

O MÉTODO COMPARATIVO

*Raffaele Pettazzoni*¹

A Ciência das Religiões, no sentido moderno do termo, nasceu sob o signo da comparação. O célebre artigo de F. M. Müller, “Comparative Mythology”, escrito em 1856², costuma ser considerado como o marco de nascimento da nova disciplina. Os decênios entre 1880 e 1920 representam a “belle époque” da “Comparative Religion”, especialmente na Inglaterra, onde este termo é ainda de uso corrente.

Certamente a comparação das crenças religiosas é, de fato, muito mais antiga que a “Comparative Mythology” e a “Comparative Religion”. No Mundo Antigo a *interpretatio graeca* das divindades orientais, como também a *interpretatio romana* das divindades gregas e daquelas celtas, germânicas, etc, implicavam uma comparação. Nas equações herodoteanas das principais divindades egípcias com outras tantas gregas (Amon = Zeus; Rá = Helio; Ísis = Deméter; Osíris = Dionísio) existia a ideia de que se tratava, em cada caso, da mesma divindade, designada com nomes diversos nas respectivas línguas e por isso traduzíveis de uma língua para a outra³.

Em tempos modernos o método comparativo aparece já, ainda que embrionariamente, no século XVIII: basta citar os títulos de algumas obras, como aquela de P. Lafitau, *Les Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (1724), ou a de Charles 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* assinalava “la conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs”.

¹ *In memoriam* (1883-1959).

² In Chips from a German Workshop, 2. ed. (London, 1868), v. II: “Essays on Mythology, Traditions and Customs”, p. 1-146.

³ G. Wissowa, *Interpretatio Romana*, “Archiv für Religionswissenschaft” 19, 1916-19.

Frente a esta primeira comparação etnográfica, a “Comparative Mythology” de Max Müller, com a delimitação de seu especial campo de investigação, representava uma restrição de horizonte. De qualquer modo, esta 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, cuja primeira sistematização ocorreu na *Vergleichende Grammatik* de Fr. Bopp⁴. “*The Discovery*” assim escrevia Max Müller no trabalho citado, “of the common origin of Greek and Sanskrit was stated by Hegel to be the discovery of a new world. The same can be said with regard to the common origin of Greek and Sanskrit mythology. The science of Comparative Mythology will shortly attain an importance equal to that of comparative philology”. E ainda: “What Sanskrit was for comparative grammar, so is the Vedic mythology for comparative mythology”. A mitologia, ele completa: “is nothing but a dialectic, and ancient form of language”⁵.

A mitologia comparada tinha, portanto, na linguística o seu fundamento e o seu limite. A comparação mitológica era aplicável somente àquilo que fosse linguisticamente comparável. E linguisticamente comparável era somente aquilo que era linguisticamente aparentado. Para Max Müller, eram comparáveis somente as mitologias dos povos indo-europeus entre elas mesmas, ou respectivamente as mitologias dos povos semíticos entre elas, ou, sempre entre elas mesmas, aquelas dos povos “turanianos”. Na prática, o “indo-europeísta” Max Müller só podia comparar – e não fez nada mais do que disso – a mitologia dos povos indo-europeus.

Construída sobre a equação preliminar “mito = linguagem”, todo o edifício da Comparative Mythology cairia quando resultasse insustentável esta equação. Poucos anos depois da morte de Max Müller (1900), constituía-se em Berlim, em 1906, uma “Sociedade de Mitologia Comparada” (“Gesellschaft für vergleichende Mythologie”) que tinha também como programa

⁴ FR. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Latenischen, Gotischen, und Deutschen*, 1833 – 1857 (2. ed., com a inclusão do eslavo, 1855-1863).

⁵ Max Müller, *Comparative Mythology*, I, cit., p. 78, 144, 146.

a comparação mitológica, mas sem os postulados linguísticos e estendidas a todas as mitologias de todos os povos independente da linguagem⁶. Com isso a comparação dos mitos desaguava no grande rio da ciência antropológica com seu comparativismo sem limites, que se desenvolveu sistematicamente ao longo do século XIX⁷.

Sobre a influência do pensamento naturalista e evolucionista, a antropologia valeu-se dos dados cada vez mais abundantes da exploração etnográfica para construir uma teoria do desenvolvimento da civilização segundo leis uniformes e constantes como aquelas das ciências da natureza. Esta orientação teórica, liderada por grandes nomes como Edward B. Tylor e James G. Frazer, ainda é muito seguida por proeminentes estudiosos.

Ainda em 1935 Bronislaw Malinowski, no Prefácio de uma série de conferências por ele proferidas na Universidade de Durhan e publicadas com o título *The Foundations of Faith and Morals*, escrevia: “*the specifically scientific task of anthropology is to reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study. An inductive survey establishing the intrinsic similarity which underlies fortuitous variations discloses the nature of law and religion, of property and cooperation, of credit and moral confidence... In all this the Science of Man is gradually falling into line with other sciences, above all with the exact and natural disciplines... From the scientific point of view we must first arrive at a clear conception of what religion is. And this can be best achieved by a comparative study of religious phenomena, carried out in the anthropological spirit*”⁸.

⁶ PEHRENREICH, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig, 1910 (“Mythologisch Bibliothek”, Bd. IV, I).

⁷ G. Dumézil, que renovou nos nossos dias os estudos de mitologia comparada, escreveu: “On peut même, par piété pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d’étude comparée des religions indoeuropéennes. Mais la “mythologie comparée” moderne n’est possible qu’à condition d’incorporer à tous les étages de sa structure tous les phénomènes em relations avec les mythes, c’est –à-dire pratiquement toute la sociologie” (Jupiter, Mars, Quirinus, I, Paris, 1941, p. 16).

⁸ Br. MALINOWSKI. *The Foundations of Faith and Morals*, London 1936, p. VII-VIII.

Mais recentemente A. R. Radcliffe-Brown, em um discurso (Huxley Memorial Lecture) intitulado *The Comparative Method in Social Anthropology* (publicado no “*Journal of the R. Anthropological Institute*”) atribuía à Antropologia Social, enquanto ramo da Sociologia Comparada, o trabalho de descobrir, através da investigação das várias formas de vida social, as leis gerais que regulam a sociedade humana. “The comparative method”, ele escrevia, “*is one by which we pass from the particular to the general, from the general to the more general, with the end in view that we may in this way arrive at the universal, at characteristics which can be found in different forms in all human societies*”⁹. O método comparativo era, portanto, para Radcliffe-Brown, distinto do método histórico, sendo este usado no estudo dos povos e das civilizações específicos.

Ao contrário, para Arnold J. Toynbee o método comparativo de inspiração naturalística é ele próprio método da história: “*Cette méthode comparative*”, ele escreveu recentemente numa revista francesa, “*peut être étendue à l'ensemble de l'histoire, et c'est en fait la méthode des sciences humaines. Les sciences humaines, comme les sciences naturelles, se limitent à une étude comparative des données, en vue de découvrir la structure des faits et des événements*”¹⁰.

Alguns acreditaram que nas ideias de Toynbee fosse possível encontrar influências do pensamento de G. B. Vico¹¹. Mas o pensamento de Vico, mesmo com a teoria dos “cursos” e “recursos”^{12*}, está muito longe de qualquer

⁹ A.R. Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology*, “*Journal of the R. Anthropological Institute*” 81, 1951, p. 22.

¹⁰ A. J. TOYNBEE, Ce que j'ai essayé de faire, in “*Diogenes*” 13, 1956, p. 12.

¹¹ J. MADAULE, in “*Diogenes*”, I, cit., p. 47.

¹² *N.T. Segundo o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, para Giambattista Vico (1668-1744), o “curso” (ou “curso das nações”, como está no verbete da edição em português) representa a constante uniformidade que a história dos diversos povos revela, a despeito dos diferentes costumes e contextos em que estão inseridos. O “recurso” seria a repetição deste movimento histórico. Esta elaboração de Vico é posteriormente reelaborada por Benedetto Croce, um dos grandes influenciadores da obra pettazzoniana e considerado um dos principais expoentes modernos do historicismo absoluto.

interpretação naturalística dos fatos históricos e da sua repetição. O próprio Vico é, aliás, considerado como precursor do historicismo moderno, que é aquele pensamento que concebe a história como liberdade, e cada fato histórico como evento único, original e irrepetível. Consequentemente, também o método comparativo de inspiração naturalística é atingido por inteiro pela crítica historicista. Um influente representante do historicismo italiano, Adolfo Omodeo, que foi professor de História do Cristianismo e tratou da história das origens cristãs seguindo os princípios historicistas, afirmou até que “o método comparativo é a contradição absoluta da História”¹³. A crítica de Omodeo era dirigida explicitamente à “ciência das religiões”, à qual o método comparativo não atribuía caráter de história. O fato é que as exigências do historicismo colocam em questão não somente a validade historiográfica do método comparativo, mas também a legitimidade teórica de uma História das Religiões como ciência histórica específica. Para Benedetto Croce e para sua escola, à qual adere Omodeo, a religião não é um valor autônomo do espírito, e a História da Religião não possui consistência própria, resolvendo-se na história do pensamento e da vida moral¹⁴.

Esta posição contrasta claramente, portanto, com a orientação tradicional da ciência das religiões. Nascida, como foi dito, sob o signo do comparativismo, deste nunca se separou. Da época do Romantismo ao período do Positivismo, deste ao espiritualismo e às outras tendências modernas, a ciência das religiões sempre praticou a comparação¹⁵. Agora se declara, ao contrário, que para ser verdadeiramente uma ciência histórica ela deve renunciar a seu método tradicional. Podemos perguntar se a alternativa seja propriamente assim tão irredutível e se o uso da comparação seja absolutamente incompatível com as instâncias teóricas do historicismo. Talvez possamos pensar

¹³ A. OMODEO. *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari 1920, p. 85.

¹⁴ B. CROCE, *Le condizioni presenti della storiografia in Italia*, In: “La Critica” 1929, p. 174 et seq.

¹⁵ Cfr. JOACHIM WACH, *The Comparative Study of Religions*, in “Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture” v. IV, n. 1 (Calcuta 1953), p. 17-26.

que o problema comporte uma impostação menos sistemática. Ao invés de deduzir a ineficiência historiográfica do método comparativo a partir de sua incongruência teórica com um dado sistema filosófico, talvez seja melhor examinar criticamente os modos específicos de comparação. A isso se referem sumariamente, as considerações a seguir.

Basta um rápido olhar sobre o desenvolvimento da ciência das religiões em suas várias fases, correntes teóricas e linhas de estudo, para constatar que o método comparativo nem sempre gerou resultados historiograficamente satisfatórios, e em certos casos, ele foi usado, inclusive, de modo anti-histórico. Anti-histórica era já na antiga “mitologia comparada”, os preconceitos linguísticos que limitavam a comparação dos mitos ao mundo das línguas indo-européias. Este limite foi superado, como foi dito, pela comparação antropológica; mas anti-histórica era, por sua vez, na antropologia, a assunção de paralelos e equivalências meramente formais e culturalmente indiscriminados.

Em certo momento, especificamente nos anos próximos a 1900, o problema central para a ciência das religiões foi aquele que o conde Goblet d'Alviella¹⁶ chamava de “le choix d'un étalon”, ou seja, a escolha de uma dada religião como paradigma para a comparação histórico-religiosa. A este propósito, é interessante recordar o livro de Georges Foucart, *Historie des religions et méthode comparative* (Paris 1900, 1912), onde era proposta como religião-tipo para fins de comparação a religião egípcia. Mas justamente um egiptólogo, A. Wiedemann, em uma resenha do livro de Foucart (OLZ 1909 [=“Oientalische Literatur Zeitung”]) declarou-se contra esta escolha, e propôs em seu lugar, como paradigma comparativo, a religião mexicana. Por outro lado, em 1878, F. Max Müller já tinha inaugurado a série “Hibbert Lectures” tratando das *Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India* (London, 1880), e no mesmo esquema, outros conferencistas da mesma cátedra expuseram as “origens e o desen-

¹⁶ A. GOBLET D'ALVIELLA, *De la méthode comparative dans l'histoire des religions*, “Revue de l'Université de Bruxelles” 15, 1909-10, p. 321-337.

volvimento” da religião à luz, respectivamente, da religião egípcia (Le Page Renouf), da babilônica (A. H. Sayce) e da celta (J. Rhys)¹⁷.

Outro procedimento caro à “Comparative Religion” é a análise comparada de duas religiões, seja considerando suas totalidades ou algum aspecto em particular. Desta forma, no livro do ilustre helenista Lewis R. Farnell, *Greece and Babylon* (Edinburgh, 1911) – no qual é resumido um conjunto de palestras ocorrido na Universidade de Oxford para o “*Wilde Lecture-ship in Natural and Comparative Religion*” – são descritas as semelhanças e as diferenças entre as religiões grega e babilônica chegando à conclusão previsível de que o problema de eventuais influências exercidas pela religião babilônica sobre a mais antiga grega não admite mais do que uma solução provisoriamente negativa. Também não é muito profícua, para citar mais um exemplo, a análise das relações entre mitologia grega e mitologia japonesa feita por F. Franz na obra *Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen* (Bonn, 1932), onde as semelhanças entre uma e outra são classificadas em dois grupos: aquele de simples convergências formais e aquele de eventual conexão genética – em que ainda se permanece no campo da tipologia abstrata, ao invés do terreno da historiografia concreta.

E não se diga que tudo isso já passou e que não vale a pena dar atenção a posições já superadas há tempo. Veja-se, a este respeito, o livro recente de H. H. Rowley *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* (1956), que contem as suas conferências proferidas em 1954 para o *Jordan Lectureship in Comparative Religions* na *School of Oriental and African Studies* da Universidade de Londres¹⁸. O professor Rowley é mundialmente conhecido e estimado como um dos mais importantes mestres do campo

¹⁷ P. LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the religion of Ancient Egypt*, 1880; A.H. SAYCE, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the religion of the Ancient Babylonians*, 1887; J. RHYS, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, 1888.

¹⁸ Louis H. Jordan foi, em vida e em morte, um zeloso defensor e patrono dos estudos de “Comparative Religion”. Ele é autor, dentre outros, de um volume em colaboração Baldassare Labanca, intitulado *The Study of Religion in the Italian Universities* (Londres,

de estudos sobre o Velho Testamento e sobre a história de Israel. Ao lado desta competência profissional, ele também possui uma sólida competência acessória bastante diferente que é o da sinologia, mais especificamente, das religiões da China antiga. Devido a sua posição privilegiada nestas duas áreas de conhecimento, Rowley pode dedicar as suas “Jordan Lectures” ao exame das grandes figuras do profetismo hebraico (na prática, aos profetas anteriores ao Exílio), confrontando-os com os grandes mestres do pensamento Chinês (Confúcio, Meng-tse, Mo-tse). Percebemos facilmente o prazer intelectual que estas conferências geraram aos ouvintes, e que certamente não é inferior ao que se prova ao ler o volume. No entanto, depois da leitura, sentimos que a satisfação não é completa. Quando o autor, como conclusão de seu exame comparativo, declara que no Profetismo hebraico existem certos aspectos que até certo ponto concordam e outros que não concordam com certos aspectos do filosofismo chinês, sentimos que, mais uma vez, permanece-se no vestibulo da História. A justaposição dos dois termos comparados não nos faz conhecer nada a mais daquilo que já sabíamos sobre cada um deles separadamente. Não está claro por qual razão intrínseca, além daquela pessoal e contingente da competência bilateral do autor, foram escolhidos os dois termos, e somente estes dois, e o porquê da comparação não ter sido estendida, por exemplo, aos mestres do pensamento indiano e aos filósofos gregos.

Diferentemente desta “comparação” descritiva, que é apenas um simples registro de semelhanças e diferenças, é claramente percebida a instância de uma comparação historiográfica no movimento de estudos que remete, especialmente na Inglaterra, à chamada *Myth and Ritual School* (ao qual

1909), publicação esta que o conde Goblet D’Alviella disse que deveria se chamar “*A Ascensão dos Estudos de Religião nas Universidades Italianas*”.

B. Labanca foi nomeado professor de História das Religiões na Universidade de Roma em 1886; mas depois de dois anos pediu para que o título de sua cátedra fosse modificado para “História do Cristianismo”. A primeira cátedra estável de História das Religiões da Universidade de Roma (e na Itália em geral) foi aquela ocupada por mim de 1924 até 1953.

o próprio Rowley pertence)¹⁹. Partindo da posição da Antropologia, mas com tendências “desviantes”, seja do evolucionismo de Frazer, seja do difusionismo de Elliot Smith e de W. J. Perry, a “*Myth and Ritual School*”, não tendo elaborado uma metodologia sistemática própria, caracterizando-se pela variedade de opiniões e posições críticas de cada um de seus membros, mesmo em matéria metodológica²⁰; formulou, no entanto, ao menos programaticamente, a necessidade de reagir à insuficiência historiográfica do velho comparativismo, como se revela, por exemplo, nas palavras de S. H. Hooke, iniciador e articulador do movimento: “The whole approach of Myth and Ritual was from the first a conscious revolt from what was regarded as the non-historical method of the purely comparative approach”²¹.

Passamos agora a considerar a comparação praticada em outro setor dos estudos religiosos, a fenomenologia. A fenomenologia religiosa tem o mérito de ter embasado a sua metodologia no conceito fundamental do valor específico da religião na vida do espírito. A comparação é necessária à fenomenologia para ela obter da similaridade das *estruturas* o sentido fundamental dos fenômenos religiosos, que é seu próprio sentido religioso. Para alcançar a similaridade das estruturas, a fenomenologia não pode prescindir da História e insistentemente, adverte para não se sair da História. Mas na prática acontece que este aviso é mais ou menos frustrado pela permanência de uma instância teórica orientada diferentemente. Vale como exemplo a fenomenologia do “Ser Supremo”, construída pelo grande mestre e pensador genial que foi Gerardus Van der Leeuw²².

¹⁹ *Myth and Ritual*, ed. Por S. H. Hooke: Oxford 1933, e os outros dois simpósios editados pelo mesmo HOOKE: *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, London 1935; e *Myth and Ritual, and kingship: Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958.

²⁰ Especialmente S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position critically considered*, em *Myth and Ritual, and Kingship*, p. 261.

²¹ S. H. Hooke, em *Myth and Ritual, and Kingship*, p. 4.

²² G. VAN DER LEEUW, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens*, “Archiv für Religionswissenschaft” 29, 1931, p. 79-107.

Segundo Van der Leeuw, uma coisa é a estrutura fenomenológica do Ser Supremo e outra é a de Javé. O “Ser Supremo”, que se encontra especialmente entre os povos chamados primitivos, é um deus distante, longe no tempo e no espaço, separado do mundo: uma instância última, uma imanência estática mais do que uma presença ativa. Javé, ao contrário, criador do mundo, não é somente potência, mas também vontade, não somente *persona*, mas uma figura viva, um deus operante e dominante sobre o homem, um deus ciumento, hostil, com algo demoníaco. Mas qual é a efetiva consistência destas duas estruturas e da sua alegada diferença radical? Longe de ser uma característica exclusiva de Javé, a criatividade, propriamente na forma de criação *ex nihilo*, é um atributo comum a muitos Seres Supremos do mundo primitivo, os quais operam pela força do puro pensamento e da vontade, à maneira dos bruxos e xamãs.²³ E quanto à outra característica de Javé, que é de ser vigilante sobre as obras, as palavras e o pensamento dos homens sem que nada possa escapar-lhe, esta onisciência e onividência das coisas humanas, usualmente associada ao exercício de uma sanção punitiva, é também um dos atributos mais constantes nos Seres Supremos dos povos primitivos em geral.²⁴

Tanto fluida é a alegada diferença e heterogeneidade das duas estruturas, quanto é fácil, neste terreno, sem o freio dos critérios objetivos, ceder às impressões tão gratuitas quanto sugestivas. A fenomenologia é interpretação, e a interpretação fenomenológica, segundo van der Leeuw, “...se torna pura arte e vão devaneio logo que escapa do controle da hermenêutica filológico-arqueológica”²⁵. Mas, ao que parece, este apelo programático à História não

²³ R. PETTAZZONI, *Myths of Beginnings and Creation Myths*, em “*Essays on the History of Religions*”, Leiden, 1954, p. 33 (*Proceedings of the 7th Intern. Congress for the History of Religions*, Amsterdam 1951, p. 75.); ID., *L'idée de création et la notion d'un Etre créateur chez les Californiens*, “*Proceedings of the 32 d Internat. Congress of Americanists*”, Copenhagen 1958, p. 238.

²⁴ R. PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio*, Torino 1955 (The All-Knowing God, tradução de H. J. Rose), London 1956; *L'Essere Supremo nelle religioni dei primitivi*, Torino 1957.

²⁵ G. VAN DER LEEUW, *Die Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, p. 642.

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, 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 História²⁶. O que falta à fenomenologia religiosa, o que ela explicitamente repudia, é a ideia de desenvolvimento²⁷. Compreendendo o fenômeno religioso como “aparicação” 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. A partir deste conceito da religião como experiência *sui generis*, impõe-se para a fenomenologia a exigência de um método específico para o estudo da religião, um método que não seja emprestado de outra disciplina – seja essa a linguística, a filologia ou a antropologia. Correspondentemente, esta exigência metodológica é também estranha ao historicismo.

A alternativa aparece, portanto, claramente delineada entre uma fenomenologia sem vigor historiográfico e uma historiografia sem a adequada sensibilidade religiosa. Resta analisar se as duas posições se excluem mutuamente ou se não são, pelo contrário, complementares, encontrando cada uma a sua integração naquilo que é próprio da outra e vice-versa. Metodologicamente falando, trata-se de verificar se a comparação não possa ser outra coisa além de um registro mecânico de semelhanças e diferenças, ou se, pelo

²⁶ G. VAN DER LEEUW, *ibid.*, p. 650: “*Die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichteder*”.

²⁷ G. VAN DER LEEUW, *ibid.*, p. 652: *Von einer historischen “Entwicklung” der Religion Weiss die Phänomenologie nichts.*

contrário, não seja possível uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, estimule o pensamento à descoberta de novas relações e ao aprofundamento da consciência histórica.

Seguiremos procedendo por exemplificações. O Cristianismo é um milagre para o crente, e como tal, é incomparável. Mas para o historiador, o Cristianismo é comparável – por exemplo – com o Budismo, na medida em que ambos se configuram como religiões supranacionais: Cristianismo e Budismo^{28*}, a despeito da radical diferença de suas doutrinas, realizam respectivamente, no Ocidente e no Oriente, a passagem da forma nacional para a supranacional da religião. O cristianismo permanece fora da História quando concebido como evento único e excepcional. Mas também outras religiões supranacionais permanecem fora da História se seu produzir-se é concebido como um fato necessário, dependente de uma lei constante que operaria no mundo da História com a uniformidade e a invariabilidade das leis físicas do mundo da natureza. A natureza é o mundo da necessidade; a História é o mundo da liberdade e, portanto, da variedade e da comparabi-

²⁸ *N.T. – Raffaele Pettazzoni desenvolveu o conceito de “*religione supernazionale*” no texto “*A Functional View of Religions*” publicado no livro “*The Review of Religion*”. Neste artigo de 1937, a ideia de “religião supranacional” (ou supernacional) aparece para qualificar as religiões que, em seus processos particulares de expansão, operaram significativas mudanças históricas tanto no Ocidente quanto no Oriente. Este é o caso do Cristianismo e do Budismo, objetos privilegiados da análise pettazzoniana e também do Islão e do Zoroastrismo. Para o historiador italiano, este paralelismo histórico, portanto, pautado em processos, é o que autoriza o estabelecimento de uma análise comparativa entre estas religiões. Juntamente com a “*religioni supernazionali*”, Pettazzoni também fala de “*religioni nazionali*” (aquelas específicas de um povo ou nação) e “*religioni misteriche*” (que são as religiões com um fim soteriológico, mas que apresentam uma origem imemorial, *in illo tempore*, sem ter por trás um fundador ou profeta). O que definiria as religiões supranacionais, além do fato de serem religiões que transcenderam historicamente os limites identitários de um só povo, é a presença de um fundador em sua origem (Jesus, Buda, Maomé, etc), o fato de objetivarem a salvação do homem e o exercício constante do proselitismo.

lidade. Somente pela comparação é possível compreender, em seu próprio valor religioso, o advento da forma supranacional da religião, e não em sua universalidade, que não existe em ato nem em potência, mas sim nos vários modos de sua particularidade, ou seja, nas formas específicas pelas quais este advento se produziu e nas razões históricas que cada vez contribuíram para isso. E não foram somente razões contingentes e extrínsecas, mas também razões intrínsecas, ou seja, inerentes à própria religião, pois cada advento de uma religião supranacional representou um novo fôlego de vida religiosa, um movimento portador de novos ideais religiosos e, portanto, se constituindo como um fato específico da religião, suscetível – como tal – de juízo histórico no quadro de uma história autônoma da religião.

E este discurso analogamente vale para aquele outro fenômeno da história religiosa que é o monoteísmo. Superado o preconceito dogmático da Revelação, superado o preconceito naturalista de uma evolução religiosa uniforme que leva ao monoteísmo, somente mediante a comparação de suas formas históricas concretas (o Javismo, o Cristianismo, o Islamismo, etc) o monoteísmo aparece no seu efetivo valor histórico como antítese, revolução e reação²⁹ a uma forma religiosa politeísta anterior. É este um caráter comum à gênese e ao desenvolvimento de cada uma das religiões monoteístas, juntamente com a aparição de uma grande personalidade, anunciadora de um novo verbo, suscitadora de novos impulsos, animadora de novos estímulos de vida religiosa³⁰.

²⁹ [Benedetto] Croce escreveu: “...no antigo e no primitivo existem conceitos, sentimentos e institutos fundamentalmente diversos dos nossos e dos quais nasceram os nossos, não por mera ampliação, mas por negação e revolução.” (a propósito do “Bachofen e la storiografia afilologica” In: *Varietà di storia letteraria e civile I*, Bari 1935, p. 305 et seq.)

³⁰ Esta concepção de monoteísmo já está sendo pensada no meu projeto de escrever um trabalho (em três volumes) sobre a “Formação e desenvolvimento do monoteísmo na História das Religiões”, que não foi além do primeiro volume (*L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922.). Cfr. *La formation du monothéisme* In: “Revue de L'Université de Bruxelles”, 1950; *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954.

Da mesma forma a noção de um Ser Supremo – que é diferente da noção de um deus único, mas que também esta na raiz do monoteísmo – é possível ser identificada no mundo primitivo somente por meio da comparação, não em sua forma preconcebida de um pretense monoteísmo primordial, mas em seu valor existencial e nas suas variadas formas de se articular em estruturas morfológicamente diferentes em relação com as formas elementares das civilizações primitivas.³¹ Estas não estão fora da história, como gostaria Toynbee³², que assume como históricas – e por isso, comparáveis – somente as civilizações “dinâmicas” (fixadas por ele em vinte e uma), limitação esta arbitrária e anti-histórica (assim como ocorre limitando a comparação mitológica apenas às mitologias de povos linguisticamente aparentados). Fato é que as civilizações “estáticas” primitivas, antes de serem tais (se é que elas o foram realmente alguma vez), estiveram também em pleno movimento. E este dinamismo atinge também as formas elementares da civilização – as formas da caça, do pastoreio, da agricultura – que não são esquemas abstratos, mas antes mundos concretos nos quais circula a mesma vida, que se exprime em várias atividades culturais. Por isso, estas estão todos solidamente conectados, correspondendo uma diversa estrutura econômica uma específica estrutura social, bem como uma específica estrutura ideológica e também uma religião própria, – inclusive uma específica noção de Ser Supremo. Tampouco as formas mais antigas da civilização e da religião são estranhas à nossa consciência histórica, já que a ideia cristã de deus não remete somente ao seu antecedente direto, o deus único Javé do Antigo Testamento mas além deste, além do nomadismo proto-histórico

³¹ As minhas pesquisas sobre este tema (para uma parcial revisão sobre minha teoria sobre o Ser Celeste, veja a nota precedente) são desenvolvidas no volume *L'onniscenza di Dio*, Torino 1955 (*The All-knowing God*, J. H. Rose, London, 1956) e de maneira resumida em *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1957 [*Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt am Main und Hamburg, 1960].

³² A. TOYNBEE, *Paronorami della storia (The study of History)*, I. Milano 1954, p. 213 et seq. *Le civiltà nella Storia*, Torino 1950, p. 73.

dos israelitas, chega ao Pai celeste como Ser Supremo dos primitivos criadores de gado – e talvez ainda mais atrás, ao Senhor dos Animais como Ser Supremo dos caçadores primitivos – enquanto não se refere àquele outro Ser Supremo que é a Grande Mãe Terra dos primitivos agricultores.³³

E com isso se contempla a demanda historicista da individuação historiográfica e da qualificação histórico-cultural, - aquela mesma instância que, em outro contexto, o já citado A. Omodeo³⁴ contrapunha ao meu argumento sobre a confissão dos pecados³⁵, “não podendo”, ele dizia, “naturalmente (sic) estender a hipótese de uma comum origem da civilização”, para toda a área primitiva da prática confessional. E disso, ele trazia elementos para criticar meu trabalho como mera antologia de materiais, embora cheia de méritos e sugestões, e como construção de um esquema litúrgico “fora do princípio evolutivo” e, portanto, para criticar a ciência das religiões – e implicitamente o depreciado método comparativo – baseado em esquemas abstratos estranhos à síntese histórica. Mas ao invés disso, um dos resultados do meu trabalho foi justamente o de ter tornado pelo menos provável o pertencimento originário da confissão dos pecados a um mundo cultural e historicamente qualificado, ou seja, à civilização agrícola-matriarcal.

Outro resultado daquela vasta exploração comparativa foi a descoberta³⁶ do caráter catártico da confissão, não como dado psicológico elementar – daquele psicologismo que “não basta para explicar a História” –, mas

³³ Cfr. o meu ensaio *The Supreme Being: Pehnomenological Structure and Historical Development* no volume *The History of Religion, Enssays on Methodology*, Chicago 1959 [= *Das höchste Wesen: Phänomenologische Struktur und historische Entwicklung* no volume *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg, 1963, p. 136-146].

³⁴ A. OMODEO, in “*La Critica*”, 1937, 367-371; (= *Il senso dela storia*, Torino 1948, p. 115-119).

³⁵ R. PETTAZZONI, *La Confessione dei peccati*, I-III, Bologna 1929-1936; *La Confession des péchés*, I-II, Paris 1931-32.

³⁶ Pouco importa se, como adverte Omodeo, a descoberta já havia sido feita por De Maistre; sobre este propósito recordamos aquilo que escreveu B. Croce ao argumentar sobre a obra de Vico: “...uma mesma verdade descoberta duas vezes em modo independente, pode

propriamente como um valor imanente à prática confessional em seu desenvolvimento (mesmo na continuidade das formas transmitidas) “do pressuposto psicológico para uma realidade cada vez mais livre”, como prescreveu Omodeo, ou seja, como eu positivamente demonstrava, da *religio religans* para a *religio liberans*, de um crepuscular sentimento da culpa (em especial, da culpa sexual) e da potência mágica da palavra falada (enunciação-invocação do pecado em escopo eliminatório) para uma interior e cada vez mais alta experiência religiosa e moral da confissão como penitência.

Deste modo, a confissão dos pecados se junta àqueles outros fenômenos religiosos elencados acima que puderam ser estudados comparativamente com resultados que para mim parecem válidos. Tal validade será verificada posteriormente sobre outros fenômenos religiosos estudando-os da mesma forma, que é, no meu entendimento, uma maneira de historicizar o método comparativo. 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.

Tradução: Hugo Soares

Revisão Técnica: Cristina Pompa

desta duplicação e aparente superfluidade receber o crisma da sua inelutável necessidade” (La filosofia di Gianbattista Vico, Bari 1911, p. 283).