase um isomorfismo natural, corremos o grave risco do equívoco ou da incompreensão: e, a partir daqui, a certeza transforma-se em preconceito.<sup>395</sup> O fato é que – tanto em termos histórico-religiosos, quanto partindo da perspectiva antropológica – não podemos esquecer que nossa própria cultura (ocidental), assim como as outras, é tecida, também, por uma

sua específica arbitrariedade. É somente a profundidade histórica desta arbitrariedade e seu alargamento cultural no espaço – além do inconsciente cultural que deriva de seu ser implícita a nós – que projetam nossos próprios valores culturais (ocidentais) enquanto necessidades estruturais do Homem em geral.

Como vimos no capítulo anterior, essa concepção específica do Homem surge, necessariamente, com base em um inédito processo civilizador (antigo em sua inspiração, mas moderno em seus resultados históricos) que se torna, também, a partir do Humanismo, o motor de uma progressiva conquista social enquanto nova generalização do direito.<sup>396</sup> E, como sempre acontece na história do Ocidente (na sua tendência histórica a propor-se em termos de universalização), apontamos também para o fato de esse modelo tornar-se a maneira privilegiada para ele se relacionar às outras culturas com uma decorrente (implícita) absolutização etnocêntrica.

No fundo, verificamos como isso acontece, na Europa moderna, desde o Renascimento italiano, justamente pelo impor-se da *ratio* natural enquanto nova e característica semântica geral da natureza:<sup>397</sup> uma nova base autônoma e comum da natureza que tece e estrutura uma inédita igualdade entre os homens. É esta estrutura que, finalmente, no decorrer do século XVIII, sobretudo em decorrência da célebre proposta de Voltaire, prefigura uma nova visão da história “disposta como um tabulado a entradas múltiplas aberto à comparação entre as culturas”,<sup>398</sup> pródromo de uma *science de l’Homme* – não mais de uma ciência de Deus – caracteristicamente iluminista.<sup>399</sup> E, com o definir-se desta nova ciência do Homem, a *civilisation* ganha cada vez mais espaço em termos de sua capacidade universalizadora autonomamente horizontal. Ao universalismo do campo religioso, demarcado pelo que podemos definir enquanto “comércio com os deuses”,<sup>400</sup> substitui-se, finalmente, o novo universalismo do campo econômico, centrado em uma nova exclusividade compatibilizadora do “comércio entre os homens”. Assim, por exemplo, em relação ao conceito de tolerância, na específica filosofia da história de Voltaire, além de uma tolerância “estatualista” – isto é, fruto da ação neutralizadora e despoliticizante do soberano – e daquela de inspiração deísta – com seu ideal moral, racional e natural, fundamentado no consentimento dos homens –, encontramos um seu terceiro aspecto interpretativo. Já nas *Cartas Filosóficas* o autor aponta para a contraposição entre religião e comércio, em

consequência à já afirmada diversidade entre religião e mundo moderno: o comércio sendo considerado, prática e moralmente, enquanto superior ao espírito religioso. No *Dicionário Filosófico* (no artigo *Tolerância*), enfim, ele estabelece a famosa comparação entre os possíveis conflitos *religiosos* e a inevitável tolerância decorrente das trocas *econômicas*, com o famoso exemplo-metáfora da Bolsa de Amsterdã. A atenção para com as relações econômicas ligadas à esfera da produção e do mercantilismo é inserida, portanto, no âmbito do movimento das Luzes, no interior do desenvolvimento social e civil. Como sublinha Santucci, é extremamente significativa, a esse respeito, a analogia conceitual de algumas categorias do pensamento filosófico-político do Setecentos, quais aquelas de contrato, igualdade, universalidade, tolerância, liberdade, direito de propriedade e estrutura da troca econômica.<sup>401</sup> A afirmação da burguesia em época iluminista marca, de fato, a aplicação do método racionalista à atividade econômica que, desta maneira, começa a se substituir à religião em sua relação com a política. Em decorrência do desenvolvimento de novas formas de interpretação do nexos social no interior do quadro institucional do Estado moderno se produz, portanto, ao mesmo tempo, um novo nexos entre o útil particular e o útil social que despotencializa a função da religião na compreensão dos processos históricos a favor de uma explicação da realidade fundamentada na análise dos fatores econômicos. Assim, segundo Goldman, a burguesia vem se configurando enquanto “ordem social que não só não é cristã, mas cuja ação e pensamento são estranhos à categoria do sacro”, o que provoca a necessária afirmação de um método interpretativo laico das formas sociais.<sup>402</sup> Com base em sua constituição em termos de *civilisation*, enfim, ela condicionará, inclusive, o sucessivo desenvolvimento de sua peculiar sociologia e, com esta, das específicas conotações de sua Antropologia social,<sup>403</sup> como veremos melhor no próximo item.

O novo universalismo sociológico e antropológico, todavia, se estabelecerá somente com a emergência da – e paralelamente à – forte crise que a civilização característica da Modernidade vem sofrendo manifestamente, sobretudo, a partir do período entre os dois conflitos mundiais (o período do “entreguerras”).<sup>404</sup> Dessa crise deriva, também e necessariamente, a nova perspectiva histórica que se estabelece ao longo da primeira metade do século XX. Significativo o fato de que as contingências históricas, políticas e culturais

que atravessam a Europa neste momento crítico de seu equilíbrio<sup>405</sup> e do progressivo desabar do sistema dos domínios coloniais têm-na obrigado a repensar e redimensionar criticamente seu próprio conceito de civilização. Talvez o índice mais emblemático dessa revisão seja representado, justamente, por *O mal-estar na civilização* (1930) de Sigmund Freud,<sup>406</sup> no qual a irreparável infelicidade e mal-estar do homem (do indivíduo) no mundo contemporâneo (industrial, competitivo, violento e sujeito à rápida dinâmica das transformações sociais e dos valores) revela, talvez, aquele que podemos destacar melhor como, o “mal-estar *da* civilização”, daquela específica civilização ocidental produzida pela Modernidade.<sup>407</sup>

No interior da complexidade deste percurso, finalmente, a partir da herança do Humanismo das cidades-estado italianas, é, sobretudo, o contexto francês – de Montaigne a Lévi-Strauss<sup>408</sup> – que, portanto, ao longo de toda a Idade Moderna, torna evidentes de modo significativo os condicionamentos que derivam da implementação de um novo conceito de civilização (entendida enquanto *processo*), da conseqüente produção de uma “ciência do Homem”, de uma sua característica “sócio-lógica” e, enfim, de uma Antropologia que, como dizíamos, interpreta nossos próprios valores culturais (ocidentais) enquanto necessidades estruturais do Homem em geral.

E a esse respeito não podemos esquecer como, sempre em termos de caracterização universalizadora ocidental – já apontada com relação à instituição do código de Direito e, depois, do de Religião<sup>409</sup> –, nós ocidentais nos temos relacionado com o mundo e com as outras culturas, a partir dos termos privilegiados de civilização e de religião. A partir deles, de fato, temos conseguido conceituar, pensar e, somente depois, descobrir, as outras culturas enquanto *civis* e/ou *religiosas*. Essas categorias interpretativas, todavia, acabaram se impondo somente porque nós temos inventado a nossa cultura enquanto *civilização*<sup>410</sup> e enquanto *religião* (identificada com o Cristianismo): pensando e construindo, de algum modo, esta última também em relação ao Estado. Essa nossa cultura – presa, estendida e delimitada, ao mesmo tempo, entre os limites próprios das categorias de civilização e de religião – produziu, enfim, uma *religio* não mais identificável com seu estatuto no interior da exclusiva *civitas* romana, mas finalmente construída enquanto *civitas Dei*: isto é, dependente da cristianização do próprio termo. De um lado, este processo permite entender a espontaneidade e inevitabilidade do

específico etnocentrismo ocidental; por outro lado, todavia, ele deve e pode tornar-se crítico e reflexivo a partir da comparação histórica entre as culturas, entendidas, finalmente, enquanto sistemas internamente coerentes de valores. Evidentemente, isto só pode ser realizado a partir dos nossos específicos traços culturais – isto é, de tudo aquilo que, historicamente, temos organizado enquanto nossas estruturas significativas – como os de direito, religião, filosofia, ética, ciência.411

A via privilegiada para realizar este percurso do etnocentrismo crítico, no interior e a partir de nossa própria cultura, é aquela de acompanhar a expansão do processo de Civilização que nossa cultura empreendeu desde a Antiguidade (romana) e que a levou a inventar o direito natural, a filosofia de seu fundamento e, finalmente, o jusnaturalismo moderno. De fato, a perspectiva universalizante aberta pelo código de Civilização é aquela mesma que permitiu, também, a universalidade do código de Direito e, com ele, do novo jusnaturalismo moderno. E, é bom destacar, esses resultados se tornaram possíveis somente porque nossa cultura imaginara universais as elaborações de sua metafísica e as conquistas da própria Civilização. Acompanhar – isto é, percorrer na análise dos processos históricos – esta expansão da Civilização e seus resultados significa, então, rever criticamente essas noções para colher, justamente, suas dimensões culturalmente arbitrárias, porque historicamente condicionadas: isto é, limitadas ao nosso horizonte conceitual, à nossa formação histórica e à perspectiva aberta por esta. A reconstrução histórica do processo, enfim, permite atenuar, até dissolver, o valor onicompreensivo das categorias, para entendê-las apenas enquanto instrumentos historicamente construídos por e operativos da nossa cultura, no seu interior e em sua relação com as outras culturas.412

Desse ponto de vista, aquelas que podem aparecer como (e, às vezes, são tratadas apenas enquanto) “fugas analógicas” no campo do direito e da religião – para salvaguardar, pelo menos, sua universalidade formal – são, então, explicáveis somente com a importância que têm tido e têm no interior de nosso sistema cultural e, através dele, no mundo. Portanto, é somente em uma perspectiva propriamente histórica que podemos entender – segundo o percurso que este capítulo pretende, ao menos, delinear – como, antes, temos construído uma civilização a partir do direito civil e um conceito de religião a partir do Cristianismo e, depois, temos exportado ambas para as outras

culturas. Tendo em vista isto, portanto, entende-se como a relevância universal destas categorias não é ontologicamente implícita na estrutura do homem ou do universo (segundo a perspectiva sugerida pela Fenomenologia religiosa), mas uma conquista histórica adquirida, justamente, através do processo de civilização e de evangelização.<sup>413</sup>

Os esquemas culturais fundamentais para entender, portanto, a “religião” (a nossa religião e, conseqüentemente, a cristianização do conceito) são historicamente fundados. Isso significa que devemos procurá-los na sua formação que antecedeu o próprio Cristianismo. É a partir daí que esses esquemas são reconhecíveis em termos político-civis, porque sobre eles se funda a *civitas* romana com base na qual, em seguida, se constrói, por sua vez, a religião ocidental. E é somente desta forma que –referindo-nos novamente ao exemplo da *pax* romana, em seu valor propriamente contratual e relacional, como vimos na abertura deste capítulo – podemos entender a característica de uma religião (ocidental) que se constrói com um crescendo que parte da paz do corpo e chega àquela eterna.<sup>414</sup> Enfim, torna-se evidente como, neste específico caso, também, é impossível pensar a paz do Cristianismo ocidental – católico, apostólico e romano – sem o conceito de *civitas* herdado da cultura jurídica e política de Roma. A analogia, no interior da qual o Estado celeste torna-se o polo superlativo (*ordinatissima et concordissima societas*), é dada pela concórdia, que não é somente composição de dissensos e hostilidades, mas fundamento ativo do Estado, assim como Roma o construiu.<sup>415</sup> Trata-se, portanto, de uma continuidade estrutural de pensamento civil (isto é, construído com base na *civitas*) que resulta evidente também no modo de pensar o Estado cristão. Aliás, trata-se, mais apropriadamente, como vimos no item anterior, de um modo de repensar o Estado romano cristãmente (segundo o modelo agostiniano) com a fé na salvação<sup>416</sup> ou, segundo os termos de Sabbatucci já sublinhados, com a “fé na fé”.

Isso significa que não é necessário (pelo menos para o historiador moderno) pensar a prioridade dos códigos “religião” e “fé” como uma qualidade metafísica que se diferencia das outras em todas as culturas e em todos os tempos, fazendo-a aparecer como uma condição natural do homem. Partir dos pressupostos de uma prioridade universal desses códigos significa, enfim, projetar as próprias prioridades nas outras culturas, isto é, renunciar à perspectiva do etnocentrismo crítico. Ora, justamente para manter a postura

crítica – única e propriamente historiográfica – desta última perspectiva, o historiador deve analisar como o código religioso (em sentido formal) se tornou prioritário no sistema, assumindo (ou, melhor, sendo-lhe atribuída) a responsabilidade de organizar os outros códigos, assim como aconteceu com a religião no Cristianismo antigo e com a fé no Protestantismo: mas, mesmo assim, de qualquer maneira temos que destacar e sempre levar em consideração como a decorrente analogia é, todavia, sempre e somente formal.

Nessa ótica, pode-se finalmente afirmar que, em princípio, no e a partir do Cristianismo ocidental, a concórdia entre as duas cidades,<sup>417</sup> a terrena e a celeste, se propõe enquanto garante da paz, tanto na terra quanto na história. Isto se dá eliminando, ao mesmo tempo, o (possível) dualismo entendido enquanto discórdia radical. A superação deste dualismo é, também, um dos grandes resultados históricos de uma nova concepção, veiculada pelo Cristianismo, da *religio* antiga. Essa nova concepção, objetivo central do trabalho específico de Santo Agostinho, acarretou e impôs, final e implicitamente, com o Cristianismo, a transformação estrutural da *civitas* em *civitas Dei*. Como já vimos, enfim, tanto no capítulo 4,<sup>418</sup> quanto no 5,<sup>419</sup> a especificidade do novo monoteísmo cristão, justamente porque enraizada na herança da *civitas* romana, se constituiu como *necessidade* de superação de um possível dualismo religioso, em direção a um claro projeto de unicidade e universalidade civilizacional (e religiosa).

Por um lado, portando, o historiador moderno deve, sem sombra de dúvidas, partir da postura crítica necessária (o “etnocentrismo crítico”) segundo a qual, como dissemos acima, não é necessário pensar a prioridade do código “religião” como qualidade metafísica (uma condição natural do homem); por outro lado, todavia, em relação aos instrumentos etnocêntricos da *civitas* antiga, da *religio* agostiniana (enquanto modo de repensar o Estado romano cristianamente) e, finalmente, da nova complexidade da *civitas* moderna,<sup>420</sup> não podemos deixar de levar em conta como esses instrumentos foram *operativos*, isto é, se afirmaram em sua função historicamente universalizadora ou, como se costuma afirmar em certa Historiografia hodierna (por exemplo, entre outras, aquela da chamada “Connected Histories”), em sua função e extraordinária capacidade de “conexão” de distantes e diferentes horizontes ou contextos históricos, geográficos, culturais etc. De qualquer maneira, e partindo de suas específicas características, esta capacidade respondia a uma

“*necessidade* de conectividade” que não é, finalmente, peculiaridade da História Moderna, mas uma característica sempre histórica e culturalmente presente, que surge em estreita dependência das dinâmicas, dos contextos históricos e dos problemas que estes despertaram. A Modernidade só propõe um novo grau de complexidade no desenvolvimento desse processo, enquanto aponta o entrecruzar-se mais significativo das modalidades segundo as quais o Ocidente vai estabelecendo, ao mesmo tempo, a relação com um mundo, tanto novo (americano), quanto antigo (clássico), a partir de uma inédita complexidade dos instrumentos de civilização e religião: através deles, finalmente, consegue pensar e depois descobrir as outras culturas enquanto *civis* e *religiosas*. É isto, mesmo que o “selvagem” do Novo Mundo seja pensado e apresentado enquanto “grau zero” da civilização (não mais uma ruptura epistemológica em relação a ela, como no caso do antigo “bárbaro”) ou como “idólatra” (por um excesso de crenças “religiosas” falsas); ou, por outro lado, que a redescoberta sabedoria oriental coloque em cena uma extraordinária “moralidade civil” que não pode deixar de ser interpretada nos termos de uma “religião civil”.<sup>421</sup>

Emergentes com e caracterizantes o contexto histórico de sua formação, como vimos, os sistemas de generalização identificados com os instrumentos conceituais, institucionais e operativos da *civitas* antiga, da *religio* agostiniana e medieval e, enfim, da nova e complexa *civilitas* moderna foram respondendo às características exigências de inclusão (ou de compatibilização), por parte da cultura ocidental, das alteridades culturais perante as quais, em seus diversos e sempre novos confrontos e desafios históricos, ela se encontrava posta. Como já destacamos, a exterioridade de outras culturas (com as novidades e especificidades que essas traziam) implicava o redefinir-se, passo a passo, de cada um dos códigos (ocidentais) em questão, fornecendo ao Ocidente um sempre novo e desafiador horizonte de compatibilização, sujeito, por sua vez, a uma progressiva transformação, segundo as dialéticas históricas que se instauravam e dependiam da especificidade de cada código. É dessa dinâmica que, a fim de analisar devidamente como funcionam os sistemas de generalização ocidental e a tendência histórica de seu percurso de universalização, deriva finalmente a exigência de uma fundamental comparação histórica e sistemática que é, também e justamente, uma exigência central da disciplina histórico-religiosa.

## ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA: EXIGÊNCIA DE UMA COMPARAÇÃO SISTEMÁTICA

Tendo em vista, portanto, o impor-se dessa necessária comparação histórica (ou histórico-religiosa), vale levar em consideração, finalmente, a constituição da nova perspectiva propriamente antropológica. Ela surge, de fato, no final desse percurso, como herdeira de uma função (interpretativa) de generalização e de universalização: no seu limite, voltada (e/ou destinada) a desenhar e tornar possível uma compatibilização das diferenças. E, veja-se bem, muitas vezes essas funções não se caracterizam apenas e limitadamente em termos teóricos e interpretativos, mas recebem a força operativa de uma lei que lhes confia a tarefa da elaboração de estudos que, por exemplo, se configuram enquanto finalizados à construção de uma “etnicidade” impensável sem referência à sua relação com um determinado ordenamento jurídico nacional.<sup>422</sup> Ao mesmo tempo, esta nova perspectiva antropológica evidencia-se enquanto resultado do processo histórico inaugurado, antes, com a nova extensão do conceito de *civilitas* (em termos de *processo civilizador*), ao longo do Renascimento e da primeira Idade Moderna; resultado solidificado, depois, com a perspectiva iluminista de uma “ciência do homem”, e efetivado, progressiva e finalmente, enquanto nova perspectiva de universalização ocidental (mais uma vez sobre a refundação de uma nova *ratio* que se torna, enfim, a “razão” própria das Luzes).

Nesse percurso, inscreve-se, portanto, o novo estatuto da comparação que resultará ser, também, o instrumento necessário e privilegiado para fundar a moderna ciência antropológica no interior da qual a comparação entre elementos vai levar, inevitavelmente, a um confronto entre sistemas culturais e a um aprofundamento histórico desses sistemas. Os indícios da origem da disciplina antropológica em seu enraizamento, neste percurso específico que funda a comparação, podem ser vistos, justamente, nas categorias prioritárias, historicamente fundadas, do “civil” e do “religioso”. Elas foram sendo lapidadas na “protoantropologia” missionária da Modernidade, tornando-se a base da inicial “Antropologia *religiosa*” e constituindo-se, enfim, enquanto herança sólida – mas sempre historicamente construída – entregue à Antropologia (tanto social quanto cultural) que, ainda hoje, encontra nessas categorias alguns de seus códigos referenciais fundamentais e privilegiados. Podemos dizer que a transformação da perspectiva antropológica se verifica, no período de sua

constituição moderna, a partir de um conhecimento – realizado através da comparação – ainda normativo e geral que progressivamente vai se configurando em uma abordagem histórico-generativa e local, como a chama Clifford Geertz.423

É a partir desta perspectiva que se pode perceber e afirmar, finalmente, que não existem valores absolutos abstraíveis de um determinado sistema cultural, motivo pelo qual é impossível emitir um julgamento de valor objetivo sobre uma cultura qualquer. Nessa ótica, portanto, a partir de uma perspectiva propriamente antropológica, mas também, internamente a ela, histórico-religiosa, nos tornamos conscientes de que

a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.424

Isso torna manifesto, então, como

as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas.425

As ciências históricas e antropológicas demonstram, enfim, o quanto a percepção cultural está longe de uma configuração objetiva da realidade: esta apenas se entrega a nós como construção de significados. Nesta direção, portanto, a “cultura” vem sofrendo, na disciplina antropológica, o mesmo processo de “relativização histórica” que vimos ocorrer com a “religião” em âmbito histórico-religioso; ou seja, depois que certa inicial identificação (tradução) antropológica da religião em termos de cultura correu o risco de objetivar também esta última, finalmente se impôs quase que uma sua “vanificação”, análoga àquela que ocorreu com a objetivação do religioso. O resultado foi o surgimento de uma perspectiva segundo a qual, assim como aconteceu com a religião, a cultura também se constituiu – ou melhor, no caso de muitos estudos, ainda teria que se constituir – enquanto “código”.426 Ora, apesar da e contra a necessidade de entender a cultura enquanto processo(s) de codificação, a construção de significados corre o risco, todavia, de refletir-se, muitas vezes, em uma dialética interpretativa do *outro* antropológico que é elaborada em função de uma autodefinição do “si mesmo ocidental”, enquanto, por outro lado, a própria cultura europeia naturalizou, para si, fenômenos de caráter histórico. Entre outras, a imagem do “selvagem” tornou-

se, por isso, funcional à nossa cultura ocidental, que “funciona” através das contraditórias ficções em que, na sua estrutura complexa e articulada, pesquisa histórica e mitopoese coexistem interagindo numa singular complementaridade.427

O discurso sobre o “outro” se configura, então, de forma paralela, como um discurso sobre si. E, do ponto de vista antropológico, não podemos esquecer que o processo vale tanto para o etnógrafo quanto para o nativo. Todavia, é importante observarmos como o fato de reconhecer a contemporaneidade etnográfica e nativa deste discurso

não elimina os problemas da diferença ontológica, isto é, aqueles que derivam do fato de que o Nós percebe o Outro como tal. Problemas que nem o relativismo extremo nem o objetivismo logocêntrico podem anular. O primeiro enquanto conduz à anulação da diferença colocando tudo no mesmo plano; o segundo porque reconduz essa diferença a uma variação da maneira de ser do observador.428

Ontem como hoje, portanto, enquanto não for levada em consideração a consciência histórica de um etnocentrismo crítico, podemos verificar como, por exemplo,

na “América vista e imaginada” pela sua invasão, gerações de viajantes, de alqueivadores, de colonos, de administradores, de missionários e cientistas têm construído o índio ou, mais exatamente, o seu índio sem verdadeiramente ouvi-lo. Os índios serviram de pretexto para a luta política, serviram aos sonhos de evasão e de exotismo, à criação artística, à evangelização, aos ímpetos de emancipação sexual, aos discursos antropológicos. Houve o índio do missionário, o índio do filósofo, o índio do revolucionário, o índio do político, o índio do utopista.429

O fato é que esta específica modalidade de relação com a alteridade diz respeito às potencialidades e aos instrumentos que se encontram no patrimônio cultural europeu, historicamente construído: e este patrimônio se identifica, sobretudo, com a *estrutura aberta e autoreferencial* própria deste sistema cultural. Por força de governo (administração) das coisas e dos homens, a primeira característica funda e alimenta a segunda, que permite administrar a produção semântica e a organização social. O Humanismo, que impõe uma subjetividade histórica e cultural, constitui o princípio da nova exegese filológica e da transformação dos textos; a comparação das diferenças faz emergir semelhanças que se inscrevem na ordem racional da natureza. Cria-se, portanto, uma “razão natural” que se torna princípio fundante e essencial dessa nova semântica do sistema autorreferencial.430

É esse importante fato histórico que configura a Modernidade como complexo de comparação entre sistemas de valores e modelos de comportamento, evidenciando compatibilidades ou incompatibilidades estruturais que se traduzem em eventos de encontro e de choque. Mesmo partindo da consciência das diferenças entre culturas, a Antropologia relativista, muitas vezes, se esquece de que a própria diferença é constituída, em sua especificidade, enquanto dado histórico contingente que tem uma formação e um desenvolvimento próprios, e assim acaba fazendo dele um valor necessário e meta-histórico. Contrariamente a esta postura, do ponto de vista histórico-religioso, todavia, não podemos esquecer que a igualdade (e suas modalidades de produzir as diferenças) não é uma característica congênita à humanidade, mas uma conquista histórico-cultural. Nesse sentido, pode se falar de

um êxito paradoxal da Antropologia relativista [...]. O julgamento meta-histórico aplicado à história conduz, inevitavelmente, a uma nova intolerância [...]. Ainda mais grave é o completo esquecimento da diversidade como descoberta, antes, e como problema cultural, depois, das origens da Idade Moderna até os nossos dias.<sup>431</sup>

Esta conquista histórica e cultural renascentista – que resulta ser a Igualdade enquanto exigência semântica da transformação social e do nascimento cultural do mundo moderno – tende a desnaturalizar as diferenças para poder torná-las objeto de história. Essas diferenças, subtraídas à natureza (à qual ficaram subordinadas desde a Antiguidade até o fim da Idade Média), foram, de fato, entregues à cultura durante a Renascença, que se constitui, desse modo, como o momento do nascimento de uma *igualdade natural*. Esta última, depois de encontrar sua resolução científica e definitiva com *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss, abre a perspectiva (e a possibilidade do entendimento) da *diferença cultural* ao método comparativo e impõe, para si mesma, o problema da especificidade histórica e relacional (não absoluta) do Ocidente. Nessa nova perspectiva, a Antropologia torna-se, por consequência e inevitavelmente, Antropologia *histórica*.

O próprio Lévi-Strauss entreviu justamente o afirmar-se desse percurso no contexto renascentista e a partir da obra que ele mesmo considera o fundamento da própria perspectiva antropológica: a de Michel de Montaigne. E, de fato, retomando quanto apontamos brevemente no capítulo anterior,<sup>432</sup> colocando em crise o equilíbrio analógico construído pela

teologia medieval e fazendo explodir as diferenças sistemáticas sufocadas por esta grande construção analógica, o Humanismo fez explodir, também, a emergência da nova consciência histórica do Ocidente que, finalmente, o obrigou a levar em consideração uma realidade outra muito mais articulada e complexa, não redutível ao tradicional dissenso teológico. Nesta perspectiva, dissemos, Montaigne torna-se o precursor de uma posição, que será característica do racionalismo filosófico, mas que mantém uma sua rica peculiaridade: aquela de uma “razão tênue”, funcional ao pré-anúncio da constituição de um “pensamento selvagem”. Com esse instrumento crítico, central nos *Ensaaios*, determina-se uma nova dimensão na qual os valores não são mais enraizados em realidades intemporais, como a palavra divina ou a razão natural. Mesmo os valores ideais da consciência aparecem, a ele, como valores que nascem, assim como todas as crenças, mesmo as mais bizarras, do hábito, das formas de vida, das paixões. Consequentemente, a reflexão cética de Montaigne sobre a multiplicidade dos valores foi se alargando em direção à análise de sua gênese e à reflexão sobre a sua consequência apontando para uma nova impossibilidade de reduzir as culturas à unidade e à afirmação de *uma* universalidade. Trata-se, enfim, do reconhecimento da complexidade de todo sistema social e das relações que existem entre mais culturas que, inclusive, por esta via, abriu a perspectiva da tolerância na consciência europeia. Como destacamos na Introdução aos *Ensaaios*,

para Montaigne, a razão é desprovida de autonomia e se constitui da mesma matéria da qual são feitos os hábitos. Poderíamos dizer que é posta em dúvida uma razão independente do costume, que os costumes representam a única possibilidade, para os homens, de organizar tanto suas ações quanto suas próprias ideias.

Mas, se o homem é inteiramente governado pelo hábito, se é prisioneiro de sua condição, a razão consuetudinária torna-se um obstáculo para o entendimento da própria particularidade e diferença. A força dos costumes torna bárbaro o nosso juízo e, através do processo de naturalização do que nos é usual, nega a existência da natureza em si. Dessa forma, Montaigne se propõe renunciar aos julgamentos absolutos, ao construir uma “razão” (que impõe o uso das aspas) completamente nova, que supera a velha razão fechada no horizonte das práticas consuetudinárias.

E isso se torna possível ao criar, inclusive, a possibilidade de renunciar à unidade do gênero humano e ao propor, em consequência, uma diferença cultural superior à própria identidade natural. Essa é a grande possibilidade aberta pela herança renascentista, que, ao superar o risco de ruptura que a diversidade poderia trazer à constituição de um paradigma de “Humanidade”, que começa a ser construído justamente nos anos dos *Ensaaios*, permita pensar – como reflete o pensamento do próprio Montaigne – que “deparamos em qualquer homem com o Homem” (III, II).433

A unidade epistemológica do Homem, da Humanidade, adquirida com o percurso renascentista, constitui-se como garantia que permite uma inédita imersão nas diferenças culturais: estas diferenças, no fundo, se configuram como diferença de costumes e não mais de uma essência (naturalmente entendida). Com tudo isso, o novo estatuto ambíguo da razão proposta por Montaigne quebra a sua rigidez e aponta para uma sua nova plasticidade a serviço de um novo olhar antropológico, da constituição dos fundamentos e da perspectiva da moderna disciplina antropológica. Como bem destacado por Lévi-Strauss, para Montaigne,

toda sociedade parece selvagem ou bárbara quando se julgam seus costumes pelo critério da razão; mas, julgada por esse mesmo critério, nenhuma sociedade deveria parecer selvagem ou bárbara, pois que, para todo costume recolocado em seu contexto, um discurso bem conduzido poderá achar fundamento.<sup>434</sup>

Esta é a operação de desnaturalização das diferenças que pode e deve permitir torná-las objeto de história. Como dissemos, a partir dessa operação, o próprio *pensamento selvagem* de Lévi-Strauss abre a perspectiva de um entendimento da *diferença cultural* que, baseado no método comparativo, impõe, conseqüente e inevitavelmente, o problema da especificidade histórica e relacional (isto é, não absoluta) do Ocidente. Finalmente, é nesta nova perspectiva que se inscreve, necessariamente, a necessidade – ainda apenas teórica em Lévi-Strauss – para a Antropologia de torna-se Antropologia *histórica*.

A Antropologia, portanto, não tem outro caminho a não ser o de partir desta historicidade – além de sua própria historicidade – para nela (e através dela) encontrar suas raízes e seus limites que, conscientes, tornam-se suas potencialidades. E se, nesse percurso, o discurso antropológico acaba encontrando em si mesmo a expressão de uma relação eurocêntrica, hoje, pelo menos, parecem ser duas as alternativas com que ele pode se deparar.

Uma é a da Antropologia pós-moderna que, estabelecendo a equivalência das culturas e de suas vozes, querendo reconhecer (seria, talvez, melhor dizer “impondo”) uma igualdade na diferença, acaba ocultando as relações de força que interligam as diferentes culturas. Além disso, o fato de não reconhecer esta hierarquização faz com que a Antropologia pós-moderna oculte, ao mesmo tempo, a hierarquia que fundamenta, constitui e institui seu próprio discurso:

De fato, qualquer que seja a possibilidade do outro no discurso antropológico, este é sempre reconhecido a partir da representação que está em curso no seio da comunidade dos antropólogos num momento determinado de sua história.<sup>435</sup>

A segunda alternativa para a Antropologia é a de admitir a historicidade (e, portanto, partir dela) que desvenda a verdadeira natureza do trabalho antropológico. Trata-se, no fundo, de reconhecer a característica *hermenêutica* do campo de estudos da Antropologia (como de outras Ciências Sociais) que ganhou espaço no debate antropológico com a obra de Geertz,<sup>436</sup> mas que encontra bem antes suas raízes, tanto na obra de Weber, quanto na tradição própria e peculiar das ciências humanas italianas e, especificamente, na obra de De Martino.

No âmbito dos estudos sociológicos, contrariamente a uma análise marxista – que apresentava as religiões como *instrumenta regni* das classes dominantes e, portanto, as concebia relacionadas, mais ou menos diretamente, a contextos econômico-sociais – Max Weber apontou para a possibilidade de um processo oposto, reivindicando para uma forma religiosa (o calvinismo) a origem de um sistema econômico-social (o capitalismo).<sup>437</sup> Dessa maneira, em contraposição ao marxismo, o sociólogo alemão negou a possibilidade de que a religião representasse a ideologia, ou o reflexo, de uma determinada camada social, procurando, assim, alcançar a dinâmica, e uma hermenêutica, específica de cada fenômeno analisado. Dinâmica e hermenêutica específicas que, se encontram espaço na análise e na perspectiva teórica mais abrangente propostas por Weber, alcançam seu objetivo de entendimento de cada fenômeno específico justamente partindo da negação da possibilidade (pressuposta) de princípios estruturantes universais: é contra estes que o autor afirma existirem, enfim, somente determinações parciais referentes a casos empíricos concretos.

Por outro lado, Ernesto de Martino, relendo na linguagem de Husserl a distinção entre naturalismo e Historicismo, afirmava que a ciência natural assume como próprio horizonte de conhecimento a constituição fenomenológica de um “mundo em si”, de uma natureza como “dada”, antes e independentemente da presença humana. O método dessa ciência se funda sobre “um ‘como se’ operativo postulante de um ‘em si’ sobre o qual se opera”, que representa, todavia, ele próprio, um produto culturalmente condicionado. A História e a Antropologia se ocupam exatamente desse tipo de escolha

cultural: tendo como seu objeto de análise a constituição fenomenológica de mundos, no entanto, elas não podem dar por assentado (por adquirido como horizonte de estabilidade) este “como se”, e sim, devem assumir um horizonte mais amplo no qual, o fato de o mundo ser dado (*datità* do mundo), por assim dizer, não esteja ainda decidido.<sup>438</sup>

Enfim, tanto para De Martino quanto para Weber, no fundamento das respectivas bases problemáticas colocadas enquanto precondições fundamentais por suas indagações, o mundo não pode se oferecer, pressupostamente, como “dado”, mas deve ser levado em consideração enquanto “construído”. Aqui se inscreve, também, e ecoa a emblemática e portentosa definição distintiva, à qual já fizemos referência, proposta por Raffaele Pettazzoni, segundo a qual “cada *phainómenon* é um *genómenon*, cada aparição pressupõe uma formação, e cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento”,<sup>439</sup> cujas dimensões não podem ser ignoradas. Partindo desse pressuposto, portanto, podemos dizer, de outra forma, que

o objeto da Antropologia e de outras ciências humanas não são fatos constituídos no interior de um discurso compartilhado, mas a própria diversidade dos discursos dentro dos quais os fatos se constituem.<sup>440</sup>

Por isso, se a segunda alternativa para criar a possibilidade do “outro” no discurso antropológico é a de admitir a (e partir da) historicidade que desvenda a verdadeira natureza do trabalho antropológico, aqui se colocam alguns problemas característicos da ciência antropológica. Antes de mais nada, na maioria das vezes, essa ciência faz uso de modelos (de conhecimento) que têm como característica principal uma atemporalidade, ou seja, modelos de análise e enunciados de discursos que descuidam das relações com o elemento diacrônico. Mas o tempo não se configura como uma categoria *a priori* kantiana da experiência antropológica: ele assume a função de um *conferidor de significado* (tornando-se “uma forma através da qual definimos o conteúdo das relações entre o eu e o outro”<sup>441</sup>). Consequentemente, ele marca uma sua presença forte na política daquela disciplina e – juntamente com o fato de ser um dispositivo político na construção do objeto antropológico – faz com que a relação “nós”/“outros” revele todo o seu caráter temporal, isto é, histórico e político, e, portanto, nos impede de ocultar esses dois fatores, sobretudo quando a supressão da dimensão temporal se dá, proposital e conscientemente,

a fim de agilizar os modelos de análise, mas, no fundo, alterando profundamente esta última.

Enfim, se tomarmos a Antropologia como uma ciência, é claro que suas categorias/conceitos devem ser postos em relação com a dimensão temporal. De outra forma, ela se delinearía como um mito, através do qual o Ocidente, ao mesmo tempo, conta e constrói *a e para* si mesmo através de um “outro” que, neste caso, se configuraria apenas enquanto herói fundador, o “nós originário” (mito-lógico), de nossa identidade cultural.

No momento em que a nossa cultura (ocidental) alargou a definição de “humano” para além dos limites/confins da aldeia, encaminhou-se em direção ao reconhecimento da “cultura” – antes, da “civilização” – como patrimônio comum da humanidade. O fundamento desse percurso – o caminho que levou até a invenção cultural da igualdade na Renascença – tornou possível o reconhecimento, no interior de nossa cultura, de uma possibilidade de entendimento da alteridade; por outro lado, ao reconhecer a universalidade da “humanidade” e da “cultura”, este fundamento corre o risco de partir de uma tautologia e de um desdobramento: é nesse momento, de fato, que o “humano” assume o valor de lei moral e, ao mesmo tempo, de princípio de exclusão.

Ora, todavia, a partir desta perspectiva devemos procurar as condições – dentro de nossa cultura e de nossa história – necessárias para entender como, nessas culturas outras, a condição de homem representa, sempre, um desafio e uma *condição precária*. Pois, nessas culturas, *se pode* (isto é, não se trata de um fato automático) ser homem, na medida em que se constrói de forma correta a relação cultu(r)al de troca (e, em certas situações, de defesa) com as divindades, os antepassados, os estrangeiros, os animais, a natureza. Isso significa que a “humanidade”, que nós nos garantimos enquanto *categoria*, é garantida para si pelas culturas tradicionais como *relação*. E, de nossa parte, não temos certeza de que esse processo seja irreversível, nem que possa ser total, completo, adquirido de uma vez por todas.

Dissemos e verificamos que a igualdade (natural) entre os homens é um processo que surgiu, historicamente, na Renascença. Essa época histórica fundou a concepção relacional e estrutural das culturas e tornou possível a exemplificação mais paradigmática e significativa da moderna Antropologia: o *pensamento selvagem*.<sup>442</sup> Partindo desses pressupostos, Lévi-Strauss sentiu-se

autorizado a conceber a Antropologia como uma grande forma de comunicação do homem com o homem e, fechada a longa discussão sobre a igualdade, pôde abrir as perspectivas da diversidade (cultural) à pesquisa futura. Uma vez adquirida, histórica e culturalmente, essa igualdade (natural), abrem-se, enfim, novas perspectivas para a Antropologia histórica. Uma primeira que

obriga a pensar a diversidade cultural como alteridade relacional ao Ocidente: aquela [a alteridade] e este [o Ocidente] como sistemas de complexidade variável em comunicação entre eles.

E uma segunda perspectiva que diz respeito à

transformação radical da Antropologia [...]. É preciso [enfim] torná-la um problema [justamente] porque não existe mais o risco do desvio naturalístico das diferenças.<sup>443</sup>

E isso se tornará possível à medida que a Antropologia conseguir distinguir, claramente, *categoria* de *relação*. Não podemos perder de vista, enfim, que a *categoria* representa um instrumento de análise que se torna, frequentemente, um “objeto” e, enquanto tal, este fato oculta o “processo” que a constituiu. Um processo cujo entendimento é fundamental, na medida em que, ao ser levado em consideração, revela:

- as relações que se estabelecem entre Ocidente e culturas tradicionais (nos dois sentidos);
- o paralelismo e as diferenças (em ambas as perspectivas culturais) de um garantir a própria identidade, constituindo-a como uma relação; e, enfim
- a necessidade de passar-se, no Ocidente, de uma filosofia do objeto (conceitual) para uma filosofia da relação: e isso se dá, entre outras modalidades, através da análise da(s) prática(s) e/ou do(s) discurso(s).

Tendo em vista isto, portanto, segundo o convite de Pettazzoni, a Antropologia também (como a História das Religiões) deve transformar cada *phainómenon* em *genómenon*, isto é, deve partir da historicidade dos fatos que estuda (além de sua própria historicidade), para nela e através dela encontrar suas raízes e seus limites. De outro modo, corre o risco de perder de vista um fato essencial: que foi a nossa cultura (ocidental) que alargou a definição de “humano” para além dos limites, necessariamente restritos, das culturas particulares para encaminhar-se em direção ao reconhecimento da “civilização”, antes, e da “cultura”, depois, como patrimônio comum de uma “humanidade” que somente a tradição historiográfica ocidental poderia produzir. E se, num primeiro momento, esse “Humano” assumiu o valor de lei

moral e, ao mesmo tempo, de princípio de exclusão (o “inumano”), hoje o debate entre História e Antropologia desperta a consciência de que não é mais possível operar através de tais julgamentos de valor. Os limites e a possibilidade de “compreender”, de alguma forma, o outro são determinados por aquilo que se constitui como a herança cultural do percurso histórico propriamente ocidental, ou seja, a possibilidade de constituir uma *comparação de processos históricos*<sup>444</sup> que permita evidenciar as concretas, irrepetíveis soluções criativas de cada cultura.

E, se

as “figuras” categoriais da Antropologia religiosa têm a mesma função que a idolatria tinha para os missionários do século XVI, [isto é] classifica, ordena, dá sentido, fixa hierarquias de valores, servindo-se da linguagem potente e reificante da representação referencial e eliminando a arbitrariedade cultural e histórico-aculturativa de sua construção,<sup>445</sup>

no entanto, não se justifica o desinteresse pela natureza e pelo valor contextualmente relacional de significantes que, tomados como categorias (ou a fim de representar o implícito religioso ou para transformá-lo em “universal” antropológico), acabam operando semiologicamente como os ídolos.

Se, portanto, como demonstrou de forma exemplar a leitura humanista do Novo Mundo operada pelo jesuíta José de Acosta, o *libero arbitrio* – que permite abrir um espaço fundamental para a alteridade no contexto cultural ocidental – deve encontrar seu fundamento em uma estrutura moral universal, que se constitui como natural na medida em que é garantida pelo “sobrenatural”, parece finalmente evidenciar-se o fato de que a etnografia, enquanto história das diferenças,

é funcional a uma filosofia das igualdades antropológicas [...]. O jogo comparativo, em nível planetário, das igualdades e das diferenças começa [...] em termos religiosos e “missiológicos”: os teóricos como Acosta são os primeiros antropólogos, os missionários de campo são os primeiros etnólogos.<sup>446</sup>

E, nesses termos “missiológicos”, a etnologia torna evidente, também, a genealogia da razão histórica e cultural que nos leva a uma comparação entre civilização e religião, isto é, como vimos neste trabalho, o modo segundo o qual construímos nossa identidade com os valores fortes da *civitas* e da *religio*. Levar em consideração esses aspectos em nossa análise comparativa não significa sair completamente deles (isso seria impossível, linguística e epistemologicamente). Aquilo que podemos e devemos fazer é não torná-los

normativamente universais, mas, a partir da perspectiva do etnocentrismo crítico, proposta e conceituada por Ernesto De Martino, constatar onde, como, quando e sob quais condições isso aconteceu e acontece. Trata-se, em suma, de indagar os processos históricos de sua ênfase e de seu alargamento operativo enquanto categorias de universalização ocidental.

Nesse sentido, enfim, para entender, de algum modo, as culturas outras na única dimensão possível, aquela da mediação do contato, o Ocidente deve realizar o esforço crítico de considerar essas suas próprias construções – privilegiadamente universais e, em princípio, compatibilizadoras das diversidades culturais – enquanto *arbitrárias*. Isso tendo em vista que o Estado – ou a *civitas* em sua base – não é a única organização sociopolítica possível, assim como o Cristianismo não é a única religião monoteística. O historiador, portanto, tem a função de procurar as razões – *históricas, não lógicas*, porque a história diz respeito ao domínio do arbitrário – do impor-se da síntese dos percursos formativos na história, seja do Estado, seja do Cristianismo; seja da *civitas*, seja da *religio*; seja do Direito, seja da Antropologia.

É a partir desses pressupostos e desse ofício do historiador – sobretudo, mas não só, do historiador “das religiões” – que a comparação histórica tem que ser analisada como estrutura de e em contingência. Como nos ensinaram os autores renascentistas, mesmo com nossos novos instrumentos historiográficos, a viagem no espaço, longe de limitar-se à aventura exótica, deve ser também, necessariamente, viagem no tempo. Assim, por exemplo, em uma perspectiva já iluminista (por paradoxal que isso possa parecer) e sintetizando o percurso renascentista, com sua obra *Les Moeurs des Sauvages Américains Comparées aux Moeurs des Premiers Temps* (de 1724), o jesuíta Joseph-François Lafitau respondeu à dificuldade de reintegrar o selvagem no curso geral da humanidade, dando sequência a uma perspectiva aberta por outros missionários jesuítas nos dois séculos anteriores. Deslocando a questão inicial e abandonando a ideia de uma impossível história cronológica dos Selvagens, a obra do jesuíta francês acabou influenciando profundamente o trabalho de mediação cultural – dos missionários, antes, e da Etnologia, depois –, tanto em relação ao Novo Mundo, quanto em relação às culturas europeias. Para fazer isso, na análise da figura do selvagem, introduziu, enfim, um novo discurso que se fundamentava na *comparação*. Esta colocava lado a lado os selvagens a ele contemporâneos e os bárbaros da Antiguidade, através de um quadro

comparativo que lhe permitisse reconstruir os primeiros a partir dos segundos e vice-versa, pretendendo reconstruir ambos pelos sinais (marcas) que teriam deixado, a fim de remontar, assim, às suas origens. Todavia, para o jesuíta do século XVIII, não se tratava de um hipotético desenvolvimento de uma história multimilenária, mas, pelo contrário, tratava-se de colher o próprio princípio, o espírito, de usos e de costumes que teriam constituído a própria essência da humanidade. Isso significa que, em termos missionários, evidentemente, na ausência da história (de seus vestígios) o quadro dos costumes se tornava um recurso constituído por um sistema de sinais cuja codificação devia permitir revelar o “sentido oculto de uma história cancelada”.<sup>447</sup> Portanto, a viagem no espaço configura-se, contemporaneamente, enquanto viagem no tempo. Por isso, partindo de nossas codificações (universais e universalisadoras) de *civitas* e *religio*, a análise propriamente histórico-religiosa deve procurar ver o que há no lugar delas, ou, dito de outra forma, o que desenvolve sua função em culturas diferentes da nossa: naquelas sociedades que, por essa *diferença*, consideramos antropológicamente como “alteridades culturais”.

A analogia – a comparação analógica inicialmente estabelecida pelo esforço missionário – representa, sem dúvida, um importante ponto de partida para realizar, inicialmente, esta tarefa fundamental. Fundamental, é importante insistir, tanto para a História das Religiões como para a Antropologia, a fim de verificar, das e nas outras culturas, a *diferença* de codificações que respondem<sup>448</sup> à função que a *Civitas*, o Direito, a *Religio*, a Civilização e (finalmente) a própria Antropologia tiveram – e continuam tendo – em nossa cultura. Mas a perspectiva analógica deve representar somente um ponto de partida para o conhecimento. Isso porque, finalmente, os frutos historiográficos maduros são alcançados antes no esforço e depois na aquisição dos resultados metodológicos da História das Religiões. Esta institui uma comparação propriamente histórica, sistemática e diferencial que, de fato, tende a dissolver a própria analogia, a fim de abrir espaço à história. E isso partindo do âmbito da cultura ocidental, que produziu os sistemas de universalização e, com eles, os encontros de culturas como motores desta história que, somente de forma ingênua ou, eventualmente, convencional, podemos ainda identificar enquanto “religiosa”.

Com isso, segundo as palavras de Dario Sabbatucci, encontramos-nos perante o último resultado da crítica histórico-religiosa enquanto necessidade de “vanificação do objeto religioso”.<sup>449</sup> Trata-se, enfim, do resultado segundo o qual, deixando finalmente de lado o *primus Factor* de Giambattista Vico,<sup>450</sup> com o filósofo napolitano podemos considerar o homem sujeito da atividade criadora, que lhe pertence plenamente, sujeito operativo da apropriação da realidade na medida em que, segundo um precursor “idealismo historiográfico” do autor,

questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.<sup>451</sup>

E isso, para nosso autor, vem a significar que o homem é, a seu modo, criador da civilização humana através da História, ciência concreta que tem por objeto a realidade criada (as coisas feitas) pelo homem, e que, com esse objeto específico, se delinea enquanto história da própria mente humana que produziu aquelas coisas: dentro dessa perspectiva, a história se qualifica enquanto único verdadeiro (totalmente humano), segundo o célebre princípio do filósofo napolitano do *verum ipsum factum*. A partir desse pressuposto inicial, destaca-se, enfim, a peculiaridade e o amadurecimento da própria perspectiva histórico-religiosa delineada pelo seu fundador, Raffaele Pettazzoni: o fato de que “cada *phainómenon* é um *genómenon*”.<sup>452</sup> O esforço de reconstruir a formação e o processo de desenvolvimento de cada evento, de todos os *fatós* religiosos, é o único, e por isso importante e precioso, ofício da *verdade*, toda histórica, do historiador das religiões.

# FONTES DE REFERÊNCIAS

- ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute libri sex* (1588). In: *Corpus Hispanorum de Pace* XXIV. Madrid: CSIC, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Edmund O’GORMAN (org.). México, 1962.
- AGOSTINHO (Santo) De Hipona. (séc. IV-V d.C.). *De Doctrina Christiana* (396 d.C.).
- \_\_\_\_\_. *Confessiones* (redação iniciada em 397 d.C.).
- \_\_\_\_\_. *De Trinitate* (redação iniciada em 399 d.C.).
- \_\_\_\_\_. *De Catechizandis Rudibus* (400-406 d.C.).
- \_\_\_\_\_. *De Civitate Dei* (redação iniciada em 413 d.C.).
- AVENDAÑO, F. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica en lengua castellana y la general del Inca*. 2 tomos. Lima: Jorge López de Herrera, 1649.
- BACON, Francis. *Novum Organum*. 1620.
- BODIN, Jean. *Les six livres de la Republique*. Paris, 1579.
- \_\_\_\_\_. *De la Démonomanie des Sorciers*. Paris, 1580.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discours sur l’Histoire Universelle*. 1681.
- BRESSANI, F.G. *Breve relazione d’alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653.
- CÍCERO (Marcus Tulli Ciceronis). *De Re Publica*. (redação entre 54 e 51 a.C.).
- ERASMO DE ROTERDÁ. *Oeuvres Choisies*. J. Chomarat (org.). Paris: Gallimard, 1991.
- GREGÓRIO (o Grande). *Bona Administratio Regiminis. Morales*, XXVI, 26, PL 76, col. 374.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan* (1651). Edição Italiana. Firenze: La Nuova Italia, [1976] 1987.
- HUME, David. *The Natural History of Religion* (1757). London: A. & C. Black, 1956.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae* (séc. VII).
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)*. 1781. 2 ed. 1787.
- \_\_\_\_\_. *A Religião entre os limites da simples razão*. (1793). Lisboa: Edições 70, 2008.
- LAFITAU, Joseph-François. *Moeurs des Sauvages Américains Comparées aux Moeurs des Premiers Temps*. Paris, 1724.
- LOCKE, John. *Carta acerca da Tolerância* (1689). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *An Essay Concerning Human Understanding (Ensaio sobre o Entendimento Humano)*. London, 1690.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. IV vols. (1580: 2. ed. 1588). São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MORE, Henry. *Explanation of the grand mystery of godliness*. London, 1660.
- PAULO, O DIÁCONO. *Historia Langobardorum* (séc. VIII).
- PETRARCA, Francesco. *Secretum ou De secreto conflictu mearum curarum*. Obra latina escrita entre 1347 e 1353.
- PLÍNIO. *Naturalis Historia* (77 d.C.).
- POMPONIO MELA. *De Situ Orbis* (41 d.C.).
- RABANO MAURO. *De Universo* (séc. VIII).

- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du Contrat Social*. Amsterdam, 1762.
- SOLINO. *Collectanea Rerum Memorabilium* (séc. III d.C.).
- TEODÓSIO. *De Fide Catholica* (380 d.C.).
- TERTULIANO. *Apologia do Cristianismo* (final do séc. II d.C.).
- TOMÁS D'AQUINO. *Summa Theologiae*. Piero Caramello (org.). Torino, 1952-1962.
- TOURNEMINE, J. R. “Réflexions sur l’athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l’Evangile”. *Mémoires pour l’Histoire de Sciences et des Beaux Arts*. Trevoux, janvier 1717.
- VOLTAIRE [François Marie Arouet]. *Cartas Filosóficas* (1734). São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de Metafísica* (1736).
- \_\_\_\_\_. *Elementos da Filosofia de Newton* (1738). Campinas: Unicamp, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur les Moeurs et l’esprit des Nations* (1756).
- \_\_\_\_\_. *Tratado sobre a Tolerância; a propósito da morte de Jean Calas* (1763). São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário Filosófico (Dictionnaire Philosophique Portatif)* (1764). *Dictionnaire Philosophique*. Paris: Garnier, 1954.
- \_\_\_\_\_. *O Filósofo Ignorante* (1766). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- VICO, Giambattista. *De antiquissima Italorum sapientia*. In: *Opere filosofiche*. P. Cristofolini (org.). Firenze: Sansoni, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La Scienza Nuova*. (1. ed. orig. 1725; 2. ed. 1730 e 3. ed. 1744). Milano: Rizzoli, 1977. Citada: 3. ed. de 1744.

#### Bibliografia

- AGNOLIN, Adone. “A Razão Tênu de Montaigne”. In: Michel de MONTAIGNE. *Os Ensaios*. IV Vols. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Vol. I: Introdução à tradução conforme o texto do exemplar de Bordeaux e os acréscimos da edição póstuma, pp. XXI-XXXIII.
- \_\_\_\_\_. (Organização dos trabalhos para tradução e edição brasileira de) P. Scarpi, G. Filoramo, M. Raveri, M. Massenzio. *Manuale di Storia delle Religioni*. Laterza: Roma/Bari, 1998. Organização realizada por conta da Editora Hedra: São Paulo, 2005, 4 vols., com respectivas introduções para cada volume da coleção de *História das Religiões*: I vol., Paolo SCARPI, *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*; II vol., Giovanni FILORAMO, *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*; III vol., Massimo RAVERI, *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*; IV vol., Marcello MASSENZIO, *A História das Religiões na Cultura Moderna*.
- \_\_\_\_\_. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente”. *Revista CLIO – UFPE* (Dossiê: *Estudos Jesuíticos*), n. 27, v. I, 2009, pp. 203-256.
- \_\_\_\_\_. “Destino e Vontade, Religião e Política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar”. *Revista de História UNISINOS* (Dossiê: *A Companhia de Jesus e a política da Ilustração*), n. 13, n. 3, set/dez 2009, pp. 211-232.
- \_\_\_\_\_; ZERON, Carlos Alberto de M. R.; WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez; MELLO E SOUZA, Marina de (orgs.). *Contextos missionários; religião e poder no Império Português*. São Paulo:

Hucitec/Fapesp, 2011.

De la Idolatria: una arqueologia de las ciencias religiosas. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 (ed. original francesa de 1988).

BLOCH Marc. *Os Reis Taumaturgos*. O caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra. ed. bras.: Prefácio Jacques Le Goff, tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRELICH, Angelo. *Il Politeismo*. Roma: Editori Riuniti Univ. Press, 2007 (1958).

\_\_\_\_\_. (org.). “Gli Ultimi Appunti di Raffaele Pettazzoni”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma, vol. XXX, 1960.

\_\_\_\_\_. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma: Ateneo, 1965.

\_\_\_\_\_. *Tre Variazioni Romane sul tema delle origini*. 2. ed. Roma: Ateneo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Paidés e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1969.

\_\_\_\_\_. “Prolegomeni a una Storia delle Religioni”. In: PUECH, E. C. (org.). *Storia delle Religioni*. Bari: Laterza, 1970; ed. francesa: *Prolegomènes pour l’Histoire des Religions*. In: *Encyclopédie de la Pléiade*. Paris: Gallimard, 1970-1976; ed. espanhola: “Prolegomenos de una Historia de las Religiones”. In: *Historia de las religiones; las religiones antiguas I*. Madrid: Siglo XXI, 1997. pp. 30-97. Agora In: BRELICH, Angelo. *Storia delle Religioni: perché?* Napoli: Liguori Editore, 1979.

\_\_\_\_\_. *Gli Eroi Greci: un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1978.

\_\_\_\_\_. *Storia delle Religioni: perché?* Napoli: Liguori Editore, 1979.

CHABOD, Federico. “Existe un Estado del Renacimiento?” (1957). Capítulo XI da Parte Terceira (“Los Orígenes del Estado Moderno”) dos *Escritos sobre el Renacimiento*. [Edição Italiana: *Scritti sul Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1967]. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. pp. 523-548.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre-Daniel. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Leiden: 1887-1889. 2. ed.: 1887, traduzida para o francês em 1904. 4. ed.: organizada por Alfred Bertholet e Edward Lehmann. Tübingen: 1925.

CHATEAUBRIAND, François-René de. *Génie du Christianisme* (1802). Ed. bras.: *Gênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1948.

CRISTOFOLINI, P. (org.). Giambattista VICO. *De antiquissima Italorum sapientia*. In: *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971.

DEI, Fabio; CLEMENTE, Pietro. “I fabbricanti di alieni: sul problema della descrizione in Antropologia”. In: FABIETTI, Ugo (org.). *Il Sapere dell’Antropologia: pensare, comprendere, descrivere l’altro*. Milano: Mursia, 1993.

DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo*. (1. ed. 1948. Torino: Boringhieri, 1973); Torino: Einaudi, 1949. Citado na Edição Boringhieri, Torino, 1973, 4. ed. 1989.

\_\_\_\_\_. “Fenomenologia Religiosa e Storicismo Assoluto”. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (1953-1954).

\_\_\_\_\_. *Morte e Pianto Rituale nel mondo antico*. Torino: Boringhieri, 1975 (1. ed.: 1958).

\_\_\_\_\_. *Sud e Magia*. Milano: Feltrinelli (1. ed. In: “I fatti e le idee”, março de 1959), 10. ed. em: SC/10, 1981.

\_\_\_\_\_. *La Terra del Rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, 1961.

\_\_\_\_\_. *Magia e Civiltà*. Antologia crítica de textos comentados, organizada por Ernesto De Martino. Milano: Garzanti, 1962.

\_\_\_\_\_. *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Feltrinelli, 1980 (1. ed.: Il Saggiatore, 1962).

\_\_\_\_\_. *La Fine del Mondo: contributo all’analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 1977.

- DETIENNE, Marcel. *L'Invention de la Mythologie*. Paris: s.n., 1981.
- DI NOLA, Alfonso Maria. *Antropologia Religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca*. s.l.: Newton Compton Editori, 1984.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: s.n., 1912.
- EAGLETON, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000.
- ECO, Umberto. *A busca da língua perfeita na cultura europeia*. Bauru, SP: Edusc, 2002. [Ed. orig.: Roma/Bari: Laterza, 1992].
- EISEMBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot, [1948] 1964.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1992. Ed. original: *Le Sacré et le Profane*. Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 1957.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Vol. 1. Basileia: Haus zum Falken, 1939. Ed. bras.: *O processo civilizador*. Vol. 1: *Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. E vol. 2: *Formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Die Höfische Gesellschaft (A Sociedade de Corte)*. Frankfurt: s.n., 1969.
- \_\_\_\_\_. *Die Gesellschaft der Individuen (A Sociedade dos Indivíduos)*. Frankfurt: s.n., 1987.
- ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. “Les Pouvoirs de la Parole – la prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie”. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 51e. année, n. 6, novembre-décembre 1996, pp. 1225-1257.
- FABIETTI, Ugo (org.). *Il Sapere dell'Antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milano: Mursia, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Tempo e modello in Antropologia”. In: FABIETTI, Ugo (org.). *Il Sapere dell'Antropologia*.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: how anthropology makes it object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*. ed. bras.: Prefácio de Henri Berr, tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FILORAMO Giovanni. *Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento*. Roma/Bari: Laterza, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005. (Roma/Bari: Laterza, 1998).
- FRAZER, James George. *The Golden Bough: a study in Magic and Religion*. London, 1890.
- \_\_\_\_\_. *Totemism and Exogamy*. London, 1910.
- FREUD, Sigmund. *Totem und Tabu*. Leipzig-Wien: Hugo Heller & Cie. 1913.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização. (Das Unbehagen in der Kultur, 1930)*. Rio de Janeiro: Imago, 1969. Tomo XXI.
- GARIN, Eugenio. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma/Bari: Laterza, 1990 (1975).
- \_\_\_\_\_. *L'Uomo del Rinascimento*. Roma/Bari: Laterza, 1998 (1988).
- GASBARRO, Nicola. “Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor”. In: *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, vol. III, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La “Città dell'Islam” e la “Città della Guerra”*. Escolha de textos e Introdução. Milano: Giuffè, 1991.

- \_\_\_\_\_. “La Religio di Agostino”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (S.M.S.R.), n.s. XV, 1, Roma 1991, pp. 43-129.
- \_\_\_\_\_. “Appunti per una critica storica dell’Antropologia”. In: *America Latina*; temi e problemi di Antropologia. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato/Libreria dello Stato, 1992.
- \_\_\_\_\_. 1492:... “*apparve la terra*”. Escolha de textos dos cronistas americanos, com introdução do autor. Milano: Giuffrè, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Antropologia Storica e Antropologia Civile”. In: MAZZOLENI, G.; SANTIEMMA, A.; LATTANZI, V. (org.). *Antropologia Storica*; materiali per un dibattito. Roma: Euroma, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Il Linguaggio dell’Idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s. XX, 1/2, Roma, vol. 62, 1996, pp. 189-221.
- \_\_\_\_\_. “Nós e o Islã: uma compatibilidade possível?”. *Revista Novos Estudos do CEBRAP*, n. 67, novembro 2003, pp. 90-108.
- \_\_\_\_\_. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109.
- \_\_\_\_\_. Dario Sabbatucci: una storia delle religioni senza “spirito”. Comunicação impressa, gentilmente cedida pelo próprio autor. Pisa: Scuola Normale Superiore, ano acadêmico 2008/2009.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Le culture dei missionari* (vol. 1) e *Le lingue dei missionari* (vol. 2). Roma: Bulzoni Editore, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Império Simbólico”. In: AGNOLIN, Adone; ZERON, Carlos Alberto de M. R.; WISSENBACH; Maria Cristina Cortez; MELLO E SOUZA, Marina de (orgs.). *Contextos missionários*: religião e poder no Império Português. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011.
- GERBI, Antonello. *O mundo novo*: história de uma polêmica (1750-1900). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. [ed. bras.: Rio de Janeiro: Guanabara, 1989].
- \_\_\_\_\_. *Local Knowledge*: Further Essays in Interpretative Anthropology. New York: Basic Books, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Works and Lives*: the Anthropologist as Author. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1988.
- GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo*. La nascita dell’Antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700). Firenze: La Nuova Italia, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Napoli: Vivarium, 1993.
- GOLDMANN, Lucien. *L’Illuminismo e La Società Moderna*: storia e funzione attuale dei valori di “liberta”, “uguaglianza”, “tolleranza”. 3. ed. Torino: Einaudi, 1967.
- GRUZINSKI, Serge; BERNAND Carmen. *De la Idolatria*: una arqueologia de las ciencias religiosas. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 (ed. original francesa de 1988).
- GUÉNON, René. *Introduction Général à l’Étude des Doctrines Hindoues*. Paris: Éditions Vêga/La Maisnie, 1921. Ed. italiana: Milano: Adelphi, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 (1956).
- \_\_\_\_\_. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 2000 (Rio de Janeiro, 1945).
- HUIZINGA, Johan. *Erasmus* (1924). Lisboa: Portugalia Editora, 1970.
- IMBRUGLIA, Girolamo. “Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)”. In: PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (orgs.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bologna: Il Mulino, 1992. pp. 287-308.
- KILANI, Mondher. “Campo, narrazione, sapere nel discorso antropologico”. In: FABIETTI, Ugo

- (org.). *Il Sapere dell'Antropologia: pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milano: Mursia, 1993. pp. 27-40.
- \_\_\_\_\_. *L'Invention de l'Autre: essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot, 1994.
- KUPER, Adam. *Culture: the anthropologist's account* (1999). Ed. port.: *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: Edusc, 2002.
- LABRIOLA, Antonio. *Voltaire e la Filosofia della Liberazione*. Napoli: Morano, 1926.
- LANDUCCI, Sergio. *I Filosofi e i Selvaggi – 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.
- LANG, Andrew. *The Making of Religion*. London: 1898.
- LANTERNARI, Vittorio. *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*. [1. ed. In: "I Fatti e le Idee", 1960]. Milano: Feltrinelli, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Occidente e Terzo Mondo: incontri di civiltà e religioni differenti*. 2. ed. Bari: Dedalo Libri, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Religiões dos oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia e Imperialismo*. Torino: Einaudi, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Religiosa: etnologia, storia, folklore*. Bari: Edizioni Dedalo, 1997.
- LATTANZI, Vito; MAZZOLENI Gilberto; SANTIEMMA Adriano (orgs.). *Antropologia Storica: materiali per un dibattito*. Roma: Euroma, 1995.
- LANZILLO, Maria Laura. *Voltaire: la politica della tolleranza*. Roma/Bari: Laterza, 2000.
- LEEuw, Gerardus Van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: 1933.
- \_\_\_\_\_. *La Religion dans son Essence et ses Manifestations: Phénoménologie de la Religion*. 2. ed. Paris: 1970.
- LE GOFF, Jacques. "L'occidente medievale e l'oceano indiano: un orizzonte onirico". In: *Mediterraneo e Oceano Indiano*. VI Colóquio Internacional de História Marítima. Atas. Firenze, 1970. Agora em: *Tempo della Chiesa e Tempo del Mercante*. Trad. italiana de Mariolina Romano. Torino: Einaudi, 1977.
- \_\_\_\_\_. *L'Immaginario Medievale*. Roma/Bari: Laterza, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- \_\_\_\_\_. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962. Ed. bras.: São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1964. Ed. bras.: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LIEBESCHÜTS, Hans. "Mediaeval Humanism in the Life and Works of John of Salisbury". *Studies of the Warburg Institute*, 17, London: 1950.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. "Introdução" a: DE MARTINO, Ernesto. *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Il Saggiatore, 1962; edição Feltrinelli de 1980, pp. 9-76.
- MALAMOUD, Charles. *Cuire le Monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: Éditions la Découverte, 1989.
- MARRAMAO Giacomo. "Introduzione" a Voltaire. In: TOGLIATTI, P. (org.). *Trattato sulla Tolleranza*. Roma: Editori Riuniti, 1966.
- MASSENZIO, Marcello. *Cultura e Crise Permanente: la "xenia" dionisiaca*. Roma: Ateneo, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Kurangara: una apocalisse australiana*. Roma: Bulzoni, 1976.

- \_\_\_\_\_. *Progetto Mitico ed Opera Umana*: contributo all'analisi storico-religiosa dei millenarismi. Napoli: Liguori Editore, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Il problema della destorificazione". *La ricerca folklorica*, 13, 1986, pp. 23-30.
- \_\_\_\_\_. *Sacro e Identità Etnica*: senso del mondo e linea di confine. Milano: Franco Angeli Ed., 1994.
- \_\_\_\_\_. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005. (Roma/Bari: Laterza, 1998).
- \_\_\_\_\_; TULLIO-ALTAN, Carlo. *Religioni, Simboli, Società*: sul fondamento umano dell'esperienza religiosa. Milano: Feltrinelli, 1998.
- MATTEUCCI, Nicola. *Lo Stato Moderno*: lessico e percorsi. Bologna: Il Mulino, 1997 (1993).
- MAZZOLENI, Gilberto. *I Buffoni Sacri d'America*. (1. ed. 1973). 4. ed. Roma: Bulzoni Editore, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Il Diverso e l'Uguale*. Roma: Bulzoni Editore, 1975.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Same I*: la dimensione remota. Roma: Bulzoni, 1981; *Same II*: la diversità relativa. Roma: Bulzoni Editore, 1982; *Same III*: fra tradizione e innovazione. Roma: Bulzoni Editore, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Le Ceneri del Selvaggio*: itinerari critici di un antropologo. Roma: Armando Editore, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Il Pianeta Culturale*: per un'Antropologia storicamente fondata. Roma: Bulzoni Editore, 1986. Ed. bras.: *O planeta cultural*; para uma Antropologia histórica. São Paulo: Edusp, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Maghi e Messia del Brasile*. Roma: Bulzoni Editore, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Storia, Religioni, Culture*. Roma: Euroma La Goliardica, 1994.
- \_\_\_\_\_. *L'Asia 'pensata' dall'Occidente*: sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione, Roma: Bulzoni Editore, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Identità*: contributo a una disciplina del confronto e della riflessione. Roma: Bulzoni Editore, 2002.
- \_\_\_\_\_; SANTIEMMA, Adriano; LATTANZI, Vito (orgs.). *Antropologia Storica*: materiali per un dibattito. Roma: Euroma, 1995.
- \_\_\_\_\_; SANTIEMMA, Adriano. *Le Religioni e la Storia*: a proposito di un metodo. Roma: Bulzoni Editore, 2005.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico*: demonologia e colonização – séculos XVI-XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Prefácio" a: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007. pp. 9-12.
- MENGUCCI, Rossella. "I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo". In: MAZZOLENI, G. (org.). *Same I*: la dimensione remota. Roma: Bulzoni, 1981. pp. 17-141.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Traduzindo tradições*: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa, apresentado no XV Encontro Regional de História do ANPUH (realizado na USP), no dia 5 de setembro de 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tupis, tapuias e historiadores*: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência, IFCH-Unicamp, Campinas, agosto de 2001.
- \_\_\_\_\_. "Prefácio" a: AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia*: o sabor antropológico do saber

- antropológico*. Alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. pp. 11-13.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- MÜLLER, Max. *Lectures on the Science of Language*. London: 1861.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Revista Mana – estudos de Antropologia social*, 4/1, PPGAS-MN-UFRJ abril 1998.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige* (1917). Ed. bras.: *O sagrado*. São Paulo: s.n., 1974.
- PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Lisboa: Presença, s.d.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Lords of all the World: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale: Yale University Press, 1995. Ed. espanhola: Barcelona: Península, 1997.
- PETTAZZONI, Raffaele. *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*. Bologna: 1924.
- \_\_\_\_\_. “Monoteísmo e Politeísmo”. In: Segunda edição da enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Posteriormente incluído em: *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma: 1946.
- \_\_\_\_\_. *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma: 1946.
- \_\_\_\_\_. *La Formazione del Monoteísmo*. Roma: Centro Romano di Studi, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Miti e Leggende*. Torino: UTET. 4 Vols.: 1948, 1953, 1959, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Italia Religiosa*. Roma/Bari: Laterza, 1952.
- \_\_\_\_\_. *L’Onniscienza di Dio*. Torino: Einaudi, 1955.
- \_\_\_\_\_. “Il Metodo Comparativo”. *Numen: International Review for the History of Religions*, 6, 1959.
- \_\_\_\_\_. “Gli Ultimi Appunti di Raffaele Pettazzoni”. Angelo Brelich (org.). *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, vol. XXX, 1960.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- POCOCK, John G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2 vols. Princeton, Princeton University Press, 1975.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuias no Brasil colonial*. Bauru, Edusc-Anpocs, 2002.
- PRODI Paolo. *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Il Sacramento del Potere: il giuramento político nella storia costituzionale dell’Occidente*. Bologna: Il Mulino, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Disciplina dell’Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Ed. it.: Bologna: Il Mulino, 2000.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. (1. ed.: Torino: Einaudi, 1996), 2. ed.: Torino: Einaudi, 2009. Ed. bras. da 2. ed.: São Paulo: Edusp, no prelo.
- \_\_\_\_\_; REINHARD, Wolfgang (orgs.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bologna: Il Mulino, 1992.

- PUECH E. C. (org.). *Storia delle Religioni*. Bari: Laterza, 1970.
- ROMEO, R. *Le Scoperte Americane nella coscienza italiana del Cinquecento*. Roma/Bari: Laterza, 1989.
- RÖMHELD, A. *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der "Civiltà" in Italien*. Köln/Stuttgart: 1940.
- ROSSI, Paolo. "Clavis Universalis": arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Milano/Napoli: Ricciardi, 1960. [Ed. orig.: Bologna: Il Mulino, 1983].
- \_\_\_\_\_. *Os sinais do tempo: história da terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. [Ed. orig.: Milano: Feltrinelli, 1979].
- \_\_\_\_\_. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: Unesp, 1992. [Ed. orig.: Torino: Boringhieri, 1989].
- \_\_\_\_\_. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Unesp, 2000. [Ed. orig.: Bologna: Il Mulino, 1995].
- SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul Misticismo Greco*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Lo Stato come conquista culturale: ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni Editore, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Il Mito, il Rito, la Storia*. Roma: Bulzoni Editore, 1978.
- \_\_\_\_\_. "As felizes culpas do ocidente". In: *Imaginário: Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* (NIME-USP), n. 3 – *Natureza*, São Paulo, 1996, pp. 163-180. Originalmente publicado em SANTIEMMA, Adriano (org.). *L'Emblema e la Storia*. Roma: La Goliardica, 1983.
- \_\_\_\_\_. *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Mistica Agraria e Demistificazione*. Roma: La Goliardica Editrice Universitaria, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: 1987.
- \_\_\_\_\_. *L'Oggetto della Ricerca Storico-Religiosa*. Curso monográfico do ano 1987-1988.
- \_\_\_\_\_. *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*. Milano: Il Saggiatore, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Politeísmo*. 2 Vols. [Vol. I: Mesopotamia, Roma: Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Monoteísmo*. Roma: Bulzoni, 2001.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Trad. port. de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SANTIEMMA, Adriano. *L'Emblema e la Storia*. Roma: La Goliardica, 1983.
- \_\_\_\_\_; MAZZOLENI, Gilberto; LATTANZI Vito (orgs.). *Antropologia Storica: materiali per un dibattito*. Roma: Euroma, 1995.
- \_\_\_\_\_. MAZZOLENI, Gilberto. *Le Religioni e la Storia: a proposito di un metodo*. Roma: Bulzoni Editore, 2005.
- SANTUCCI, Antonio. "Introduzione". In: *Interpretazioni dell'Illuminismo*. Bologna: Il Mulino, 1979.
- SCARPI, Paolo. *Lecture sulla Religione Classica*. Firenze: Olschki, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Il Picchio e il Codice delle Api*. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia: tra i Misteri di Eleusi e la città di Atene. Padova: Bloom Edizioni, 1984.
- \_\_\_\_\_. Tradução, introdução e o comentário a Ermete Trismegisto: *Poimandres*. 3. ed. Venezia: 1992 (1987).
- \_\_\_\_\_. *La Fuga e il Ritorno: storia e mitologia del viaggio*. Padova: Marsilio, 1992.
- \_\_\_\_\_. Organização da tradução de Apollodoro: *Os Mitos Gregos*. 5. ed. Milano: Mondadori, 2000 (1996).
- \_\_\_\_\_. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: Hedra, 2004. (Roma/Bari: Laterza, 1998).

- \_\_\_\_\_. *Si fa presto a dire Dio: riflessioni per un multiculturalismo religioso*. Milano: Ponte delle Grazie, Adriano Salani Editore, 2010.
- SCARPI, P.; FILORAMO, G.; RAVERI, M.; MASSENZIO, M. *Manuale di Storia delle Religioni*. Roma/Bari: Laterza, 1998. Edição brasileira em 4 vols.: AGNOLIN, Adone (org.). *História das Religiões*: I vol., Paolo SCARPI, *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*; II vol., Giovanni FILORAMO, *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*; III vol., Massimo RAVERI, *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*; IV vol., Marcello MASSENZIO, *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- SCHMIDT, Wilhelm. *Der Ursprung der Gottesidee (Sobre a Origem da Ideia de Deus)*. Münster: 1926-1955.
- SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006. Edição francesa original: *Les Arts de Gouverner*. Paris: Seuil, 1995.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Visions of Politics*. Vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Ed. italiana: *Virtù Rinascimentali*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- TODOROV, Tzvetan. “Viaggiatori e indigeni”. In: GARIN, E. (org.). *L’Uomo del Rinascimento*. Roma/Bari: Laterza, 1998 [1988], pp. 329-357.
- TOGLIATTI, P. (org.). *Trattato sulla Tolleranza*. Roma: Editori Riuniti, 1966.
- TULLIO-ALTAN Carlo. “Sullo Specifico del Simbolico”. *Metodi e Ricerche*, n.s., IX, 1, janeiro-junho 1990.
- \_\_\_\_\_; MASSENZIO, Marcello. *Religioni, Simboli, Società: sul fondamento umano dell’esperienza religiosa*. Milano: Feltrinelli, 1998.
- TYLOR, Edward, B. “On the Origin of Language”. *Fortnightly Review*, 1866.
- \_\_\_\_\_. “The Religion of Savages”. *Fortnightly Review*, 1866.
- \_\_\_\_\_. *Primitive Culture*. London: 1871.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- WEBER, Max. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-1905)*. Ed. inglesa: London: Allen & Unwin, 1974.
- \_\_\_\_\_. “Economía y Sociedad”. In: *Sociología de la Comunidad Religiosa*. México/Buenos Aires 1964.
- WOLFGANG, Reinhard. “Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale”. *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 8, 1982, pp. 13-37.
- \_\_\_\_\_; PROSPERI, Adriano (orgs.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bologna: Il Mulino, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Geschichte der Staatsgewalt; eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: 1999. Trad. italiana: *Storia del Potere Politico in Europa*. Bologna: Il Mulino, 2001.
- XELLA, Paolo. “Mito e Fede”. In: *Angelo Brelich, mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni*. Napoli: Liguori Editore, 2002.
- YATES, Frances. *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- ZWEIG, Stefan. *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. Ed. bras.: Porto Alegre: Editora Globo, 1936.

## APÊNDICE

Esta que elaboramos é, justamente, sobretudo em sua primeira parte, uma obra desenvolvida com precípuas finalidades de esclarecimentos metodológicos e, não secundariamente, atenta para com seus fins didáticos. Por esse motivo, portanto, tivemos em vista oferecer, além do confronto com os respectivos percursos metodológicos da escola histórico-religiosa, referências e, até onde possível – mesmo que traduzidas por partes exemplares e contextualizadas na economia do nosso trabalho –, textos significativos das fontes principais desta metodologia.

Não perdendo de vista esses objetivos específicos do trabalho e seus destinatários, propomos aqui em seguida, em apêndice ao livro, algumas indicações complementares – disponibilizadas pela internet e, portanto, de domínio público – de alguns outros textos exemplares que podem ser bastante úteis para esses fins didáticos e, também, para uma análise e considerações críticas que se referem à especificidade desta “escola”, a alguns de seus autores ou a temas característicos propostos por esta metodologia de estudos e confrontados, por alguns de seus autores ou por interlocutores externos.

Apenas o primeiro, apontado a seguir, é um texto-fonte direto. Poderíamos ter multiplicado as referências a esses tipos de textos, mas depois de termos-nos detido pontualmente sobre as figuras e as obras de cada autor, ao longo do capítulo 2, acreditamos que os interessados já têm bem delineadas as coordenadas para uma eventual pesquisa e um aprofundamento próprios. Apontamos aqui, portanto, apenas a indicação desse texto de Pettazzoni por tratar-se de um texto extremamente representativo da “síntese de fundação” da perspectiva histórico-religiosa, levando em conta, inclusive, a peculiaridade de seu método comparativo: texto importante e central do historiador italiano sintetizando sua característica metodológica fulcral. Por isso, trata-se de um ensaio que citamos e comentamos com particular destaque no próprio livro, quando falamos da importante contribuição de Pettazzoni na fundação dessa perspectiva de estudos, e que aqui, seguindo essas indicações, pode ser consultado por completo. Trata-se, enfim e justamente, do precioso ensaio:

*Il Metodo Comparativo*

Raffaele Pettazzoni

*Numen*, Vol. 6, Fasc. 1. (Jan., 1959), pp. 1-14.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=0029-](http://links.jstor.org/sici?sici=0029-5973%28195901%296%3A1%3C1%3AIMC%3E2.0.CO%3B2-6)

[5973%28195901%296%3A1%3C1%3AIMC%3E2.0.CO%3B2-6](http://links.jstor.org/sici?sici=0029-5973%28195901%296%3A1%3C1%3AIMC%3E2.0.CO%3B2-6)

*Numen* is currently published by BRILL.

A série de textos indicados a seguir, por outro lado, poderia até ganhar o título de algo como: *A História das Religiões: alguns olhares à distância, interna e externamente à disciplina*.

No primeiro caso, de fato, falando de “olhares internos”, entendemos evidenciar tratar-se de textos que, produzidos por autores pertencentes (ou de algum modo bastante próximos) à perspectiva histórico-religiosa, se debruçaram sobre seus colegas, mestres e interlocutores, para instaurar um diálogo e um confronto em relação às específicas perspectivas, problemáticas ou metodologias.

No segundo caso, lá onde falamos em “olhares externos”, entendemos nos referir e apontar, enfim, para textos produzidos por historiadores, mas também, antropólogos, sociólogos, teólogos, estrangeiros (à escola italiana, entenda-se), que, de qualquer maneira, denunciando e demonstrando (implícita ou explicitamente) o interesse, justa e significativamente externo, para essa tradição de estudos italiana, se entretêm no confronto crítico, dialógico, problemático em relação à escola e/ou a seus específicos autores.

Aí, então, vão as indicações relativas a esses dois blocos de textos.

I. Bloco: *Olhares internos à disciplina histórico-religiosa*

Sobre RAFFAELE PETTAZZONI: por Dario SABBATUCCI

*Raffaele Pettazzoni*

Dario Sabbatucci

*Numen*, Vol. 10, Fasc. 1. (Jul., 1963), pp. 1-41.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=0029-](http://links.jstor.org/sici?sici=0029-5973%28196307%2910%3A1%3C1%3ARP%3E2.0.CO%3B2-3)

[5973%28196307%2910%3A1%3C1%3ARP%3E2.0.CO%3B2-3](http://links.jstor.org/sici?sici=0029-5973%28196307%2910%3A1%3C1%3ARP%3E2.0.CO%3B2-3)

*Numen* is currently published by BRILL.

Sobre ERNESTO DE MARTINO (e Momigliano): por Carlo GINZBURG

*Momigliano and de Martino*

Carlo Ginzburg

*History and Theory*, Vol. 30, No. 4, Beiheft 30: The Presence of the Historian: Essays in Memory of Arnaldo Momigliano. (Dec., 1991), pp. 37-48.

Stable URL:

<http://links.jstor.org/sici?sici=0018->

2656%28199112%2930%3A4%3C37%3AMADM%3E2.0.CO%3B2-P

*History and Theory* is currently published by Wesleyan University.

Sobre ERNESTO DE MARTINO: por Marcello MASSENZIO

*Il Problema della Destorificazione*

Marcello Massenzio

*La Ricerca Folklorica*, No. 13, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi. (Apr., 1986), pp. 23-30.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=0391-](http://links.jstor.org/sici?sici=0391-9099%28198604%290%3A13%3C23%3AIPDD%3E2.0.CO%3B2-2)

[9099%28198604%290%3A13%3C23%3AIPDD%3E2.0.CO%3B2-2](http://links.jstor.org/sici?sici=0391-9099%28198604%290%3A13%3C23%3AIPDD%3E2.0.CO%3B2-2)

*La Ricerca Folklorica* is currently published by Grafo s.p.a.

II. Bloco: *Olhares externos à disciplina histórico-religiosa*

*The Study of the History of Religions in the Italian Universities*

Louis H. Jordan

*The American Journal of Theology*, Vol. 23, No. 1. (Jan., 1919), pp. 41-60.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=1550-](http://links.jstor.org/sici?sici=1550-3283%28191901%2923%3A1%3C41%3ATSOTHO%3E2.0.CO%3B2-K)

[3283%28191901%2923%3A1%3C41%3ATSOTHO%3E2.0.CO%3B2-K](http://links.jstor.org/sici?sici=1550-3283%28191901%2923%3A1%3C41%3ATSOTHO%3E2.0.CO%3B2-K)

*The American Journal of Theology* is currently published by The University of Chicago Press.

*History of Religions in Italy: The State of the Art*

Ioan P. Culianu

*History of Religions*, Vol. 20, No. 3. (Feb., 1981), pp. 253-262.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=0018-](http://links.jstor.org/sici?sici=0018-2710%28198102%2920%3A3%3C253%3AHORIIT%3E2.0.CO%3B2-9)

[2710%28198102%2920%3A3%3C253%3AHORIIT%3E2.0.CO%3B2-9](http://links.jstor.org/sici?sici=0018-2710%28198102%2920%3A3%3C253%3AHORIIT%3E2.0.CO%3B2-9)

*History of Religions* is currently published by The University of Chicago Press.

*History of Religions in Italy: A Postscript*

Ioan P. Culianu

*History of Religions*, Vol. 22, No. 2. (Nov., 1982), pp. 191-195.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=0018-](http://links.jstor.org/sici?sici=0018-2710%28198211%2922%3A2%3C191%3AHORIIA%3E2.0.CO%3B2-I)

[2710%28198211%2922%3A2%3C191%3AHORIIA%3E2.0.CO%3B2-I](http://links.jstor.org/sici?sici=0018-2710%28198211%2922%3A2%3C191%3AHORIIA%3E2.0.CO%3B2-I)

*History of Religions* is currently published by The University of Chicago Press.

*"Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino*

George R. Saunders

*American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, No. 4. (Dec., 1993), pp. 875-893.

Stable URL:

[http://links.jstor.org/sici?sici=0002-](http://links.jstor.org/sici?sici=0002-7294%28199312%292%3A95%3A4%3C875%3A%22EATEO%3E2.0.CO%3B2-O)

[7294%28199312%292%3A95%3A4%3C875%3A%22EATEO%3E2.0.CO%3B2-O](http://links.jstor.org/sici?sici=0002-7294%28199312%292%3A95%3A4%3C875%3A%22EATEO%3E2.0.CO%3B2-O)

*American Anthropologist* is currently published by American Anthropological Association.

# NOTAS

- <sup>1</sup> Os volumes anteriores são: *O que é Ciência da Religião?*; *O crescimento do cristianismo*; *Constituintes da Ciência da Religião*; *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*; *Uma teoria da religião*; e *Ciências Sociais e Ciências da Religião*: polêmicas e interlocuções.
- <sup>2</sup> A confluência dos esforços empreendidos nesta coleção deu azo à elaboração do inédito *Compêndio de Ciência da Religião* (Paulinas, 2013), organizado por F. Usarski e J. D. Passos, que teve pronta acolhida de Paulinas Editora, e visa complementar o projeto editorial iniciado com a presente coleção.
- <sup>3\*</sup> Professor Livre-docente do Departamento de Ciência da Religião da PUC-SP; leciona e pesquisa no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião da mesma universidade.
- <sup>4</sup> Estava prevista, também, a participação do professor Paolo Scarpi, que, por graves motivos da última hora, não pôde viajar e participar dos eventos seminariais.
- <sup>5</sup> Mesmo sem a qualidade editorial (em termos de limites sintático-expressivos e de propriedade linguística e textual) que teríamos desejado e de cujos limites não podemos ser minimamente responsabilizados. Edição italiana: P. Scarpi, G. Filoramo, M. Raveri, M. Massenzio. *Manuale di Storia delle Religioni*. Roma/Bari: Laterza, 1998. Organização dos trabalhos para a tradução e a edição brasileira realizada por conta da Editora Hedra (São Paulo: 2005); 4 vols. Com respectivas introduções para cada volume e uma introdução geral da perspectiva histórico-religiosa abrindo o quarto e último volume da coleção *História das Religiões*: I vol., Paolo SCARPI, *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*; II vol., Giovanni FILORAMO, *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*; III vol., Massimo RAVERI, *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*; IV vol., Marcello MASSENZIO, *A História das Religiões na Cultura Moderna*. Os fracassos também, às vezes, estimulam; e nesse sentido vale a pena, para quem escreve, lembrar, contudo, esse estímulo com relação ao resultado do presente trabalho.
- <sup>6</sup> Nas consequências históricas e políticas do primeiro conflito que preparam o projeto irrealizável do segundo.
- <sup>7</sup> Pense-se na profunda perspectiva histórico-religiosa dos dois extraordinários livros – os mais representativos, segundo a nossa perspectiva, dos dois autores – *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra*, de Marc Bloch (ed. bras.: Prefácio Jacques Le Goff, tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2005); e *O Problema da Incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*, de Lucien Febvre (ed. bras.: Prefácio de Henri Berr, tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009).
- <sup>8</sup> Para um aprofundamento do conceito de “império simbólico”, ver Nicola GASBARRO. “Império Simbólico”. In: Adone AGNOLIN, Carlos Alberto de M. R. ZERON, Maria Cristina Cortez WISSENBACH e Marina de MELLO E SOUZA (orgs.). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011. pp. 17-47.
- <sup>9</sup> Dario SABBATUCCI. *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985. pp. 7-8. Com relação à problemática da primeira manualística histórico-religiosa, à qual estamos nos referindo aqui, veja-se até a p. 11.
- <sup>10</sup> Para as quais chamaram a atenção os brilhantes trabalhos de Paolo ROSSI. Entre eles podemos citar pelo menos dois que se encontram em tradução brasileira: *Os Sinais do Tempo: História da Terra e História das Nações de Hooke e Vico* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992; ed. orig.: Milano: Feltrinelli, 1979), com atenção particular aos capítulos II e III; e *A ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da revolução científica* (São Paulo: Unesp, 1992; ed. orig.: Torino: Boringhieri, 1989), particularmente nos capítulos IV e, sobretudo, VIII. Nesses trabalhos se inspira e a eles se une o mais recentemente de Umberto ECO, *A busca da Língua Perfeita na cultura europeia* (ed. bras.: Bauru, SP: Edusc, 2002; ed. orig.: Roma/Bari: Laterza, 1992). Todos esses estudos, enfim, se enraízam nos e derivam dos estudos precursores do próprio Paolo ROSSI, “*Clavis Universalis*”: *arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milano/Napoli: Ricciardi, 1960 (Bologna: Il Mulino, 1983) e de Frances YATES, entre os quais vale a pena citar *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- <sup>11</sup> Assim como de uma concepção de uma língua inicialmente perfeita para as teses do convencionalismo linguístico.
- <sup>12</sup> “The Religion of Savages”. *Fortnightly Review*, 1866, que aponta para a conotação essencial do mais primitivo estágio da evolução cultural.
- <sup>13</sup> Ver Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 vols. Basel: Haus zum Falken, 1939 (ed. bras.: *O Processo Civilizador*. 2 vols. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. [Vol. 1: *Uma história dos costumes*; Vol. 2: *Formação do Estado e Civilização*]).
- <sup>14</sup> O processo civilizador europeu veio a oferecer, antes, e receber, depois, por sua vez, uma importantíssima contribuição para pensar as alteridades antropológicas e amadurecer seu próprio estatuto na Modernidade.
- <sup>15</sup> Remetemos, a esse respeito, a nosso trabalho: *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007, sobretudo a Introdução, pp. 21-38, a parte V, pp. 425-493, e as Conclusões, pp. 499-517.
- <sup>16</sup> Na Revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), Roma 1929.
- <sup>17</sup> Isentos do processo civilizador.
- <sup>18</sup> Problema – é bom notar – que já foi missionário e que, nesse âmbito, ganhou ênfase, justamente, na primeira Idade Moderna,

perante a provocação (interpretativa) antropológica da nova descoberta americana.

<sup>19</sup> Mesmo que, desta vez, como já destacamos, dentro da identificação entre “social e religioso”.

<sup>20</sup> Veja-se, sobretudo, a esse respeito, o *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot, [1948] 1964. Aliás, repare-se que, apesar de desenvolver-se nessa perspectiva (da análise da *estrutura* dos fenômenos religiosos), o livro leva no título a pretensão de uma abordagem histórica, evidentemente desatendida pelo estudo: paradoxo e contradição, habilmente desfrutados pelo autor, que permitem entender, inclusive, o fenômeno apontado no parágrafo anterior.

<sup>21</sup> Adriano PROSPERI. Introdução a *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. (1. ed., Torino: Einaudi, 1996) 2. ed., onde aparece a Introdução, Torino: Einaudi, 2009 [ed. bras., da 2. ed.: São Paulo: Edusp, no prelo].

<sup>22</sup> Raffaele PETTAZZONI. *La Formazione del Monoteismo*. Roma: Centro Romano di Studi, 1949. pp. 186-195.

<sup>23</sup> Raffaele PETTAZZONI. “Il Metodo Comparativo”. *Numen: International Review for the History of Religions*, 6, 1959, pp. 1-14.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Nesta última vertente, parece-nos que Pettazzoni queira apontar para a identificação, crítica evidentemente, da própria posição do Historicismo idealístico de Benedetto Croce.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Raffaele PETTAZZONI. *L'Onniscienza di Dio*. Torino: Einaudi, 1955.

<sup>28</sup> Raffaele PETTAZZONI. *Miti e Leggende*. Torino: UTET. 4 Vols.: 1948, 1953, 1959, 1963.

<sup>29</sup> Raffaele PETTAZZONI. “Gli Ultimi Appunti di Raffaele Pettazzoni”. Angelo BRELICH (org.). *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXX, 1960, pp. 23-55, citação da p. 33. Grifo meu. [“È l'uomo colui che costruisce il cosmo, cioè il mondo degli archetipi come il quadro della sua vita normale. Ed è sempre l'uomo chi costruisce il caos, come altro dal cosmo, o mondo degli archetipi, senza forma”].

<sup>30</sup> Termo que em português representa, sem dúvida, um neologismo, “vanificação” se refere à “ação de tornar vã” e foi sugerido pelo autor em: *La Storia delle Religioni*, cit., pp. 95-98. Desse ponto de vista, a crítica histórica se contrapõe, além que à etnologia missionária – da qual, todavia, faz parte –, à própria Fenomenologia religiosa. Para dizê-lo com os termos propostos por Sabbatucci, a História das Religiões colocou, com efeito, e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas. Assim fazendo, recalcou, inconscientemente, o processo histórico do qual nasceu e se desenvolveu o conceito de religião. Isso porque o nosso conceito de religião ampliou-se historicamente com o aumento dos termos de comparação, a começar pelas origens cristãs, até os nossos dias.

<sup>31</sup> Apenas em função dessa contraposição distintiva, apesar de alguns interesses comuns de investigação (uma função conotativa e, todavia, dialética), explica-se e deve ser entendida esta denominação adjetival, inicial, de “romana”: adjetivação que, evidentemente, hoje preferimos definir, por sua maior extensão nacional, de “italiana”.

<sup>32</sup> Em sua “Introdução” a: Ernesto DE MARTINO. *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Il Saggiatore, 1962 (edição Feltrinelli de 1980, pp. 16-17).

<sup>33</sup> Ernesto DE MARTINO. *Furore, Simbolo, Valore*, cit., pp. 107-110. Mas, a esse respeito, é importante levar em consideração todo esse capítulo: “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”.

<sup>34</sup> Ernesto DE MARTINO. *Morte e Pianto Rituale nel mondo antico*. Torino: Boringhieri, (1. ed.: 1958) 1975. p. 14.

<sup>35</sup> Esse conceito é tomado emprestado, por E. De Martino, justamente do filósofo alemão Martin Heidegger, cuja filosofia existencialista, de fato, se fundamentava na reflexão relativa à dimensão do *Dasein*, isto é, a situação existencial do homem “jogado no mundo”, aquela dimensão traduzida em italiano, e como tal utilizada pelo próprio De Martino, com a expressão *esserci* (empregada, justamente, como no caso do *Dasein* alemão, para traduzir o verbo “ser”, que se refere ao homem na sua dimensão existencial dada e historicamente determinada, em sua reverberação expressa pelo advérbio de lugar *ci*). A tradução desse termo, dependendo do diferente contexto expressivo do português, poderá ser entendida (e traduzida) ora com a expressão “estar-do-ser”, ora com a de “ser-no-lugar”.

<sup>36</sup> Com relação a essa interpretação do rito proposta por E. De Martino e para uma análise mais aprofundada das questões histórico-religiosas levantadas e conexas, ver Vittorio LANTERNARI. *Antropologia Religiosa: etnologia, storia, folklore*. Bari: Edizioni Dedalo, 1997. p. 28; e, também, Alfonso Maria DI NOLA. *Antropologia Religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca*. Roma: Newton Compton editori, 1984, cap. “Riso e Oscenità” (pp. 19-94), sobretudo, no que diz respeito à interpretação demartiniana, às pp. 93-94; e cap. “La Ripetizione Mítico-Rituale” (pp. 95-148), sobretudo p. 138.

<sup>37</sup> Clifford GEERTZ. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973. [ed. bras.: Rio de Janeiro: Guanabara, 1989]. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books, 1983. *Works and lives: the anthropologist as autor*. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1988.

<sup>38</sup> Ernesto DE MARTINO. *Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi, 1949. Citado na Edição Boringhieri, Torino (1. ed. de 1973), 4. ed., 1989, p. 22.

<sup>39</sup> Ibid., p. 160.

<sup>40</sup> Ibid., p. 87. De novo, para evitarmos o recurso das notas de rodapé, citaremos o número da página à qual se refere a citação, ao

longo das páginas seguintes, no mesmo texto.

- <sup>41</sup> E se, para nós, as operações técnicas são realmente eficazes, independentemente de qualquer condicionamento cultural, enquanto as operações rituais são somente *acreditadas* eficazes em uma determinada sociedade, para os pertencentes àquela civilização, aquilo em que eles acreditam é igualmente realidade. Contudo, é de se supor que um vago e leve indício da diferença esteja sempre presente na consciência do sujeito religioso; à medida que isso se verifica, a religião diferencia-se do resto da vida prática.
- <sup>42</sup> Ver, ainda a esse respeito, as páginas 248-249 da mesma obra (citada) de Ernesto De Martino. Não podendo, nesse lugar, estender a análise do magismo para além da problemática de nosso estudo, para um eventual aprofundamento desta parte reenviamos à leitura de: *Magia e Civiltà*. Milano: Garzanti, 1962; antologia crítica de textos comentados, organizada por Ernesto De Martino, fundamental para o estudo desse conceito na civilização ocidental.
- <sup>43</sup> Fenômeno “histérico convulsivo” que, preparado e acompanhado por danças fortemente rítmicas, com base em crenças difundidas na área mediterrânea desde a Antiguidade, teria sido provocado pela picada de aranhas (as tarântulas); fenômeno ainda presente no Sul da Itália na época em que o autor empreende uma importante pesquisa etnográfica e histórico-religiosa a respeito.
- <sup>44</sup> Angelo BRELICH. *Gli Eroi Greci: un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, 1978.
- <sup>45</sup> Id. *Tre Variazioni Romane sul tema delle origini*. 2. ed. Roma: Ateneo, 1969.
- <sup>46</sup> Angelo BRELICH. *Il Politeismo*. Roma: Editori Riuniti Univ. Press, 1958. p. 32. Vale destacar que esta classificação, evidentemente, produz o efeito de reaproximação, de certo modo, entre monoteísmo e politeísmo.
- <sup>47</sup> Veja-se, a esse respeito, sobretudo *Prolegomeni a una Storia delle Religioni*. In: E. C. PUECH (org.). *Storia delle Religioni*. Bari: Laterza, 1970; ed. francesa: *Prolegomènes pour l’Histoire des Religions*. In: *Encyclopédie de la Pléiade*. Paris: Gallimard, 1970-1976; ed. espanhola: *Prolegomenos de una Historia de las Religiones*. In: *Historia de las religiones. Las religiones antiguas I*. Madrid: Siglo XXI, 1997. pp. 30-97. Agora In: Angelo BRELICH. *Storia delle Religioni: perché?* Napoli: Liguori Editore, 1979.
- <sup>48</sup> Ibid., pp. 139-140.
- <sup>49</sup> Ibid., p. 141.
- <sup>50</sup> Ibid., p. 144.
- <sup>51</sup> Ibid., p. 174.
- <sup>52</sup> Angelo BRELICH. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma: Ateneo, 1965. p. 11.
- <sup>53</sup> *Mito e Fede*. In: Paolo XELLA. *Angelo Brelich, mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni*. Napoli: Liguori Editore, 2002. p. 20.
- <sup>54</sup> Ibid., p. 22.
- <sup>55</sup> Angelo BRELICH. *Paidés e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1969. pp. 22-24.
- <sup>56</sup> Assim, por exemplo, a Escola Histórico-Cultural de W. Schmidt, que parte do pressuposto de que “uma única religião – ‘a’ religião – estaria nas origens de todas as religiões históricas; estas não seriam mais do que a sua deformação”; em segundo lugar, a posição daqueles que “afirmam que ‘a’ religião está em estrita conexão com o homem como tal”, constituindo o *homo religiosus*; e, enfim, a Fenomenologia das religiões que, “mesmo quando não pressuponha explicitamente ‘a religião’ como fato universalmente humano, tende em direção a esta concepção”. Ver Angelo, BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, cit., pp. 3-4.
- <sup>57</sup> Nicola GASBARRO. “Il Linguaggio dell’Idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, 1996, pp. 189-221, citação da p. 194.
- <sup>58</sup> Angelo BRELICH. *Storia delle Religioni: perché?*, cit., p. 129.
- <sup>59</sup> Ibid., p. 222.
- <sup>60</sup> Ibid., p. 249.
- <sup>61</sup> Cabe aqui uma menção particular a esse historiador do qual, nesse exato momento em que estamos reelaborando esta parte do trabalho, acabamos de receber (de um importante discípulo dele e de um nosso grande amigo, o professor Mario Polia) a triste notícia de seu recente falecimento, aos 5 de agosto de 2010.
- <sup>62</sup> Vittorio LANTERNARI. *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*. [1. ed. In: “I Fatti e le Idee”, 1960] Milano: Feltrinelli, 1977.
- <sup>63</sup> Vittorio LANTERNARI. *Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- <sup>64</sup> Além de *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*, veja-se ainda, a esse respeito, do mesmo autor, *Occidente e Terzo Mondo: incontri di civiltà e religioni differenti*. 2. ed. Bari: Dedalo Libri, 1972; e *Antropologia e Imperialismo*. Torino: Einaudi, 1974.
- <sup>65</sup> Vittorio LANTERNARI. *Antropologia e Imperialismo*, cit., parte I – Acculturazione (I. L’acculturazione: prolemi e teoria).
- <sup>66</sup> Ibid. (II. “L’Occidente acculturato dal Terzo Mondo”).
- <sup>67</sup> Ibid.

- <sup>68</sup> Vittorio LANTERNARI. *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*, cit. (na edição italiana), p. 8. Itálico do próprio autor.
- <sup>69</sup> Ibid., p. 295. Itálico do autor.
- <sup>70</sup> Vittorio LANTERNARI. *Occidente e Terzo Mondo*, cit., p. 111.
- <sup>71</sup> In: Gilberto MAZZOLENI e Adriano SANTIEMMA. *Le Religioni e la Storia: a proposito di un metodo*. Roma: Bulzoni Editore, 2005. p. 38.
- <sup>72</sup> Dario SABBATUCCI. *Saggio sul Misticismo Greco*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1965.
- <sup>73</sup> Ibid., pp. 17 e 21-22.
- <sup>74</sup> Ibid., p. 32.
- <sup>75</sup> Ibid., p. 40.
- <sup>76</sup> Já apontado e estudado, como vimos mais acima, por Angelo Brelich.
- <sup>77</sup> Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni Editore, 1975.
- <sup>78</sup> *Senatus Populusque Romanus* ["O Senado e o Povo Romano"].
- <sup>79</sup> Ibid., pp. 8-9.
- <sup>80</sup> Ibid., pp. 9-10.
- <sup>81</sup> Ibid., pp. 86-89.
- <sup>82</sup> Ibid., pp. 102-103.
- <sup>83</sup> No próximo capítulo, *Fenomenologia e História das Religiões*, no item "Relação entre religião e cultura, sagrado e profano".
- <sup>84</sup> Dario SABBATUCCI. *Il Mito, il Rito, la Storia*. Roma: Bulzoni Editore, 1978.
- <sup>85</sup> Aspecto já abordado, anteriormente, no *Saggio sul Misticismo Greco*, cit.; e em *Il Mito, il Rito, la Storia*, cit.
- <sup>86</sup> Dario SABBATUCCI. *Il Mito, il Rito, la Storia*, cit., p. 67.
- <sup>87</sup> Ibid., pp. 70-71.
- <sup>88</sup> Ibid., pp. 72-74.
- <sup>89</sup> Ibid., p. 77.
- <sup>90</sup> Ibid., p. 79.
- <sup>91</sup> Ibid., pp. 80-81.
- <sup>92</sup> Raffaele PETTAZZONI. *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*. Bologna: s.n., 1924.
- <sup>93</sup> Angelo BRELICH. *Paides e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1969.
- <sup>94</sup> Dario SABBATUCCI. *Il Mito, il Rito, la Storia*, cit., p. 78.
- <sup>95</sup> Ibid., p. 84.
- <sup>96</sup> Ibid., pp. 187-188.
- <sup>97</sup> Ibid., pp. 236-237.
- <sup>98</sup> Dario SABBATUCCI. *Mistica Agraria e Demistificazione*. Roma: La Goliardica Editrice Universitaria, 1986. Entre outros, visto que se trata de um dos poucos artigos traduzidos no Brasil (e apenas por isso), apontamos para "As Felizes Culpas do Ocidente". *Imaginário: Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* (NIME-USP), n. 3 – *Natureza*, São Paulo, 1996, pp. 163-179.
- <sup>99</sup> Dario SABBATUCCI. *Il Mito, il Rito, la Storia*, cit., e *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: s.n., 1987.
- <sup>100</sup> Dario SABBATUCCI. *Il Mito, il Rito, la Storia*, cit., pp. 238-239.
- <sup>101</sup> Dario SABBATUCCI. *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: s.n., 1987. p. 204.
- <sup>102</sup> Ver, a esse respeito, todo o capítulo IX ("Sacro e Profano") de *Lo Stato come Conquista Culturale*, cit., pp. 165-180.
- <sup>103</sup> Dario SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*. Milano: Il Saggiatore, 1990. p. 47. Mas todo o trabalho é de grande interesse em vista dessa discussão, além de esclarecedor da perspectiva histórico-religiosa.
- <sup>104</sup> Dario SABBATUCCI. *Sommario di Storia delle Religioni*, cit., p. 127.
- <sup>105</sup> Ibid., p. 128.
- <sup>106</sup> Dario SABBATUCCI, *Politeísmo*. 2 Vols. [Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998.
- <sup>107</sup> Ibid., pp. 9-11.
- <sup>108</sup> "As exigências de fundo, às quais responde um politeísmo, segundo Brelich, podem ser individuadas nas seguintes características [...]: (a) *Eficiência permanente das divindades*, que as tornam diferentes dos seres puramente míticos, que agiram no passado mas que agora não o fazem mais, além dos seres supremos ditos 'ociosos' [...]. Tal exigência deriva de sua função de representar

estavelmente a *realidade outra* (a natureza com relação à cultura) e, todavia, não tanto *outra* a ponto de não se poder comunicar com ela. (b) *Complexidade e organicidade das figuras divinas*. Toda divindade deve organizar experiências e interesses diferentes, de modo que o infinitamente múltiplice do porvir [...] se torne *definitivamente* múltiplice, ou seja, definido por certo número de divindades [...]. (c) *Diferenciação das figuras divinas*. Toda figura deve organizar um determinado setor do real [...]. (d) *Antropomorfismo*. Para comunicar, há necessidade de interlocutores parecidos com quem quer comunicar, ou seja, com o homem. (e) *Construção de um panteão*. Corresponde à necessidade de pôr as divindades em relação entre si; os setores da realidade que elas representam devem ser entendidos como correlatos” (ibid., p. 18, itálico do próprio autor).

<sup>109</sup> Dario SABBATUCCI, *Politeísmo*, cit., p. 19.

<sup>110</sup> Dario SABBATUCCI. *Monoteísmo*. Roma: Bulzoni, 2001.

<sup>111</sup> Ibid., p. 15.

<sup>112</sup> Ibid., pp. 18-19.

<sup>113</sup> Ibid., pp. 20-21.

<sup>114</sup> Fato significativo, aliás, que preparado já pela obra de Bartolomé de Las Casas, chega ao amadurecimento e à síntese dessa reflexão filosófica, religiosa e antropológica com a obra do jesuíta (iluminista) francês Joseph-François Lafitau (*Moeurs des Sauvages Américains Comparés aux Moeurs des Premiers Temps*, de 1724). Trata-se, enfim, do processo de formação dos primeiros fundamentos de uma *science de l'homme* que caracterizará o legado antropológico para a ciência iluminista da época. O percurso sintetizado por Lafitau encontra sua robusta formação “programática” (retrospectivamente) a partir, pelo menos, das obras de outro grande jesuíta, que atuou no contexto mesoamericano, José de Acosta: sobretudo em seu *De Procuranda Indorum Salute libri sex* (1588) [*Corpus Hispanorum de Pace* XXIV. Madrid: CSIC, 1987] e em sua *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) [E. O’GORMAN (org.). México, 1962]. Veja-se, a esse respeito, também, entre outras, a importante obra historiográfica de Anthony PAGDEN. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982.

<sup>115</sup> In: Gilberto MAZZOLENI e Adriano SANTIEMMA. *Le Religioni e la Storia: a proposito di un metodo*, cit., p. 44, nota 58.

<sup>116</sup> Seu primeiro trabalho é desenvolvido, justamente, nesse contexto. Trata-se de *Cultura e Crise Permanente: la “xenia” dionisiaca*. Roma: Ateneo, 1970.

<sup>117</sup> Marcello MASSENZIO. *Kurangara: una apocalisse australiana*. Roma: Bulzoni, 1976.

<sup>118</sup> Marcello MASSENZIO. *Progetto Mitico ed Opera Umana: contributo all’analisi storico-religiosa dei millenarismi*. Napoli: Liguori Editore, 1980.

<sup>119</sup> Ibid., p. 21.

<sup>120</sup> Vittorio LANTERNARI. *Antropologia Religiosa*, cit., p. 52.

<sup>121</sup> Ênfase dada ao tema do retorno dos mortos e do herói cultural, confrontados com os *cargo cults* da Melanésia, para frisar a importância que, nessas sociedades, assume a preexistência de uma cosmogonia passível de ser relida em termos escatológicos.

<sup>122</sup> Marcello MASSENZIO. *Progetto Mitico ed Opera Umana*, cit., p. 67.

<sup>123</sup> Ibid., p. 70.

<sup>124</sup> Ibid., p. 80.

<sup>125</sup> Ibid., p. 107.

<sup>126</sup> Ibid., p. 117.

<sup>127</sup> Ibid., p. 152.

<sup>128</sup> Marcello MASSENZIO. *Sacro e Identità Etnica: senso del mondo e linea di confine*. Milano: Franco Angeli Ed., 1994.

<sup>129</sup> “Presentazione” de Carlo Tullio-Altan. Ibid., pp. 9-22; citação da p. 11.

<sup>130</sup> Carlo TULLIO-ALTAN e Marcello MASSENZIO. *Religioni, Simboli, Società: sul fondamento umano dell’esperienza religiosa*. Milano: Feltrinelli, 1998.

<sup>131</sup> Marcello MASSENZIO. *Sacro e Identità Etnica*, cit., p. 129. Ver, também, Massenzio, “Il problema della destorificazione”. *La ricerca folklorica*, 13, 1986, pp. 23-30.

<sup>132</sup> Marcello MASSENZIO. *Sacro e Identità Etnica*, cit., p. 129.

<sup>133</sup> Carlo TULLIO-ALTAN, “Sullo specifico del simbolico”. *Metodi e Ricerche*, n.s., IX, 1, janeiro-junho 1990, pp. 27-28.

<sup>134</sup> Marcello MASSENZIO. *Sacro e Identità Etnica*, cit., p. 204.

<sup>135</sup> Marcello MASSENZIO. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005. (Ed. original: Roma/Bari: Laterza, 1998).

<sup>136</sup> Adone AGNOLIN. “Introdução” a: *A História das Religiões na Cultura Moderna*, de Marcello MASSENZIO, cit., pp. 29-33.

<sup>137</sup> *I Buffoni Sacri d’America*. 1. ed. 1973. 4. ed. Roma: Bulzoni Editore, 1990. A partir dessa instituição, portanto, trata-se de entender as características do “rir segundo cultura” (segundo o subtítulo que a segunda parte do trabalho ganha com sua segunda edição, em 1979); de um lado, o rir “mítico” indicando que “se ri de coisas que estão sendo contadas, mas resolvidas uma vez por

todas; e são contadas novamente para que sejam conservados inalterados no presente os efeitos de seus êxitos. O rir “ritual”, pelo contrário, indica que se ri de ações que estão sendo realizadas, inspiradas por uma realidade mutável e contingente, percebida como estranha à cultura. Nesse caso, os *clowns* rituais, verdadeiros técnicos do rir segundo a cultura, operam de modo que os presentes se tornem parte ativa na conservação dos modelos e na rejeição daquilo que não apareça congruente a tais modelos” (p. 202). Nessa perspectiva, resulta que, “se o riso é um instrumento cultural fundamental (e, portanto, bem pouco instintivo), isto é ainda mais evidente entre as sociedades tradicionais”. Por outro lado, no Ocidente, pelo menos a partir do Renascimento, “não se sente mais a exigência de uma função mediadora entre o humano (cultural) e o não humano que fosse gerenciada por operadores com estatuto anômalo (de fato, os bufões sagrados). Eventualmente, não se utilizando mais dos *clowns* (e, com eles, do mito e do rito, ou seja, da *imutabilidade* programada da cultura), o Ocidente ‘historiciza’, confiando cada vez mais a técnicos da *mutabilidade* (= pesquisadores e especuladores científicos) e enfatizando o ‘progresso’” (p. 213 da 3. ed. de 1989).

<sup>138</sup> Gilberto MAZZOLENI. *Il Pianeta Culturale: per un'Antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni Editore, 1986. Ed. bras.: *O planeta cultural: para uma Antropologia histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

<sup>139</sup> Trata-se da Coleção “Chi Siamo”, organizada e dirigida por Dario Sabbatucci, da Editora Bulzoni de Roma. Essa coleção começou suas publicações em 1975, justamente com o volume de Gilberto Mazzoleni *Il Diverso e l'Uguale*, recolhendo hoje o maior número de títulos da escola histórico-religiosa italiana.

<sup>140</sup> “Introdução editorial” de Dario Sabbatucci a *Il Pianeta Culturale* de G. Mazzoleni, cit., p. 9 (da edição italiana).

<sup>141</sup> Que aqui sintetizamos brevemente, visto que, como dissemos, o leitor brasileiro pode acompanhar pontualmente pela edição brasileira.

<sup>142</sup> Gilberto MAZZOLENI. *O planeta cultural*, cit., p. 88 da edição brasileira.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>146</sup> Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale*, cit., pp. 24-26.

<sup>147</sup> Gilberto MAZZOLENI. *O planeta cultural*, cit., p. 109.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>151</sup> Ver a esse respeito, o próprio Gilberto MAZZOLENI. In: *Storia, Religioni, Culture*. Roma: Euroma La Goliardica, 1994.

<sup>152</sup> Gilberto MAZZOLENI (org.). *Same I. La dimensione remota*. Roma: Bulzoni Editore, 1981; *Same II. La diversità relativa*. Roma: Bulzoni, 1982; *Same III. Fra tradizione e innovazione*. Roma: Bulzoni Editore, 2002.

<sup>153</sup> *Le Ceneri del Selvaggio: itinerari critici di un antropologo*. Roma: Armando Editore, 1990.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>156</sup> Gilberto MAZZOLENI. *Maghi e Messia del Brasile*. Roma: Bulzoni Editore, 1993.

<sup>157</sup> Dario SABBATUCCI. “Introdução editorial”, pp. 9-10.

<sup>158</sup> Já apontamos para alguns núcleos problemáticos dessa reflexão nos citados trabalhos: *I Buffoni Sacri d'America* (1973), *Il Diverso e l'Uguale* (1975) e *Il Pianeta Culturale* (1986). Mas essa reflexão continuou ainda em outros que, por óbvios motivos de espaço, não podemos aprofundar aqui, mas que vale a pena pelo menos apontar: *Verso il Diverso*. Roma: SEAM, 1999; *L'Asia 'pensata' dall'Occidente: sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione*. Roma: Bulzoni Editore, 2001; *Identità: contributo a una disciplina del confronto e della riflessione*. Roma: Bulzoni Editore, 2002.

<sup>159</sup> Raffaele PETTAZZONI. *Italia Religiosa*. Roma/Bari: Laterza, 1952. p. 79.

<sup>160</sup> Paolo SCARPI. *Lecture sulla Religione Classica*. Firenze: Olschki, 1976.

<sup>161</sup> Paolo SCARPI. *Il Picchio e il Codice delle Api: itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i Misteri di Eleusi e la città di Atene*. Padova: Bloom Edizioni, 1984.

<sup>162</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>164</sup> *Gli Eroi Greci: un problema storico-religioso*, citada anteriormente, obra esta que aponta para a legitimidade de uma análise da mitologia grega em sentido histórico-religioso e aponta para os critérios a serem seguidos diante do material que se apresenta, geralmente, segundo vestimentas literárias.

<sup>165</sup> *L'Invention de la Mythologie*. Paris: s.n., 1981.

<sup>166</sup> Como já dissemos, é exemplar, a esse respeito, a estreita relação, neste âmbito de estudos, de Sabbatucci com as obras de J.-P. Vernant, com o qual, além do mais, Sabbatucci sempre manteve uma estreita relação de consideração intelectual e de amizade. Mas, também, é significativa a relação entre os “especialistas” italianos do mundo clássico e estudiosos franceses como, além de

Vernant, Vidal-Naquet, Dumézil e Detienne, este último, sobretudo, em uma mais próxima relação intelectual e de amizade justamente com Paolo Scarpi.

<sup>167</sup> Paolo SCARPI. *La Fuga e il Ritorno: storia e mitologia del viaggio*. Padova: Marsilio, 1992.

<sup>168</sup> Ibid., p. 21.

<sup>169</sup> Ibid., pp. 182-183.

<sup>170</sup> Dario SABBATUCCI. *Il Mito, il Rito e la Storia*, cit., pp. 315ss.

<sup>171</sup> Aqui é presente outro aspecto que foi se definindo na obra de outro historiador das religiões, classicista e especialista do mundo grego: trata-se, como já apontamos, de aspectos relativos à relação mítico-ritual e às suas diferenciações, presentes na investigação conduzida por Angelo Brelich.

<sup>172</sup> Paolo SCARPI. *La Fuga e il Ritorno*, cit., p. 15.

<sup>173</sup> Entre elas, a tradução, introdução e o comentário de Ermete Trismegisto, *Poimandres*. Venezia (1987), 3. ed. 1992; e a organização da tradução de Apollodoro, *I miti greci*. Milano: Mondadori, 1996. (5. ed. 2000).

<sup>174</sup> Paolo SCARPI. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.

<sup>175</sup> Adone AGNOLIN. “Introdução”. In: Paolo SCARPI. *Politeísmos*, cit., pp. 7-8.

<sup>176</sup> Paolo SCARPI. *Si fa presto a dire Dio: riflessioni per un multiculturalismo religioso*. Milano: Ponte delle Grazie/Adriano Salani Editore, 2010.

<sup>177</sup> Nicola GASBARRO. *Dario Sabbatucci: una storia delle religioni senza “spirito”*. Comunicação impressa, gentilmente cedida pelo próprio autor. 18 páginas: pp. 5-6 do documento. Pisa: Scuola Normale Superiore, ano acadêmico 2008/2009.

<sup>178</sup> Ibid., pp. 4-5.

<sup>179</sup> Nicola GASBARRO. “Appunti per una critica storica dell’Antropologia”. In: *America Latina: temi e problemi di Antropologia*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato/Libreria dello Stato, 1992. pp. 293-294.

<sup>180</sup> Ibid., pp. 296-297. A citação de Lévi-Strauss é tirada de *La Pensée Sauvage* (Paris: Plon, 1962).

<sup>181</sup> Ibid., p. 297. Com relação à unidade do percurso de F. Boas a C. Lévi-Strauss (portanto, do particularismo histórico ao estruturalismo antropológico), tendo em vista a afirmação da universalidade das modalidades e dos processos analíticos do pensamento, ver outra contribuição de Nicola GASBARRO. “Antropologia Storica e Antropologia Civile”. In: G. MAZZOLENI, A. SANTIEMMA, V. LATTANZI (org.). *Antropologia Storica: materiali per un dibattito*. Roma: Euroma, 1995, sobretudo às páginas 89-99.

<sup>182</sup> Ibid., p. 297.

<sup>183</sup> Ibid., p. 301.

<sup>184</sup> Nicola GASBARRO. *1492:... “apparve la terra”*. Escolha de textos dos cronistas americanos, com introdução do autor. Milano: Giuffrè, 1992.

<sup>185</sup> Nicola GASBARRO. “Appunti per una critica storica dell’Antropologia”. In: *America Latina*, cit., p. 322.

<sup>186</sup> Ibid., p. 325.

<sup>187</sup> Para uma especificação e um aprofundamento dessa proposta do próprio autor, veja-se Nicola GASBARRO. “Antropologia Storica e Antropologia Civile”. In: G. MAZZOLENI, A. SANTIEMMA, V. LATTANZI (orgs.), *Antropologia Storica*, cit., sobretudo às páginas 89-126.

<sup>188</sup> Ibid., pp. 329-330.

<sup>189</sup> Nicola GASBARRO. “Il Linguaggio dell’Idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s. XX, 1/2, Roma, v. 62, 1996, pp. 189-221.

<sup>190</sup> Ibid., pp. 191-192: nota de rodapé.

<sup>191</sup> Ibid., p. 193.

<sup>192</sup> A esse respeito, o ensaio de Gasbarro remete ao trabalho de Dario SABBATUCCI, com relação à análise, histórico-religiosa, sobre o Politeísmo. *Politeísmo*. 2 Vols. [Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni Editore, 1998.

<sup>193</sup> Nicola GASBARRO. “Il Linguaggio dell’Idolatria”, cit., p. 194.

<sup>194</sup> Ibid., p. 205.

<sup>195</sup> No interior dessa problemática, extremamente interessante resulta a obra, em dois volumes, organizada pelo próprio Gasbarro, que, recolhendo os trabalhos de vários estudiosos e especialistas, trata do estímulo, da interlocução e da função que a obra missionária da Idade Moderna exerceu na construção de um peculiar encontro entre a perspectiva religiosa, e a cultural, linguística, filosófica e antropológica: desenvolvidas, justamente, a partir da “cosmologia cultural” das missões. Nicola GASBARRO (org.). *Le culture dei missionari* (vol. 1) e *Le lingue dei missionari* (vol. 2). Roma: Bulzoni Editore, 2009.

<sup>196</sup> Nicola GASBARRO. “Missões: a Civilização Cristã em Ação”. In: Paula MONTERO (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109; citação das pp. 67-69. Com relação a essa problemática missionária geral

e, particularmente, à caracterização dos missionários enquanto primeiros civilizadores do sentido – cujo código “religioso” se impõe, na primeira Modernidade, como o mais importante da cultura ocidental –, veja-se, também, outro trabalho de Gasbarro publicado mais recentemente em português e direcionado a entender, justamente, a construção característica de seu “Império Simbólico”: quem ou além da construção do império político, base fundamental do projeto de civilização, ao mesmo tempo moderno e missionário. Nicola GASBARRO. “Império Simbólico”. In: Adone AGNOLIN, Carlos Alberto de M. R. ZERON, Maria Cristina Cortez WISSENBACH e Marina de MELLO E SOUZA (orgs.). *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2011.

<sup>197</sup> Nicola GASBARRO. “Nós e o Islã: uma compatibilidade possível?”. *Revista Novos Estudos do CEBRAP*, n. 67, novembro 2003, pp. 90-108.

<sup>198</sup> Nicola GASBARRO. *La “Città dell’Islam” e la “Città della Guerra”*. Escolha de textos e Introdução. Milano: Giuffè, 1991.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>200</sup> Cristina POMPA. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial*. Bauru: Edusc-Anpocs, 2002.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>203</sup> A partir da perspectiva elaborada pelo autor em *Il Pianeta Culturale (O planeta cultural)*, cit., que leva justamente o subtítulo de “*per un’Antropologia storicamente fondata*”, que, segundo nós, aponta melhor do que a tradução do título português (*para uma Antropologia histórica*) as diretrizes teóricas lá elaboradas.

<sup>204</sup> Mais uma vez, não vamos nos deter, especificamente, sobre este trabalho, apresentado no terceiro capítulo do livro Paula MONTERO (org.), *Deus na aldeia*, cit., pp. 111-142, tendo em vista sua disponibilidade para o público brasileiro.

<sup>205</sup> Adone AGNOLIN. *O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

<sup>206</sup> Enquanto este livro estava sendo preparado, recebemos a tristíssima notícia do falecimento do colega e caro amigo John Manuel Monteiro (26 de março de 2013), mestre generoso, lúcido, sensível, perspicaz, de uma abertura e uma capacidade de fomento para a pesquisa realmente ímpar. Uma grande perda para as Ciências Humanas e a Historiografia brasileira. Cabe aqui destacar sua extraordinária figura humana e intelectual, bem como expressar nossa mais plena gratidão por sua generosidade e seus estímulos.

<sup>207</sup> John M. MONTEIRO. “Prefácio”. In: Adone AGNOLIN, *O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*, cit., pp. 11-13.

<sup>208</sup> Adone AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

<sup>209</sup> Laura de MELLO E SOUZA. “Prefácio”. In: Adone AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, cit., pp. 9-12.

<sup>210</sup> Laura de MELLO E SOUZA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>211</sup> Segundo quanto já havia, brilhantemente, destacado o trabalho de Sérgio Buarque de HOLANDA, sobretudo em *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, (1956) 1994; e *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 2000 (ed. original: Rio de Janeiro, 1945).

<sup>212</sup> John Manuel MONTEIRO. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

<sup>213</sup> Veja-se, entre eles, a Tese apresentada para o Concurso de Livre Docência, *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. IFCH-Unicamp, Campinas, agosto de 2001; ou trabalho como: *Traduzindo Tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa*, apresentado no XV Encontro Regional de História do ANPUH (realizado na USP), no dia 5 de setembro de 2000.

<sup>214</sup> Paula MONTERO (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

<sup>215</sup> Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*, cit. Ver, sobretudo, o capítulo IX, “Sacro e Profano”.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>217</sup> Como Sabbatucci demonstrará em seguida, no exercício de uma condição política e social peculiar que leva Roma “do *Fanum* à *Civitas*”, título do capítulo seguinte, X, do livro.

<sup>218</sup> Nicola GASBARRO. “Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor”. *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, v. III, 1988.

<sup>219</sup> Dario SABBATUCCI. *Sommario di storia delle religioni*, cit. p. 127.

<sup>220</sup> Que, dependendo dos vários momentos históricos e das diferentes ideologias modernas, pôde ser pensado enquanto momento que preconizava, justamente, o último estágio (faltante e fundamental) de um processo civilizacional ainda incompleto, o que

esperava pela religião revelada; ou, de forma contraposta, enquanto aviamento ou superação do modelo religioso referencial, até então, para o Ocidente cristão.

<sup>221</sup> Assim, de fato, alguns de seus autores atuam no campo institucional dos Estudos do Mundo Clássico, da História do Cristianismo ou da Filosofia e Religião da Ásia Oriental.

<sup>222</sup> Essas características gerais da obra, apontadas até aqui, se encontram delineadas no Prefácio da edição italiana do *Manuale di Storia delle Religioni*, de P. Scarpi, G. Filoramo, M. Raveri e M. Massenzio, cit., pp. V-VII.

<sup>223</sup> Dario SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa*, cit., p. 239

<sup>224</sup> Angelo BRELICH. *Introduzione alla Storia delle Religioni*, cit., p. 3

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>230</sup> *Furore, Simbolo, Valore*, cit.

<sup>231</sup> Veja-se, por exemplo, a esse respeito, Ernesto DE MARTINO, *Il Mondo Magico*, cit.

<sup>232</sup> Para utilizar-se do célebre título da obra de Angelo BRELICH, *Prolégomènes pour l'Histoire des Religions*, cit.

<sup>233</sup> Charles MALAMOUD. *Cuire le Monde: Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: Éditions La Découverte, 1989.

<sup>234</sup> Significativo que a definição-explicação do autor se encontre, justamente, em relação a um exemplo do significado de sacrifício para os brâmanes indianos, remetendo não só etimologicamente à proximidade entre o *rta* védico e o *ritus* latim. Segundo as palavras do autor, em uma síntese desta análise, insiste-se, portanto, no “caráter criativo do rito”: “O rito *serve* para manter aquela ordem (*rta*) da qual a ordem cósmica, compreendido o levantar cotidiano do sol, é um aspecto (enquanto o próprio rito representa um outro), e não por acaso o latim *ritus* remete à mesma raiz do sânscrito *rta*; se se aceitasse a evidência profana de que o sol, independentemente do sacrifício matutino, surgiria do mesmo jeito, desabaria em cacos todo o mundo religioso védico fundado na necessidade de criar, recriar continuamente e sustentar o *rta*, este equilíbrio universal, cósmico e humano, continuamente ameaçado pelos passos falsos [...]: o próprio sentido de uma inteira religião orgânica”. Angelo BRELICH. *Storia delle Religioni: perché?*, cit., pp. 120-121.

<sup>235</sup> Adone AGNOLIN. *O apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. Ver I Parte: *Mundus Novus*, “A Descoberta e a Construção”.

<sup>236</sup> Rossella MENGUCCI. “I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell’Alto Medioevo”. In: G. MAZZOLENI (org.). *Same I: la Dimensione Remota*. Roma: Bulzoni, 1981. pp. 17-141; citação da p. 26.

<sup>237</sup> Devemos levar em consideração, todavia, como esse processo se realiza completamente na Renascença com a transformação do “bárbaro” em “selvagem”, na perspectiva de um característico conceito renascentista de “civilização”.

<sup>238</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>239</sup> PLÍNIO. *Naturalis Historia* (acabada em 77 d.C.); POMPONIO MELA. *De Situ Orbis* (41 d.C.) e SOLINO. *Collectanea Rerum Memorabilium* (séc. III d.C.).

<sup>240</sup> Ver o trabalho de R. MENGUCCI. “I popoli iperborei”. In: G. MAZZOLENI (org.). *Same I: la dimensione remota*, cit., na introdução do qual encontramos uma análise das características distintivas das tradições grega e romana, e de sua síntese (e características) na alta Idade Média.

<sup>241</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae* (séc. VII); RABANO MAURO. *De Universo* (séc. VIII).

<sup>242</sup> SANTO AGOSTINO. *De Civitate Dei* (séc. V: redação iniciada em 413 d.C.), XVI, 8.

<sup>243</sup> Eis que, com PAULO, O DIÁCONO (séc. VIII), em sua *Historia Langobardorum*, o mundo cristão-barbárico, principalmente o longobardo, pode configurar-se como o ideal da civilização e do Estado cristão, constituindo-se como legítimo herdeiro de um patrimônio cultural, moral e religioso, agora *único e universal*.

<sup>244</sup> Jacques LE GOFF. “L’occidente medievale e l’oceano indiano: un orizzonte onírico”. In: *Mediterraneo e Oceano Indiano*. VI Colóquio Internacional de História Marítima. Atas. Firenze, 1970. Agora em: *Tempo della Chiesa e Tempo del Mercante*. Trad. italiana de Mariolina Romano. Torino: Einaudi, 1977. pp. 257-277.

<sup>245</sup> Ver, a esse respeito, a projeção do familiar no desconhecido: T. TODOROV. “Viaggiatori e indigeni”. In: E. GARIN (org.). *L’Uomo del Rinascimento*. Roma/Bari: Laterza, 1998 [1988], pp. 329-357; problema apontado, sobretudo, à p. 333. Mas, veja-se também, Antonello GERBI. *O Mundo Novo: História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Gilberto MAZZOLENI. *Il Pianeta Culturale*, cit. e Ronaldo VAINFAS. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 e veja-se, paralelamente e ao mesmo tempo, a projeção de um familiar recentemente reconhecido (os antigos): Montaigne, Bodin etc.

<sup>246</sup> Adone AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

<sup>247</sup> Ibid., pp. 494-495. No anexo ao capítulo “Antigo e moderno, selvagem e civil: da cronologia bíblica à comparação histórica – a herança da história moderna”. Item 3. da Parte V. (“Gramáticas Sociais e Encontro Ritual”) do Livro.

<sup>248</sup> Tendo em vista realizar, ao mesmo tempo, uma síntese, sem prejuízo da clareza analítica, difícil pela complexidade do contexto histórico chamado em causa, elaboramos esse item na base, substancialmente, do trabalho de Paolo SCARPI, *Si fa presto a dire Dio*, já citado, integrando-o em alguns aspectos, com outras contribuições da escola italiana. Longe de pretender-se completa, a análise histórica traçada a esse respeito pretende apenas responder, obviamente, ao objetivo de detectar os condicionamentos e os limites históricos do conceito de religião, assim como se configurou no interior do processo da cristianização de seu significado, que, ainda hoje, condiciona a utilização que (quase naturalmente) fazemos dele, muitas vezes inconscientes desse condicionamento e das elaborações conceituais cristãs implícitas no conceito.

<sup>249</sup> Esta obra de Agostinho – e sua importância – tem que ser colocada em relação ao episódio traumático e central na nova estação do estabelecer-se sobre novas bases do Cristianismo. Perante o abalo geral decorrente do saque de Roma, os cristãos são acusados pelos invasores de professar uma doutrina irracional e socialmente ineficaz, tanto que foi incapaz de impedir a ruína de uma cidade e, com ela, o desabamento de um mundo. Em oposição a essa acusação, a angústia dos cristãos voltava-se para a necessidade de encontrar uma (nova) resposta enérgica e bem argumentada. É justamente nesta direção que o *De Civitate Dei* procura fornecer o ponto de partida para uma interrogação sobre o sentido cristão da história e para a representação daquilo que o único e verdadeiro Deus opera nela através de sua ação de graça, sem dúvida, os aspectos mais importantes e centrais ao redor dos quais se tece toda a obra. A contraposição entre o bem e o mal, entre justos e ímpios, entre o amor de si e o amor de Deus, delinea o cenário da cidade terrena, na qual age, sem solução de continuidade, a obra da Providência destinada a encaminhar o homem em direção à cidade de Deus.

<sup>250</sup> Ver, a esse respeito, quanto já vimos no capítulo 2, a propósito desta perspectiva, e que remete ao texto do autor, *Il Mondo Magico*, cit., sobretudo, mas não exclusivamente, à p. 145.

<sup>251</sup> Não era propriamente este o problema para o ritualismo próprio de uma Roma demitizada: ver Angelo BRELICH. *Tre Variazioni Romane sul tema delle origini*, cit.

<sup>252</sup> Com relação a essa característica da cultura romana, veja-se, sobretudo: Dario SABBATUCCI, *Lo Stato Come Conquista Culturale*, cit.; e, também, o artigo (traduzido por nós) “As Felizes Culpas do Ocidente”. *Imagário: Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imagário e Memória* (NIME-USP), n. 3 – *Natureza*, São Paulo, 1996, pp. 163-180. Originalmente publicado em *L'Emblema e la Storia*. Adriano SANTIEMMA (org.). Roma: Ed. La Goliardica, 1983.

<sup>253</sup> Sobre a ciência no século XVII, ver, sobretudo, os trabalhos, já citados, de Paolo ROSSI: “*Clavis Universalis*”, *Os Sinais do Tempo e A Ciência e a Filosofia dos Modernos*.

<sup>254</sup> Estatuto sempre em ato de construção, de solidificação, e, portanto, sempre – inquieta e necessariamente – cumulativo, mas, consequentemente, irrealizado e irrealizável como um todo.

<sup>255</sup> Raffaele PETTAZZONI. “Monoteísmo e Politeísmo”. In: Segunda edição da enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Posteriormente incluído em: *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma: 1946. p. 34.

<sup>256</sup> Dario SABBATUCCI. *Monoteísmo*. Roma: Bulzoni, 2001. p. 47.

<sup>257</sup> Em relação às características culturais do judaísmo, através de uma atenta leitura do Antigo Testamento, veja-se o trabalho citado de Sabbatucci do cap. II ao cap. V (p. 25-80).

<sup>258</sup> Dario SABBATUCCI, *Monoteísmo*, cit., p. 86.

<sup>259</sup> Já com *La Prospettiva Storico-Religiosa*, cit.; e agora com *Monoteísmo*, cit.

<sup>260</sup> Dario SABBATUCCI. *L'Oggetto della Ricerca Storico-Religiosa*. Curso monográfico do ano 1987-1988. p. 9.

<sup>261</sup> Veja-se, por exemplo, Thomas Hobbes. *Leviathan* (1651). Edição italiana: Firenze: La Nuova Italia, (1976) 1987. Capítulo XLI.

<sup>262</sup> Essas problemáticas se encontram apontadas, respectivamente, no capítulo 6. “Religião e *civitas* no Renascimento”, ao item “Da doutrina ao direito, da *religio* à *civitas*: o surgimento de um processo civilizador” e no capítulo 7. “Direito, Religião, Civilização e Antropologia – a universalização ocidental”, no seu item 2 (“Religião”).

<sup>263</sup> Item: “Das religiões de salvação: monoteísmo e dualismos”.

<sup>264</sup> Assim, por exemplo, para Dario I, a difusão do culto de Ahura Mazda vinha a significar a afirmação da própria regalidade, na medida em que lá onde há um único Deus há também um único rei. Mas também para Israel, depois do exílio, o deus único se torna a garantia da unicidade do povo e o rei a garantia da aliança com deus. Tratar-se-á, por outro lado, de um rei que, depois, será substituído pelo próprio povo.

<sup>265</sup> A esse respeito, ver Jacques LE GOFF, *L'Immaginario Medievale*. Roma/Bari: Laterza, 1988. pp. 49-56.

<sup>266</sup> A. RÖMHELD, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der “Civiltà” in Italien*. Köln-Stuttgart, 1940; citado em: R. ROMEO, *Le Scoperte Americane nella coscienza italiana del Cinquecento*. Roma/Bari: Laterza, 1989. p. 112.

<sup>267</sup> Nicola GASBARRO. “La Religio di Agostino”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni (S.M.S.R.)*, n.s. XV, 1, Roma 1991, pp. 43-129.

<sup>268</sup> Michel SENELLART. *As Artes de Governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006. Edição francesa original: *Les Arts de Gouverner*. Paris: Seuil, 1995.

<sup>269</sup> Nos livros XIII e XIV da *Civitas Dei*.

<sup>270</sup> Na medida em que a guerra encontra seu núcleo na divisão interior, decorrente de uma nova interpretação do pecado original, do homem consigo mesmo.

<sup>271</sup> *Bona Administratio Regiminis, Morales*, XXVI, 26, PL 76, col. 374.

<sup>272</sup> Hans LIEBESCHÜTS. “Mediaeval Humanism in the Life and Works of John of Salisbury”. London, *Studies of the Warburg Institute*, 17, 1950, p. 35. A respeito de todos esses aspectos, é de extraordinário interesse confrontar, justamente, o trabalho de Senellart, citado, sobretudo na Segunda Parte (“Visibilidade – 1. Corrigir”), no Capítulo 1 (pp. 69-97): a partir da análise relativa aos conceitos de “Reinar, reger, bem agir”, que derivam da célebre fórmula proposta por Isidoro de Sevilha, até a sua origem na obra de Santo Agostinho, onde se encontram, finalmente, os “Fundamentos teológicos da coerção”, Capítulo 2, sobretudo em relação a “A virada agostiniana: a revolta da carne” (pp. 80-89) e a “O rector cristão segundo Gregório Magno” (pp. 89-97).

Seja como for, a respeito das considerações de Liebeschüts, reforçadas pela análise proposta por Senellart, sempre que nos referimos, neste trabalho, a este aspecto específico, falando de uma “perspectiva agostiniana”, nos referimos à complexidade desse percurso realizado, justamente, entre a obra de Agostinho e a de Gregório Magno.

<sup>273</sup> Michel SENELLART. *As Artes de Governar*, cit., p. 299.

<sup>274</sup> Erwin PANOFKY. *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*, Lisboa, s/d, Ed. Presença. ver, a respeito deste problema, sobretudo o capítulo II do livro.

<sup>275</sup> Eugenio GARIN. *LUomo del Rinascimento*, cit., pp. 21ss.

<sup>276</sup> Nicola GASBARRO. *1492:... “apparve la terra”*. Escolha de textos dos cronistas americanos, com introdução do autor. Milano: Giuffrè, 1992. pp. 43-44: onde, por outro lado, são apontados também os aspectos da problemática, acima delineados.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>278</sup> Cícero. *De Re Publica* I, 39; I, 41.

<sup>279</sup> Que, neste caso, se transforma em uma nova *civitas* e uma sua consequente *civilitas*. As “*leges et statuta moresque*” se tornam, finalmente, aquelas contempladas no espelho terreno da cidade de Deus: na medida em que ao cristão se impõe entrar nela, com o projeto missionário de cristianização do mundo, a nova “cidade” vem a coincidir com a Igreja, que se torna um modelo de civilização planetária e universal, isto é, um novo modelo de civilização, ao mesmo tempo, cristã e imperial.

<sup>280</sup> Veja a esse respeito o capítulo 5, item “Monoteísmo e catecumenato, proselitismo e universalismo, heresia e concílio, Igreja e Império”.

<sup>281</sup> Francesco PETRARCA. *Secretum* ou *De secreto conflictu mearum curarum*. Obra latina, em forma de diálogo entre o próprio poeta e Santo Agostinho, escrita entre 1347 e 1353.

<sup>282</sup> Mais uma *ratio* tipicamente renascentista, desta vez atribuída, justamente, à ressignificação de sua *civitas*. A expressão “razão de Estado” nasce, provavelmente, para evitar a clareza, demasiado explícita, de Maquiavel, quando este fala de “necessidade”: na época do livro de Botero, em 1589, de fato, as obras do secretário florentino eram postas no índice do mundo católico e sob acusação no protestante. “Razão de Estado” tornou-se, todavia, um termo de grande moda nos decênios que se seguiram à publicação do livro de Botero. Nele, é o próprio autor que nos informa como o tema era objeto de frequentes discussões nas cortes de alguns príncipes e, sempre nele, as opiniões de Nicolau Maquiavel e de Cornélio Tácito eram continuamente citadas. Que a expressão “razão de Estado” fosse novíssima o demonstra o fato de que as versões de Botero em alemão e em latim não a traduzem literalmente. Mas logo em seguida conhecerá uma difusão rapidíssima, sobretudo em italiano, em latim (*ratio status*), em espanhol (*razón de estado*) e em francês (*raison d'état*). O fim do século XVI, enfim, viu a ascensão ou o nascimento de um “discurso” sobre a Razão de Estado. E é justamente neste discurso que se nota, nesse período, um novo e crescente interesse, por parte dos autores de tratados políticos, pelas ações que os governantes realizam efetivamente, em vez de por aquelas que deveriam realizar. Em síntese, trata-se da ascensão daquilo que naquela época é definido, às vezes, como *scientia politica*.

<sup>283</sup> Paolo PRODI. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Ed. it.: Bologna: Il Mulino, 2000.

<sup>284</sup> Id. *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1982.

<sup>285</sup> Id. *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*, Bologna: Il Mulino, 1994.

<sup>286</sup> A citação de Tomás de Aquino refere-se à *Summa Theologiae, Pars Ila Ilae*, Piero CARAMELLO (org.). Torino, 1962, Qu. 29, art. 1, resp., 158. A análise de Quentin SKINNER encontra-se, por outro lado, em *Visions of Politics*. Vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Trad. It.: *Virtù Rinascimentali*. Bologna: Il Mulino, 2006. pp. 60-61. Mas, a esse respeito, toda a obra é importante para esclarecer essa questão ligada à peculiaridade da “redescoberta dos valores republicanos” entre o movimento pré-humanista e o Humanismo italiano. Ver, também, do mesmo autor, *The Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, sobretudo as duas primeiras partes do I Volume, sobre o ideal de “liberdade”, em relação à retórica e à escolástica, e os valores republicanos no Renascimento italiano. Em relação à mesma problemática e na mesma perspectiva “contextualista”, mas com orientações peculiares, ver, também, a obra de John G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. 2 Vols. Princeton, Princeton University Press, 1975, sobretudo o I Volume, no qual se encontra o desenvolvimento da análise peculiar dos conceitos de experiência, costume, prudência, providência, *fortuna* e virtude.

- <sup>287</sup> A discussão sobre as ideias terá sua realização definitiva, enfim, com Immanuel KANT, que das três ideias centrais dessa discussão – isto é, a ideia de Deus, a ideia do mundo e a ideia do eu, constituirá os três *noumenos* da *Crítica da Razão Pura* (1781; 2 ed.: 1787) inatingíveis pela razão do homem através das categorias de espaço e tempo através das quais Kant organiza o conhecimento humano.
- <sup>288</sup> Thomas HOBBS. *Leviathan* (1651). Capítulo XIII. Ed. It.: Firenze: La Nuova Italia (1976), 1987. p. 122.
- <sup>289</sup> Segundo as diretrizes já traçadas pela obra de David HUME. *The Natural History of Religion*. (1757), já apontada.
- <sup>290</sup> Giacomo MARRAMAO. “Introduzione” a Voltaire. In: P. TOGLIATTI (org.). *Trattato sulla Tolleranza*. Roma: Editori Riuniti, 1966. p. XVI. Observe-se, inclusive, a esse respeito, como em polêmica à *Histoire* de Bossuet (*Discours sur l’Histoire Universelle*, 1681), o *Essai sur les Moeurs* se abre, não por acaso, com um capítulo sobre a China.
- <sup>291</sup> Procurando reconstruir uma *civitas* antiga que não pôde deixar de levar em consideração a necessária mediação com a medieval.
- <sup>292</sup> *Os Ensaios*. 1580: II ed. 1588. Como evidenciamos em outro lugar, nessa perspectiva, “ao mergulhar, em algumas partes (filosoficamente) consistentes, na interpretação/tradução da alteridade americana, os *Ensaios* de Montaigne tornam a percorrer a tentativa de uma inédita relativização da cultura europeia. A colocação diante das diferentes culturas do México e do Peru (capítulo ‘Dos coches’ III, IV) e das culturas dos ‘povos primitivos’ (capítulo ‘Dos canibais’ I, XXXI) transforma-se no reconhecimento da proximidade entre as ‘culturas altas’ e a cultura europeia, num caso, e da distância que separa a cultura europeia das ‘leis naturais’, que governam os índios brasileiros, no outro”. Adone AGNOLIN, “A Razão Tênu de Montaigne”. In: Michel de MONTAIGNE. *Os Ensaios*. IV Vols. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Vol. I: Introdução à tradução conforme o texto do exemplar de Bordeaux e os acréscimos da edição póstuma, pp. XXI-XXXIII; citação das pp. XXII-XXIII.
- <sup>293</sup> Partindo de sua peculiar posição filosófica, o moderno estoicismo, humanisticamente denotada enquanto relia o antigo para pensar e construir a consciência de sua Modernidade, o próprio Montaigne foi precursor dessa posição do racionalismo filosófico, adquirindo esses resultados, todavia, através do instrumento que pudemos configurar como uma “razão ténue”, funcional ao prenúncio da constituição de um “pensamento selvagem” (ibid.). No interior dessa posição, a obra de Montaigne abre um espaço precursor para uma nova dimensão na qual os valores não são mais enraizados em realidades intemporais, como a palavra divina ou a razão natural. Longe de constituir-se numa dimensão natural, mesmo os valores ideais da consciência aparecem como valores que nascem, assim como todas as crenças, mesmo as mais bizarras, do hábito, das formas de vida, das paixões, estruturas que, chamando cada vez mais a atenção da análise proposta, serão em seguida ou consolidadas ou criticadas.
- <sup>294</sup> Lucien FEBVRE. *O Problema da Incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*. Ed. Port.: Prefácio de Henri Berr, tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- <sup>295</sup> François-René de CHATEAUBRIAND. *Génie du Christianisme* (1802). Trad. Port.: *Gênio do Cristianismo*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1948.
- <sup>296</sup> Outro exemplo do modo iluminista e racionalista de pensar às religiões, sobretudo no confronto com o contexto oriental, em termos políticos e civis pode ser encontrado, também, em nosso artigo, “Destino e Vontade, Religião e Política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar”. *Revista de História UNISINOS* (Dossiê “A Companhia de Jesus e a política da Ilustração”), v. 13, n. 3, set./dez. 2009, pp. 211-232.
- <sup>297</sup> Esta especularidade entre o Oriente e as Índias orientais, entre “sábios chineses” e “selvagens americanos”, em relação à própria Europa, ao longo de toda a Modernidade e em suas várias modalidades interpretativas, a partir dos instrumentos categoriais da cultura humanista, está magistralmente descrita no último brilhante capítulo de mais um importante trabalho de Eugenio GARIN. *Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma/Bari: Laterza, (1975) 1990. Capítulo X: “A Descoberta do ‘diferente: os selvagens americanos e os sábios chineses’”, pp. 327-362.
- <sup>298</sup> Em relação à complexidade histórica das teorias do monogenismo e do poligenismo na Idade Moderna e da perspectiva poligenista enquanto base da teoria racial, veja-se o clássico mas sempre extraordinário trabalho de Giuliano GLIOZZI. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell’Antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle torie razziali (1500-1700)*. Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- <sup>299</sup> Entre os numerosos trabalhos a respeito, veja-se a interessante e recente análise dessa política da tolerância proposta por Maria Laura LANZILLO. *Voltaire: la politica della tolleranza*. Roma/Bari: Laterza, 2000. Nesta perspectiva: “a complicação-elaboração da tradição de pensamento jusnaturalista, operada por Voltaire e da qual o complexo conceito de tolerância é o exemplo paradigmático, parece, em suma, endereçar a reflexão política em direção a um universalismo das diferenças, que é longínquo da igualdade formal garantida pelo Estado”. LANZILLO, *Voltaire: la politica della tolleranza*, pp. XVII-XVIII.
- <sup>300</sup> A esse respeito, ver Giovanni FILORAMO. *Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento*. Roma/Bari: Laterza, 1985.
- <sup>301</sup> Dario SABBATUCCI. *Politeismo*. 2 Vols. [Vol. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; Vol. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998; citação do v. I, p. 9.
- <sup>302</sup> Raffaele PETTAZZONI. *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946.
- <sup>303</sup> Valerá a pena confrontar, a esse respeito, as monumentais e riquíssimas obras de Giuliano GLIOZZI. *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell’Antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia, 1976; Id. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Napoli: Vivarium, 1993; e de Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.

<sup>304</sup> Esta operação de historicização é, justamente, o objetivo da “Escola Italiana de História das Religiões”. Uma bibliografia, mesmo que genérica, sobre essa discussão, é bastante ampla. Todavia, além de reenviar aos trabalhos já publicados em versão portuguesa que enfrentam essa questão (isto é, à Introdução ao capítulo *Mundus Novus* de nosso trabalho *O Apetite da Antropologia: o Sabor Antropofágico do Saber Antropológico - Alteridade e Identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. pp. 19-51, “Introdução”, e pp. 105-131, “Mediações Simbólicas e Cultura Indígena: leitura jesuítica das práticas indígenas”; e ao volume IV, *A História das Religiões na Cultura Moderna*, de Marcello Massenzio. In: G. FILORAMO, M. MASSENZIO, M. RAVERI, P. SCARPI. *História das Religiões*. Roma/Bari: Laterza, 1998. Trad. bras. São Paulo: Hedra, 2004-2005, 4 Vols.: inclusive ao Prefácio do volume IV da coleção da qual organizamos a edição brasileira), leve-se em consideração, sobretudo, a respeito, a mais extensa bibliografia propriamente histórico-religiosa apontada no presente livro: sobretudo no capítulo II (“A Escola Italiana de História das Religiões”).

<sup>305</sup> Ver, em relação a isso, a primeira parte do trabalho de Anthony PAGDEN, *Lords of all the World: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995.

<sup>306</sup> De Constantino – que marca a transição da perseguição estatal à tolerância (com o Edito de Milão, de 313) – a Teodósio I – sob o qual o Cristianismo tornou-se, antes, *religio licita* e, depois, *religio unica* – assistimos a uma estabilização do Cristianismo que, formalizando a bipolaridade entre “religioso” e “cívico”, deixou para fora os não cristãos. Eis que, nesse percurso, adquire novo sentido um velho termo: *paganus* indica, agora, um não cristão. E, nessa perspectiva, é justamente no século IV que Santo Agostinho pôde dizer: “*Deorum falsorum cultores paganus vocamus*”. É nesse século que o termo *paganus* resulta de uma situação (nova) na qual “os cristãos têm a *religio* e a *civitas*, enquanto os pagãos [idólatras] têm a *civitas*, mas não têm a *religio*” [Dario SABBATUCCI. *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985. p. 43]. O processo de transformação se completará em 380, quando, tornando-se o Cristianismo religião do Estado, o *paganus* perderá, além da *religio*, também a *civitas*.

<sup>307</sup> A esse respeito, vale a pena destacar o belíssimo trabalho de Paolo ROSSI, *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Unesp, 2000. [Ed. orig.: Bologna: Il Mulino, 1995].

<sup>308</sup> René GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*. Ed. orig. francesa: Paris: Éditions Vêga/La Maisnie, 1921. Trad. italiana: Milano: Adelphi, 1989.

<sup>309</sup> Nesse trabalho, o autor tem o objetivo de delinear uma pretendida “essência” de uma metafísica oriental e de suas qualificações, decorrentes dessa essencialidade, em termos de “universalidade”, “autossuficiência”, “pureza”, “imediatismo” de seu conhecimento dos princípios universais (dos quais todo o resto depende) etc. Essa independência total e absoluta, de fato, a torna estranha a qualquer possibilidade de análise histórica, a qual, para nós, é a unicamente pensável. Mesmo assim, na sua rica e perspicaz parte da análise crítica de certas categorias históricas ocidentais, surpreendeu-nos o fato de encontrar, neste autor, certa antecipação (para a época) de questões histórico-religiosas (quase “brelichianas”, diríamos, em alguns importantes aspectos). E, por outro lado, encontramos em seu trabalho, inclusive, a antecipação de algumas questões às quais se conformam os resultados específicos da nossa atual pesquisa sobre o Oriente, lido e interpretado através da documentação missionária e jesuítica dos séculos XVI-XVII.

<sup>310</sup> Itálico nosso: destaque importante, ponto de encontro entre a perspectiva apontada por Guénon e, mesmo com suas peculiares (e em alguns casos fortes) diferenças a nossa, propriamente histórico-religiosa.

<sup>311</sup> René GUÉNON, *Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, cit., p. 58. Essas considerações derivam do segundo item da II parte do livro, que leva, justamente, o título de “princípios de unidade das civilizações orientais”. Nessa perspectiva, entrevendo na civilização islâmica uma forma intermediária entre Oriente e Ocidente, por um lado o autor a insere no contexto “religioso” tipicamente ocidental; por outro, tenta torná-la porta privilegiada de acesso e instrumento para alguma possível compreensão das características peculiares e unitárias das civilizações orientais.

<sup>312</sup> “Único fundamento possível para qualquer ‘pan-Islamismo’ verdadeiramente sério, não é de modo algum assimilável àquela de qualquer forma de governo nacional, e [...] possui todas as características para desnortear os europeus, acostumados a ver uma separação absoluta, se não até mesmo uma oposição, entre o ‘poder espiritual’ e o ‘poder temporal’; a segunda [...] para pretender instaurar no Islamismo alguns ‘nacionalismos’, ocorre toda a ignorante presunção de poucos ‘jovens’ muçulmanos, que tais se autodefinem para ostentar seu ‘modernismo’ e nos quais o ensino das universidades ocidentais tem completamente obliterado o sentido tradicional”. *Ibid.*, p. 59.

<sup>313</sup> Trata-se da unidade de sua língua tradicional, isto é, o árabe literário desta é distinto, fundamentalmente, do árabe vulgar que se constitui enquanto uma sua simplificação. Portanto, torna-se interessante observar, a esse respeito, um paralelo importante com o contexto asiático: “Há nisso, aqui, mais ou menos a mesma diferença que temos indicado, para a China, entre a língua escrita e a língua falada: somente o árabe literário pode ter toda a fixidez indispensável para sustentar a função de língua tradicional, enquanto o árabe vulgar, como qualquer outra língua que serve ao uso comum, sofre naturalmente das variações segundo as épocas e as regiões. Todavia, essas variações não são tão consideráveis como se acredita na Europa”. *Ibid.*, p. 59.

<sup>314</sup> *Ibid.*, pp. 60-61: o destaque em itálico é nosso.

<sup>315</sup> *Ibid.*, pp. 71-74.

<sup>316</sup> Justamente na análise crítica do conceito de politeísmo, isto é, de leitura/interpretação *sub specie religionis* de uma alteridade cultural, longe da perspectiva monoteísta da cultura que interpreta, Sabbatucci destaca como “o Xintoísmo, a religião nacional japonesa, é um politeísmo somente se traduzirmos *kami* como ‘deuses’, mas os *kami* não são deuses”. Ver Dario SABBATUCCI, *Politeísmo*, v. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giapppone, Coreia, cit., p. 653. De fato, esses *kami*, mesmo tendo certos poderes que

os politeísmos atribuem aos deuses, são, todavia, concebidos como antepassados.

<sup>317</sup> Dario SABBATUCCI, *Politeísmo*, v. II, cit., p. 654.

<sup>318</sup> E o exemplo segundo o qual se deu a possibilidade de uma aproximação e de uma forma de entendimento das outras culturas é, para nós, significativo na ordem de uma tentativa peculiar – a da História das Religiões – de ler as outras realidades culturais relativizando-as a seus específicos contextos históricos e culturais.

<sup>319</sup> Caso que, em seu esquema teórico, permanece hipotético e terá, portanto, a necessidade de ser apoiado por outras análises. Trata-se, todavia de algo que, em sua exemplaridade concreta desperta, pelo menos, um importante problema e hipótese.

<sup>320</sup> Não podemos, aqui, retomar a profunda análise proposta por Sabbatucci na tentativa de subtrair-se ao condicionamento de categorias impostas pela Fenomenologia religiosa para relativizar ao próprio Confucionismo conceitos e termos da cultura chinesa. Vale, todavia, sublinhar o fato de que o próprio Sabbatucci reconhece, no exemplo do jesuíta Intorcetta, a existência de uma interpretação europeia ainda não condicionada por essas categorias fenomenológicas. Um dos exemplos dessa alternativa histórica é fornecido pela tradução que o jesuíta fornece dos termos *tao* e *shin*, tradução que, segundo nosso autor, evidencia a capacidade de relativização dos dois termos ao Confucionismo. *Ibid.*, pp. 654-656.

<sup>321</sup> Dario SABBATUCCI, *Politeísmo*, v. II, cit., pp. 656-657.

<sup>322</sup> Que derrubou a política anterior de discriminação contra o clero indígena instaurada por Francisco Cabral, primeiro superior da missão.

<sup>323</sup> Acompanhando, por exemplo, os *samurai* cristãos para a guerra com o capelão jesuíta e com as bandeiras que representavam a cruz.

<sup>324</sup> PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 235.

<sup>325</sup> Como analisamos, mais detalhadamente, em nossa anterior investigação: *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé...*, cit.

<sup>326</sup> *Ibid.*: parte II do livro (“Catequese e tradição”) cap. 1. “Notas para uma Antropologia das origens cristãs”, p. 129.

<sup>327</sup> Dario SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa*, cit., pp. 5-18.

<sup>328</sup> Assim, por exemplo, na própria introdução da obra, Sabbatucci cita uma definição emblemática de Nicola Gasbarro que, nessa perspectiva, define esquemática e exemplarmente este percurso: “Única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a sua história e, em seguida, aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos, depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião enquanto construções culturais, isto é, a Antropologia e a História das Religiões”. Nicola GASBARRO. “Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor”. *Storia, Antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, p. 126.

<sup>329</sup> Angelo BRELICH. *Introduzione alla storia delle religioni*, cit. pp. 6-7.

<sup>330</sup> Dario SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa*, cit., p. 5.

<sup>331</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>332</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>333</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>334</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>336</sup> Anthony PAGDEN. *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. espanhola: Barcelona: Península, 1997. pp. 38-39.

<sup>337</sup> Veja-se, todavia, para uma rica e significativa síntese, o primeiro capítulo (“O Legado de Roma”) da obra citada de Pagden, pp. 23-44.

<sup>338</sup> Anthony PAGDEN. *Lords of all the World*, cit., p. 45.

<sup>339</sup> Veja-se, em relação a esse aspecto, o segundo capítulo da obra de Pagden (“*Monarchia Universalis*”), pp. 45-86.

<sup>340</sup> Neste sentido, o conceito de “cultura moral” (de *mores*), que diz respeito à vida comunitária, e de *pietas*, relativa à família, remetem, mais uma vez, à definição proposta no *De Re Publica* de Cícero, já citado: correspondente às “*leges et statuta moresque*”.

<sup>341</sup> Que compreendia a prática da *virtus*, a “humanidade” que se expressava na capacidade de valorizar o bem da comunidade, a *utilitas publica*, acima da própria conveniência pessoal, a *utilitas singulorum*.

<sup>342</sup> Andrew LANG. *The Making of Religion*. London 1900.

<sup>343</sup> Dario SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa*, cit., pp. 13-15.

<sup>344</sup> Angelo BRELICH. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ed. dell’Ateneo, 1965. pp. 6-7.

<sup>345</sup> Dario SABBATUCCI. *La Prospettiva Storico-Religiosa*, cit., p. 5.

<sup>346</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>347</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>349</sup> “Superstição, ou seja, religião supérflua, onde não havia nenhuma”. CORREIA. In: *Mon. Bras.* In: *MHSI*, I, p. 231; citado por F. G. BRESSANI. *Breve relazione d'alcune missioni dei P della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata: 1653. p. 20.

<sup>350</sup> Conclusão que se encontra em J. R. TOURNEMINE, “Réflexions sur l’athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l’Evangile”. *Mémoires pour l’Histoire de Sciences et des Beaux Arts*, Trevoux, janvier 1717, art. VI.

<sup>351</sup> Girolamo IMBRUGLIA. “Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)”. In: Adriano PROSPERI e Wolfgang REINHARD (orgs.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bologna: Il Mulino, 1992. pp. 287-308; citação das pp. 304-305.

<sup>352</sup> Ver, a esse respeito, o cap. III do trabalho de José EISEMBERG. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. Trata-se, sem dúvida para nós, da parte mais rica desse trabalho que, aliás, mostra como, no conseqüente *Plano Civilizador* do Pe. Nóbrega, o medo e o consentimento se encontravam enraizados no próprio estado da natureza. Daí o fato de que a reforma proposta por Nóbrega se constituiu enquanto uma “estratégia para proteger e converter os índios, baseada na construção de seu consentimento que seria obtido através da aceitação da autoridade dos padres e das normas da sociedade política cristã” (p. 116). Todo o capítulo III desse livro mereceria uma análise mais detalhada das problemáticas da catequese – apontadas pelo *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* – em sua estrita relação com o plano político – o *Plano Civilizador* –, na qual, necessariamente, a conversão devia ser inserida. Em princípio nos parece que, no que diz respeito às modalidades teóricas (teológicas) e históricas (da *práxis* catequética) com que essa relação se manifestou ao longo da nossa investigação, os resultados da análise de Eisemberg corroboram os do nosso trabalho.

<sup>353</sup> Dario SABBATUCCI. *Politeísmo*, cit., pp. 809-820.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 817.

<sup>355</sup> Na mesma perspectiva, viu-se também como, no caso dos maias, traduziu-se *deus* por *ku*. Com isso, na perspectiva missionária encontrou-se uma solução ao problema, resolvendo, todavia, o problema, do ponto de vista histórico-religioso, em termos redutivamente “deístas”. Com isso, não se percebia que os *ku* maias representavam números significativos (personificados) e não deuses. E, de fato, para entender a peculiaridade dessa característica da cultura maia teria sido necessário, provavelmente, levar em consideração o sistema de mensuração do tempo, em função da qual foi elaborada a numerologia maia. Ora, parece que justamente a preocupação missionária em não reiterar essa mensuração do tempo indígena tenha apontado para a necessária redução *sub specie religionis* de uma dimensão deísta do *ku* maia.

<sup>356</sup> Ver, a esse respeito, a interessante e detalhada análise de Serge GRUZINSKI e Carmen BERNAND. *De la Idolatria: una arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 (ed. original francesa de 1988), pp. 155-171.

<sup>357</sup> “A imagem católica contestada era chamada de *huaca* pelos indígenas e assim assimilada ao mundo indígena pagão. A palavra *huaca* servia para designar um templo ou qualquer outra construção pré-hispânica, bem como um tesouro, uma divindade indígena ou um objeto sagrado, não apenas em quéchua, mas também na linguagem dos espanhóis e dos crioulos. A evangelização (no sentido dos discursos religiosos endereçados aos indígenas), havia oferecido, ao contrário, a essa palavra polissêmica a acepção ocidental de ídolo. A palavra foi empregada dessa maneira, mesmo nas versões espanholas dos textos para os indígenas e, por extrapolação, acabou por designar toda tradição não católica. O mundo dos infieis se reduziu assim a um único tipo de alteridade marcada pela idolatria ao nome quéchua. *Huaca* foi empregada nos sermões do terceiro concílio em todos os exemplos de idolatria veterotestamentária (o bezerro de ouro tornou-se uma *huaca*), mas tratava-se, também, da questão dos *huacas* do México, de Roma, da China, do Japão e mesmo daqueles que ‘não são cristãos, como os mouros, os turcos e os gentios que adoram *huacas*’”. F. AVENDAÑO. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica en lengua castellana y la general del Inca*. 2 tomos. Lima: Jorge López de Herrera, 1649: v. I: 29f. In: ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. “Les Pouvoirs de la Parole – la prédication au Pérou: de l’évangélisation à l’utopie”. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 51e. année, n. 6, novembre-décembre 1996, pp. 1225-1257; citação da p. 1239.

<sup>358</sup> Dario SABBATUCCI. *Politeísmo*, cit., p. 820.

<sup>359</sup> “Da doutrina ao direito, da *religio* à *civitas*: o surgimento de um processo civilizador”.

<sup>360</sup> “Boa para se pensar”, poderíamos dizer (em termos lévi-straussianos) para o homem renascentista ou, de qualquer maneira, “pressuposta” porque preparada, de algum modo e ao mesmo tempo, no interior da especificidade do sistema civilizacional medieval, como destacamos naquela parte deste livro.

<sup>361</sup> Nicola MATTEUCCI. *Lo Stato Moderno: Lessico e percorsi*. Bologna: Il Mulino, (1993) 1997.

<sup>362</sup> Como dissemos antes, no item indicado, é o momento em que a nova cultura civil descobre a história política antiga (Maquiavel) e formaliza uma nova teoria do Estado (de Bodin, a Hobbes, a Rousseau): e, dessa forma, também a história do direito.

<sup>363</sup> Ver, a esse respeito, Norbert ELIAS. *Über den Prozess der Zivilisation*. Vol. 1. Basileia: Haus zum Falken, 1939. Trad. Port.: *O processo civilizador*. Vol. 1: *Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

<sup>364</sup> Além dos numerosíssimos estudos sobre Erasmo, vejamos também as duas clássicas biografias: a do historiador holandês Johan HUIZINGA, *Erasmo*, de 1924; e aquela de Stefan ZWEIG, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. I Ed. Bras.: Porto Alegre, Editora Globo, 1936.

<sup>365</sup> A esse respeito, inclusive, vale a pena evidenciar como a própria palavra *pax* está estritamente ligada, do ponto de vista

etimológico (lhe fornece a raiz) com a palavra *pactum*.

<sup>366</sup> Item: “Da doutrina ao direito, da *religio* à *civitas*: o surgimento de um processo civilizador”.

<sup>367</sup> Quentin SKINNER. *Visions of Politics*. Vol. II: *Renaissance Virtues*. Citado da tradução italiana, p. 61.

<sup>368</sup> Nicola GASBARRO. *La “Città dell’Islam” e la “Città della Guerra”*, cit., p. 33 e seguintes: veja-se este trabalho com relação à dimensão contratual e relacional da paz do *pactum* instituído e fundamentado pelo e no Direito que, aqui, diz respeito, também, aos problemas apontados nos próximos dois parágrafos.

<sup>369</sup> Característica de uma cultura romana, finalmente “demitizada”, pela ação de seus pontífices, em contraposição à cultura grega, que operava com base em seus mitos através da ação dos poetas. Nesta direção, o processo de “demitização” da cultura romana vem se configurando em termos de “ritualização” operativa no presente histórico. Em contraposição à orientação mítica grega, que era demandada pela livre ação dos poetas, portanto, no contexto romano, “demitização historicante e demitização ritualizante são dois aspectos que se explicam um com outro e se fundem no seu fim último: a edificação do Estado romano”. Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale*, cit., p. 115.

<sup>370</sup> Além dos já citados: *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna; Disciplina dell’Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo e Età Moderna*; e *Uma História da Justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*; veja-se, também, Idem, *Il Sacramento del Potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*. Bologna: Il Mulino, 1992.

<sup>371</sup> E, hoje, o esvaziamento do juramento como base do pacto político da sociedade ocidental exige, portanto, um novo pacto geral de cidadania enquanto um novo ordenamento público que não desperdice a riqueza da experiência histórica realizada no longo período.

<sup>372</sup> Dentre outros trabalhos, veja-se, sobretudo, a obra monumental *Geschichte der Staatsgewalt: eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 1999; Trad. It.: *Storia del Potere Politico in Europa*. Bologna: Il Mulino, 2001. Mas também “Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale”. *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 8, 1982, pp. 13-37.

<sup>373</sup> De fundamental importância, a esse respeito, destacar a precursora problemática evidenciada por Federico CHABOD em relação aos instrumentos essenciais para a construção do Estado moderno (os exércitos permanentes, a função da diplomacia, com a concomitante política do “equilíbrio” europeu, a burocracia estatal e, finalmente, os novos polos do poder soberano e da hierarquia dos funcionários). Instrumentos cuja constituição foi aprontada (e antecipada) no contexto do Renascimento italiano, mas que puderam se constituir enquanto base dos modernos Estados nacionais somente a partir do processo de centralização monárquica. Ver Federico CHABOD. “Existe un Estado del Renacimiento?” (1957). Capítulo XI da Parte Terceira (“Los Orígenes del Estado Moderno”) de seus *Escritos sobre el Renacimiento*. [Edição italiana: *Scritti sul Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1967]. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. pp. 523-548.

<sup>374</sup> Além do já citado trabalho de Norbert ELIAS, *O Processo Civilizador*. Vol. 1: *Uma História dos Costumes*; veja-se ainda, a esse respeito, o Vol. 2: *Formação do Estado e Civilização. Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia: Haus zum Falken, 1939. Trad. Port.: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. Não menos relevante para a análise do processo, os outros trabalhos como *Die Höfische Gesellschaft (A Sociedade de Corte)*. Frankfurt 1969; e *Die Gesellschaft der Individuen (A Sociedade dos Indivíduos)*. Frankfurt 1987.

<sup>375</sup> *O Problema da Incredulidade no Séc. XVI: a religião de Rabelais*, cit.

<sup>376</sup> Particularmente significativa, a esse respeito, a densa problemática levantada pela ordem missionária – “moderna” por excelência – da Companhia de Jesus: problemáticas (muitas vezes polêmicas, interna ou externamente à Companhia), como aquela da *accommodatio* dos missionários aos diferentes contextos culturais, ou do reconhecimento da suficiência da *fides implicita*, no processo de conversão, ou da necessidade da *fides explicita*.

<sup>377</sup> Como já apontamos, trata-se da inscrição do pressuposto (e, depois, da consequente afirmação histórica de sua capacidade operativa) de generalização que passa da *civitas* romana, para aquela da *civitas Dei* agostiniana. Com a decorrente prioridade entregue ao direito divino (a *lex aeterna*) em relação à lei natural (*lex naturalis*) e à lei positiva (*lex positiva*), que finalmente encontrar-se-ão subordinadas ao primeiro. Tratamos dessa problemática no final do capítulo 5. “O ‘religioso’ na Antiguidade tardia e sua herança medieval”, no item “O universalismo da Igreja medieval”.

<sup>378</sup> Mas destacamos que, em alguns aspectos e com relação a alguns problemas específicos (caros à nossa pesquisa e, em parte, à perspectiva histórico-religiosa), já apontamos para alguns desses detalhes ou perspectivas problemáticas ao longo do capítulo 5 do livro.

<sup>379</sup> Ao ponto de que se pode dizer Sacro Império Romano, mas não se pode chamar a Igreja em termos políticos, a não ser juntando a expressão “de Deus”: por exemplo, *civitas Dei* em Agostinho.

<sup>380</sup> Veja-se a esse respeito quanto apontado no capítulo 5 (“O religioso na Antiguidade tardia e herança medieval”).

<sup>381</sup> Em plena época humanista podemos pensar, por exemplo, na própria civilização que mais perturbou o ambiente cultural (e religioso) europeu e que representa, ao mesmo tempo, uma cultura que dá um valor fortemente sistemático, mas diferente, àquilo que nós chamamos de religião. Trata-se da cultura árabe clássica, que não conhece oposições como religioso/civil, eclesiástico/laico, espiritual/temporal ou outras dicotomias ocidentais pensáveis somente no interior de uma cultura que é, ao mesmo tempo, civilização e cristã.

- <sup>382</sup> No item: “Da doutrina ao direito, da *religio à civitas*: o surgimento de um processo civilizador”.
- <sup>383</sup> Nascida do forte impacto e da consequente transformação da cultura europeia que vêm se determinando com as descobertas científicas do século XVII.
- <sup>384</sup> A primeira sancionada, por exemplo, pelo *Contrato Social* de Rousseau (1762), a segunda exemplificada, entre outras, pela obra de David Hume *The Natural History of Religion* (1757).
- <sup>385</sup> Dessa forma, na base da visão voltairiana de um universo dominado por leis naturais que estão a demonstrar a existência de uma Vontade criadora e de uma Inteligência ordenadora, que interveio no mundo somente no momento da criação, é coerente a interpretação de Labriola, que defende o fato de a religião de Voltaire ser, na realidade, uma forma de “ateísmo prático”, na medida em que, enquanto representa apenas uma hipótese reguladora da vida social, o Deus de Voltaire representa (apenas) uma ideia prática (mesmo que importante) para assegurar ao mundo um mínimo de moralidade. Ver Antonio LABRIOLA. *Voltaire e la Filosofia della Liberazione*. Napoli: Morano, 1926. p. 126.
- <sup>386</sup> Com relação a esses aspectos do deísmo e do sistema religioso (político e civil: um “uso instrumental da religião”) de Voltaire, veja-se, sobretudo, o terceiro capítulo (“La tolleranza di Voltaire: tra morale e politica”) do trabalho de Maria Laura LANZILLO. *Voltaire: la politica della tolleranza*, cit.
- <sup>387</sup> Em termos de exemplificação, a esse respeito, nos permitimos reenviar para nosso artigo “Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e ilustração na disputa póstuma dos ritos do malabar”. *Revista História Unisinos*, n. 13, v. 3, set.-dez. 2009, pp. 211-232.
- <sup>388</sup> A partir daí, portanto, o choque cultural entre os sistemas torna-se cada vez mais áspero com a intensificação das relações políticas, comerciais, científicas, tecnológicas e militares. Com relação à complexidade do exemplo islâmico, de seu característico percurso histórico de formação, da sua dialética histórica (e religiosa) com o Ocidente, analisados em perspectiva propriamente histórico-religiosa, ver Nicola GASBARRO. *La “Città dell’Islam” e la “Città della Guerra”*, cit.
- <sup>389</sup> Este percurso se delinea, finalmente, como processo de aquisição ao longo de toda a Idade Moderna, a partir dos fundamentos *civis* do “pacifismo” de Erasmo, sobretudo em sua dimensão “religiosa”, até chegar à tratadística sobre a tolerância. Em relação a esta etapa específica, vejam-se, por exemplo, as obras de John LOCKE. *Carta acerca da Tolerância* (1689). São Paulo: Abril Cultural, 1983; e de VOLTAIRE. *Tratado sobre a Tolerância: a propósito da morte de Jean Calas* (1763). São Paulo: Martins Fontes, 2000. Mesmo o “empirismo britânico” – do qual o primeiro é o principal representante, e o segundo um de seus mais fervorosos tradutores no contexto continental europeu –, que produz suas mais importantes reflexões partindo de uma nova perspectiva segundo a qual se coloca o “contrato *social*”, deve pensar e encontrar, nele, um novo lugar e uma nova função para a “religião”, *socialmente* entendida. Não será por acaso que, entre um e outro, se erga significativamente também a obra de David Hume, na qual se pretende construir uma história natural da própria religião. David HUME, *The Natural History of Religion*, cit.
- <sup>390</sup> É por isso, ainda, que o Ocidente não permite que essa prioridade estrutural seja colocada em discussão, nem mesmo pelo Islamismo. Consequentemente, enquanto o Ocidente afirma a originalidade e a arbitrariedade histórica da sua cultura, de seu processo cultural, não pode não julgar “fundamentalistas”, por exemplo, os modernos muçulmanos radicais. Ver, ainda, Nicola GASBARRO. *La “Città dell’Islam” e la “Città della Guerra”*, cit.
- <sup>391</sup> Introdutoriamente, em “Qual História das Religiões?”.
- <sup>392</sup> Exemplo evidente, entre outros, deste importante aspecto fundamentalista *protestante* é, nesses tempos, aquela atitude que surgiu em âmbito norte-americano – justa e paralelamente ao estabelecer-se do conflito, em forma de pretexto e paradoxalmente, em nome da democracia (realmente *integralista*), com o fundamentalismo integralista islâmico. É este contraditório fundamentalismo que, enfim, levou determinados setores da cultura norte-americana a combater, inclusive, a teoria científica (ou se quisermos a proposta interpretativa) da evolução das espécies de Charles Darwin.
- <sup>393</sup> Que são humanamente construídas, melhor ainda, cultural e historicamente elaboradas, como vimos no capítulo 6, acima: “Religião e *Civitas* no Renascimento”, item: 6. “A fé como fato histórico: entre a ‘civitas’ do Império e a catequese cristã”, levando em consideração a contribuição de Sabbatucci.
- <sup>394</sup> Segundo os termos propostos por Claude LÉVI-STRAUSS. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1964. Ed. bras.: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- <sup>395</sup> Tão evidente na proliferação da busca de (pressupostas) “identidades” e nas consequentes xenofobias das culturas europeias hodiernas “sofrendo” a maciça pressão de culturas alheias em seus territórios. Sofrendo, entre outras, justamente porque esta percepção decorre de uma rejeição de aplicar uma – ou, muitas vezes também, de uma distorção da – leitura histórica do processo relacional de sua constituição nos termos de uma civilização compatibilizante e inclusiva.
- <sup>396</sup> Processo que identificamos, segundo as indicações de Norbert Elias, enquanto inscrito nas cortes renascentistas – mas que podemos pensar já em maduro ato de formação no contexto das cidades-estado italianas, em época comunal, como demonstrou, sobretudo, Quentin Skinner – e chega, por progressiva generalização, à consciência civil da Revolução Francesa. No interior desse percurso, como apontamos, o antigo cidadão volta a ser o protagonista principal e o princípio de valor de qualquer escolha da civilização. E a partir desse “retorno do antigo cidadão” nasce, final e historicamente, a moderna *civitas*, *civilisation*, a civilização enquanto modelo cultural global.
- <sup>397</sup> Uma semântica que vem se impondo, cada vez mais autonomamente, desde seus fundamentos no interior da cultura humanista, que foi se desenvolvendo significativamente na passagem pela revolução científica do século XVII, e que finalmente produziu uma

sua própria autoconsciência na filosofia do empirismo e do deísmo inglês, para chegar à síntese e madura reflexão de cunho iluminista.

<sup>398</sup> Giacomo MARRAMAO. “Introduzione” a Voltaire, cit., p. XVI.

<sup>399</sup> Com relação a esse aspecto (mas também de quanto apontamos nas páginas 253-254, acima) e à característica relação entre “o discurso antropológico e o século das Luzes”, veja-se o brilhante trabalho de Mondher KILANI, *L'Invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Payot, 1994 (todo o importante capítulo quinto).

<sup>400</sup> Uma relação (religiosa) que havia permanecido enquanto pano de fundo mesmo na primeira Modernidade durante a qual, como apontamos, tornaram-se prioritárias e hierarquicamente ordenadas as relações entre homens e entre homens e natureza: mas sempre uma *prioridade*, ainda, com relação àquelas entre os homens e a divindade que, portanto, permaneceram. Nesta direção, como destacamos, o primeiro movimento desta *ratio* havia estabelecido, então, uma *predominância* cultural do direito positivo sobre a lei natural que, contudo, permanecia enquanto reflexo do direito divino (*lex aeterna*).

<sup>401</sup> Antonio SANTUCCI, “Introduzione”. In: Antonio SANTUCCI (org.). *Interpretazioni dell'Illuminismo*. Bologna: Il Mulino, 1979. p. 73.

<sup>402</sup> Lucien, GOLDMANN, *L'Illuminismo e La Società Moderna: storia e funzione attuale dei valori di “liberta”, “uguaglianza”, “tolleranza”*. 3. ed. Torino: Einaudi, 1967. pp. 72-79. A respeito de toda essa problemática, da nova relação entre história e economia e da função que nela adquire, também, a tolerância de Voltaire, ver, ainda, o capítulo IV, item 5. (“Storia ed economia: la funzione della tolleranza”), do trabalho de Maria Laura LANZILLO, *Voltaire: La politica della tolleranza*, cit.

<sup>403</sup> Que emerge, segundo os termos iniciais de Lévi-Strauss, do “descobrimento” de “estruturas elementares de parentesco” resultantes de uma lei natural e universal com base na qual se estruturam as diferenças e os particularismos das culturas humanas. Este é o percurso propriamente “sócio-lógico” que levará à elaboração de uma Antropologia estrutural como campo de entendimento dos particularismos (“variações sobre o tema”).

<sup>404</sup> Como vimos na “Nota genealógica: o nascimento da História das Religiões” da Introdução do livro.

<sup>405</sup> Equilíbrio (interno) entre seus modernos Estados (territoriais e centralizados), obtido enquanto resultado possível só com base em uma disputa colonial (externa).

<sup>406</sup> Sigmund FREUD. *O mal-estar na civilização*. (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930). Rio de Janeiro: Imago, Edições Standard, Tomo XXI, 1969.

<sup>407</sup> E foi esta crise – que poderíamos definir como uma nova “crise da consciência civilizacional europeia” – que levou consequentemente, como dissemos em nossa Introdução, a revisitar de forma crítica os estudos antropológicos e àqueles sobre as religiões dos povos extraeuropeus produzidos, no século anterior, segundo a velha perspectiva civilizacional. Assim, destacamos, torna-se significativo que, com extraordinária coincidência em relação à obra de Freud (que permanecerá referencial, inclusive, pela obra antropológica de Lévi-Strauss), neste momento se delinchem na Europa as duas novas perspectivas historiográficas da *Nouvelle Histoire*, na França, e da História das Religiões, na Itália, Historiografias que desenvolvem uma metodologia que compartilha, ao menos, a característica de se tornarem uma abordagem referencial (em termos históricos) para um inédito debate entre as várias Ciências Sociais (quase uma “nova história” para “fatos sociais totais”). O que, no fundo, significava, ao mesmo tempo, a necessidade de superar uma perspectiva “objetivística” e universal, tanto da religião, quanto da civilização.

<sup>408</sup> Passando pela nova generalização do direito: de Jean Bodin e os *politiques* até sua afirmação com a revolução política francesa, por uma nova filosofia da história, decorrente da polêmica libertina e da síntese iluminista e, finalmente, pelos consequentes resultados de uma nova Antropologia *social* fundada, mesmo que em termos críticos, a partir das diretrizes da sociologia de Durkheim: as “estruturas elementares” de Lévi-Strauss substituem, nesta perspectiva, a “vida religiosa” pelo “parentesco”, ao mesmo tempo em que, em termos estruturais, pretende ultrapassar a possível organização (fenomenologista) de suas “formas (elementares)”.

<sup>409</sup> Como vimos, também, no segundo item do capítulo anterior, já indicado anteriormente: “Da doutrina ao direito, da *religio* à *civitas*: o surgimento de um processo civilizador”.

<sup>410</sup> Uma *civilitas* enraizada na *civitas*, ou seja, num Estado enquanto *conquista cultural*, não por acaso, romana, segundo a definição de Sabbatucci. Ver Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale: ricerca sulla Religione Romana*, cit.

<sup>411</sup> Com relação ao conceito de “etnocentrismo crítico” e a essas problemáticas dele decorrentes, veja-se Ernesto DE MARTINO, “Fenomenologia Religiosa e Storicismo Assoluto”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (1953-1954), sobretudo na primeira parte do trabalho. Além disso, veja-se ainda, acima, o capítulo 2 do livro, lá onde esta problemática remete ao percurso do autor, que traçamos, e aos autores da escola italiana que a retomaram em suas específicas indagações: entre esses, Sabbatucci, Massenzio, Mazzoleni, Gasbarro.

<sup>412</sup> Ver Nicola GASBARRO. *La “Città dell'Islam” e la “Città della Guerra”*, cit., p. 27.

<sup>413</sup> Veja-se, novamente, em relação a essa problemática: Nicola GASBARRO. *La “Città dell'Islam” e la “Città della Guerra”*, cit., p. 28. Tudo isto, ainda, permite entender melhor a emblemática definição proposta por Nicola Gasbarro – que já propusemos acima, no capítulo 6 (Religião e *Civitas* no Renascimento. Item: “A fé como fato histórico: entre a *civitas* do Império e a catequese cristã”) – que, segundo uma perspectiva propriamente histórico-religiosa, esquematiza exemplarmente este percurso: “Única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a sua história e, em seguida, aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos, depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização

e a religião enquanto construções culturais, isto é, a Antropologia e a História das Religiões”. Nicola GASBARRO. “Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor”. *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, III, 1988, p. 126.

<sup>414</sup> Ver Santo AGOSTINHO de Hipona. *De civitate Dei*, XIX, 13, 1.

<sup>415</sup> A esse respeito, veja-se sempre o fundamental trabalho de Dario SABBATUCCI. *Lo Stato come Conquista Culturale*, cit.

<sup>416</sup> Nicola GASBARRO. *La “Città dell’Islam” e la “Città della Guerra”*, cit., p. 32.

<sup>417</sup> Santo AGOSTINHO. *De civitate Dei*. Cit., XIX, 17...

<sup>418</sup> Item: “Das religiões de salvação: monoteísmo e dualismos”.

<sup>419</sup> Item: “O Deus único: universalismo e imperialismo”.

<sup>420</sup> Que reconstrói o percurso na direção inversa (do seu presente para o passado), ao mesmo tempo em que abre um novo espaço para uma Modernidade enquanto processo (que olha para o futuro: um verdadeiro “processo civilizador”).

<sup>421</sup> A problemática relativa a esse último caso é aquela que analisamos, entre outras, no panorama de nossos mais recentes interesses de pesquisa e pode ser vista em uma síntese representativa no artigo “Religião e política nos ritos do malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente”. *Revista CLIO (UFPE: Dossiê Estudos Jesuíticos)*, n. 27, v. I, 2009, pp. 203-256.

<sup>422</sup> Isto faz com que se estabeleça a necessidade de refletir mais detidamente, por exemplo, sobre o “contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos”, abandonando a sua caracterização abstrata e genérica, para situá-lo mais precisamente como parte de um “quadro político preciso”. Segundo os termos sugeridos por João Pacheco de OLIVEIRA. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Revista Mana – estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, abril 1998, PPGAS-MN-UFRJ.

<sup>423</sup> Clifford GEERTZ. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983. Tendo em vista esta problemática que pretendemos delinear neste item, a partir daqui iremos acompanhar parte do percurso apontado nas conclusões de nosso trabalho anterior, *O Apetite da Antropologia*. Aqui desvincularemos aquele percurso do interesse relativo à especificidade daquela investigação (em relação à Antropofagia americana), centralizando-o, sobretudo, nos fundamentos e na perspectiva da abordagem da Antropologia e, com ela, daquela da História das Religiões.

<sup>424</sup> Marshall SAHLINS. *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press, 1987. Trad. port. de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 7.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>426</sup> Exemplo significativo dessa nova perspectiva crítica da ideia (conceito) de cultura é, entre outros, o trabalho de Terry EAGLETON. *The Idea of Culture*. Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 2000. Mas, a esse respeito, resulta importante sublinhar, ainda, ao menos entre outros, o trabalho de Adam KUPER, *Culture: the anthropologist’s account*. (Ed. orig.: 1999); Trad. Port.: *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru-SP: Edusc, 2002. Ainda, no que diz respeito à crítica do conceito de cultura (em sua contraposição àquela de “civilização”, como apontamos em várias partes deste livro), às características descobertas e modalidades de “invenção” do outro, assim como à problemática antropológica geral deste item, pode resultar interessante confrontar o trabalho já citado de Mondher KILANI, *L’Invention de l’Autre. Essais sur le discours anthropologique*, em seus capítulos primeiro e quarto. Finalmente, com relação à noção de “código” e de sua função analítica e interpretativa, veja-se enfim o trabalho, já citado, Paula MONTERO (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, sobretudo a Introdução e o primeiro capítulo.

<sup>427</sup> Ver Gilberto MAZZOLENI. *Il Pianeta Culturale*, cit.

<sup>428</sup> Ugo FABIETTI. “Tempo e modello in Antropologia”. In: Ugo FABIETTI (org.). *Il Sapere dell’Antropologia: pensare, comprendere, descrivere l’altro*. Milano: Mursia, 1993. p. 279.

<sup>429</sup> Mondher KILANI. “Campo, narrazione, sapere nel discorso antropologico”. In: Ugo FABIETTI (org.). *Il Sapere dell’Antropologia*, cit. (pp. 27-40), p. 38.

<sup>430</sup> Ver Nicola GASBARRO. 1492: “... apparve la terra”, cit., pp. 33-35.

<sup>431</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>432</sup> No item: “Da doutrina ao direito, da *religio* à *civitas*: o surgimento de um processo civilizador”.

<sup>433</sup> Adone AGNOLIN, “A razão tênue de Montaigne”. In: Michel de MONTAIGNE. *Os ensaios*. IV Vols., cit., pp. XXVIII-XXIX.

<sup>434</sup> Claude LÉVI-STRAUSS. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991. Trad. port. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 192.

<sup>435</sup> Mondher KILANI. “Campo, narrazione, sapere nel discorso antropologico”. In: Ugo FABIETTI (org.). *Il Sapere dell’Antropologia*, cit. (pp. 27-40), p. 40.

<sup>436</sup> Clifford GEERTZ. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. [Trad. port.: Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.]; *Local knowledge*, cit.; *Works and Lives: the Anthropologist as Autor*. Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1988.

<sup>437</sup> Max WEBER. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (1904-1905). Ed. inglesa: London: Allen & Unwin, 1974.

<sup>438</sup> Ernesto DE MARTINO. *La Fine del Mondo: contributo all’analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 1977. p. 646.

<sup>439</sup> Raffaele PETTAZZONI. “Il Metodo Comparativo”. In: Numen: International Review for the History of Religions, 6, 1959, pp.

- <sup>440</sup> Fabio DEI e Pietro CLEMENTE. “I fabbricanti di alieni: sul problema della descrizione in Antropologia”. In: Ugo FABIETTI (org.). *Il Sapere dell’Antropologia*, cit., p. 87.
- <sup>441</sup> Johannes FABIAN. *Time and the Other: how anthropology makes it object*. New York: Columbia University Press, 1983, p. IX.
- <sup>442</sup> Não “o pensamento dos selvagens”, mas o substrato (estrutura) comum de um único e fundamental pensamento selvagem.
- <sup>443</sup> Nicola GASBARRO. 1492: “... apparve la terra”, cit., pp. 26-27.
- <sup>444</sup> Que, como já destacamos, encontra a fundação de sua possibilidade no percurso histórico humanista-renascentista.
- <sup>445</sup> Nicola GASBARRO. “Il Linguaggio dell’Idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s. XX, 1/2, Roma, v. 62, 1996, pp. 189-221, citação da p. 191.
- <sup>446</sup> *Ibid.*, p. 202 (nota de rodapé).
- <sup>447</sup> Assim o recurso descrito, na página 3, pelo próprio autor: “Não me contentei em conhecer o caráter dos selvagens e de me informar a respeito de seus hábitos e de suas práticas, mas procurei, nestas práticas e nestes hábitos, vestígios da Antiguidade mais remota; li com atenção aqueles antigos autores que se ocuparam de costumes, leis e hábitos dos povos dos quais tinham algum conhecimento; comparei estes hábitos uns com os outros, e confesso que, se os autores antigos projetaram uma luz que me permitiu alimentar alguma feliz conjectura acerca dos selvagens, os hábitos dos selvagens projetaram uma luz que me permitiu compreender com mais facilidade e explicar várias coisas que se encontram nos antigos autores”. Ainda, nesta direção não podemos deixar de levar em conta a obra precursora de Acosta e seu fundamento na tradição da “escola de Salamanca”, que se afirma por meio dos estudos do dominicano Francisco de Vitoria: ver Anthony PAGDEN. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, cit.; e Nicola GASBARRO. 1492: “... apparve la terra”, e “Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”, obras citadas. Em relação a Lafitau, veja-se, também, Dario SABBATUCCI. *Sommario di Storia delle Religioni*, cit.
- <sup>448</sup> De algum modo e com diferente alcance de generalização, evidentemente, mas respondendo sempre às exigências internas e fundamentais das sociedades “outras”.
- <sup>449</sup> Termo que em português representa, sem dúvida, um neologismo, “vanificação” se refere à “ação de tornar vã” e foi sugerido pelo autor em *La Storia delle Religioni*, cit., pp. 95-98. Desse ponto de vista, a crítica histórica se contrapõe, além que à etnologia missionária – da qual, todavia, começa seu percurso –, à própria Fenomenologia religiosa. Para dizê-lo com os termos propostos por Sabbatucci: a História das Religiões colocou, com efeito, e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas. Assim fazendo, recalcou, inconscientemente, o processo histórico do qual nasceu e se desenvolveu o conceito de religião. Isso porque o nosso conceito de religião ampliou-se historicamente com o aumento dos termos de comparação, a começar pelas origens cristãs, até os nossos dias.
- <sup>450</sup> Segundo o qual “Il primo vero è in Dio, perché Dio è il primo fattore (*primus Factor*); codesto primo vero è infinito, in quanto fattore di tutte le cose; è compiutissimo, poiché mette dinanzi a Dio, in quanto li contiene, gli elementi estrinseci e intrinseci delle cose” [“O primeiro verdadeiro está em Deus, porque Deus é o primeiro fazedor (*primus Factor*); este primeiro verdadeiro é infinito, uma vez que fazedor de todas as coisas; é completíssimo, porque apresenta diante de Deus, uma vez que os contém, os elementos extrínsecos e intrínsecos das coisas”] (Giambattista VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*. In: P. CRISTOFOLINI (org.). *Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni, 1971. p. 62).
- <sup>451</sup> “Este mundo civil [ele], com certeza, foi feito pelos homens, motivo pelo qual nele se podem, porque nele se devem, encontrar os princípios por dentro das modificações da nossa própria mente humana”. Giambattista VICO. *La Scienza Nuova*. 3. ed., 1744. Libro I, sez. 3
- <sup>452</sup> Raffaele PETTAZZONI. “Il Metodo Comparativo”, cit.

# AUTOR

Adone Agnolin, formado em Filosofia e História das Religiões pela Universidade de Pádua (Itália) e doutor em Sociologia e pós-doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), é professor de História Moderna (USP). Atua, ainda, na área de História das Religiões, História da Reforma e Contrarreforma, História das Missões (Jesuíticas), Catequese e Mediação Cultural: Europa, América e Ásia.

# CRÉDITOS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Agnolin, Adone  
História das religiões [livro eletrônico] :  
perspectiva histórico-comparativa / Adone Agnolin. --  
São Paulo : Paulinas, 2019. -- (Coleção repensando a  
religião)  
3.5 Mb ; e-PUB  
  
Bibliografia.  
ISBN 978-85-356-4522-4  
  
1. Cristianismo - Aspectos sociais 2. Religiões -  
História I. Título. II. Série.  
  
19-26495 CDD-200.9

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Religiões : História 200.9

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

Direção-geral: Bernadete Boff

Editores responsáveis: Vera Ivanise Bombonato e Afonso M. L. Soares

Copidesque: Rosa Amália Ursi

Coordenação de revisão: Marina Mendonça

Revisão: Sandra Sinzato

Direção de arte: Irma Cipriani

Gerente de produção: Felício Calegaro Neto

Capa: Wilson Teodoro Garcia

Produção de e-book: Jéssica Diniz Souza

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Dona Inácia Uchoa, 62

04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)

Tel.: (11) 2125-3500

<http://www.paulinas.com.br> – [editora@paulinas.com.br](mailto:editora@paulinas.com.br)

Telemarketing e SAC: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2012

---