

RAFFAELE PETTAZZONI:
A RELIGIÃO ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA^{1, 2}

*Cristina Pompa*³

Resumo: O artigo pretende mostrar a papel fundamental da antropologia no surgimento e no desenvolvimento da chamada Escola Italiana de História das Religiões, a partir da análise da obra de seu fundador: Raffaele Pettazzoni. Após a apresentação dos contextos intelectuais europeu e italiano do início do século XX, a análise foca a originalidade da abordagem laica e historicista de Pettazzoni, particularmente evidente não apenas na relação tensa com a fenomenologia da religião, mas também na crítica ao positivismo e ao historicismo idealístico. O objetivo é mostrar o quanto a História das Religiões de matriz italiana, surgida no começo do século XX, pode ser considerada, para todos os efeitos, uma escola antropológica.

Palavras-chave: História das Religiões; Raffaele Pettazzoni; Historicismo.

RAFFAELE PETTAZZONI:
RELIGION BETWEEN ANTHROPOLOGY AND HISTORY

Abstract: The article aims to show the fundamental role of anthropology in the emergence and development of the so-called Italian School of History of Religions, based on the analysis of the work of its founder: Raffaele Pettazzoni. After presenting the European and Italian intellectual contexts of the early 20th century, the analysis

¹ Uma versão anterior, mais ampla, deste artigo foi publicada em 2018 em uma coletânea dedicada à História das Religiões. Por razões editoriais, o livro está fora de circulação. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de pesquisa no exterior (BPE, processo 2015/07718-0) concedida entre 2015 e 2016 para realizar a investigação na Itália.

² Como citar: POMPA, Cristina. Raffaele Pettazzoni: a religião entre antropologia e história. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 217-253, 2020.

³ Cristina Pompa é professora da Universidade Federal de São Paulo, Brasil. E-mail: cris.pompa@gmail.com.

focuses on the originality of Pettazzoni's secular and historicist approach, particularly evident not only in the tense relationship with the Phenomenology of Religion, but also in the critique of Positivism and Idealistic Historicism. The objective is to show how the Italian History of Religions, since the beginning of the 20th century, can be considered, for all intents and purposes, an anthropological school.

Keywords: History of Religions; Raffaele Pettazzoni; Historicism.

INTRODUÇÃO

O questionamento da religião enquanto dimensão autoevidente da existência e, ao mesmo tempo, categoria analítica, vem sendo desenvolvido pelas ciências sociais há quase três décadas, devido em boa parte à crítica pós-colonial e também à própria dinâmica do campo até hoje definido como “religioso” (Steil; Toniol, 2013). A inadequação teórica e as implicações políticas do uso da noção de religião na análise de práticas diversas das ocidentais têm se tornado evidentes, pelo menos desde a crítica de Talal Asad (1993) à antropologia culturalista americana e, especificamente, ao trabalho de Clifford Geertz, que naturaliza a religião como experiência trans-histórica e trans-cultural e ontologiza a *crença*, vista como pulsão simbólica universal a algo que transcende o mundo material.

Esta anterioridade existencial e epistemológica da *crença*, condição do dualismo religioso/secular próprio da modernidade, já foi aprofundado por autores brasileiros, no quadro mais amplo da reflexão sobre a validade paradigma da secularização (Montero, 2006, 2010; Giumbelli, 2011). Entretanto, uma atenção menor foi reservada a uma outra acusação séria de Asad ao culturalismo: a o caráter fenomenológico de seu conceito de religião, expressa no próprio vocabulário de Geertz. Não seria irrelevante tentar aprofundar os desdobramentos teóricos desta questão, pois o viés fenomenológico subjaz a boa parte das pesquisas sobre religião no Brasil, até hoje.

Com efeito, a referência a obra de Mircea Eliade é frequente nos estudos brasileiros da religião (ou das *religiões brasileiras*), inclusive antropológicos, sem muita atenção aos pressupostos teórico-metafísicos da fenomenologia religiosa – da qual Eliade é o maior representante. Mesmo sem ontologizar explicitamente o “sagrado” enquanto dimensão da realidade, como no irracionalismo de Rudolf Otto, a fenomenologia religiosa hipostatiza a aspiração universal do homem a algo que o transcende, subtraindo assim a religião, heurística e epistemologicamente, a qualquer questionamento histórico e cultural.

Curiosamente, nesta crítica de Asad à fenomenologia, via Geertz, é reconhecível a crítica que a Escola histórico-religiosa italiana moveu, em plena modernidade, à fenomenologia da religião e, mais em geral, às orientações “irracionalistas” (De Martino, 1957) que se difundiram na Europa do século XX. Quase desconhecida no Brasil, a não ser por um grupo restrito de especialistas em Ciência da Religião, a escola começou a ter, nos últimos anos, uma tímida difusão no país (Massenzio, 2005; Silva, 2011; Agnolin, 2013). Em contraste com a já consolidada tradição de estudos na América Latina, ainda não existe nenhuma tradução dos autores mais relevantes – se excetuarmos a tradução de 2016 de “o Método Comparativo” de Raffaele Pettazzoni⁴. Por isso, é interessante repensar historicamente as propostas desta vertente dos estudos de história das religiões que, do ponto de vista metodológico, trouxe uma discussão focada exatamente na problematização de seu objeto e de suas categorias de análise, abrindo a antropologia religiosa ao historicismo e aproximando a História das Religiões da antropologia, a partir da exigência histórico-comparativa.

O surgimento da Escola e de suas escolhas epistemológicas se situa, por um lado, no quadro da (e em contraste com a) discussão europeia a respeito

⁴ Em 2016 saíram duas traduções deste texto de Pettazzoni, evidentemente desconhecidas uma à outra: a de Hugo Soares, que redigiu também uma pequena introdução, nas páginas desta revista, e a de Lorenzo Sterza e Márcia M. E. Costa, com um comentário de Deyve Redyson (*Religare*, v. 13, n. 1, p. 245-265, 2016).

da Ciência da Religião e da Antropologia do final do século XIX e, por outro lado, no interior de um debate propriamente filosófico, de ressonância europeia mas de matriz totalmente italiana, dominado pelo historicismo de Benedetto Croce. É no cruzamento destas três disciplinas, a Ciência da Religião, a Antropologia e a Filosofia historicista, que a História das Religiões italiana encontra sua especificidade. Raffaele Pettazzoni, o iniciador da Escola, desenvolveu essa articulação ao longo de cinco décadas: tentarei apresentar aqui alguns nós conceituais do seu pensamento, que possam mostrar, por um lado, o percurso de construção do lugar epistêmico da religião na pesquisa histórica e etnológica e, por outro lado, o desenvolvimento autônomo, a partir da questão (ou do questionamento) da “religião”, de uma escola antropológica.

OS ESTUDOS DE RELIGIÃO NA EUROPA E NA ITÁLIA, ENTRE OS SÉCULOS XIX E XX

Os estudos histórico-antropológicos da religião no século XIX desenvolveram-se em dois âmbitos: o filologismo da *comparative mythology* de Friedrich Max Müller (1856 [1909] e 1870) e a antropologia evolucionista de Edward B. Tylor (1871), cujo *Primitive Culture*, vale lembrar, é em boa parte dedicado às “sobrevivências” religiosas, à magia, à mitologia e ao “animismo”. Essas obras marcaram, quase contemporaneamente, o nascimento da Antropologia e da Ciência da Religião. Mesmo com diferentes perspectivas, Tylor e Max Müller propuseram uma “ciência” (da religião e, mais em geral, do homem) sob o signo do comparatismo analógico e morfológico, em busca de um “originário”.

O “originário”, no sentido da experiência “original” do sagrado, esteve também na base do trabalho do Rudolf Otto, que em 1917 propôs a autonomia categorial do religioso (Otto, 1992). Contemporaneamente, a Escola histórico-cultural alemã, influenciada pelo romantismo da “*kultur*”, desembocava, no que diz respeito aos estudos de religião, na Escola de Viena do

Padre Wilhelm Schmidt. Também neste caso, o método da comparação analógica consistia em uma busca de elementos mínimos, ou mais antigos, a partir dos quais teriam se desenvolvido – até de forma involutiva, as formas religiosas “superiores”: nisso se baseava a teoria do “monoteísmo primordial”, o *urmonotheismus*.

Todas essas teorias e escolas falavam em “história”, mas se tratava de uma história *morfológica*, baseada em formas, não em processos: uma história de “ciclos”, ou uma história ao contrário (degeneração), ou uma história conjectural, ou a história etimológica, ou a história da encarnação histórica de uma essência meta-histórica. Enfim, uma não história.

Da ideia de R. Otto de sagrado como “experiência” irreduzível a outras dimensões da existência humana, tiraria força a fenomenologia religiosa, com o teólogo holandês Gerardus Van der Leeuw e, sobretudo, com Mircea Eliade. Com este último, a realidade última à qual remetem os fenômenos religiosos não seria propriamente uma ontologia do sagrado, mas a ideia da religião como sentimento inato no homem: o *homo religiosus*, que *crê*, tão naturalmente quanto o *homo faber* produz. Deste postulado derivam os conceitos mais conhecidos de Eliade: a noção de “eterno retorno” como resolução meta-histórica do devir numa série infinita de novos começos idênticos, a ideia da “nostalgia das origens” que levaria o “homem arcaico” (na verdade, qualquer homem em sua “essência”) a buscar refúgio na dimensão do mito e, finalmente, a relação sagrado/profano, em que este último é destituído de qualquer significado e valor.

Este era, *grosso modo*, o panorama dos estudos sobre religião entre o final do século XIX e a primeira metade do XX na Europa. Foram estes os principais interlocutores, em relação – ou contra – os quais a chamada Escola Italiana de História das Religiões, pelos menos em seu momento

inicial, se posicionou.⁵ A característica central desta escola é a análise estritamente histórica dos fatos religiosos, reconduzindo, à razão histórica e à especificidade cultural a esfera pensada pelos praticantes – mas também, como vimos – por boa parte dos próprios estudiosos – como universal, a-histórica e trans-cultural.

Não deixa de causar surpresa o nascimento da Escola num ambiente cultural, como o italiano, marcado pelo antimodernismo católico do início do século XX. Por outro lado, a presença do historicismo idealístico de Benedetto Croce pode ajudar na contextualização do surgimento da “terceira via” (Gasbarro, 1990), no panorama dos estudos sobre religião do século vinte, dominado, por um lado, pela explicação científico-positivista, e, por outro, pela compreensão fenomenológico-hermenêutica. A primeira dissolvia o fenômeno religioso em outras dimensões: a sociologia do conhecimento de Durkheim, as relações de produção da leitura marxista, as etapas evolutivas da civilização universal do evolucionismo positivista. A segunda tornava a religião um fenômeno irreduzível a outras razões e inexplicável a não ser em seus próprios termos, como no caso do fideísmo da escola histórico-cultural de Viena, da ontologia do sagrado de Otto, da universalidade do *homo religiosus* da fenomenologia religiosa.

Na Itália floresciam os estudos setoriais das religiões específicas, no quadro dos estudos de história e filologia oriental e indo-europeia. A história das religiões (ou, melhor, *da religião*) reduzia-se à historiografia das religiões “superiores”, em primeiro lugar o cristianismo, como no caso do primeiro curso de História das Religiões, instituído em 1886 junto à Universidade de Roma e logo transformado em História do Cristianismo, cujo titular – como aliás, a esmagadora maioria dos estudiosos – era sacerdote.

⁵ Deixo propositalmente de lado a sociologia, tanto na vertente durkheimiana quanto na weberiana, porque, como veremos, a História das Religiões italiana não escolheu esses autores como interlocutores devido à profunda influência da filosofia historicista de Benedetto Croce.

Justamente os católicos mais abertos ao diálogo com cientistas não católicos e à própria crítica histórica do cristianismo, promoveram no começo do século o movimento do “catolicismo modernista”, publicando revistas como “*Studi religiosi*”, “*Rivista di scienza delle Religioni*”, “*Rinnovamento*”, a cujos colaboradores se deve a introdução na Itália dos conceitos-chave da Antropologia europeia (animismo, totemismo, tabu, etc., que foram aplicados também ao cristianismo) e as referências aos principais autores da época: de Tylor a Lang, de Marett a Van Gennep, de Hubert e Mauss a Max Müller (Spineto, 2012; Giusti, 1988).

A reação da hierarquia católica foi duríssima: em 1916 o Santo Ofício fechou a “*Rivista di scienza delle Religioni*” e suspendeu a *divinis* os sacerdotes colaboradores que, para serem reintegrados, abjuraram o modernismo. Ao lado da oposição da cultura católica mais conservadora, houve também a resistência da cultura laica orientada pelo positivismo, que desconsiderava a religião como possível objeto de estudo. O esforço dos governos pós-unitários para se desvencilhar da hegemonia clerical tinha levado à instituição da primeira cátedra de Antropologia, junto à Universidade de Florência, em 1869, cujos titulares, adeptos das teorias lombrosianas e do darwinismo social, foram os fundadores de uma ciência muito parecida com a antropologia evolucionista que se andava afirmando na Europa na mesma época.

Esta concepção foi compartilhada por boa parte dos estudiosos italianos da segunda metade do século XIX, com algumas exceções, como no caso de Felice Tocco ou de Bartolomeu Malfatti, que, ainda nos anos de 1870, já polemizavam com a ideia de uma “história natural”, cara ao darwinismo social, propondo a noção de uma *ciência mista*, em que houvesse relação entre as ciências da natureza e as disciplinas morais, ou a distinção entre antropologia e etnografia, sendo esta última mais próxima das ciências históricas, utilizando o termo “cultura”, enquanto a maioria dos antropólogos utilizava o termo *civiltá*: civilização (Puccini, 1985). Revela-se aqui um pendor muito italiano pela filosofia e pela história, vista como produto do Espírito, nisso rearticulando-se ao historicismo alemão, mitigado, porém, pela tradição que remete ao pensamento de Giambattista Vico. Este historicismo tornou-se

sistema filosófico com Benedetto Croce e influenciou profundamente toda a cultura italiana da primeira metade do século XX, incluindo as ciências do homem e a história das religiões.

O *humus* cultural das ciências humanas na Itália era então constituído, por um lado, pelo folclorismo filológico e, por outro, pela abordagem físico-racial e biológico-evolutiva. O Primeiro Congresso de Etnografia de 1911 constitui um momento central para entender o desenvolvimento destas disciplinas, entre o positivismo e a filologia, entre a ciência e a história. Sobretudo, o Congresso é importante para acompanhar a ruptura realizada pelas novas gerações de estudiosos – entre eles Raffaele Pettazzoni, jovem arqueólogo, na época inspetor no Museu pré-histórico e etnográfico “Pigorini” de Roma – com a perspectiva positivista. Interessante notar que esta ruptura se deu em torno de temáticas religiosas: ritos, mitos e “superstições”.

As orientações de Tylor e Max Müller tinham sido a guia dos estudos até o momento: o primeiro, junto com Spencer e Lubbock, inspirava os trabalhos que procuravam reconstituir os estágios evolutivos, classificando formas de família, regras de parentesco e estágios de religião; o segundo marcava o trabalho dos folcloristas, em busca das raízes mitológicas indo-europeias nas “sobrevivências” populares. Ao lado das teorias gerais a respeito da evolução humana e das sobrevivências como indicadores dos estágios desta, as novas propostas apresentadas ao Congresso mostram uma atenção diferente para a análise dos conjuntos culturais em sua historicidade específica, e também em suas relações geográficas com áreas vizinhas, conforme os princípios da Escola histórico-cultural alemã, que seriam absorvidas pelo culturalismo boasiano nos Estados Unidos.

As comunicações sobre as superstições acenderam o debate, mostrando tanto a tensão interna aos próprios “jovens”, entre as heranças do positivismo e as novas tendências da antropologia da época, quanto a exigência de ferramentas metodológicas mais apuradas na abordagem específica dos fatos religiosos. Na apresentação do jovem Pettazzoni, se, por um lado, se mantém a noção tyloriana de “sobrevivência” aplicada ao conceito de superstição, por outro lado, reformula-se o próprio conceito, seja a partir

das sugestões de Walter Otto, seja – em minha opinião – na base do famoso texto ciceroniano⁶. Análogo ao grego *ekstasis* (o que está acima), o latim *superstitio* indica o que está fora, além, apontando assim para seu caráter especificamente religioso: “A superstição é, pois, em sua substância, uma forma religiosa, é um fato de religião. E do fenômeno religioso tem justamente as características” (Pettazzoni, 1988 [1912b], p. 156).⁷

Se, por um lado, algumas expressões confirmam a adesão às concepções positivistas (“tipos inferiores de religião”, “sobrevivências”, “degeneração”, “animismo primitivo”), a orientação geral do artigo escapa dos cânones positivistas, seja por reivindicar o caráter religioso das superstições, seja por sugerir uma análise propriamente histórica, e não apenas morfológica, dos fenômenos. Nela, podemos identificar em embrião a busca de algo como uma “função social” da sobrevivência: “A análise histórica e crítica dos cultos católicos de muitos santos é destinada a revelar qual seja o papel dos cultos pré-cristão (pagãos) anteriores que nestes se perpetuaram” (Pettazzoni, 1988 [1912b], p. 162).

Esta atenção para a especificidade histórica está apenas esboçada. Ainda permanece a distinção entre o objeto da etnografia (os fatos coletivos, anônimos) e o da história (os fatos individuais):

Como fenômenos do ambiente social e coletivo, as superstições são objeto próprio da investigação etnográfica, que é essencialmente estudo dos fatos plurais, não individuais. Onde o fato individual assume o lugar do fato étnico, a Etnografia se torna História (Pettazzoni, 1988 [1912b], p. 163).

⁶ “*Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius.*” (*De natura deorum*, 2, 28, 72). “Não apenas os filósofos, mas também nossos antepassados separavam a religião da superstição. Com efeito, aqueles que todo dia rezavam e faziam sacrifícios para que seus filhos lhes sobrevivessem, eram chamados de supersticiosos, termo este que sucessivamente adquiriu um sentido mais amplo” (tradução nossa).

⁷ Todas as traduções dos textos aqui apresentados são minhas.

Se, nesta primeira fase, Pettazzoni mostra ainda indecisões metodológicas e teóricas, elas irão se esclarecendo ao longo de sua atividade, voltada para a constituição da autonomia disciplinar da História das Religiões em sua relação com a Etnologia. De qualquer maneira, a reflexão sobre a dialética individual/coletivo e a tentativa de ultrapassar a oposição história/ciência, método histórico/método comparativo será o motivo condutor de toda a pesquisa pettazzoniana e o tema de alguns ensaios teóricos, além da base de sua investigação empírica. Nesta reflexão, ao lado das contribuições da antropologia, da filologia e da mitologia comparada de sua época, não pode ser esquecida a contribuição de Benedetto Croce.

A FILOSOFIA HISTORICISTA DE BENEDETTO CROCE

A distinção entre ciências naturais, generalizantes, e ciências histórico-sociais, individualizantes já tinha sido posta na filosofia entre oitocentos e novecentos. Dilthey em 1883, ao estabelecer o grande divisor entre ciências da natureza e ciências do espírito funda a hermenêutica, como teoria da abordagem subjetivista, contra o objetivismo positivista. Na Itália, Benedetto Croce, expoente do idealismo historicista de derivação hegeliana, distinguia “ciências dos conceitos” das “ciências descritivas” travando sua polêmica com o positivismo desde o final do século XIX. Para ele, a história era mais assimilável à arte do que à ciência, já que esta última tem como objeto o universal, enquanto a primeira concerne o individual, o acontecido, o narrado, que nunca poderá obedecer a leis. Esta noção do individual ligado à arte (a Estética) e à história (Filosofia), será a razão da ferrenha oposição de Croce tanto aos estudos antropológicos quanto aos de História das Religiões, embora os maiores representantes destas disciplinas, pelo menos até a década de 1950, sempre declarassem sua dívida para com o filósofo.

As raízes filosóficas da crítica de Croce à historiografia iluminista e positivista reflete-se na crítica à sociologia e, em geral, às ciências sociais baseadas nas generalizações e caracterizadas por aspirações “nomotéticas”.

Junto com a recusa dos historicismos não idealísticos, ou seja, voltados para um objetivismo que separa a História da filosofia da História, vem a rejeição do comparatismo e da coleta documental, enquanto práticas ordenadoras e classificatórias, desprovidas da capacidade de oferecer a compreensão porque não pautadas pela filosofia. Em suma, a crítica de Croce é contra todas as relações de causalidades, típicas das ciências naturais que, quando aplicadas aos eventos humanos, se tornam “naturalizantes”, como no caso da sociologia, bem como contra os providencialismos religiosos (Clemente, 1985).

O filósofo não nega todo valor a essas práticas de conhecimentos, mas faz delas apenas auxiliares da única verdadeira forma de conhecimento que é a história. Esta noção de história, que Croce define “história como pensamento e como ação”, lugar da afirmação imanente do Espírito Absoluto, da liberdade e do desenvolvimento civilizacional, constituiria a base da História das Religiões pensada por Pettazzoni, em seu distanciamento da filologia, do positivismo e da fenomenologia da religião. Mas Croce nunca reconheceu legitimidade à história das religiões ou à antropologia, seja qual fosse a vertente, por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, seu fechamento ideológico e teórico para a ideia de religião como objeto legítimo de reflexão histórica por não constituir uma “categoria do Espírito”; em segundo lugar, o feroz preconceito eurocêntrico para com os “povos primitivos” e as plebes rurais, considerados não dotados de ação histórica, mas apenas de naturalidade animal, postura esta, no entender de Vittorio Lanternari (1997), própria do clima colonialista da Europa inteira e compartilhada pelo grande mestre, Hegel.

A figura de Benedetto Croce, a única voz de ressonância europeia do pensamento laico e antifascista no período da ditadura, foi central no panorama intelectual italiano da primeira metade do século XX. Mas a aversão à sociologia e às outras ciências “naturalísticas”, a perspectiva etnocêntrica e a negação do valor autônomo da religião influenciaram negativamente o desenvolvimento da História das Religiões na Itália, apesar de constituir sua base teórica historicista. Opondo-se à ideia da religião como objeto de reflexão histórica e científica, Croce acabou por concordar, ironicamente,

tanto com o pensamento católico quanto com o positivista. A essa postura se deve também, uma vez instituída a História das Religiões enquanto disciplina, a ausência da interlocução com a sociologia, tanto na vertente durkheimiana, quanto na weberiana.

Repleta de consequências foi também a atitude do filósofo para com a etnologia, justamente por esta ter por objetos aquelas “massas incultas e selvagens” que não poderiam exercer as atividades do Espírito. O mesmo juízo crítico, salvando apenas a “poesia popular” nos termos estéticos da produção do espírito individual, se aplicava aos chamados “estudos demológicos”, ou folclóricos, porque baseados numa metodologia documental objetivista e colecionadora destituída, segundo ele, de sentido histórico.

Apenas na década de 1940, um jovem membro do círculo filosófico de Croce, Ernesto de Martino, iniciaria uma abordagem historicista da etnologia e das tradições populares, distanciando-se rapidamente do mestre a partir da influência do marxismo e da necessidade de um engajamento político frente às condições de subalternidade social das massas rurais. Tanto no caso de Pettazzoni como no de de Martino, o impulso originário derivado da postura filosófica laica e historicista crociana constituiria o caminho para uma abordagem original do fato religioso, a ser entendido e resolvido apenas em termos humanos e históricos. O próprio objeto da reflexão (a religião, “os povos primitivos”), porém, os distanciaria definitivamente do idealismo crociano.

A RELIGIÃO COMO OBJETO DE DISCIPLINA HISTÓRICA

O desenvolvimento do pensamento que deu origem àquela que convencionalmente ainda é chamada “Escola Histórico-religiosa”, mas que assumiu também o nome de “antropologia religiosa” (Lanternari, 1997), costuma ser estudado a partir da famosa “aula inaugural” (Pettazzoni, 1988 [1924a]) da primeira cátedra de *Storia delle Religioni*, de que Pettazzoni foi também titular durante décadas. Antes de chegar a esta, contudo, não é inútil passar

brevemente por alguns trabalhos anteriores, para acompanhar mais de perto a gestação desta metodologia, entre etnologia e a ciência das religiões.

Em 1912 foi publicado o ensaio “La religione primitiva in Sardegna”, cuja Introdução já apresenta uma primeira sistematização do programa do estudioso. O ano de 1912 foi um “ano crucial” (Gandini, 1994; Eliade, 1971), em que foram publicadas obras decisivas relativas ao estudo das religiões: *As Formas Elementares* de Durkheim, o primeiro volume de *Der Ursprung der Gottesidee* de Wilhelm Schmidt, a primeira parte daquilo que se tornaria *Totem e Tabu* de Sigmund Freud.

Na verdade, no texto de 1912, há ainda uma distinção (que desaparecerá nos anos seguintes) entre “História das religiões” e “Ciência das religiões”, sendo esta última voltada para a análise comparada de fenômenos difundidos entre povos e épocas distantes uns dos outros, procurando as analogias profundas entre suas formas. A História das Religiões seria, ao contrário, a disciplina que estuda comparativamente fenômenos religiosos presentes entre povos em relações históricas e culturais entre si⁸. A segunda estudaria especificidades e particularidades, porque “História”; a primeira, generalidades e recorrência, porque “Ciência”. Neste momento, Pettazzoni ainda utiliza as duas, conforme as exigências da pesquisa, tentando uma articulação entre elas.

Encontramos, neste primeiro trabalho, elementos que caracterizarão toda a atividade sucessiva de Pettazzoni, mesmo quando o dualismo entre história e ciência será ultrapassado em prol da história. O primeiro é a proposta da Ciência das Religiões como disciplina autônoma, embora devedora de outros campos disciplinares: “A ciência das Religiões historicamente nasce da Filo-

⁸ É evidente aqui a analogia com o pensamento de Franz Boas, mas é preciso notar que, como veremos, a leitura de Boas só será evidente em Pettazzoni a partir de 1930. É mais provável que ambos tenham como modelo o historicismo alemão.

logia e da Antropologia [clara alusão a Tylor e Max Müller]: teoricamente pertence à Etnologia e à Sociologia” (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 170)⁹.

Após o elenco das disciplinas que poderiam auxiliar a nova ciência: Filologia, Arqueologia, Mitologia, Psicologia, Folclore, ele acrescenta:

A ciência das religiões tem uma individualidade própria, desde que ela emancipou-se das disciplinas afins. Ela é um organismo em si, que por sua natureza peculiar tem relações íntimas e múltiplas com muitas outras ciências, que se aproveita das conquistas e progride com o progresso destas, e em compensação lhes dá uma noção que frequentemente elas mostram de não possuir: a noção do fenômeno religioso em seu ser e em seu devir, em sua unidade complexa e em sua variedade multiforme (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 171).

O segundo elemento é a ideia da religião como componente de um sistema cultural orgânico que deve ser analisado em cada sua parte, ou seja, a religião como cultura:

O estudioso das religiões não pode abstrair a pura relação religiosa das outras relações concomitantes das quais a religião é quase um reflexo particular, ou seria mais exato dizer que todas essas relações são aspectos diversos de uma mesma unidade, orgânica e multiforme (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 173).

Nesta noção de religião como fato de cultura, e não metafísico, reside o terceiro elemento: a colocação entre parênteses do cristianismo, até então pensado como o modelo de religião:

É preciso voltar o interesse igualmente para todos os fenômenos religiosos e estudar também a religião cristã na comparação com as não cristãs, e não se desesperar se destas, até mesmo as religiões dos povos mais primitivos e

⁹ Muitos artigos de Pettazzoni, alguns de difícil acesso, foram organizados por Sonia Giusti em um volume intitulado *Storia e Mitologia*. Quando possível, as citações referem-se a esta edição, de 1988.

incultos, possa vir uma luz para uma compreensão mais segura das religiões superiores (Pettazzoni, 1988 [1912a], p. 169).

Esta relativização da pretensa unicidade do cristianismo será expressa com mais clareza num artigo de 1915, sobre História das religiões e História do cristianismo:

De seus primórdios até a plenitude de seu desenvolvimento, a história do cristianismo se colega intimamente à história religiosa universal da humanidade. Ela reflete em seu desenvolvimento as singulares histórias religiosas parciais, assim como, por sua vez, estas se refletem naquela (Pettazzoni, 1988 [1914a], p. 197).

Estas colocações já põem em jogo, por um lado, a *comparação* e, por outro, o papel da *etnologia*, dois elementos característicos da investigação de Pettazzoni. Isso se dá na proposta da comparação em dois níveis, um limitado ao mundo mediterrâneo (o da história), outro (a da ciência) estendida aos mais variados povos para isolar o conjunto das problemáticas relativas aos “seres supremos” e às concepções monoteísticas. E aqui reside o último tema que será recorrente em muitas pesquisas do autor, até o volume final sobre a onisciência de deus (Pettazzoni, 1957): a questão do monoteísmo cristão em comparação com as figuras dos seres supremos das outras religiões, em suas especificidades culturais (e funcionais) e em seus desenvolvimentos históricos.

Outro tema de ordem metodológica tratado nesses anos é o da relação tensa entre “método histórico” “método comparativo”. Nos primeiros trabalhos de R. Pettazzoni já pode ser identificado o início da reflexão no mérito da autonomia da nova disciplina, a história das religiões, voltada para a superação do dualismo entre o que ele chama o “método histórico” e o “método comparativo”. Se o segundo é explicitamente identificado com o comparatismo analógico e morfológico do evolucionismo tyloriano, o primeiro é mais complexo. Com efeito, por um lado, essa noção faz referência ao historicismo alemão e suas “ciências do espírito”, por outro

aponta para a filosofia de Benedetto Croce, que nem sempre está alinhada com o primeiro. Finalmente, a ideia de “método histórico” remete também à metodologia histórico-filológica de Max Müller, embora este também utilize abundantemente o comparatismo na sua “*comparative mythology*”.

O nó conceitual é ainda a alternativa entre “história” e “ciência”, com uma clara propensão, desta vez, pela história. Por outro lado, porém, põe-se o dilema de como fazer história dos “povos sem história”. O dualismo permanece, entre um método que estuda as religiões no tempo (as religiões “históricas” das quais é possível reconstituir um percurso cronológico) e um método que as estuda no espaço. É reconhecível aqui uma dívida para com a escola difusionista alemã que substituiu o tempo conjectural dos evolucionistas pelo espaço dos “ciclos culturais” de Fritz Graebner, aliás muito estudado e citado por Pettazzoni. E justamente na escola alemã, inclusive Leo Frobenius e Wilhelm Schmidt, ele indica uma possibilidade de superação do dualismo, na articulação espaço-temporal da teoria dos *kulturkreise*.

Há duas frases emblemáticas em um texto de 1913, dedicado ao método da (ainda) ciência das religiões, enquanto ciência histórica e comparativa. A primeira frase, utilizando uma sentença do próprio Max Müller (*Quem conhece uma religião só, não conhece nenhuma.*) é a seguinte:

É preciso acrescentar: quem conhece várias religiões, ainda desconhece a ciência das religiões [...] Assim como o estudo das religiões não é a soma dos conhecimentos singulares das religiões singulares (históricas e não históricas), assim seu método não pode ser uma soma de métodos diferentes (Pettazzoni, 1988 [1913], p. 178).

Aqui há uma clara polêmica com a proposta, surgida no Congresso de Leiden de 1912, de construir um método “ecléctico”, entre o histórico e o comparativo. Mas Pettazzoni está se colocando um problema teórico mais profundamente antropológico, ou seja, se os povos “primitivos” sejam objetos de ciências naturais ou de ciências históricas. De questões de método se passa assim a questões epistemológicas que Pettazzoni apenas coloca mas

não consegue (nem conseguirá nos trabalhos sucessivos) resolver. Apenas aponta o caminho que outros, notadamente Ernesto de Martino, seguirão, com respeito à relação entre o “naturalismo” e o “historicismo” na etnologia (De Martino, 1941).

A segunda frase já indica seu distanciamento de Croce, distanciamento que nunca será declarado:

As duas tendências (a disposição dos fenômenos no espaço e a no tempo) tendem a aproximar-se e integrar-se. Tem um momento em que quase se tocam, ou seja, se fundem, e é quando *se deixam entrar no quadro e no domínio da história os povos primitivos* (Pettazzoni, 1988 [1913], p. 182, grifo nosso).

A questão da comparação constituirá sempre um nó metodológico central no trabalho de Pettazzoni e, por isso, seus interlocutores privilegiados no campo dos estudos religiosos serão Max Müller e Tylor. No livro sobre a religião de Zaratustra (Pettazzoni, 1988 [1920]), a crítica aos dois comparatismos, o filológico da *comparative mythology* e o evolucionista, aponta suas limitações: o mundo indo-europeu, no primeiro caso, os “povos primitivos” no segundo. Mas a limitação não é apenas de campo, e sim teórica, pois a análise no interior de uma mesma família linguística da filologia maxmülleriana deriva da ideia preconceituosa do mito como fato patológico, “doença da linguagem” devida à incapacidade de pensamento abstrato por parte dos primitivos, que transformariam o nome em divindade (do *nomen* ao *numen*), principalmente no caso dos fenômenos atmosféricos (sol, lua, etc.); daí a necessidade de exercer a comparação no interior da mesma família linguística. No caso do evolucionismo, o erro estaria em ler as religiões dos “povos sem história” em termos de morfologia estática, e não num desenvolvimento orgânico. O esclarecimento teórico de Pettazzoni, além da abertura à história dos povos primitivos, abertura que ele adscribe à etnologia alemã, está sobretudo na fusão entre História e Ciência das religiões numa única disciplina, sob o signo da história. A comparação, ele escreve, tem que ser aplicada

[...] não aos fatos avulsos de seu ambiente cultural e fixados num isolamento que é abstração fora da realidade, mas sobretudo ao desenvolvimento orgânico, às linhas dinâmicas do devir. Nesse conceito de história das religiões resolvem-se, pois, o da “história comparada das religiões” e o de “ciência das religiões”, que, na verdade, é a mesma “história das religiões”, entendida não como a história de uma religião, e de outra e de outras somadas, mas como *a história de todas, levada em conta ao fazer a história de cada uma* (Pettazzoni, 1988 [1920], p. 242, grifo nosso).

Interessante notar aqui que, enquanto o autor cita explicitamente Malinowski em nota, não faz – como já notamos – referência a Boas que, desde *As limitações do método comparativo*, expressara-se em termos análogos. As convergências entre os autores são várias e já foram apontadas (Lattanzi, 2009), mas escassas são as referências a Boas, e, aliás, à Escola americana como um todo, na obra de Pettazzoni, fora uma discussão sobre a análise boasiana da “confissão” entre os esquimós no volume dedicado à confissão dos pecados (Pettazzoni, 1929). Pela biografia (Gandini, 2009) sabemos que Boas constituiu uma leitura importante para Pettazzoni, mas apenas em anos sucessivos a 1930.

Outra ausência, aqui também “presente” na medida em que os textos foram cuidadosamente lidos e, às vezes, citados pelo autor, é a da escola francesa, principalmente Durkheim e Mauss, que podemos atribuir parcialmente, como vimos, à desconfiança crociana para com a sociologia. Veremos que, porém, Levy-Brühl foi um autor muito lido e comentado em vários textos, sobretudo pela crítica à noção de pré-logismo na análise dos mitos. O fato é que, até a maturidade, a interlocução do autor será estabelecida fundamentalmente com evolucionismo e filologia, por um lado – em razão da questão do método comparativo – e com a escola histórico cultural alemã, sobretudo em razão da polêmica relativa à noção de “monoteísmo primordial” do padre Schmidt.

Esses autores aparecem de novo na famosa “aula inaugural”, proferida na ocasião da posse da primeira cátedra de História das Religiões instituída

na Universidade de Roma, intitulada “Desenvolvimento e características da História das Religiões” (Pettazzoni, 1988 [1924a]). Ao retomar os temas tratados várias vezes em trabalhos anteriores, Pettazzoni esclarece aqui sua crítica à “pseudo-história” ou “anti-história”, característica tanto do naturalismo evolucionista quanto de certas noções-chave da antropologia da época, do animismo de Tylor ao Totemismo de Robertson-Smith, do manismo de Preuss, Marett e Frazer ao monoteísmo primordial de Schmidt. Se o “programa ideal” da escola alemã era elogiado pelo autor como tentativa de ultrapassar a antinomia entre antropologia generalizante e história individuante, a postura de Schmidt, declaradamente fideísta, tomando o monoteísmo como paradigma da religião, comprometia todo o conjunto. Com efeito,

Deve ser rejeitado o conceito de religião-tipo, ou seja [...] de uma história religiosa de um determinado povo (indiana ou grega ou egípcia), ou de qualquer maneira de uma história religiosa particular que tenha o valor de protótipo para as outras histórias religiosas particulares; assim, no terreno da história intrínseca resulta sem fundamento a construção hegeliana de uma história das religiões deduzida a priori pela dialética do espírito. Sem fundamento porque abstrata, enquanto [...] o desenvolvimento da história religiosa existe apenas na variedade concreta dos desenvolvimentos religiosos particulares (Pettazzoni, 1988 [1924a], p. 365).

Da mesma forma, a centralidade do conceito de história enquanto desenvolvimento e liberdade opõe-se a qualquer tentativa de assumir uma categoria específica de história – por exemplo a história econômica – como paradigma para entender a história religiosa que, como a política ou a social, desta seria a superestrutura. Aqui, encontra-se a influência de Benedetto Croce e particularmente seu anti-determinismo (no caso, o marxista), embora o próprio Pettazzoni, que era socialista, tenha-se utilizado em outros trabalhos da perspectiva economicista, ao atribuir, por exemplo, determinados tipos de ser supremo às sociedades agrárias e outros às pastorais.

O programa historicista é aqui definido na relação dialética entre particularismo e universalismo, mas com um acento particular na questão da individuação das especificidades, para além das analogias (que também servem para estabelecer a comparabilidade):

A história não pode ser feita a não ser distinguindo, ou seja, individuando. E os modos de individuação são diversos, por povos, país, tempos [...] sirva para todos a partição do tempo, cronológica, com suas periodizações, todas convencionais e relativas, e necessariamente parciais, que valem apenas para um dado horizonte histórico (Pettazzoni, 1988 [1924a], p. 361).

É uma afirmação, esta, que já preanuncia a possibilidade de historicizar as categorias de apreensão dos fatos mas que, sobretudo, apresenta uma atitude, diríamos, totalmente *antropológica*, que volta na discussão a respeito do valor da comparação. Esta última, a ser realizada não entre objetos, e sim entre processo, introduz uma reflexão de extrema modernidade para a época, pois aponta para a relação Eu-Outro:

Assim, para mim que investigo, por exemplo, como este valor desenvolveu-se no Ocidente, não pode ser estranho o modo como ele se desenvolveu no Extremo Oriente. Aliás, não poderei reconstituir esse desenvolvimento ocidental de maneira adequada e exata a não ser *em relação ao outro* oriental; e justamente nisso se traduz a postulada universalidade – que não seja uma soma – da história das religiões (Pettazzoni, 1988 [1924a], p. 368).

RELIGIÕES DE MISTÉRIO, CONFISSÕES, SERES SUPREMOS: A COMPARAÇÃO DIFERENCIAL

Um exemplo desta comparação está no livro sobre *I Misteri* (Pettazzoni, 1988 [1924b]) em que as religiões de mistérios de época helenístico-romana são reconduzidas aos cultos agrários. Se isso já tinha sido apontado por Mannhart e Frazer, a novidade de Pettazzoni é que a comparação não

é entre “elementos abstratos”, mas entre os processos diferenciados que, a partir da analogia estrutural (o conjunto mítico-cultural do deus que morre e renasce acompanhando o ciclo da vegetação), mostram diferentes desenvolvimentos das relações entre as religiões públicas dos Estados e as expectativas soteriológicas de grupos sociais e comunidades étnicas que os grandes Estados abrangiam, particularmente no mundo helenístico, caracterizado pela diáspora de muitos povos.

Seguindo as linhas de desenvolvimentos dos *Mistérios*, Pettazzoni chega à comparação diferencial com o cristianismo. A aproximação do cristianismo aos cultos “pagãos” era sustentada pela opção historicista de abordar o fato religioso como problema histórico, sem resíduos metafísicos. Por outro lado, aquela mesma opção que o levava a ampliar as categorias do espírito até abranger os povos primitivos, em contraste com a posição de Croce, orientava as pesquisas de Pettazzoni para alguns temas privilegiados, justamente aqueles pensados teologicamente como os pilares do cristianismo, principalmente em sua versão católica: a ideia de Deus (ser supremo), a confissão dos pecados e a Sagrada Escritura (mito). Foi exatamente nesses temas que o exercício comparativo foi aplicado de maneira sistemática.

Na obra sobre a confissão (1929-1936), Pettazzoni propõe uma ampla comparação, virtualmente abrangente de todas as culturas, para mostrar a existência e a especificidade deste instituto. Após a coleta de uma quantidade enorme de materiais, ele apresenta o momento da “análise morfológica” e da “classificação tipológica”, para chegar a uma interpretação voltada para colher o “sentido profundo” (de tipo psicológico, que remete à psicologia social de Wundt) do conjunto religioso e chegar à “construção genética” que liga sua origem à “civilização matriarcal”. Apesar dos inevitáveis esquematismos típicos da época, permanece extremamente válida a recondução da noção cristã de pecado à infração do tabu e, principalmente, a recusa clara da distinção hierárquica entre magia e religião, em que parece haver, como aponta Lanternari (1983), antecipações surpreendentes da antropologia religiosa sucessiva relativa à pureza e ao perigo, como no caso de Mary Douglas:

A concepção *mágica* do pecado é uma concepção *religiosa*. A expectativa angustiada dos efeitos funestos das forças sagradas ativada pelo contato indevido com coisas e pessoas “impuras” é tão religiosa quanto a expectativa amedrontada do castigo divino provocado por uma ofensa à divindade (Pettazzoni, 1929, p. 55-56, grifo nosso).

As críticas a esse trabalho surgiram principalmente do ambiente historicista idealístico ligado a Croce, notadamente por parte de Adolfo Omodeo (1937) que negava consistência analítica tanto às abordagens “psicologizantes”, quanto à metodologia preliminar classificatória utilizada por Pettazzoni porque “destituída de valor histórico”. Esta crítica se enquadrava na mais ampla condenação das ciências sociais, notadamente a antropologia e a etnologia, por parte do idealismo, bem como da autonomia da religião como categoria e, finalmente, da comparação, definida como uma metodologia “naturalística”. Na verdade, como anotam vários autores, esta oposição ferrenha parece menos filosófica ou teórica e mais ditada pelo compromisso laico, que já tinha vida difícil num país dominado pelas hierarquias católicas, contra o “sagrado” elevado a objeto de ciência. Sonia Giusti (1988) nota que os idealistas não compreenderam o porte científico e cultural desta operação de reavaliação do sagrado, não enquanto experiência, mas enquanto problema histórico.

O comparatismo de Pettazzoni era, ao contrário do que pensavam Croce e Omodeo, justamente uma tentativa de reler o comparatismo antropológico positivista nos termos historicistas sugeridos por Croce. Como observa Nicola Gasbarro, a “terceira via” proposta por Pettazzoni, está nesta síntese original: a comparação antropológica relativiza culturalmente historicismo, filosoficamente absoluto, de Croce, enquanto o conceito crociano de “história como liberdade” transforma o comparatismo antropológico universalizante em comparatismo histórico e diferenciante (Gasbarro, 1990, p. 132).

Esta terceira via está clara no trabalho mais ambicioso de Pettazzoni, que iniciara em 1914 com um primeiro artigo sobre “As origens da ideia de Deus” (Pettazzoni, 1914b) e que encontrou uma reflexão de fôlego no

livro de 1922, intitulado *Deus. Formação e desenvolvimento do monoteísmo na história das religiões. O Ser celeste nas crenças dos povos primitivos*. O livro deveria ser o primeiro de três volumes que nunca foram publicados, mas a reflexão continuou, através de vários artigos, ensaios e resenhas publicados na revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, até 1957, com a publicação do livro sobre *O Ser supremo nas religiões primitivas (a onisciência de deus)*.

Como dito acima, a pesquisa sobre os Seres Supremos (o *supreme being* de Andrew Lang) nascia exatamente da exigência de historicizar os próprios fundamentos metafísicos do monoteísmo, estendendo a comparação aos “primitivos” e relativizando, com esta, os valores absolutos atribuídos a Deus no modelo cristão, valores absolutos transpostos para o plano da investigação etnológica e histórica pela Escola de Viena do Padre Schmidt. Colocando-se contra a teoria tyloriana do animismo como origem da ideia de Deus (herança do iluminismo voltairiano), bem como contra a teoria degenerativa proposta pelo padre Schmidt na teoria do monoteísmo primordial, ele procede à resenha de um material vastíssimo, não para construir esquemas abstratos, mas para identificar elementos *mitopoiéticos* (do grego *mithos* e *poiesis*: relativo à construção de mitos) e rituais que operam nas diversas civilizações, “na concretude de regimes existências diferenciados”, como disse Ernesto de Martino na resenha à obra de 1955, sem a pretensão – e muito menos a intenção – de procurar aquele *primum* absoluto que fora a obsessão de gerações de estudiosos.

Nesta análise, voltada para a recusa da teoria do “monoteísmo primordial”, Pettazzoni descobre que a atribuição da onisciência não é originariamente implícita na própria ideia de divindade em geral, mas é a projeção de uma qualidade antropomórfica articulada organicamente com a capacidade de “ver” própria do caráter urânico, luminoso e celeste, dos seres supremos das sociedades pastoris, enquanto não pertence, por exemplo, a seres de caráter telúrico, típicos das civilizações agrárias. O saber destes últimos é menos uma “visão” do que um saber mágico, oracular. Outra coisa são os criadores, seres ociosos que também não têm esta atribuição, mas apenas garantem a existência do cosmos.

Em suma, o projeto historicista está na busca da especificidade das formações históricas dos seres supremos, para além de sua possível necessidade, não intelectualista (como para o evolucionismo), e sim existencial. Ponto de partida é a inversão da teoria schmidtiana, cujo equívoco está em identificar o deus judaico-cristão com o Ser Supremo das populações sem escrita e postular como preexistente algo que historicamente se formou depois, instituindo um compromisso entre história e teologia que pouco tem a ver com a proposta da Escola histórico-cultural alemã.

Em todo o conjunto dos estudos sobre os Seres Supremos proposto por Pettazzoni, pode ser encontrada uma outra questão central de seu pensamento, que é a do mito. Já desde o livro de 1922, ele apontava a atitude específica do primitivo de interpretar a realidade num plano de fantasia *mitopoiética* diferente do plano da lógica racionalista das relações causa-efeito. Isso ultrapassava a noção de mito enquanto aplicação “errada” dos princípios lógico-racionais, seja na vertente tyloriana, seja na maxmülleriana da “doença da linguagem”. Por outro lado, porém, Pettazzoni discordava do pré-logismo de Lévi-Brühl, de quem aceitava a noção de mito como “história sagrada”, mas não o relativismo absoluto inscrito na ideia de que nas sociedades “primitivas” a realidade coincide com sua interpretação mística.

A “verdade do mito” é a ideia central do artigo de 1948, em que o autor afirma que “o mito é história verdadeira porque história sagrada”, garantia da ordem do mundo. O mito funda a própria existência do mundo projetando sua origem num tempo e numa série de personagens outros e poderosos, que garantem também sua existência atual, na re-atualização do culto:

O mito é verdade e não pode não ser verdade porque é a tábua de fundação da vida tribal, ou seja, de todo um mundo que não pode existir sem aquele mito. Reciprocamente, o mito não existe sem aquele mundo, de que faz parte organicamente como “explicação” de suas origens, como sua razão de ser (Pettazzoni, 1948, p. 113).

Não podemos deixar de notar, aqui, uma influência ou, pelo menos uma coincidência, com as posições de Malinowski a respeito da função “fundadora” (na linguagem malinowsliana, do valor da tradição para a ordem social) do mito. Também, a não ser pelo racionalismo radical da ideia estruturalista do mito como produto da lógica do pensamento, não poderíamos deixar de encontrar nessas palavra uma analogia com a noção levistraussiana do mito como forma de organização do mundo sensível numa ordem significativa, do mito como ordenação do mundo. Também muito parecidas são as observações contemporâneas de Joanna Overing, embora totalmente orientadas pelas aquisições mais recentes da etnologia sul-americana, sobre “o mito como história” (Overing, 1995).

A diferença, como não podia deixar de ser em se tratando de um autor que reivindicou durante toda a vida a autonomia categorial do religioso, está na proposta do pensamento mítico como pensamento religioso. Nisso, Pettazzoni supera a alternativa entre lógico e pré-lógico, racional e irracional, histórico e não histórico: “Sua verdade não é de ordem lógica, nem de ordem histórica; é, sobretudo, de ordem religiosa, mais especificamente, mágica” (Overing, 1995, p. 109).

Volta aqui a discussão a respeito da inutilidade da distinção entre religião e magia, já enfrentada em trabalhos anteriores:

Não existe uma época mágica anterior à religião (Frazer), como não existe uma época religiosa anterior à magia [...] O pensamento humano é ao mesmo tempo mítico e lógico. Tampouco a religião é puro pensamento racional, estranho ao mito (Lang). Como a magia, o mito já é religião. A noção de um Ser Supremo criador entre os povos primitivos é uma forma de mito das origens e, como tal, participa do caráter mágico e ao mesmo tempo religioso do mito, aquele caráter que é, como dissemos, a própria verdade do mito (Overing, 1995, p. 113).

Religião e a magia não estão fora da história: elas se relacionam dialeticamente com esta. Está aqui a concepção da dinamicidade do mito e do sagrado, que constituirá boa parte do trabalho do sucessor de Pettazzoni, o

classicista Angelo Brelich. A perspectiva historicista aqui contida é que se um mito pode perder seu valor de verdade-sacralidade, isso significa que o sagrado não é uma qualidade intrínseca a um determinado fenômeno, e sim um produto cultural, cuja duração é condicionada por fatores históricos, ou seja, até que seja funcional para garantir o mundo que lhe corresponde.

HISTORICISMO E FENOMENOLOGIA RELIGIOSA: UMA RELAÇÃO TENSA

Justamente na extensão e nos limites da realidade do sagrado, está aquela que Alfonso Di Nola (1983) definiu “última batalha pela historicidade”, que Raffaele Pettazzoni travou contra a fenomenologia religiosa de Eliade. Na verdade, como mostraram vários estudos (Pisi, 1990; Montanari, 2001; Spineto, 2012), não é possível falar de “batalha” contra a fenomenologia, mas de uma tensão entre a tendência a dar consistência própria à experiência religiosa – fruto da autonomização da categoria do religioso – e a opção historicista de fazer de todo fenômeno religioso um produto histórico e cultural, para além de qualquer *a priori* metafísico ou fideísta.

Esta tensão, presente em vários trabalhos, é explicitada no “Aperçu introductif” do primeiro número da revista *Numen* (Pettazzoni, 1954), em que ele se pergunta se fenomenologia e história, ao invés de serem duas teorias não sejam, ao contrário, dois instrumentos válidos, um ao outro, para uma compreensão maior dos fatos religiosos. A autonomia da esfera “fantástica” e mitopoiética já estava clara desde *La confessione dei peccati*, que tanto tinha irritado Omodeo e Croce, e, também não podemos esquecer que a Gerardus Van der Leeuw (e às vezes até a Rudolph Otto) Pettazzoni reconhecia o mérito de ter tornado central esta esfera, tirando a religião dos reducionismos positivistas.

Eliade e Pettazzoni trocaram uma correspondência intensa e o primeiro considerou sempre o segundo como “mestre”. Em seu *Diário*, o primeiro declarou que a leitura de *I Misteri* de Pettazzoni foi, mais do que qualquer

coisa, decisiva para sua vocação de historiador das religiões (Eliade, 1973, p. 471). Em carta de 1949, o estudioso romeno expressa-se nesses termos:

Caro Mestre, consegue imaginar a alegria com que recebi sua carta? Recebida do senhor, até a mínima apreciação equivale a uma brilhante recompensa. Desde o início dos meus estudos histórico-religiosos considerei o senhor como meu único Mestre e se o Tratado [o *Tratado de História das Religiões*] não lhe pareceu demasiadamente deplorável, estou satisfeito (Eliade; Pettazzoni, 1994, p. 200).

Na carta, porém, aparece claramente aquilo que será o motivo do dissenso entre os dois e que, evidentemente, Pettazzoni havia já apontado na carta à qual Eliade se refere.

Não sorria! Sei bem que, aos seus olhos, a “história” implica tais responsabilidades que, por exemplo, comparar um rito batismal europeu a um mito ou símbolo aquático equivale a se impedir de pensar historicamente. Quanto a mim, depois de ter estudado os mestres do historicismo sucessivo a Hegel até Ortega, tornei-me mais cético e tolerante. Descobri que até no homem mais condicionado historicamente existe uma enorme vontade anti-histórica, uma tendência para o arquétipo, o meta-histórico (Eliade; Pettazzoni, 1994, p. 200).

Ora, é justamente esta anti-historicidade que o historicismo não pode aceitar, sob pena de comprometer toda sua construção metodológica, apesar de todas as concessões que Pettazzoni pudesse fazer à investigação fenomenológica e suas classificações, pelo menos neste momento de consolidação da disciplina na Itália. Com efeito, o artigo “Il método comparativo”, publicado em 1959, ano da morte de Pettazzoni e considerada um verdadeiro “testamento metodológico” pelos sucessores, esclarece esta posição sem deixar dúvidas, começando pela famosa frase “cada *phainómenon* é um *genómenon*” que Pettazzoni já tinha cunhado na “*Introduzione alla storia della religione greca*”, em 1952.

Ao que parece, este apelo programático à História não garante a comparação fenomenológica do risco de cair em um morfologismo puramente extrínseco e formal, sem consistência historiográfica. E a razão – uma razão não puramente contingente mas, antes, intrínseca e essencial – a razão verdadeira, é que a fenomenologia reconhece o valor instrumental da História, mas idealmente tende a transcender a História, assumindo-se como ciência religiosa em si, distinta da História. O que falta à fenomenologia religiosa, o que ela explicitamente repudia, é a ideia de desenvolvimento. Compreendendo o fenômeno religioso como “aparição” ou “revelação” do sagrado, e como experiência do sagrado, a fenomenologia deliberadamente ignora aquele outro modo de pensar e de entender, pelo qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, ou seja, cada aparição pressupõe uma formação, e que cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento. A ideia de desenvolvimento, ao contrário, está no cerne do pensamento historicista, enquanto ao historicismo é estranha a instância que para a fenomenologia é fundamental, que é o reconhecimento da religião como valor autônomo (Pettazzoni, 2016 [1959], p. 212-213).¹⁰

O historicismo do qual Pettazzoni está falando aqui, como observa Paola Pisi (1990) não é o historicismo histórico-religioso que ele propõe, mas o historicismo filosófico absoluto de Benedetto Croce, para quem a história das religiões não tinha consistência própria, justamente por não ser a religião um objeto de especulação filosófica. Neste último trabalho (a “última batalha?”), Pettazzoni parece querer retomar a antiga polêmica, iniciada com a crítica de Croce ao livro sobre a confissão dos pecados, e acertar definitivamente as contas com o filósofo e sua escola. O historicismo histórico-religioso, ou seja, a História das Religiões que se inicia enquanto disciplina a partir de Pettazzoni, aponta para “a alternativa entre uma fenomenologia sem vigor historiográfico e uma historiografia sem a adequada sensibilidade religiosa” (Pettazzoni, 2016 [1959], p. 213). Embora proponha uma fusão, ou uma não contradição, entre os dois instrumentos de conhecimento religioso, a escolha de campo parece feita. Com efeito:

¹⁰ Utilizo aqui a tradução de Hugo Soares.

Em termos sistemáticos, se trata de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo integrando-os reciprocamente, ou seja, potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, *disto resultando uma fenomenologia resolvida na história* juntamente com o reconhecimento da História religiosa como uma ciência histórica qualificada (Pettazzoni, 2016 [1959], p. 218, grifo nosso).

O problema da articulação entre fenomenologia e historicismo, central no pensamento de Pettazzoni, não foi totalmente resolvido pelo autor e mantém, a meu ver, uma contradição de fundo. Não por um acaso, entre seus discípulos, desenvolveram-se duas linhas de pensamento historicista: uma mais distante e uma mais próxima da fenomenologia. Em 1960, alguns textos que Pettazzoni não teve tempo de terminar foram publicados com o título “Gli ultimi appunti” (“As últimas anotações”) por Angelo Brelich, sucessor na cátedra de *Storia delle Religioni* na Universidade de Roma e ferrenho defensor do historicismo sem nenhum resíduo fenomenológico. Neste texto parece mais clara a inversão da perspectiva de Eliade que, na dialética sagrado-profano concentra a noção de “verdade” no pólo do sagrado, desqualificando o profano, pois somente o sagrado é real. A este respeito, Pettazzoni escreve:

A religião deste mundo, não a evasão deste mundo. Não o terror da história, o pessimismo, o desprezo pela vida, a aspiração ao outro mundo, e sim a religião como serena consciência e aceitação da condição humana, na esperança de construir um melhor futuro terreno [...] O homem construtor de sua religião! Da mesma maneira como é o homem construtor das artes, da ciência e da filosofia (Pettazzoni, 1960, p. 33).

E, mais adiante:

Os próprios arquétipos são, também, uma construção humana e, por isso mesmo, condicionado historicamente. É o homem que constrói o cosmos, ou seja, o mundo dos arquétipos. E é sempre o homem que constrói o caos

como outro do cosmos, o mundo sem arquétipos, sem formas. No pensamento primitivo o cosmo é o dado, a tese, e o caos é a antítese, a inversão do cosmo, o *Ganz Anderes*.¹¹ (Pettazzoni, 1960, p. 37).

Essas anotações que, para Brelich, mostravam definitivamente a postura crítica com relação a Eliade, têm sido recentemente objeto de crítica filológica por parte de Valerio Severino (2009, 2012) que, ao analisar os textos originais nota algumas faltas, praticamente uns “cortes” realizados por Brelich, justamente daquelas partes em que aparece um Pettazzoni mais favorável à fenomenologia.

Podemos dizer, portanto, que em Pettazzoni existe uma complementaridade entre historicismo e fenomenologia. Para consolidar a História das Religiões como disciplina autônoma, foi necessário tomar as distâncias do esquematismo do positivismo cientificista, admitindo a autonomia do fato religioso. Nisso ele se distanciava de Croce, embora o considerasse seu mestre. Por outro lado, a mesma opção histórica declarava abertamente a fenomenologia como uma disciplina anti-histórica. E aqui se afastava de Eliade, apesar de todas as concessões que se possam fazer à autonomia do fato religioso.

A mediação entre fenomenologia religiosa e historicismo não seria mais necessária para os discípulos de Pettazzoni que abraçariam plenamente a opção laica e historicista, fazendo de Mircea Eliade o principal “adversário” do ponto de vista metodológico, justamente pelo fato de seu pressuposto anti-histórico informar— até hoje — a disciplina que se denomina História das Religiões¹². Basta ler os textos apresentados nos Congressos da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), por exemplo, para confirmar esta herança.

¹¹ Aqui Pettazzoni se refere à expressão de R. Otto a respeito do sagrado como o “radicalmente outro”.

¹² Para uma introdução crítica a esses autores, cf. Agnolin, 2013.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva do trabalho de Raffaele Pettazzoni e da *Scuola Storico-Religiosa* italiana, portanto, fala muito mais de antropologia do que propriamente de religião; melhor dizendo, chega à antropologia partindo da historicização do conceito de religião. Prova disso é o fato de que o amadurecimento da reflexão antropológica se deu em grande parte, na Itália, de forma relativamente autônoma das grandes escolas de pensamento europeia e americana, na linha histórica traçada pela Escola de História das Religiões. Vale lembrar, neste sentido, que os antropólogos italianos mais conhecidos no plano internacional, como Vittorio Lanternari, Tullio Tentori, Alberto M. Cirese, foram alunos de Raffaele Pettazzoni, enquanto um historiador tão estudado e citado no Brasil como Carlo Ginzburg declara frequentemente em seus textos sua dívida para com esta antropologia de matriz histórico-religiosa.

Ao historicizar seu objeto e seu método, a História das Religiões italiana continua se abrindo aos estímulos novos que a história intelectual traz consigo, sendo, por isso, um método *in fieri* (Mastromattei, 1982). No início do século XX, o historicismo histórico-religioso utilizou-se, com Pettazzoni, da fenomenologia para minar as bases do historicismo absoluto – radicalmente contrário a qualquer autonomia do religioso –, afirmando a legitimidade de uma disciplina histórica autônoma que tivesse como objeto a religião. Os herdeiros de Pettazzoni utilizaram-se do historicismo relido à luz do materialismo histórico, para construir fundamentos novos da disciplina, cada vez mais distante da fenomenologia.

O percurso da opção historicista levou necessariamente ao questionamento das próprias categorias identificadoras do religioso e, finalmente, do próprio religioso enquanto possível objeto de pesquisa. Ou seja, chegou-se à negação justamente dos pressupostos categoriais da disciplina. Quem se formou nesta trilha metodológica pesquisa hoje os mais diversos temas, sem se limitar ao campo definido como “religioso”, definindo-se historiador, ou antropólogo, ou as duas coisas, sem atributos. Se a História das Religiões, enquanto disciplina autônoma, tem exaurido sua tarefa histórica, transfor-

mando-se em antropologia histórica *tout court*, a difusão no Brasil desta perspectiva metodológica, pode constituir, ainda, uma tarefa histórica, na medida em que a perspectiva fenomenológica do “religioso” ainda se faz muito presente.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. p. 27-54.

CLEMENTE, Pietro. Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia. In: CLEMENTE, Pietro *et al.* *L'antropologia italiana: un secolo di storia*. Bari: Laterza, 1985.

DE MARTINO, Ernesto. Commemorazione di R. Pettazzoni. In: DE MARTINO, Ernesto; DONINI, Ambrogio; GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*. Bologna: Forni Editore, 1969. p. 81-92.

DE MARTINO, Ernesto. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza & Figli, 1941.

DE MARTINO, Ernesto. Storicismo e irrazionalismo nella Storia delle Religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXVIII, n. 1, p. 89-107, 1957.

DI NOLA, Alfonso. L'eredità pettazzoniana: pensiero laico e storicismo. *IDOC Internazionale*, Roma, v. XVI, n. 6-7, p. 30-40, 1983.

ELIADE, Mircea. *Fragments d'un journal*. Paris: Gallimard, 1973.

ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*. Paris: Gallimard, 1971.

ELIADE, Mircea; PETTAZZONI, Raffaele. *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* Correspondance 1926-1959. Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni nell'anno cruciale 1912. *Strada Maestra*, San Giovanni in Persiceto, n. 36-37, 1994.

GANDINI, Mario. *Raffaele Pettazzoni, 1883-1959: materiali per una biografia*. Bologna: Aspasia, 2009.

GASBARRO, Nicola. La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 56, n. 1-2, p. 95-200, 1990.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2011.

GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988.

LANTERNARI, Vittorio. *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*. Bari: Dedalo, 1997.

LANTERNARI, Vittorio. R. Pettazzoni e le civiltà primitive. *IDOC Internazionale*, Roma, v. XVI, n. 6-7, p. 43-47, 1983.

LATTANZI, Vito. “Elaphos es gála épetes”: gli anni di Raffaele Pettazzoni al Museo Preistorico Etnografico di Roma. *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, Italia, anno XXIV, fascicolo 3, p. 35-46, 2009.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

MASTROMATTEI, Romano. Un metodo in fieri. In: LANTERNARI, Vittorio; MASSENZIO, Marcello; SABBATUCCI, Dario (ed.). *Religioni e civiltà: scritti in memoria di Angelo Brelich*. Bari: Dedalo, 1982. p. 369-380.

MAX MÜLLER, Friedrich. *Comparative mythology: an essay* (1856). Edited by A. Smythe Palmer. London: Routledge, 1909.

MAX MÜLLER, Friedrich. *Introduction to the Science of Religion*. London: Spottiswoode, 1870.

MONTANARI, Enrico. *Categorie e forme nella storia delle religioni*. Milano: Jaca Book, 2001.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

OMODEO, Adolfo. Recensione a La confessione dei peccati. *La Critica: Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia* diretta da B. Croce, Bari, v. 35, p. 367-371, 1937.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992 [1. ed. 1917].

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

PETTAZZONI, Raffaele. La religione primitiva in Sardegna. [Piacenza: Società Editrice Pontremolese, 1912a.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 166-174.

PETTAZZONI, Raffaele. Le superstizioni. [*Rivista Italiana di Sociologia*, Torino, Milano, Roma, v. 15, p. 769-773, 1912b.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 155-165.

PETTAZZONI, Raffaele. La scienza delle religioni e il suo metodo. [*Scientia*, Bologna, v. 13, anno 7, p. 239-247, 1913.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 175-184.

PETTAZZONI, Raffaele. Storia del cristianesimo e storia delle religioni. [*Scientia*, v. 16, anno 8, p. 88-100, 1914a.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 185-199.

PETTAZZONI, Raffaele. *Le origini dell'idea di Dio*. Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze pubblicati per cura del Segretario Prof. Vincenzo Reina col concorso dei soci E. Bompiani, F. Cortesi, R. Pettazzoni. Roma, 1914b. p. 647-674.

PETTAZZONI, Raffaele. La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran. [Bologna: Nicola Zanichelli Editore, 1920.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 235-244.

PETTAZZONI, Raffaele. *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, v. I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Roma: Società Editrice Athenaeum; Bologna: Stabilimenti Tipografici Riuniti, 1922.

PETTAZZONI, Raffaele. Svolgimento e carattere della Storia delle Religioni: lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924. [Bari: Gius. Laterza & Figli Tipografi-Editori-Librari, 1924a.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 352-377.

PETTAZZONI, Raffaele. [Introdução de] I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa. [Bologna: Zanichelli, 1924b.] In: GIUSTI, Sonia (org.). *Storia e mitologia, con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 1988. p. 304-312.

PETTAZZONI, Raffaele. *La confessione dei peccati*. Bologna: Zanichelli, 1929-1935. 3 v.

PETTAZZONI, Raffaele. Verità del mito. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXI, p. 104-116, 1947-1948.

PETTAZZONI, Raffaele. Introduzione alla storia della religione greca. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. XXIII, p. 20-33, 1951-1952.

PETTAZZONI, Raffaele. Aperçu introductif. *Numen*, Leiden, v. 1, n. 1, p. 1-7, 1954.

PETTAZZONI, Raffaele. *L'essere supremo nelle religioni primitive* (l'onniscienza di Dio). Turim: Einaudi, 1957.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. Tradução e introdução de Hugo Soares, revisão técnica de Cristina Pompa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 203-218, 2016. [Il metodo comparativo. *Numen*, Leiden, v. 6, n. 1, p. 1-14, 1959.]

PISI, Paola. Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 56, p. 219-244, 1990.

PUCCINI, Sandra. Evolucionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1969-1911). In: CLEMENTE, Pietro *et al.* *L'antropologia italiana: un secolo di storia*. Bari: Laterza, 1985.

SEVERINO, Valerio. *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni, 2009.

SEVERINO, Valerio. Note e riflessioni sull'edizione brelichiana de *Gli ultimi appunti*. In: BASELLO, Gian Pietro; OGNIIBENE, Paolo; PANAINO, Antonio (org.). *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce: studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*. Supplemento speciale a *Strada Maestra*. Milano: Mimesi, 2012. p. 497-506.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, 2011.

SPINETO, Natale. *Storia e storici delle religioni in Italia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. *In: GIUMBELLI, Emerson; BÉLIVEAU, Verónica Giménez (org.). Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. 1. ed. Buenos Aires: Biblos Editora, 2013. p. 137-158.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871.

Recebido em: 21/08/2020

Aprovado em: 21/08/2020

ENSAIO FOTOGRÁFICO