



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**MÁRCIA MARIA ENÉAS COSTA**

**ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: O LEGADO DO MÉTODO  
HISTÓRICO COMPARATIVO PETTAZZONIANO ENTRE SEUS SUCESSORES**

João Pessoa - PB

2023

**MÁRCIA MARIA ENÉAS COSTA**

**ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: O LEGADO DO MÉTODO  
HISTÓRICO COMPARATIVO PETTAZZONIANO ENTRE SEUS SUCESSORES**

Tese apresentada à Universidade Federal da Paraíba, no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, na área de Perspectivas histórico-filosóficas e literárias das religiões e na Linha de Pesquisa Abordagens Filosóficas, Históricas e Fenomenológicas das Religiões, para obtenção do título de Doutora em Ciências das Religiões.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Lúcia Abaurre Gnerre (UFPB)

**Coorientador:** Prof. Dr. Giovanni Casadio (UNISA)

João Pessoa - PB

2023

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

C838e Costa, Marcia Maria Eneas.

Escola italiana de história das religiões : o legado do método histórico comparativo Pettazzoniano entre seus sucessores / Marcia Maria Eneas Costa. - João Pessoa, 2023.

353 f. : il.

Orientação: Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

Coorientação: Giovanni Casadio.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. História das religiões. 2. Raffaele Pettazzoni.  
3. Escola Italiana - Religião. I. Abaurre Gnerre, Maria Lúcia. II. Casadio, Giovanni. III. Título.

UFPB/BC

CDU 93/94:2(043)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: O LEGADO DO MÉTODO**  
**HISTÓRICO COMPARATIVO PETTAZZONIANO ENTRE SEUS SUCESSORES**

**MÁRCIA MARIA ENÉAS COSTA**

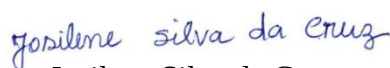
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas:



Maria Lucia Abaurre Gnerre  
(Orientadora)



Giovanni Casadio  
(Coorientador/UNISA)



Josilene Silva da Cruz  
(Membro-externo/UERN)



Steven Joseph Engler  
(Membro-externo/MRU)



Fernanda Lemos  
(Membro-interno)

Aprovada em 28 de março de 2023.

Dedico este trabalho a minha mãe, Maria da  
Guia dos Santos.

## AGRADECIMENTOS

À Deus, por todas as bênçãos concedidas, por ser meu sustento e fortaleza.

A minha **família** que motiva e ampara as minhas escolhas na busca de novos horizontes, dando-me suporte para atingir meus objetivos. A **minha mãe, Maria da Guia**, minha inspiração, meu orgulho, a quem devo tudo o que sou; por ser meu rochedo e meu porto seguro.

A **UFPB**, a **Universidade de Salerno**, a **CAPES**, aos companheiros de turma e todo corpo docente do **PPGCR**, de modo especial à **Profa. Dra. Fernanda Lemos** que sempre me incentivou ao estudo com indicações de livros, de participação em congressos, com convites para assistir suas aulas, suscitando-me a coragem de participar dessa Pós-Graduação, como também aos professores que aceitaram participar de minha banca de defesa de Tese: **prof. Steven Engler**, que desde a qualificação contribui com nossa pesquisa, é com grande satisfação que acolho suas arguições para “conclusão” desse trabalho que, certamente, somadas às contribuições dos Profs. **Josilene da Silva Cruz**, **Fernanda Lemos**, **Gustavo Cesar Ojeda Baez** e **Damião de Lima** serão de fundamental importância para o crescimento desse trabalho, no tocante à aquisição de uma visão ampliada desse objeto. Um caro agradecimento a meu **coorientador Prof. Giovanni Casadio**, que me proporcionou um maior entendimento do objeto de estudo de minha pesquisa, disponibilizando e indicando materiais, como também pelas nossas várias conversas e leituras sobre Pettazzoni e sua Escola. Não poderia deixar de agradecer ao amabilíssimo professor, **Mario Gandini** (1924-2021), o qual pude conhecê-lo em 2017, ao visitar a biblioteca de San Giovanni in Persiceto, sendo acolhida com inegável gentileza, cedendo-me materiais do “fundo Pettazzoni”, que é um espaço no qual encontra-se um acervo composto de uma biografia com 2.500 páginas conservadas com cura e zelo. Agradeço, com imensa alegria, a **minha orientadora Profa. Maria Lucia Abaurre Gnerre**, por ter aceitado meu convite, com carinho e esmero, estando sempre disponível e otimista. Mais que uma orientadora, uma amiga que me incentivou a iniciar essa pesquisa ainda quando a mesma era apenas uma ideia, um desejo não tão claro como ora apresento. aos meus queridos professores de Língua Portuguesa, Valdenora Nogueira e Sérgio Rodrigues, pois, com vocês, passei a perceber a escrita como uma obra-prima.

E finalmente, mas não menos importante, meus sinceros agradecimentos aos profs. **Carlo Prandi**, **Sonia Giusti**, **Fabio Scialpi**, **Enrico Montanari**, **Pietro Angelini**, **Natale Spineto** e **Riccardo Nanini**, que também contribuíram para que eu pudesse construir esse trabalho, possibilitando-me a realização de um desejo pessoal, viável apenas no mundo acadêmico. Meu muitíssimo obrigada!!!

A religião é vida, e — para usar um termo filosoficamente mais comprometido — "existência". A religião como experiência interior (religiosidade), como íntima participação ao absoluto existencial, se exprime historicamente em formas culturalmente condicionadas, que como tal, se abrem ao julgamento histórico, e são o objeto próprio da História das Religiões (religiões primitivas antigas e modernas, religiões nacionais e supranacionais, etc.). É grave erro erigir em absoluto religioso uma dada forma religiosa histórica, isto é, uma religião em particular. O próprio conceito de religião, que amadureceu no âmbito de uma determinada religião histórica, não deve ser tomado como um conceito absoluto de religião; isso não é válido para todas as religiões (PETTAZZONI, 1959d, p. 5).

## RESUMO

Raffaele Pettazzoni foi um historicista italiano que dedicou sua vida aos estudos das religiões, deixando como legado o Método Histórico Comparativo, sendo esse o seu modo de abordar as temáticas relacionadas ao mundo das religiões que, ainda hoje, estimula os debates acadêmicos da área. Nesse sentido, o presente estudo analisou qual dos discípulos sucessores da cátedra de Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, que mais se aproximou ao seu Método Histórico Comparativo. Em vista disso, aprofundamos o desenvolvimento do Método seguido por esses discípulos, acadêmicos que, partindo de seus próprios conceitos, deram uma nova interpretação ao Método de seu mestre, direcionando-se, cada qual, por diferentes vieses de apreciação do objeto religião. Ou seja, desenvolvemos uma análise comparativa dos conceitos considerados chaves do Método Comparativo desses discípulos diretamente influenciados por Pettazzoni que, na segunda metade do século XX, tornaram-se conhecidos como Escola Italiana de História das Religiões. Consequentemente, de forma específica, nos debruçamos sobre a formação conceitual desenvolvida por Ugo Bianchi, o qual consideramos como provável autor que mais seguiu o pensamento do seu próprio mentor. Nesse intuito, propomos como objetivos específicos: descrever o processo de desenvolvimento do Método Comparativo em suas origens, a partir de seu idealizador, Raffaele Pettazzoni, e do resultado de sua jornada acadêmica; discorrer sobre as diferentes abordagens do Método Comparativo, na perspectiva dos integrantes da Escola Italiana de História das Religiões, iniciando por Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi. Por fim, efetuou-se uma comparação entre os conceitos considerados chaves do Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e os de Angelo Brelich, de Ernesto de Martino e de Ugo Bianchi, ressaltando aproximações e distanciamentos. Isto posto, para lograr nosso objetivo, utilizamos a pesquisa bibliográfica, juntamente às entrevistas realizadas com os professores da segunda e terceira geração da Escola Italiana e alguns de seus críticos mais notórios, aplicando o método dialético e comparativo, com os quais encontramos o apoio metodológico que necessitávamos. Portanto, é por meio da pormenorização do pensamento desses quatro autores que intentamos a comprovação de nossa tese, isto é, de que Ugo Bianchi tenha sido, dentre os letrados que se aproveitaram do pensamento teórico inicial de Pettazzoni, aquele que mais se aproximou da sua metodologia.

**Palavras-chave:** Raffaele Pettazzoni; Método Comparativo; Escola Italiana de História das Religiões.



## ABSTRACT

Raffaele Pettazzoni was an Italian historicist who his entire life to the study of religions, leaving as his main legacy the Comparative Historical Method, his approach to the world of religions which even today stimulates academic debates in the area. In this sense this study has tried to detect which of the main disciples of Raffaele Pettazzoni (Angelo Brelich, Ernesto de Martino and Ugo Bianchi) mostly approached his Historical Comparative Method. In view of this, we deepened the development of the Method followed by these disciples —academic scholars who, starting from their own concepts, gave a new interpretation to their master's Method, being directed, each one of them, by various biases in their appreciation of the object religion. In other words, we have developed a comparative analysis of the concepts considered key in the Comparative Method developed by these disciples directly influenced by Pettazzoni, a group of scholars who in the second half of the 20th century became known as the Italian School of History of Religions. We consequently specifically focus on the conceptual formation developed by Ugo Bianchi, whom we theorize to be probably the author who followed most faithfully the perspective of his own mentor. To this aim we pursue the following specific objectives: to describe the development process of the Comparative Method in its origins, from its creator, Raffaele Pettazzoni, and the result of his academic journey; to discuss the different approaches to the Comparative Method from the perspective of the members of the Italian School of History of Religions starting with Angelo Brelich, Ernesto de Martino and Ugo Bianchi. Finally, a comparison was made between the concepts considered key to the Comparative Method by Raffaele Pettazzoni and those maintained by Angelo Brelich, Ernesto de Martino and Ugo Bianchi, highlighting similarities and differences. That said, to achieve our objective, we have drawn on bibliographic research, as well as on interviews with second and third generation professors at the Italian School and some of its best-known critics, applying the dialectical and comparative method, through which we found methodological support that we needed. Therefore, it is through detailing the thought of these four authors that we intend to prove our thesis, that is, that Ugo Bianchi was, among the scholars who took advantage of Pettazzoni's seminal theoretical thought, the one who came closest to his methodology.

**Keywords:** Raffaele Pettazzoni; Comparative Method; Italian School of History of Religions.

## RIASSUNTO

Raffaele Pettazzoni è stato uno storicista italiano che ha dedicato la sua vita agli studi delle religioni, lasciando come eredità il Metodo Storico Comparativo, essendo questo il suo modo di affrontare temi legati al mondo delle religioni che, ancora oggi, stimolano dibattiti nell'ambito accademico. In tal senso, il presente studio ha analizzato quale tra i discepoli successori della cattedra di Raffaele Pettazzoni: Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, si sia maggiormente avvicinato al suo Metodo storico comparativo. In considerazione di ciò, abbiamo approfondito lo sviluppo del Metodo seguito da questi discepoli, accademici che, partendo dai propri concetti, hanno dato una nuova interpretazione al Metodo del loro maestro, orientandosi, ognuno, con differenti prospettive di apprezzamento dell'oggetto religione. Ossia, abbiamo sviluppato un'analisi comparativa dei concetti considerati chiave del Metodo Comparativo di questi discepoli influenzati direttamente da Pettazzoni che, nella seconda metà del '900, divenne nota come Scuola Italiana di Storia delle Religioni. Di conseguenza, in modo specifico, ci soffermiamo sulla formazione concettuale sviluppata da Ugo Bianchi, che consideriamo come il probabile autore che più ha seguito il pensiero del proprio mentore. Per tal fine, ci proponiamo i seguenti obiettivi specifici: descrivere il processo di sviluppo del Metodo Comparativo nelle sue origini, partendo dal suo creatore, Raffaele Pettazzoni, e dal risultato del suo percorso accademico; discutere i diversi approcci del Metodo Comparativo, dal punto di vista dei membri della Scuola Italiana di Storia delle Religioni, a partire da Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi. Infine, è stato fatto un confronto tra i concetti ritenuti fondamentali del Metodo Comparativo di Raffaele Pettazzoni e quelli di Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, evidenziando analogie e differenze. Ciò detto, per raggiungere il nostro obiettivo, ci siamo avvalsi della ricerca bibliografica, unitamente a interviste a docenti di seconda e terza generazione della Scuola italiana e ad alcuni dei suoi critici più noti, applicando il metodo dialettico e comparativo, con il quale abbiamo trovato il supporto metodologico necessario. Pertanto, è attraverso il dettaglio del pensiero di questi quattro autori che intendiamo dimostrare la nostra tesi, cioè, che Ugo Bianchi fu, tra questi tre studiosi che si avvalsero del pensiero teorico iniziale di Pettazzoni, quello che più si avvicinò alla sua metodologia.

Parole chiave: Raffaele Pettazzoni; Metodo Comparativo; Scuola Italiana di Storia delle Religioni.

## LISTA DE QUADROS

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Quadro 1– Principais acontecimentos da jornada acadêmica de Raffaele Pettazzoni ..... | 44  |
| Quadro 2 – Codificação das entrevistas (1ª pergunta/tema) .....                       | 180 |
| Quadro 3 – Codificação das entrevistas (2ª pergunta/tema) .....                       | 186 |
| Quadro 4 – Codificação das entrevistas (3ª pergunta/tema) .....                       | 190 |
| Quadro 5 – Codificação das entrevistas (4ª pergunta/tema) .....                       | 200 |
| Quadro 6 – Codificação das entrevistas (5ª pergunta/tema) .....                       | 209 |
| Quadro 7 – Codificação das entrevistas (6ª pergunta/tema) .....                       | 215 |
| Quadro 8– Apresentação de alguns pontos relevantes do IV capítulo.....                | 218 |

## LISTA DE APÊNDICE

|                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| APÊNDICE A - Autores com formação vinculada à Escola Italiana de História das Religiões utilizados no corpo da tese (conforme referências) .....                 | 241 |
| APÊNDICE B – Lista de publicações sobre o tema.....                                                                                                              | 242 |
| APÊNDICE C – Quadro Sinótico .....                                                                                                                               | 244 |
| APÊNDICE D – Apresentação dos autores entrevistados.....                                                                                                         | 245 |
| APÊNDICE E — Antecessores de Raffaele Pettazzoni nos estudos não confessionais.....                                                                              | 247 |
| APÊNDICE F — Entrevista e tradução codificada com o prof. Carlo Prandi (recebida:10-04-2022).....                                                                | 248 |
| APÊNDICE G — Entrevista e tradução codificada com a profa. Sonia Giusti (recebida: 27-04-2022).....                                                              | 260 |
| APÊNDICE H — Entrevista e tradução codificada com o prof. Fabio Scialpi (recebida: 20-06-2022) .....                                                             | 272 |
| APÊNDICE I — Entrevista e tradução codificada com o prof. Enrico Montanari (recebida: 12-04-2022).....                                                           | 283 |
| APÊNDICE J — Entrevista e tradução codificada com o prof. Pietro Angelilni (recebida: 28-05-2022) .....                                                          | 291 |
| APÊNDICE K — Entrevista e tradução codificada com o prof. Giovanni Casadio (recebida: 09-05-2022).....                                                           | 305 |
| APÊNDICE L — Entrevista e tradução codificada com o prof. Natale Spineto (recebida: 02-04-2022) .....                                                            | 331 |
| APÊNDICE M — Entrevista e tradução codificada com Riccardo Nanini (recebida: 15-01-2023).....                                                                    | 339 |
| APÊNDICE N – Igreja de <i>Sant'Anna dei Lombardi</i> em Nápoles Guido Mazzoni, escultura em terracota, sobre <i>Il Compianto sul Cristo morto</i> , de 1492..... | 352 |

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT — Associação Brasileira de Normas Técnicas

AB — Angelo Brelich

AIHR — Associação Internacional de História das Religiões

CAPES — Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CR — Ciências das Religiões

EdM — Ernesto de Martino

FdR — Fenomenologia das religiões

GvdL/vdL — Gerardus van der Leeuw/van der Leeuw

HdR — História das religiões

MC — Método Comparativo

ME — Mircea Eliade

PPGCR — Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões

RP — Raffaele Pettazzoni

SdR — Storia delle Religioni

SISR — Società Italiana di Storia delle Religioni

SMSR — Studi e Materiali di Storia delle Religioni

UB — Ugo Bianchi

UFPB — Universidade Federal da Paraíba

UNISA — Università degli Studi di Salerno

## SUMÁRIO

|          |                                                                                                                                               |            |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                                       | <b>14</b>  |
| <b>2</b> | <b>A TRAJETÓRIA DE RAFFAELE PETTAZZONI: O PRECURSOR DA ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES .....</b>                                    | <b>29</b>  |
| 2.1      | O PERCURSO ACADÊMICO DE RAFFAELE PETTAZZONI .....                                                                                             | 30         |
| 2.2      | A INTERFACE ENTRE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES E A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NO CONTEXTO ITALIANO .....                                                 | 45         |
| 2.3      | APROXIMAÇÃO E INFLUÊNCIA DA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA NO PENSAMENTO DE PETTAZZONI: DIÁLOGOS COM MIRCEA ELIADE E GERARDUS VAN DER LEEUW ..... | 56         |
| <b>3</b> | <b>A ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E SEUS INTEGRANTES .....</b>                                                                   | <b>69</b>  |
| 3.1      | ANGELO BRELICH .....                                                                                                                          | 71         |
| 3.1.1    | Breves considerações biográficas de Angelo Brelich.....                                                                                       | 71         |
| 3.1.2    | Percurso metodológico: as interfaces com o método de Pettazzoni .....                                                                         | 86         |
| 3.1.3    | Síntese do pensamento e articulação metodológica de Angelo Brelich .....                                                                      | 94         |
| 3.2      | ERNESTO DE MARTINO .....                                                                                                                      | 97         |
| 3.2.1    | Breves considerações acerca da biografia de Ernesto de Martino.....                                                                           | 97         |
| 3.2.2    | O percurso metodológico de Ernesto de Martino: variações e interlocuções com o método histórico-comparativo de Raffaele Pettazzoni.....       | 120        |
| 3.2.3    | Uma sinopse do pensamento e articulação metodológica de Ernesto de Martino....                                                                | 136        |
| 3.3      | UGO BIANCHI.....                                                                                                                              | 139        |
| 3.3.1    | Considerações biográficas sobre o percurso acadêmico de Ugo Bianchi.....                                                                      | 139        |
| 3.3.2    | Alguns apontamentos introdutórios sobre a metodologia de Ugo Bianchi .....                                                                    | 153        |
| 3.3.3    | Um breviário acerca do início do percurso metodológico de Ugo Bianchi.....                                                                    | 168        |
| <b>4</b> | <b>AS INTERFACES ENTRE O MÉTODO COMPARATIVO DE RAFFAELE PETTAZZONI E OS DE SEUS SUCESSORES .....</b>                                          | <b>171</b> |
| 4.1      | O HISTORICISMO NO ENTENDIMENTO DE RAFFAELE PETTAZZONI, ANGELO BRELICH, ERNESTO DE MARTINO E UGO BIANCHI: DIÁLOGOS COM BENEDETTO CROCE .....   | 172        |

|                                    |                                                                                                                              |            |
|------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.2                                | A FENOMENOLOGIA APLICADA NO MÉTODO COMPARATIVO DA ESCOLA ITALIANA: DIÁLOGOS COM GERARDUS VAN DER LEEUW E MIRCEA ELIADE ..... | 191        |
| 4.3                                | APLICAÇÃO DA PROPOSTA TEÓRICO-METODOLÓGICA PETTAZZONIANA EM SEUS SUCESSORES: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS .....              | 213        |
| <b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b> |                                                                                                                              | <b>221</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>           |                                                                                                                              | <b>223</b> |
| <b>APÊNDICES .....</b>             |                                                                                                                              | <b>241</b> |
| <b>ANEXO.....</b>                  |                                                                                                                              | <b>353</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

Empreendemos a construção desta tese com a intenção de tornar conhecido um método de estudo das religiões estruturado por Raffaele Pettazzoni, um dos pioneiros desse modo de pesquisa no referido campo na Itália. Método esse que, sucessivamente, foi reelaborado por um grupo de estudiosos italianos formadores de uma linha de pensamento, na segunda metade do século XX, ainda hoje, reconhecida no âmbito acadêmico internacional. Portanto, tendo em vista que, no desenvolvimento da nossa dissertação de mestrado, tivemos a oportunidade de enfatizar a contribuição de Raffaele Pettazzoni no âmbito da História das Religiões na Itália, com a presente tese, aspiramos expor de qual forma um de seus alunos, bem como seu sucessor na Cátedra do Curso de História das Religiões da *Università la Sapienza* de Roma, deu continuidade ao percurso empreendido pelo próprio mestre, Raffaele Pettazzoni.

Nesse sentido, analisamos a trajetória de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, os quais, juntamente com outros cientistas, mantiveram contato direto com Pettazzoni, devido ao método aplicado para se estudar o fenômeno religioso; em consequência disso, tornou-se parte de um grupo conhecido como Escola Italiana de História das Religiões<sup>1</sup>. Isto posto, ao longo de nossa pesquisa, buscamos investigar, sobretudo, a maneira pela qual esses especialistas utilizaram o Método Histórico-comparativo, originariamente desenvolvido por Raffaele Pettazzoni. Assim, para realização de nosso intento, procedemos buscando aproximações e distanciamentos entre esses historiadores das religiões, no que se refere ao uso desse método.

Evidenciamos ainda, que nossa pesquisa consistiu no estudo das formas de abordagem do Método Histórico-comparativo, no que tange aos estudos no campo da História das Religiões, desenvolvidas pelos sucessores<sup>2</sup> de Raffaele Pettazzoni, após sua aposentadoria. Entretanto, no decorrer da investigação, reconhecemos que o método proposto inicialmente

---

<sup>1</sup> Ver Apêndice A. Nele, elencamos, além dos sucessores de Raffaele Pettazzoni, autores que foram utilizados no corpo de nossa tese que apresentam, de qualquer modo, algum vínculo com a Escola Italiana de História das Religiões. Ademais, ressaltamos que o termo ‘discípulo’ referido na tabela faz alusão a dois sentidos — que a depender do estudioso em questão, pode apresentar apenas um ou outro, como também os dois em contemporâneo —, a saber: 1º quem recebe disciplina ou instrução de outra pessoa, por exemplo, aluno; 2º quem segue as ideias e influências de outra pessoa. Isto posto, não nos detivemos a maiores detalhes, haja vista que nossa intenção é apenas de demonstrar aos nossos leitores que existe, de qualquer modo, algum tipo de vínculo entre os autores utilizados em nosso trabalho com a Escola Italiana de História das Religiões.

<sup>2</sup> Nossa tese está delimitada aos três vencedores do 1º concurso realizado em 1958, já que não seria possível, nesta sede, darmos o mesmo peso aos principais representantes desta Escola, os quais compreendem a primeira geração de herdeiros do precursor desse modo de estudar as religiões, Raffaele Pettazzoni: Angelo Brelich (1913-1977), Ernesto de Martino (1908-1965), Ugo Bianchi (1922-1995), Dario Sabbatucci (1923-2002) e Vittorio Lanternari (1918-2010).



pelo autor, pode não ter sido utilizado nas formas idealizadas por Pettazzoni, ou ter sido desenvolvido de formas diferentes pelos intelectuais que, posteriormente, debruçaram-se nas respectivas pesquisas relativas à área dos estudos das religiões.

Nesse sentido, desenvolvemos uma pergunta que foi o problema central de nossa tese: qual foi, dentre os sucessores de Raffaele Pettazzoni, aquele que mais se aproximou da forma originária, quanto à utilização de seu Método Histórico-comparativo? Assim, ao analisarmos o percurso científico dos autores que integraram a citada Escola Italiana de História das Religiões, a hipótese primária que destacamos aqui foi de que, dentre os sucessores de Raffaele Pettazzoni, Ugo Bianchi se destacou como aquele que mais seguiu seu método, inclusive no que tange à fenomenologia, ainda que não tenha sido na mesma proporção de seu mentor.

Dessa forma, nosso trabalho justifica-se pelo fato de termos percebido no Brasil uma carência de pesquisas no campo da(s) ciência(s) da(s) religião(ões) que tratam do contributo epistemológico de Raffaele Pettazzoni e dos demais integrantes da Escola Italiana de História das Religiões e seus métodos de abordagem do fenômeno religioso. No entanto, tivemos, ao longo de nossa pesquisa, conhecimento de que alguns trabalhos foram desenvolvidos a partir da abordagem de cada integrante isoladamente, como, por exemplo, Ernesto de Martino. Portanto, coube-nos enfatizar que a relevância de nosso estudo, encontrava-se no fato de darmos a devida ênfase a esses autores, sobretudo no que diz respeito ao trato do estudo das religiões como autônomo. Sendo assim, demonstramos através da observação de seus respectivos métodos, como esses teóricos contribuíram diretamente com a formação e desenvolvimento do campo da(s) ciência(s) da(s) religião(ões). Outrossim, para nossa tese, torna-se inegável que a inferência realizada por esta escola, na área do conhecimento que estamos discursando, seja o maior contributo deixado como legado para aprimorar os estudos acadêmicos relacionados às religiões, uma vez que a(s) ciência(s) da(s) religião(ões), em seu nascimento, constitui(em)-se como a própria História das Religiões. Portanto, na atualidade, em certa medida, somos devedores também a esses estudiosos que buscaram a autonomia dos estudos das religiões, em especial, na figura de Raffaele Pettazzoni, bem como, ainda que em menor proporção, seus discípulos e seguidores.

Assim, justificamos até o presente momento a realização da pesquisa proposta, pelo fato de termos detectado que, no contexto brasileiro, não se encontravam trabalhos que tivessem enfatizado a perspectiva que relaciona Pettazzoni com Ugo Bianchi, pois, buscando o estado da

arte<sup>3</sup> sobre o tema, nos deparamos com a ausência de dissertações e teses que articulassem esses dois pensadores. Também, numa busca feita no banco de teses e dissertações da CAPES, realizada na área de Ciência da Religião e Teologia, utilizando os descritores Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi separadamente, não conseguimos encontrar nenhuma pesquisa elaborada, a não ser a nossa dissertação de mestrado defendida em 2018, sob o título “O Surgimento da ‘História das Religiões’ na Itália: a contribuição de Raffaele Pettazzoni no desenvolvimento dessa disciplina acadêmica”<sup>4</sup>.

Destarte, em nossa proposta, demonstramos a importância dos métodos através dos quais esses pesquisadores das religiões buscavam propor o reconhecimento dos estudos da História das Religiões e seus aspectos mais profundos, por intermédio da ênfase ao caráter científico que os estudos das religiões deveriam receber para promoverem uma forma de interpretação do fenômeno religioso em suas diversas nuances. Assim, ante o exposto, entendemos que a presente tese oferece uma contribuição relevante nesse campo temático, sobretudo no que se refere ao ponto positivo para o Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, a saber, a oportunidade de abordarmos autores ainda pouco explorados no campo das Ciências das Religiões no Brasil. Dessa forma, esperamos que os estudos que trazemos sobre o diálogo entre Pettazzoni e Ugo Bianchi possam abrir espaços para novas pesquisas que integrem a oferta de linhas de estudo do curso da UFPB.

Por conseguinte, para atingirmos os objetivos propostos nesta tese, bem como a realização da pesquisa aqui apresentada, no âmbito acadêmico, foi necessário definir categorias, teorias e caminhos para a realização do nosso intento. Deste modo, optamos, nestas palavras introdutórias, por apontar qual a ideia de pesquisa que tomaremos por base e, para isso, buscamos apoio em Minayo (2009, p.16):

Entendemos por pesquisa a atividade básica da ciência na sua indagação e construção da realidade. É a pesquisa que alimenta a atividade de ensino e a atualiza frente à realidade do mundo. Portanto, embora seja uma prática teórica, a pesquisa vincula pensamento e ação. Ou seja, nada pode ser intelectualmente um problema se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática. As questões da investigação estão, portanto, relacionadas a interesses e circunstâncias socialmente condicionadas. São frutos de determinada inserção na vida real, encontrando nela suas razões e seus objetivos. Toda investigação se inicia por uma questão, por um problema, por uma pergunta, por uma dúvida. A resposta a esse movimento do pensamento geralmente se vincula a conhecimentos anteriores ou demanda a criação de novos referenciais.

---

<sup>3</sup>Busca realizada nos Bancos de Dados: Teses e Dissertações da CAPES; SciELO; Google Acadêmico. Acesso em 30 de março de 2022. às 15:24h. No entanto, é importante lembrar que existem alguns trabalhos na área da Filosofia da Religião, da Teologia Sistemática, da História Cultural e da Antropologia, conforme consta na [lista](#) de nosso Apêndice B. Elaborada para dissertação de mestrado em 2018 e atualizada em 2022.

<sup>4</sup> Para um maior aprofundamento acessar o link: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/26956>

Isto posto, levando em consideração a análise minuciosa do termo “pesquisa”, apontada pela autora, na qual destaca a relação entre o problema da pesquisa e a realidade da vida, deduzimos ao longo de nossa pesquisa feita que, para a correta elaboração de um estudo acadêmico e em maior proporção, neste caso, para uma tese de doutorado, além do conhecimento do tema abordado, tornava-se imprescindível a utilização de técnicas apropriadas para desenvolvermos, de modo profícuo, o processo de verificação dos dados coletados durante as investigações e, naturalmente, a construção da estrutura de nossa pesquisa.

Nesse sentido, é importante considerar que tais materiais coletados e referenciados poderão ser definidos pela ciência como “teorias”, conforme nos indica Minayo (2009), ao afirmar que a construção dos conhecimentos científicos sobre determinados assuntos desenvolvidos por outros estudiosos clarifica essa nossa tese. A autora complementa ainda que “a palavra *teoria* tem origem no verbo grego *theorein* cujo significado é ‘ver’. A associação entre ‘ver’ e ‘saber’ é uma das bases da ciência ocidental” (MINAYO, 2009, p. 16), explica.

Entretanto, na análise dessas teorias utilizadas para o nosso trabalho, de forma particular no cenário italiano, considerando também o fato de que em nosso contexto elas praticamente não foram tratadas, além da investigação do material, derivado de singulares composições de autores específicos, deparamo-nos com produções de literatos que, na evolução da própria atividade intelectual, reelaboraram e aprimoraram o próprio pensamento com o passar do tempo. Assim, ao tratar da análise de autores que se debruçaram, por anos, sobre pontos distintos dos múltiplos aspectos dos estudos do fenômeno religioso, tivemos a necessidade de operar de acordo com uma metodologia que nos permitisse selecionar e examinar, da melhor forma, essa grande produção literária.

Dessa maneira, surgiu a necessidade de descrever qual a nossa percepção ou visão acerca da metodologia que foi adotada no percurso dessa tese. Assim, no decorrer da pesquisa, tornou-se importante salientar que compreendemos a metodologia como caminho que auxiliaria na abordagem da realidade, ou ainda, poderia servir de instrumento de articulação de método e técnicas e, assim, proporcionando uma integração na qual se uniriam “a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade). A metodologia ocupa um lugar central no interior das teorias e está referida a elas” (MINAYO, 2009, p. 14).

Destarte, seguindo o pensamento da autora citada anteriormente, para lograr nosso objetivo, tornou-se prioridade o uso de ferramentas que colaborassem no processo de compreensão do diálogo entre essas produções e que nos permitisse elaborar mecanismos que

tornassem mais fáceis o entendimento do pensamento acadêmico, até então expresso por esses eruditos, ou seja, aplicar uma técnica que nos ajudasse na execução de nossas necessidades de modo claro e categórico.

Desta maneira, durante a leitura de várias propostas metodológicas, encontramos referências cujos trajetos e conceitos se assemelhavam ao nosso propósito metodológico, como o que ocorreu com o artigo “Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica” de Lima e Miotto (2007, p. 40), que nos despertou interesse. Assim, ao nos debruçarmos na leitura e análise desse escrito, cujo conteúdo menciona a forma de pesquisa bibliográfica, aplicando o método dialético, entrevimos a possibilidade de encontrar o apoio metodológico que necessitávamos. Pois, conforme as autoras:

O método dialético implica sempre em uma revisão e em uma reflexão crítica e totalizante porque submete à análise toda interpretação pré-existente sobre o objeto de estudo. Traz como necessidade a revisão crítica dos conceitos já existentes a fim de que sejam incorporados ou superados criticamente pelo pesquisador (LIMA; MIOTTO, 2007, p. 40).

Em face ao que foi dito, concluímos que esse método nos deu a oportunidade de analisar o material coletado, em conformidade com nossas expectativas, tornando possível a realização das várias fases que compreendem o processo de averiguação das informações e, assim, possibilitando, caso necessário, a contínua reformulação dos resultados devido a novos dados derivados do confronto entre os próprios autores e/ou de autores diferentes.

Outro ponto no qual percebemos a aplicabilidade desse suporte metodológico, foi quando nos deparamos com a pressuposição apontada por Minayo (2009, p. 16) de que nenhuma realidade é imune às influências dos momentos históricos nos quais ocorrem. Portanto, para estudarmos autores que dissertaram sobre os mesmos argumentos em contextos sociais e períodos diferentes, fomos obrigados a procurar formas que nos possibilitassem o equilíbrio para elaborar as propostas derivadas das leituras que se apresentavam no momento de nossa coleta. Dessa forma, a pesquisa bibliográfica com auxílio do método dialético correspondeu à nossa necessidade, facilitando o entendimento dos estudos, uma vez que

[...] fornece as bases para uma interpretação dinâmica e totalizante da realidade, já que estabelece que os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente, abstraídos de suas influências políticas, econômicas, culturais etc. Por outro lado, como a dialética privilegia as mudanças qualitativas, opõe-se naturalmente a qualquer modo de pensar em que a ordem quantitativa se torne norma. Assim, as pesquisas fundamentadas no método dialético distinguem-se bastante das pesquisas desenvolvidas segundo a ótica positivista, que enfatiza os procedimentos quantitativos (GIL, 2008, p. 14).

Nesse sentido, concordamos plenamente com o pensamento de Gil (2008), no que diz respeito à utilidade do método, dado o fato de que o contexto sociopolítico-cultural no qual nossas referências foram desenvolvidas era muito complexo. Por isso, para interpretar os relatos dos autores, objeto de nosso estudo, necessitou-se analisá-los, levando em consideração o momento específico em que seus textos foram elaborados. Da mesma forma, o método foi útil para perceber particularidades e confrontar o viés intelectual dos autores que produziram os discursos que foram estudados no decorrer da pesquisa.

Ademais, corroborando o pensamento de Gil (2008) e conforme Minayo (2009), ponderou-se a valia do método, aqui utilizado, pelo fato de nosso trabalho apresentar caráter de pesquisa qualitativa, uma vez que tal forma de abordar o conteúdo,

[...] responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes. O universo da produção humana que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é objeto da pesquisa qualitativa dificilmente pode ser traduzido em números e indicadores quantitativos (MINAYO, 2009, p. 21).

Em vista do que foi dito e levando em consideração que o fenômeno religioso é parte integrante das sociedades, podemos afirmar que a pesquisa qualitativa aplicada às Ciências Sociais atendeu às exigências de nosso trabalho, uma vez que o método que foi selecionado é adequado na busca e averiguação das informações encontradas dentre o leque de conceitos, que foram averiguados, na medida em que fomos examinando os textos ao longo de nossa pesquisa, isto é, os conceitos foram encontrados através da ação contínua da leitura e estudo desses textos. Logo, essa forma de pesquisa permitiu-nos descobrir pontos que qualificaram os elementos necessários para desenvolver a referida pesquisa.

Corroborando o que foi dito acima, Stausberg e Engler (2011, p. 7) enumeram “tendências e perspectivas gerais” no uso dos métodos de pesquisas quantitativas e qualitativas. Em nosso caso, por questões interpretativas do trabalho, focamos apenas naquele qualitativo, o qual se preocupa: com a descrição; com a tendência à investigação do significado que o indivíduos e grupos atribuem a fenômenos humanos ou sociais; com a presumível aproximação com seus sujeitos e, por fim, está concatenada com uma série ampla, flexível e criativa de gêneros e estilos, agregando dessa forma, os elementos iniciais para suprir nossas necessidades

e justificar, inclusive, os momentos descritivos desta tese, os quais estão relacionados com os contextos bibliográficos e nacionais, isto é, com as influências dos momentos históricos e do contexto sociopolítico-cultural em que estes estudiosos, objetos de nossa pesquisa, estavam inseridos.

Logo, embora estes momentos históricos e contexto sociopolítico-cultural não sejam diretamente elementos que possam ser comparados, nos possibilitam compreender o arcabouço cultural que, de qualquer forma, influenciaram o modo de agir e pensar destes intelectuais, desde Raffaele Pettazzoni, bem como de seus sucessores, Brelich, De Martino e Bianchi.

Ora, para entender de maneira factiva as práticas empregadas na estruturação de nosso trabalho, apresentamos o roteiro metodológico utilizado para montar nossa pesquisa, o qual foi desenvolvido de acordo com as diretrizes encontradas do texto de Lima e Miotto (2007). À vista disso, o início se deu com a construção de nosso plano de pesquisa, buscando definir a temática, elaborar o problema de nossa investigação e da preparação da proposta que nos ajudasse a encontrar soluções às perguntas elaboradas e, para uma melhor estruturação dessa fase, optamos pela criação de um quadro sinótico<sup>5</sup>. Em seguida, houve o estudo das possibilidades para solucionar tal problema, momento em que ocorreu a junta de documentos. Para tanto, o processo dividiu-se em fases ou etapas, nas quais foram realizadas a seleção e catalogação tanto do material bibliográfico, quanto dos elementos presentes na bibliografia, ocorrendo em seguida uma primeira análise do conjunto dos elementos existentes na bibliografia.

A seleção e catalogação referem-se ao contato direto com os elementos que constituíram nosso material. Nesse processo, houve a necessidade de certo norteamento, seguindo algumas diretrizes as quais elencamos a seguir:

- a) divisão dos textos por assuntos, conforme suas ligações com o objeto de estudo;
- b) divisão dos textos de acordo com a língua, português, italiano, inglês etc.;
- c) divisão dos textos por tipologia, livros, periódicos, teses, dissertações, coletâneas de textos;
- d) divisão dos textos seguindo uma ordem cronológica.

Essas etapas referentes ao processo de seleção e catalogação do material, ocorreu através da leitura dos conteúdos dos referidos materiais, por se tratar de um procedimento fundamental

---

<sup>5</sup> Ver apêndice-C. O modelo do quadro sinótico, aqui utilizado, faz parte dos recursos disponibilizados nas aulas de Seminário de Tese (1401123), ministradas pela profa. Dra. Fernanda Lemos, no curso de Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, da qual tive a oportunidade de cursá-la, como aluna ouvinte, no ano de 2016.2. Isto posto, como não usufruir de tal momento de grande aprendizado?! Sendo assim, aproveito da ocasião para agradecer a profa. Fernanda pela oportunidade e incentivo nesse meu percurso acadêmico.

na pesquisa bibliográfica. Começamos de forma rápida para individualizar e escolher os elementos que tivessem alguma relação ao tema de pesquisa, seguido por uma análise dos sumários para classificar ainda mais as informações. Posteriormente, efetuamos uma leitura mais exclusiva, ou seja, buscamos definir qual foi o material que efetivamente poderia nos ajudar na construção de nossa tese e qual a ser desconsiderado, por se tratar de noções não necessárias para os nossos fins.

Após apuração criteriosa (priorizando as fontes primárias) do material que foi previamente selecionado e catalogado, conforme detalhado anteriormente, verificamos os posicionamentos dos autores das obras, já que, segundo (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p. XXI, tradução nossa) os “discursos acadêmicos e não acadêmicos estão densamente entrelaçados, e [...] não somos apenas observadores, mas invariavelmente atores no campo religioso; [...] nossas opiniões não são menos ideológicas ou livres de valor do que as dos outros”<sup>6</sup>. Partindo dessas reflexões, vimos a necessidade de observar qual o viés ideológico de cada autor, tentando compreender os motivos que os induziram a escrever a respeito do assunto, e se isso era fruto de preconceitos ou desentendimentos, uma vez que nossa pesquisa apresentou como ponto principal a análise do método pettazzoniano entre seus sucessores, vencedores do 1º concurso à cátedra de História das Religiões após aposentadoria de Raffaele Pettazzoni.

Lembramos também que, para a construção do entendimento e a formulação do raciocínio após leituras de nossas fontes primárias, foi muito útil o emprego de autores (fontes secundárias) que tratavam de forma mais ampla do mesmo argumento por nós apresentado, já que alguns de nossos raciocínios encontraram suas formulações a partir de dados originários das visões mais específicas referentes ao objeto de nosso estudo. Por isso, o método dialético foi fundamental nesse sentido, proporcionando uma leitura dinâmica, bem como um confronto entre os autores. Por fim, mas não menos importante, após essa longa fase exploratória, acompanhada por um processo de escrita dos raciocínios que surgiram das análises do material utilizado de nosso *corpus*, conseguimos formular nossa tese, disponibilizando-a na forma que hoje apresentamos.

Recordamos ainda que, mesmo fazendo a opção por uma metodologia prioritariamente bibliográfica, não optamos por um engessamento desse método, caso necessite integrar outras abordagens, haja vista que em nosso campo de estudos é muito comum a diversidade em todos seus aspectos, inclusive metodológico. Ademais, é característico do cientista das religiões não

---

<sup>6</sup> “[...] the scholarly and the non-scholarly discourses are densely interwoven and [...] are not only observers but invariably actors on the religious field; [...] our views are not any less ideological or value-free than those of others.” (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p. XXI).

tomar por base apenas um viés metodológico, conforme enfatizam Silveira e Moraes Junior (2017, p. 90), quando afirmam que, caso o cientista da religião seja questionado sobre “qual é a metodologia de seu território investigativo-epistemológico, a resposta certamente não será única e muito menos consensual [...]. Nesse sentido, torna-se fato evidente que, nas Ciências das Religiões, não há um procedimento metodológico único”.

Desta forma, nos sentimos à vontade para adotarmos outras metodologias que forem necessárias para dar conta do nosso objeto de pesquisa. Isto posto, agregamos ao nosso trabalho a abordagem comparativa, seguindo sugestões e observações levantadas em nossa banca de qualificação<sup>7</sup>, “em virtude da pergunta que norteia o problema central de nossa tese ser, exatamente, uma pergunta comparativa”<sup>8</sup>, a saber: Quem, dentre os sucessores de Raffaele Pettazzoni, foi o que mais se aproximou da forma originária, quanto à utilização de seu Método Histórico-comparativo? Ademais, segundo Stausberg e Engler (2011), não é errado em nosso campo de pesquisa um estudo multi/pluri/metodológico, concomitantemente a “[...] formação de categorias analíticas e teóricas requer um trabalho comparativo. Todas as nossas categorias são baseadas em conceitos que têm um fundo histórico específico e a bagagem semântica e pragmática desses conceitos é [...] transformada em categorias”<sup>9</sup> (STAUSBERG, 2011, p. 27, tradução nossa).

Seguindo esse raciocínio, buscamos relacionar o tema principal de nossa tese à descrição das dimensões do contexto sociopolítico-cultural em que estes estudiosos elaboraram e aplicaram o Método Histórico Comparativo para estudarem o objeto religião, já que esses contextos influenciaram, de certo modo, direto e indiretamente na possibilidade de se estudar a religião de forma científica e desvinculada de uma lógica confessional.

Outrossim, verificamos que essa abordagem descritiva viabilizou o uso da “codificação para organizar os dados como um passo preliminar para análise, usando outros meios”<sup>10</sup> (ENGLER et al., 2021, p. 513, tradução nossa), isto é, a codificação nos auxiliou, dentre as várias visões técnicas, na criação de “[...]um inventário de tópicos ou temas, com o objetivo

---

<sup>7</sup>Agradeço a todos que compuseram a Banca de Qualificação, em especial ao prof. Steven Engler pela sua meticulosa arguição, com valiosas sugestões, as quais me fizeram repensar a metodologia e aplicar a comparação acima mencionada. Outrossim, indicou-me leituras específicas para dar continuidade nesta fase de construção da tese, bem como enviou-me materiais, inclusive um quadro que o utilizei como modelo na codificação das entrevistas que compõem o 4º capítulo desse trabalho.

<sup>8</sup>Esta é uma das várias observações/sugestões feitas na arguição do prof. Steven Engler, algumas das quais foram adicionadas ao longo da construção de nossa pesquisa.

<sup>9</sup>“[...] the formation of analytical and theoretical categories requires comparative work. All our categories are based on concepts that have a specific historical background and the semantic and pragmatic baggage of these concepts is [...] transformed into scholarly categories” (STAUSBERG; 2021, p. 27).

<sup>10</sup>“Descriptive approaches use coding to organize data as a preliminary step to analysis using other means” (ENGLER et al., 2021, p. 513).



principal de organizar e categorizar o conjunto de dados”<sup>11</sup> (ENGLER et al., 2021, p. 514, tradução nossa). Nesse sentido, a codificação inicial ou aberta nos possibilitou, de forma específica e descritiva, identificar e dividir dados qualitativos de nosso *corpus* em partes confiáveis para efetuarmos uma posterior comparação (ENGLER et al., 2021). Logo, para obtermos um elenco dos elementos que serão codificados foi necessária “a leitura ou exame inicial e repetido do conjunto de textos ou outros materiais empíricos, a fim de identificar unidades de informação ou significado”<sup>12</sup> (ENGLER et al., 2021, p. 518, tradução nossa).

Isto posto, com base na leitura e exame de nosso *corpus* e, mormente, através de entrevistas<sup>13</sup> realizadas aos alunos, diretos e indiretos, de Angelo Brelich, de Ernesto de Martino e de Ugo Bianchi, como também a estudiosos de notório saber — que, de qualquer modo, além de os haver conhecido, estudaram e estudam esses autores, objetos de nossa pesquisa — foi possível responder às seguintes perguntas/temas<sup>14</sup>: 1) Quais elementos/conceitos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?; 2) É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e seus sucessores?; 3) O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?; 4) É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?; 5) Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Raffaele Pettazzoni e seus sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?; 6) Como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em suas obras a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni a fim de "superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de aprimorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião" (PETTAZZONI, 1959)?

---

<sup>11</sup> “[...] creating an inventory of topics or themes, with the primary goal of organizing and categorizing the data set” (ENGLER et al., 2021, p. 514).

<sup>12</sup> “The coding process starts with initial, repeated reading or examination of the set of texts or other empirical materials in order to identify units of information or meaning” (ENGLER et al., 2021, p. 518).

<sup>13</sup> Para um maior aprofundamento sobre a importância das entrevistas em “pesquisa social qualitativa” e na própria cultura como um todo, ver o texto de Hjelm (2022, p. 269-270), com sua abundante literatura.

<sup>14</sup> Um detalhe importante para os nossos leitores é que no momento das entrevistas percebemos que alguns dos entrevistados sentiam-se mais à vontade em responder questões direcionadas aos seus mestres diretos ou indiretos, principalmente, devido à complexidade das perguntas em relação aos estudiosos que são objeto de nossa pesquisa. Ademais, gostaria de ressaltar a rica introdução feita pelo prof. Fabio Scialpi antes de responder as perguntas de nossa entrevista.

Nessa fase da tese, utilizamos um quadro para efetuarmos as codificações das entrevistas. Destarte, na construção destes quadros foi aplicada a técnica de codificação às respostas dadas a cada pergunta/tema, propiciando, assim, um índice de elementos que organizamos para cada um dos entrevistados, com o intuito de facilitar a exposição e posterior comparação. Nessa sequência, momento em que foi realizada a verificação final, os elementos extraídos através da codificação (unidades de informação ou significado) foram o nosso “fio de Ariadne”, ou seja, serviu-nos como diretrizes para não desfragmentarmos as contribuições de nossos entrevistados e, conseqüentemente, nos auxiliou na construção de nosso último capítulo, desta vez, para compararmos os métodos utilizados pelos autores aqui estudados, Pettazzoni, Brelich, De Martino e Bianchi.

Por conseguinte, Stausberg (2021, p. 29, tradução nossa) ressalta que a comparação “faz parte da rotina de trabalho da maioria dos métodos. [...]. Para começar, a formação de conceitos e classificações e formas correlatas de sistematização dependem da comparação que, portanto, está consagrada em todos os métodos de pesquisa”. Isto posto, em nosso trabalho, a comparação é fundamental, pois nos auxilia na análise entre os elementos de nossos quadros (acima mencionados), já que “uma perspectiva comparativa é muitas vezes apenas um modo de análise, uma maneira de abordar um determinado problema” (STAUSBERG, 2021, p. 29, tradução nossa). Conseqüentemente, levando-se em consideração o que foi dito, o problema de nossa tese buscava revelar dentre os sucessores de Raffaele Pettazzoni qual o que mais utilizou o Método Comparativo, conforme idealizado por seu mentor. Isto é, entendemos fazer uma comparação entre os Métodos de cada um desses estudiosos, tendo como fio condutor os elementos codificados. Concomitantemente, reputamos importante darmos vozes aos nossos entrevistados dada a riqueza desse material inédito que reuniu estudiosos, testemunhos da época em que eram alunos diretos e indiretos desses pensadores, apontados em nossa tese.

Ora, é chegado o momento de nossa comparação e, nesse sentido, vale salientar que a metodologia aplicada para executarmos nossa comparação baseou-se no texto de Olivier Freiberger (2018), no qual o autor nos sugere instrumentos a serem usados na metodologia comparativa. Assim, para uma melhor demonstração de como ocorreu essa etapa de nosso trabalho — apenas nos casos necessários — devemos recuperar alguns componentes já mencionados no início de nossa explanação metodológica, pois, Freiberger (2018, p.2) ressalta que descrever a configuração geral de um estudo comparativo, isto é, seus objetivos, modos, escalas e escopos, facilita o entendimento dos “componentes metodológicos da comparação”.

Sendo assim, nossa orientação disciplinar está direcionada a leitores da área de Ciências das Religiões, contudo, nem por isso, deixa de ser interessante a outros pesquisadores, uma vez

que a religião perpassa por várias perspectivas de estudos e a Ciências das Religiões possui características trans/pluri/disciplinares, isto é, dialoga com várias disciplinas. Quanto ao modo, consideramos que os modos iluminador e o taxonômico, respectivamente, nos possibilitaram efetuar a comparação em duas fases distintas, porém complementares.

Em outras palavras, entendemos em um primeiro momento, que nossas entrevistas deram visibilidade ao que Freiburger (2018) chama de “pontos cegos”, em razão das meditadas e reflexivas respostas dadas pelos nossos entrevistados serem elucidativas, já que dão luz e formas, no momento em que descrevem os enlaces metodológicos, pouco perceptível por nós entre Raffaele Pettazzoni e seus sucessores na cátedra de História das Religiões.

Por outro lado, imaginamos ser o modo taxonômico, um elemento complementar à nossa comparação, no que se refere à simetria entre os comparando, isto é, dando igual atenção e peso na ocasião da elaboração de cada pergunta/tema, evitando, assim, sermos tendenciosos. Ademais, o modo taxonômico pôde nos indicar quem dentre os sucessores de Pettazzoni aproximou-se da sua proposta teórico-metodológica para estudar as religiões. Portanto, conforme Freiburger (2018, p. 5, tradução nossa) esses “modos constituem um inventário analítico que pode ser útil, tanto para avaliar estudos existentes, quanto para enquadrar os próprios.”<sup>15</sup>

Ora, dando continuidade ao próximo componente metodológico da comparação, a escala, a qual segundo Freiburger (2018), é fundamental que corresponda à questão que buscamos responder, sendo esta escala a micro, haja vista que nossa pergunta comparativa intentou perceber aproximações e distanciamentos dentre quatro estudiosos, representantes da Escola Italiana de História das Religiões, Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi.

Outro ponto metodológico de nossa comparação foi o escopo contextual, justamente por compararmos estudiosos que partilharam momentos históricos de contexto sociopolítico-cultural que refletiram, em todo caso, em seus modos de agirem e pensarem. Isto posto, corroborando o pensamento de Freiburger (2018), nós também esperamos com o escopo contextual “conexões e interações entre os nossos comparandos”. Destarte, na sequência metodológica apresentada por Freiburger, encontraram-se várias operações (potenciais) no processo comparativo como: seleção (de elementos a comparar), descrição (de dados), etc. No

---

<sup>15</sup> “The modes thus constitute an analytical inventory that may be useful both for evaluating existing studies and for framing one’s own” (FREIBERGER, 2018, p. 5).

entanto, não nos deteremos em detalhá-los, para que não sejamos repetitivos, considerando que esses elementos já foram apontados no início de nossa introdução.

Assim, passaremos para a exposição de como se deu todo o processo de construção de nosso trabalho, pois, entendemos também ser de relevante importância reportarmos ao nosso leitor que, exatamente em julho de 2021, já no meu terceiro ano do curso de doutorado — em uma condição de extrema urgência por razões da pandemia que paralisou o mundo, mas que evidentemente não poderia ter sido diferente, impossibilitando, assim, todas as atividades em geral, — encontrava-me há quase dois anos impedida de recolher os materiais essenciais para dar continuidade à construção desta tese. Isto porque, na opinião de quem escreve, nesta fase em que nos encontrávamos com trabalho aprovado em banca de qualificação, não era possível adiar ainda mais nossa ida à Itália, porquanto sem a qual a tese estaria paralisada e nossos esforços, feitos até o momento, seriam perdidos com sérias repercussões na nossa trajetória acadêmica sem falarmos naquele pessoal.

Isto posto, faz-se necessário expormos um pouco da nossa coleta de materiais, na qual enumeramos as atividades que foram realizadas em solo italiano, no período de agosto de 2021 a início de dezembro deste mesmo ano. Não obstante o contexto pandêmico — deixando de lado os vários contratempos e inconvenientes e, neste ponto, pedimos a permissão para acrescentar que esta pesquisa deu-nos sentido para permanecer resiliente, concentrando nossas forças na concretização deste trabalho — foi possível, através de inúmeros agendamentos e um forte interesse em lograr êxito para acessar algumas bibliotecas italianas e coletar os materiais necessários para a formação de nosso *corpus*, já que, nossa pesquisa exigia, antes de tudo, um repertório bibliográfico muito vasto e multilíngue, que só pôde ser encontrado em centros de documentação específicos.

Outrossim, muitas obras originais de pesquisadores pertencentes à Escola de Italiana de História das Religiões estão preservadas na Biblioteca municipal de San Giovanni in Persiceto, além de outras bibliotecas públicas, como, por exemplo, a de Roma, a do Departamento de História, Culturas e Religiões na *La Sapienza*, a da Biblioteca Eduardo Renato Caianiello, na Universidade de Salerno e a da biblioteca privada, dos vários especialistas desta Escola italiana. Talvez seja ainda mais importante a pesquisa nos arquivos que preservam documentação inédita de grande valor, em particular, o arquivo Pettazzoni, no Fundo da citada Biblioteca de San Giovanni in Persiceto. Com efeito, uma pesquisa absolutamente impossível de realizá-la estando no Brasil.

Outro elemento básico de nossa coleta, voltada à tese de doutorado, foram as entrevistas, as quais, segundo Hjelm (2022, p. 269, tradução nossa), “dominam não apenas a ciência social

qualitativa, mas a cultura (notícias, entretenimento) de forma mais ampla: A elevação das entrevistas buscaram a 'experiência' como padrão ouro dos métodos qualitativos”<sup>16</sup>. Nesse raciocínio, nossos entrevistados são professores da segunda e terceira geração da Escola Italiana e alguns de seus críticos mais notórios<sup>17</sup>, a saber<sup>18</sup>: Carlo Prandi (1931), Sonia Giusti (1933), Fabio Scialpi (1941), Enrico Montanari (1942), Pietro Angelini (1942), Giovanni Casadio (1950), Natale Spineto (1964) e Riccardi Nanini (1972). Momento único de emoção, de aprendizado pessoal e acadêmico! Emoção, porque, além dos professores acima mencionados, tivemos a oportunidade de conhecer e trocar algumas ideias com a prof.<sup>a</sup> Giulia Gasparro (1941), aluna do prof. Ugo Bianchi; o prof. Fabio Scialpi (1941), embora aluno do prof. Corrado Pensa (Escola romana de Giuseppe Tucci (1894-1984)) é conhecedor dessa Escola, portanto um personagem de perspectiva externa e crítica e o prof. Aldo Magris (1949), aluno do prof. Luigi Pareyson e autor do livro “Destino, Providência e Predestinação: do Mundo Antigo ao Cristianismo”, traduzido do italiano ao português por Luisa Rabolini, editora Unisinos, 2014. Este, também conhecedor dessa Escola e membro da Sociedade Italiana de História das Religiões. Obviamente, tomamos as devidas precauções sanitárias exigidas, por se tratar de pessoas de uma certa idade e serem, no contexto pandêmico, consideradas grupo de risco. Já no plano pessoal e acadêmico, porque vê-los e ouvi-los propiciou, de um certo modo, uma maior clareza às minhas leituras efetuadas antes da pesquisa de campo. Ademais, naquilo que se refere aos materiais coletados, o leitor pode constatar-los em nossa referência bibliográfica, bem como conferir às entrevistas disponibilizadas na íntegra em língua italiana, seguida de suas traduções<sup>19</sup>. Por fim, mas não menos importante, foi o contato, por e-mail, com o prof. Marcello Massenzio, que, infelizmente, não pôde participar das entrevistas, mas, gentilmente, deu-me indicações úteis de seminários realizados no Instituto Italiano de Estudos Filosóficos, os quais proporcionaram-me momentos de reflexões em relação ao estudioso Ernesto de Martino.

Com essas considerações acerca da metodologia aqui adotada e de uma breve alusão a nossa pesquisa de campo, partimos para exposição dos aspectos estruturais da tese em tela. Para

---

<sup>16</sup> “[...] dominate not only qualitative social science, but culture (news, entertainment) more broadly: The elevation of interviews pursuing ‘experience’ as the Gold Standard of qualitative methods” (HJELM, 2022, p. 269).

<sup>17</sup> Meus sinceros agradecimentos aos professores pela entrevista concedida e por permitirem tornar pública a identidade de cada um. Agradeço, principalmente, pela disponibilidade, mesmo em momento de crítica situação pandêmica e, por esse motivo, as entrevistas foram enviadas, posteriormente, por e-mail. Ademais, agradeço a paciente colaboração por relerem suas respostas após a tradução das entrevistas em português e, aqui, colho a ocasião para expor minha gratidão ao prof. Giovanni Casadio que me auxiliou em todas as traduções realizadas ao longo desse trabalho.

<sup>18</sup> Ver no Apêndice D o quadro com apresentação dos autores entrevistados.

<sup>19</sup> As entrevistas e suas traduções estão disponíveis a partir do Apêndice F, organizadas na mesma sequência dos nomes dos entrevistados elencados acima, seguindo a ordem da faixa etária.

tanto, retomamos o objetivo geral proposto que consiste em analisar como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, representantes da Escola Italiana de História das Religiões, utilizaram o método histórico-comparativo, originariamente desenvolvido por Raffaele Pettazzoni, buscando aproximações e distanciamentos existentes entre esses historiadores das religiões. Por conseguinte, como objetivos específicos pretendemos:

- a) Descrever o processo de desenvolvimento do Método Histórico Comparativo em suas origens, a partir de seu mentor, Raffaele Pettazzoni;
- b) Discorrer sobre as diferentes abordagens do Método Comparativo, na perspectiva de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi — primeiros classificados no 1º concurso para ocupação da cátedra de História das Religiões na universidade *La Sapienza* de Roma — apontando suas biografias e perspectivas teóricas;
- c) Comparar conceitos considerados chaves do Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e de seus sucessores, ressaltando aproximações e distanciamentos.

Dando continuidade à nossa pesquisa, no segundo capítulo intitulado “A trajetória de Raffaele Pettazzoni: o precursor da Escola Italiana de História das Religiões”, dedicado à figura do autor e seu Método, objetivamos descrever o processo de desenvolvimento do Método Comparativo em suas origens a partir de seu mentor. Em seguida, o terceiro capítulo, que recebeu o título de “A Escola Italiana de História das Religiões e seus integrantes”, atende ao segundo objetivo específico que visava a discorrer sobre as diferentes abordagens do Método Comparativo na perspectiva de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, apontando as suas biografias e suas perspectivas teóricas.

Destarte, como consequência dessas indagações, formou-se o último tema proposto no quarto capítulo, nomeado “As interfaces entre o Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e os de seus sucessores”, que traçou um paralelo entre o Método desenvolvido por Pettazzoni e aquele desenvolvido pelos herdeiros da cátedra de História das Religiões após aposentadoria de Raffaele Pettazzoni. Nesse ponto, ressaltamos as aproximações e os distanciamentos entre essas quatro perspectivas de estudo das religiões. Assim, foi por meio da pormenorização do pensamento desses quatro autores que intentamos a comprovação de nossa tese, isto é, que Ugo Bianchi tenha sido dentre os três letrados classificados no concurso de 1958 que se aproveitaram do pensamento teórico inicial de Raffaele Pettazzoni, aquele que mais se aproximou de sua metodologia.

## 2 A TRAJETÓRIA DE RAFFAELE PETTAZZONI: O PRECURSOR DA ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES<sup>20</sup>

*A vida religiosa é a vida das pessoas; e a História das Religiões é uma história de massas e multidões. Tornando gigante, neste campo algumas figuras dominantes, figuras de forte personalidade, cada uma das quais impulsiona um novo curso ao desenvolvimento da religião. Mas mesmo esses gênios religiosos, esses Profetas, esses Mestres eram dignos de seu valor, enquanto eles tinham atrás de si uma multidão de seguidores, crentes no verbo por eles anunciados; e esse seu verbo teria se perdido como uma voz vã no deserto, se ele não tivesse encontrado eco em milhões e milhões de corações humanos (PETTAZZONI, 1922 apud GANDINI, 1998, p. 196, tradução nossa)<sup>21</sup>.*

Antes de começarmos a falar do autor sobre o qual nos debruçaremos neste capítulo, consideramos pertinente apresentar uma lista contendo o nome de outros cientistas<sup>22</sup> e estudiosos que também possibilitaram, por intermédio de suas produções, o surgimento dos estudos religiosos não confessionais em língua italiana. Logo, suas contribuições também precisam ser referenciadas, pois sem elas talvez a história da constituição da cátedra de História das Religiões em 1923, que teve Raffaele Pettazzoni como seu primeiro docente, não tivesse ocorrido da mesma maneira que a conhecemos atualmente. Assim, para que nossos leitores possam também contemplar tais pensadores, de forma sintética, apresentamos alguns desses estudiosos em nosso Apêndice E. O nosso intuito perante as informações apresentadas acima foi o de reconhecer o trabalho realizado por outros estudiosos que, assim como Pettazzoni, dedicaram suas vidas aos estudos da religião. Isso porque não podemos restringir a nossa exposição apenas a Pettazzoni, embora saibamos o seu papel de relevância neste processo, uma vez que ele estava circundado por um ambiente que, de um modo ou de outro, referia-se fundamentalmente ao movimento católico modernista, como por exemplo, Umberto Fracassini, Salvatore Minocchi, Uberto Pestalozza e Ernesto Buonaiuti, dentre outros<sup>23</sup>.

Com essas palavras, seguimos o trajeto de nossa tese, tratando inicialmente da jornada do próprio Pettazzoni, enquanto ocupante da primeira cátedra de História das Religiões<sup>24</sup>; em

---

<sup>20</sup>Nesse sentido indicamos a vasta e completa obra do prof. Mário Gandini com relação a biografia de Raffaele Pettazzoni nos seus vários volumes de Strada Maestra, do acervo *Fondo Pettazzoni* da Biblioteca municipal Giovanni Cesare Croce. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>.

<sup>21</sup>“la vita religiosa è vita del popolo, e la storia delle religioni è storia di masse e di moltitudini. Giganteggiano, bensì, in questo campo alcune figure dominatrici, figure di personalità possenti, ciascuno dei quali impresse un corso nuovo allo sviluppo della religione. Ma anche questi genii religiosi, questi Profeti, questi Maestri in tanto valsero e valgono in quanto ebbero dietro a sé una moltitudine di seguaci, di credenti nel verbo da loro annunziato; e questo loro verbo si sarebbe sperduto come vana voce nel deserto se non avesse trovato eco in milioni e milioni di cuori umani (PETTAZZONI, 1922, apud GANDINI, 1998, p. 196).

<sup>22</sup> Ver Apêndice E.

<sup>23</sup>Para um maior aprofundamento no assunto, sugerimos: Natale Spineto, *Religioni. Studi storico-comparativo*. In: A. Melloni (ed), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*. Bologna: Il Mulino, 2010. p. 1256-1317. Ou acessar: [https://www.treccani.it/enciclopedia/modernismo-cattolico\\_%28Dizionario-di-Storia%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/modernismo-cattolico_%28Dizionario-di-Storia%29/).

<sup>24</sup> Para um maior aprofundamento nesse argumento, Cf. Costa (2018, p. 109-130).

seguida, discorreremos sobre a interface entre Ciências da Religião e História das Religiões, já que ambas demonstram o nascedouro da disciplina e os embates iniciais com relação ao objeto religião e, por fim, destacamos as influências recebidas por Pettazzoni com relação à fenomenologia, enquanto diferencial de abordagem, integrando fenomenologia e história.

## 2.1 O PERCURSO ACADÊMICO DE RAFFAELE PETTAZZONI

Para adentrarmos no percurso acadêmico de Pettazzoni, evidenciamos algumas informações biográficas do historiador das religiões que aludem às influências recebidas em sua formação. De acordo com Spineto (2015), Pettazzoni nasceu na província de San Giovanni in Persiceto (Bolonha) em 1883, no seio da família de Cesare e Maria Luigia Minezzi, que o educou na tradição católica até aproximadamente seus dezoito anos, período que abandonou esta crença e ingressou no Partido Socialista.

Ainda de acordo com Spineto (2015), nesta mesma época, Pettazzoni inscreveu-se na Faculdade de Letras da Universidade de Bolonha, na qual obteve formação que lhe proporcionou uma preparação histórica e arqueológica, bem como despertou-lhe o interesse por temas etnológicos, tradições populares e mitologia comparada, levando-o a realizar, de forma livre, a apreciação de leituras de história religiosa e psicologia da religião. Esses acontecimentos podem ser o indício do começo do percurso realizado pelo persicetano, no que se refere aos estudos das religiões, notadamente à História das Religiões, como será evidenciado adiante.

Nesse sentido, podemos destacar em sua biografia alguns nomes como seus influenciadores: Giosue Carducci, poeta e estudioso considerado por Pettazzoni como seu mentor principal, em quem ele encontrou um modelo de pesquisa articulada pela adesão aos documentos e com o compromisso moral que apresentava a conjuntura de uma religiosidade secular e patriótica. Já sob o aspecto histórico e arqueológico, Pettazzoni foi formado num meio cultural positivista e evolucionista e sucessivamente influenciado pelo filósofo Benedetto Croce, que ficou evidente em seus discursos metodológicos (SPINETO, 2015).

Uma síntese de sua biografia, feita pelo próprio Pettazzoni em texto retomado por Casadio (2012), está sendo exposta aqui para facilitar a visualização da trajetória realizada por ele antes da ocupação da cátedra de História das Religiões bem como em momentos posteriores a mesma.



Raffaele Pettazzoni, historiador das religiões. Nascido em San Giovanni in Persiceto, Bolonha, em 03 de fevereiro de 1883. Graduado em letras em Bolonha, na escola de Carducci (1905); livre docente de História das Religiões, 1913; foi professor encarregado de História das Religiões na Universidade de Bolonha (1914), combatente na primeira guerra mundial, de 1916 a 1918; depois foi professor titular de História das Religiões na Universidade de Roma (1923). Prêmio *Reale dell'Accademia dei Lincei* para as Ciências Históricas (1927), foi nomeado acadêmico d'Itália em 1933 e acadêmico dos Lincei em 1946; presidente da Associação Internacional de História das Religiões (1950); fundador e presidente da Sociedade Italiana de História das Religiões (1951); presidente do Congresso Internacional de História das Religiões em Roma (1955); [...] Dedicando-se por iniciativa própria ao estudo das religiões, formou-se gradualmente, sendo autodidata na nova disciplina, a essa subordinando e coordenando os estudos subsidiários de filologia, arqueologia e etnologia. Ele se contrapôs às desconfianças e preconceitos de várias naturezas, apresentando uma compreensão serena e largamente humana do fato religioso, e uma visão histórica concreta, visando constantemente entender a religião no complexo histórico-cultural da qual essa faz parte, sem ceder a particulares sistemas especulativos e a prejuízos dogmáticos [...] (PETTAZZONI, 1959 apud CASADIO, 2012, p. 223-224, tradução nossa)<sup>25</sup>.

Percebe-se nessa exposição, evidências de características autodidata de Pettazzoni, destacando-se entre seus estudos a filologia, a arqueologia e a etnologia, além do fato de haver se interessado, de forma espontânea, pelo estudo das religiões. Assim, o interesse e dedicação empreendidos pelo estudioso trouxe também o desafio com relação às desconfianças e preconceitos no que se refere a esse objeto.

Soares (2016) acrescenta ainda que Pettazzoni recebeu influências, além do evolucionismo de marca britânica (como já foi dito), do difusionismo de marca germânica e da sociologia de cunho francês, destacando-se, nessa última, os nomes de Émile Durkheim e Marcel Mauss. No caso da fenomenologia, torna-se importante apontar os nomes de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade. Outrossim, de forma bastante peculiar, destaca-se também o historicismo neo-idealista em que se sobressai o nome de Benedetto Croce, de modo que dois

---

<sup>25</sup>“Pettazzoni Raffaele, Storico delle Religioni, Nato a S. Giovanni in Persiceto, Bologna, il 3 febbraio 1883. Laureato in Lettere a Bologna, alla scuola Carducci (1905); libero docente di storia delle religioni, 1913; fu professore incaricato di Storia delle Religioni nell'Università di Bologna (1914), combattente nella Prima guerra mondiale, dal 1916 al '18; poi professore titolare di Storia delle Religioni nell'Università di Roma (1923). Premio Reale dell'Accademia dei Lincei per le scienze storiche (1927), fu nominato accademico d'Italia nel 1933 e accademico dei nel 1946; presidente dell'associazione internazionale di storia delle religioni (1950); fondatore e presidente della Società italiana di storia delle religioni (1950); fondatore e presidente della Società italiana di storia delle religioni (1951); presidente del congresso internazionale di storia delle religioni a Roma (1955); delegato al Congresso internazionale di storia delle religioni a Tokyo (1958). Attualmente è professore emerito dell'università di Roma dal 1958. Dedicatosi per inclinazione spontanea allo studio delle religioni, si formò gradualmente da sé nella nuova disciplina, ad essa subordinando e coordinando gli studi sussidiari di filologia, archeologia, ed etnologia. Alle diffidenze e prevenzioni di varia natura contrappose una comprensione serena e largamente umana del fatto religioso, e una visione storica concreta, mirando costantemente a intendere la religione nel complesso storico-culturale di cui essa fa parte, senza indulgere a particolari sistemi speculativi e a pregiudiziali dogmatiche [...]” (PETTAZZONI, 1959, p.1077, apud CASADIO, 2012, p. 223-224).

elementos tornaram-se presentes e explícitos no pensamento e nos trabalhos realizados por Pettazzoni: o historicismo e a fenomenologia.

A abordagem pettazzoniana caracterizada como historicista estava diretamente ligada à intenção deste estudioso em fazer aflorar a consciência da “história religiosa na Itália” (COSTA, 2018, p. 141). Sendo assim, é importante ressaltar que Pettazzoni desenvolveu seu trabalho num ambiente cultural, no início do século XX, em que a cultura italiana era dominada pela figura do filósofo Benedetto Croce, o qual fez críticas ao estudo das religiões, publicando em sua revista *La critica* uma recensão ao pronunciamento feito por Raffaele Pettazzoni na 1ª aula dessa disciplina, em 07 de janeiro de 1924:

Na verdade, esses estudos sobre a História das Religiões e relativas cátedras, não surgiram na Itália, aos dias de hoje, por qualquer necessidade nem especulativa nem moral, mas unicamente pela necessidade de erudição, para garantir que a Itália (como se diz) não ficasse atrás de outros países no culto de tais estudos, [...]. Mas seria um caso completamente novo que a partir de um colecionismo bibliográfico e erudito nascesse um moto ideal e moral, e de uma revisão enciclopédica de todas as religiões uma consciência religiosa (CROCE, 1924, p. 313, tradução nossa)<sup>26</sup>.

Isto posto, percebe-se que para Croce a História das Religiões surgiu por motivos outros que não acadêmicos, já que, ao seu ver, tratava-se apenas de colecionismo bibliográfico e de revisão enciclopédica. Em outras palavras, considerava a História das Religiões uma disciplina infundada, além de apontar que a mesma não havia um método adequado e a religião não possuía valor autônomo (SPINETO, 2012). No entanto, Pettazzoni (2016, p. 256) entendia a comparação como “uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, possa estimular o pensamento à descoberta de novos relacionamentos e ao aprofundamento da consciência histórica”.

Nesse sentido, vale verificar se o historicismo utilizado na abordagem de Pettazzoni não seria uma continuidade ou extensão daquele fundado por Benedetto Croce, tendo em vista que, de acordo com a exposição de Dörr & Mohr (2002), dois fatores foram confrontados por Pettazzoni na formação de sua Escola: o historicismo de Benedetto Croce e o Catolicismo.

Sendo assim, para Croce o “«historicismo»”, no uso científico da palavra, é a afirmação de que a vida e a realidade é história e nada mais que história. Correlativo a esta afirmação é a negação da teoria que considera a realidade dividida em trans-histórica e história, num mundo

---

<sup>26</sup> In verità, codesti studii di storia delle religioni e relative cattedre non sono sorti in Italia ai giorni nostri per alcun bisogno nè speculativo nè morale, ma unicamente per bisogno di erudizione, per far che l'Italia (come si dice) non resti indietro agli altri paesi nel culto di tali studi, [...]. Ma sarebbe caso affatto nuovo che dal collezionismo bibliografico ed erudito nascesse un moto ideale e morale, le, e da una rassegna enciclopedica di tutte le religioni una coscienza religiosa (CROCE, 1924, p. 313).

de ideias ou de valores” (CROCE, 1938, p. 51, tradução nossa)<sup>27</sup>. A bem da verdade, essa teoria dividida em trans-histórica e história, que Croce a chama de história imperfeita, refere-se ao Iluminismo ou, como ele próprio cita, “racionalismo abstrato”. Consequentemente, esse fato propiciou o fortalecimento e expansão do historicismo por oposição e polêmica contra ao iluminismo (CROCE, 1938).

Outrossim, mesmo não sendo o foco de nossa tese, há que se recordar, *en passant*, o fato de que o próprio Croce (1938, p. 55) questiona quando se deu o início do historicismo? Posto que o historicismo seria uma crítica ao Iluminismo, para tal pergunta, Croce (1938) responde em detalhes o ‘estado da questão’ desse estudo, precisamente, no capítulo: *Lo storicismo e la sua storia*, em sua obra: *La storia come pensiero e come azione*. Na ocasião, reportamos um trecho desse capítulo no qual vem ressaltado a importância da Escola alemã nesse percurso de desenvolvimento do historicismo:

O próprio Meinecke, ao explicar os antecedentes do historicismo, moveu-se na literatura inglesa, francesa e italiana [...], seu julgamento de que a revolução historicista foi principalmente uma obra alemã, é para acolher; mas não porque o fizeram Möser, Herder e Goethe (e, com Goethe, Leopoldo von Ranke), mas porque a filosofia, que naquele tempo se elevou muito na Alemanha, superando a de outros povos, lançou algumas das principais bases do edifício, ainda em construção, da filosofia histórica. Os autores da revolução foram Kant e Fichte e Schelling e, mais diretamente e com maior consciência do que os outros, Hegel e todos os menores ao seu redor, nos quais (por exemplo, em Frederick Schlegel) lampejam os mesmos pensamentos (CROCE, 1938, p. 68, tradução nossa)<sup>28</sup>.

Nossa intenção com essa citação, foi apenas para demonstrar aos nossos leitores a existência do historicismo alemão, sobre o qual não teceremos maiores detalhes, por não ser o nosso objetivo nesse trabalho. Contudo, nem por isso devemos deixá-lo inobservado, uma vez que nos foi possível recorrer à exposição do próprio Benedetto Croce. Isto posto, retomando a nossa pesquisa, para esse filósofo italiano, o “historicismo é um princípio lógico, e é de fato a própria categoria de lógica, a lógica entendida de forma adequada, àquela do universal concreto,

---

<sup>27</sup> “«Storicismo», nell’uso scientifico della parola, è l’affermazione che la vita e la realtà è storia e nient’altro che storia. Correlativa a quest’affermazione è la negazione della teoria che considera la realtà divisa in soprastoria e storia, in un mondo d’idee o di valori” (CROCE, 1938, p. 51).

<sup>28</sup> “Meinecke stesso, nel render conto dei precorritivi dello storicismo, ha spaziato nella letteratura inglese, francese e italiana, e più ancora avrebbe potuto spaziarvi. Con queste restrizioni e avvertenze, il suo giudizio che la rivoluzione storicistica fu precipuamente opera tedesca, è da accogliere; ma non perché la effettuassero il Möser, lo Herder e il Goethe (e, col Goethe, Leopoldo von Ranke), ma perché la filosofia, che allora si levò altissima in Germania sorpassando quella degli altri popoli, pose alcuni dei principali fondamenti dell’edificio, ancora in costruzione, della filosofia storica. Gli autori della rivoluzione furono Kant e Fichte e Schelling e, in modo più diretto e con consapevolezza maggiore degli altri, Hegel, e tutti i minori intorno a essi, nei quali (per esempio, in Federico Schlegel) lampeggiano gli stessi pensieri” (CROCE, 1938, p. 68).

e, portanto, como já foi advertido, vive sempre mais ou menos eficaz no espírito, e foi largamente eficaz na era historicista” (CROCE, 1938, p. 65)<sup>29</sup>.

Ante o exposto, para Croce (2016, p. 13)<sup>30</sup>, o termo ‘espírito’ corresponde a atividades desenvolvidas pela mente humana focada em mensurar e determinar valores à realidade. Segundo o mesmo, essas formas do espírito são basicamente duas: a teórica e a prática. A forma do espírito teórica consiste naquela atividade da mente (atividade espiritual) que tem a ver com o conhecimento; isto é, atividade cognitiva da mente que, por sua vez, pode ser de dois tipos: a esfera estética e a esfera lógica. A esfera estética é aquela que aborda a realidade identificando-a e classificando-a como bela e feia de mesmo modo, a esfera do tipo intelectual/lógica se formaliza de acordo com as categorias verdadeira e falsa, isto é, baseia-se no princípio do verdadeiro e falso para julgar a realidade.

Na sequência, a forma prática do espírito está relacionada com a ação, a qual se divide em duas, a econômica e a ética. A esfera econômica move-se de acordo com o princípio e critério do útil e não útil, enquanto aquela ética, move-se de acordo com o critério do bom e do mau. Para Croce (2016, p.145) “não existem outras formas do espírito, além das quatro analisadas”, já que, a mente humana funciona conforme essas quatro esferas. Logo, na realidade, o espírito humano pensa e age de acordo com essas esferas em todos os lugares e em quaisquer situações. Assim, diante do que foi dito, podemos perceber que, para Croce (2016), essa descrição do espírito humano com suas formas e categorias de ação é uma descrição geral, universal e constante. Destarte, essas descrições da esfera do espírito humano, dadas por Croce, tornam a religião menos interessante, já que nelas não existe de fato a religião, pois ela depende de algumas mais e/ou de algumas menos, dentre essas quatro esferas. Isto é, a religião é reduzida à junção das ações de algumas dessas esferas, especialmente da esfera cognitiva, mas não apenas.

Melhor dizendo, a religião, dependendo de como vem considerada, é reduzida a outra coisa, como, por exemplo, no momento em que a religião dá teorias sobre as características de como o mundo funciona, ela é reconduzida à filosofia, análoga a uma teoria que explica o mundo e os aspectos teológicos das religiões; por outro lado, quando a religião produz mitos,

---

<sup>29</sup> “Lo storicismo è un principio logico, ed è anzi la categoria stessa della logica, la logicità intesa in modo adeguato, quella dell’universale concreto, e perciò come si è già avvertito, vive sempre più o meno efficace negli spiriti, e visse largamente efficace nell’età storicistica” (CROCE, 1938, p. 65).

<sup>30</sup> Quanto ao argumento aqui dissertado, apoio-me às anotações feitas a partir das aulas on-line ministradas pelo prof. Natale Spineto, no curso de História das Religiões, da universidade de Torino, cursados entre os anos de 2021 e 2022, momento de grande aprendizado e que colho a ocasião para agradecer-lo pela oportunidade.

ela funciona um pouco como a arte, que produz imagens, narrativas, coisas bonitas para se sentir, para se ouvir, para se ver e, portanto, nesse caso, ela pode ser reconduzida à arte.

Em outras palavras, podemos perceber que não existe uma categoria, uma forma, um modo original de funcionamento da mente humana, do espírito humano, segundo Croce (2016, p. 13) que se identifique, de alguma forma, como religião. Logo, não existe uma maneira de proceder do espírito humano que seja propriamente religioso, ao invés disso, sua origem surge com base em outros tipos de esferas de funcionamento da mente humana e, por essa razão, para esse filósofo, a religião não possui autonomia.

Por conseguinte, para Pettazzoni, igualmente ao pensamento croceano, toda a vida intelectual humana era uma vida espiritual, que poderia ser explicada com base no funcionamento do espírito humano, entretanto o embate se dava no sentido de superar a perspectiva de um historicismo absoluto e eurocêntrico que desconsiderava a religião, fato esse que fazia com que Pettazzoni, influenciado pela etnologia religiosa de caráter evolucionista, ajustasse-o, já que, para ele, o historicismo seria o local adequado para a realização de processos sociológicos vinculados à cultura. Assim, ele o enriqueceu e o expandiu, acrescentando o paradigma etnológico e distanciando-se do neo-idealismo e hegelianismo presentes no historicismo croceano.

Já no que tange ao segundo elemento, isto é, ao catolicismo, Dörr & Mohr (2002), destacam que, no contexto italiano, todo e qualquer pesquisador da religião irá se defrontar com essa vertente e, no caso de Pettazzoni, esse embate com a teologia católica se acentuou após o contato com a obra *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (1922), tornando-se assim, um dos maiores críticos do Padre Wilhelm Schmidt, ao refutar sua teoria de associar a figura do Ser Supremo dos povos “primitivos” ao Deus Supremo do monoteísmo histórico. Esse confronto acirrado entre o *modus operandi* de Pettazzoni nos estudos das religiões ficou evidente quando a Cúria Romana tentou impedir a realização do Congresso Mundial de Histórias das Religiões da IAHR, em Roma, no ano de 1955 (DÖRR & MOHR, 2002).

Para a Igreja Católica o trabalho dos estudiosos das religiões, nesse contexto, era uma posição de estudos que a desprestigiava, já que levava em consideração outros grupos religiosos e de mesmo modo as chamadas classes subalternas, o que era para o período uma afronta, tendo em vista a hegemonia da religião católica romana naquela época. Ademais, segundo Dörr & Mohr (2002), Pettazzoni se colocava numa posição divergente da antropologia anglo-saxônica desenvolvida por Tylor e Frazer, assim como da filologia comparada em base linguística de

Max Müller e, com isso, distinguindo-se da corrente histórico-cultural alemã, ao apresentar um considerável interesse pela fenomenologia desenvolvida por Gerardus van der Leeuw.

Esse dito interesse e aproximação à fenomenologia, tornou-se ainda mais evidente no desenvolvimento e aplicação do seu Método Comparativo, conforme ele mesmo explicitou, ao afirmar “[...] em termos sistemáticos, trata-se de superar as posições unilaterais da fenomenologia religiosa e do historicismo, integrando-as reciprocamente [...]” (PETTAZZONI, 2016, p. 260). Essa foi uma característica marcante no desenvolvimento metodológico de Pettazzoni, ou seja, a integração ou complementaridade entre essas duas disciplinas, Fenomenologia e História. Sem dúvida alguma, seu trabalho, ainda que tenha sido reinterpretado e/ou modificado no decorrer do tempo, foi o ponta pé inicial para o surgimento da Escola Italiana de História das Religiões,

O estudioso persicetano com sua extensa pesquisa (que teria alcançado o Xintoísmo japonês) tornou-se de fato o fundador da SdR (História das Religiões) na Itália, inaugurando uma metodologia comparativa que teria notavelmente condicionado os estudos histórico-religiosos em nosso país, particularmente no segundo pós-guerra, quando as cátedras desta disciplina começaram a difundir-se na Itália e acima de tudo a cultura histórico-religiosa se alastrou, particularmente, por mérito de seus alunos, entre os quais os mais prestigiados foram Angelo Brelich (não um aluno direto, mas atraído para a Escola, após sua chegada da Hungria, onde estudou com Kerényi), Vittorio Lanternari, Ugo Bianchi, Dario Sabbatucci (PRANDI, 2011, p. 67, tradução nossa)<sup>31</sup>.

Desta forma, encontramos alguns nomes dos integrantes da Escola Italiana de História das Religiões, dos quais apenas três estão sendo tratados nesta tese. Tal Escola só foi possível surgir a partir dos esforços de Pettazzoni, na busca pela autonomia dos estudos das religiões. Sendo assim, é indubitável que o trabalho desenvolvido por esse estudioso foi primordial para esse nascedouro em terras italianas, podendo ser destacada também a sua atuação frente à revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), a qual permaneceu sob seu comando por quase trinta anos, até o momento em que o historiador funda a revista *Nvmen*, em 1954, passando a se dedicar a essa nova proposta.

No entanto, a SMSR enquanto estava sob a coordenação de Pettazzoni, ainda que houvesse passado por dificuldades financeiras, mantinha suas características originárias, tendo

---

<sup>31</sup>“Lo studioso persicetano con le sue vaste ricerche (che avrebbero raggiunto lo Shinto giapponese) diventava dunque di fatto il fondatore della SdR in Italia inaugurando una metodologia comparativistica che avrebbe notevolmente condizionato gli studi storico-religiosi nel nostro paese, in particolare nel secondo dopoguerra, quando le cattedre di tale disciplina in Italia cominciarono a diffondersi e soprattutto la cultura storico-religiosa prese piede particolarmente per merito degli allievi tra cui i più prestigiosi furono Angelo Brelich (non allievo diretto, ma cooptato nella Scuola al suo arrivo dall’Ungheria dove aveva studiato con Kerényi), Vittorio Lanternari, Ugo Bianchi, Dario Sabbatucci” (PRANDI, 2011, p. 67).

sido um veículo importante de propagação e difusão do projeto deste estudioso, ao tentar colocar o objeto religião como o centro de suas investigações de forma científica e não teológica ou confessional,

A SMSR proporcionou a Pettazzoni novas e numerosas ocasiões de encontros, de conhecimentos, de relações de estudos e amizade; ele entra em contato não só com os colaboradores da revista, mas também com os autores das obras resenhadas, com diretores e redatores das revistas com as quais instaura as trocas [...]. São muitos os autores que espontaneamente mandam seus livros ou artigos com a esperança de vê-los resenhados ou ao menos registrados entre as ‘Publicações recebidas’ [...] (GANDINI, 1999, p. 210, tradução nossa)<sup>32</sup>.

Dessa forma, fica evidente a importância desse periódico que proporcionou a Pettazzoni contatos e trocas, permitindo-lhe levar adiante sua proposta por meio de eventos, encontros, publicações, assim como permutas com outras revistas. De acordo com Gandini (1999), apenas anos mais tarde, entre 1972 e 1976, a SMSR passa a ser retomada com a denominação de *Religione e Civiltà*; entre 1977 e 1982 passou a ser denominada *Studi Storico-religiosi (SSR)*, e, finalmente, volta a receber sua denominação originária, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni (SMSR)*, no ano de 1983, em ocasião do centenário de nascimento de Pettazzoni.

Não podemos deixar de mencionar o quão desafiador foi o projeto de Pettazzoni, quando busca levar para o seu contexto uma forma científica de tratar o fenômeno religioso, visando distanciar-se cada vez mais das artimanhas teológicas e sobretudo da supremacia da vertente cristã católica que, na sua época, era a “religião dominante”. A forma de Pettazzoni “ver e pensar o objeto religião era distinta de seus pares, pois ele se baseava no seu agnosticismo-metodológico para tratar com a mesma qualidade os sistemas de crença, sem privilegiar a religião ‘dominante’ de seu período: o cristianismo” (COSTA, 2018, p. 170).

Ademais, esse estudioso foi peça fundamental no processo de fundação da Associação Internacional do estudo de História das Religiões (IASHR) em 1950, o que demonstra seu empenho em tráfegar por todas as instâncias possíveis, para alcançar seu objetivo de propagar o estudo das religiões de forma laica e não confessional. Essa associação foi presidida inicialmente por Gerardus van der Leeuw, que veio a falecer poucos meses depois de sua fundação, levando, desde então, Pettazzoni a assumir a presidência e continuar exercendo essa função até sua morte em 1959 (GANDINI, 2006a).

---

<sup>32</sup>“[...] SMSR offrono a Pettazzoni nuove e numerose occasioni di incontri, di conoscenze, di rapporti di studio e di amicizia; egli si mette in relazione non solo con i collaboratori della rivista, ma anche con gli autori delle opere recensite, con i direttori e i redattori delle riviste con le quali instaura il cambio [...]. Sono molti gli autori che spontaneamente mandano i loro libri o estratti con la speranza di vederli recensiti o almeno registrati tra le ‘Pubblicazioni ricevute’ [...]” (GANDINI, 1999, p. 210).

Raffaele Pettazzoni morreu em 1959, quatro anos depois de publicar os resultados de sua última pesquisa sobre os Seres Supremos no volume *L'onniscienza di Dio* (A onisciência de Deus). A Escola de Roma havia se estabelecido amplamente numa linha rigorosamente historicista que talvez não tenha respondido plenamente, exceto no caso de **Ugo Bianchi, às necessidades, expressas em mais de uma ocasião por seu fundador, de estabelecer um diálogo metodológico** com as direções fenomenológicas que, tendo chegado à Itália por meio do trabalho de R. Otto e G. van der Leeuw, eles eram frequentemente relegados a uma área definida como "irracionalista", particularmente por estudiosos como De Martino, Sabbatucci, Alfonso di Nola (que também se constituiu autonomamente), impedindo de tal modo, que na Escola Romana se fizesse estrada daquela ideia do "valor autônomo da religião", o qual muitas vezes o fundador tinha auspiciado o encontro "com o conceito historicista de desenvolvimento e a historiografia historicista" (PRANDI, 2011, p. 68, tradução e grifo nosso)<sup>33</sup>.

De acordo com o exposto, a Escola romana estava em vias de estabelecimento e se reconhecia apenas com caráter historicista, excetuando-se, nesse caso, a figura de Ugo Bianchi que manteve um diálogo metodológico profícuo com as perspectivas fenomenológicas, assim como o pretendeu Pettazzoni.

Além dessas considerações, torna-se também necessário expor aqui o nosso entendimento acerca desse estudioso, no que tange ao estudo da religião, conforme já explicitamos anteriormente, uma vez que se configurou com outro embate comum à época, no que se refere à compreensão e à adoção de um conceito adequado para esse fenômeno. E nessa perspectiva, Pettazzoni apresentou, em sua trajetória, fases e conceitos diferenciados, mas não contrastantes. Nesse sentido, ele apresentou tipologias que visavam a enquadrar as diferentes manifestações percebidas em seu tempo, trazendo inicialmente a classificação de "religião nacional, supranacional e mistéricas", tendo posteriormente condensado essa visão tripartite em duas categorias interpretativas: "Religião do Estado e a Religião do Homem".

A religião nacional é assim denominada por Pettazzoni como aquela que surge em determinada região e não se espalha ou se propaga, possuindo assim, como principal característica, a predominância local. Esses sistemas de crença nomeados como "religião nacional" "que têm um caráter local, podem receber influência de outros sistemas de crença, mas os que as mantêm com essa característica de nacional é o fato de que as mesmas se originam

---

<sup>33</sup>“Raffaele Pettazzoni morì nel 1959, quattro anni dopo aver dato alle stampe i risultati delle sue ultime ricerche sugli Esseri Supremi nel volume *L'onniscienza di Dio*. La Scuola di Roma si era ampiamente affermata su una linea rigorosamente storicistica che forse non rispondeva in pieno, salvo il caso di Ugo Bianchi, alle esigenze, espresse in più di un'occasione dal suo fondatore, di stabilire un dialogo metodologico con gli indirizzi fenomenologici che, giunti in Italia attraverso l'opera di R. Otto e di G. van der Leeuw, vennero spesso relegati in un'area definita «irrazionalistica», particolarmente da studiosi come De Martino, Sabbatucci, Alfonso di Nola (che pure si era formato autonomamente), impedendo in tal modo che nella Scuola romana si facesse strada quell'idea del «valore autonomo della religione» di cui più volte il fondatore aveva auspicato l'incontro «col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicista» (PRANDI, 2011, p. 68).



em uma localidade e permanecem nela” (COSTA, 2018, p. 97), tendo como exemplo relevante o Xintoísmo, que passou a conviver com o Budismo, sendo a primeira originária do próprio Japão e a segunda da Índia.

Embora sejam originárias de uma localidade específica e permanecerem nela, essas “religiões nacionais” não estão isoladas ou distantes da absorção de sincretismo, muito pelo contrário, sobretudo quando se trata das que se encontram no mundo antigo, pois, consoante Pettazzoni que as “religiões nacionais dos povos do mundo antigo são originalmente formações sincréticas: organismos de estruturas complexas, nem mais nem menos das respectivas nações” (PETTAZZONI, 2013, p. 154, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Com relação à segunda tipologia, ou seja, as “religiões supranacionais”, conforme já foi indicado anteriormente, possuem essa característica “de expansão para outras regiões, que não a sua de origem, e, sobre este aspecto, o autor exemplifica com três sistemas religiosos distintos, os quais possuem grande número de adeptos a saber: o Cristianismo, o Budismo e o Islamismo” (COSTA, 2018, p. 98). Ainda seguindo essa linha, Pettazzoni (2013) indica que as mesmas possuem características distintas no que se refere à crença, dogmas e a suas ideologias, “todavia elas apresentam características comuns, pois cada uma delas tem sua origem em um fundador, visando dessa forma à salvação do homem, além da prática do proselitismo, em que cada uma se dirige aos homens de todos os países, de todas as nacionalidades, de todas as culturas (PETTAZZONI, 2013, p. 163, tradução nossa)<sup>35</sup>.

Partindo dessa perspectiva, o pensador italiano demonstra que em todos os sistemas de crenças, sejam eles locais ou não, poder-se-ão encontrar características distintas e também semelhanças e, dessa forma, segundo ele, não há sentido a visão reducionista que costuma dicotomizar determinado sistema de crença como superior ou inferior, o que leva o estudioso a ir de encontro ao pensamento evolucionista tão presente e poderoso em seu tempo. Essa corrente de pensamento colocaria certamente as religiões nacionais (como nomeou Pettazzoni) num patamar inferior ao das supranacionais, fato esse que não teria o menor sentido para este estudioso.

Já a terceira tipologia, as “místicas ou de mistério”, que corresponderia a uma espécie de religião mais antiga e/ou arcaica que precedeu as duas tipologias já apresentadas, segundo esse estudioso das religiões, “a chave para a compreensão de todo o processo de formação dos

---

<sup>34</sup>“Le religioni nazionali dei popoli del mondo antico sono originariamente delle formazioni sincretistiche: organismi a struttura complessa, né più né meno delle rispettive nazioni” (PETTAZZONI, 2013, p. 154).

<sup>35</sup>“Tuttavia dei caratteri comuni: ciascuna di esse ha origine da un fondatore, ciascuna mira alla salvezza dell'uomo, ciascuna esercita il proselitismo, ciascuna si rivolge agli uomini di ogni paese, di ogni nazionalità, di ogni cultura” (PETTAZZONI, 2013, p. 163).

mesmos mistérios é o fato de que em cada uma das raízes de uma religião misteriosa, na fase inicial do processo de formação, encontramos uma religiosidade de carácter ctônico e vegetativo” (PETTAZZONI, 1997, p. 194, tradução nossa)<sup>36</sup>. Dessa forma, mais uma vez, o autor passa a enfatizar o que se encontra de comum dentro dessa tipologia, assim como o fez com as categorias anteriormente expostas. No entanto, ele acrescenta outros elementos que caracterizam essas religiões:

As religiões de mistério apresentam certos caracteres – a finalidade soteriológica, a ação proselitista – que faltam, como já vimos, às religiões do tipo antigo, enquanto são comuns a todas as religiões do tipo moderno. Mas destas, por outra lado, se diferenciam em um ponto capital, isto é, por não terem sido originadas por um fundador. As origens dos mistérios perdem-se nos tempos mais remotos da história (PETTAZZONI, 2013, p. 168, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Desse modo, podemos dizer que a principal distinção entre as duas tipologias anteriores (religiões nacionais e supranacionais) e as de mistério encontram-se na ausência de um fundador, entretanto, há uma prática proselitista, ou seja, uma busca por adeptos; e, por fim, possuem carácter soteriológico, ou seja, em outros termos, estão imbuídas com a preocupação de salvação. Dessa forma, as religiões de mistério “se diferenciam funcionalmente das religiões nacionais e supranacionais, sendo caracterizadas como do tipo antigo, tendo em vista sua particularidade em não se encontrar facilmente sua origem atemporal” (COSTA, 2018, p. 104).

Além dessas tipologias já destacadas, lembramos de sua reinterpretação, propondo duas categorias: a Religião do Estado e a Religião do Homem. As distinções entre as duas proposições encontram-se inicialmente na contraposição religião coletiva *versus* religião individual, sendo a primeira vinculada ao carácter público e a segunda, ao privado. De acordo com Costa (2018), a Religião do Estado é aquela que substituiu a categoria da religião nacional, anteriormente exposta, e a religião que pode ser vista como particular é aquela que Pettazzoni substituiu pelas tipologias supranacional e de mistério, denominando-as de Religião do Homem. Ademais, esclarece o autor:

Diante de uma religiosidade do estado, da nação, da pátria, naturalmente orientada a esse momento, isto é, em direção a conservação e o incremento daquele organismo

---

<sup>36</sup>“la chiave per la comprensione di tutto il processo formativo dei misteri stessi: ed è il fatto che alle radici di ciascuna religione misterica, nella fase iniziale del processo di formazione, troviamo una religiosità di carattere ctônico e vegetativo” (PETTAZZONI, 1997, p. 194).

<sup>37</sup>“Le religioni di mistero presentano certi caratteri – il fine soteriologico, l'azione proselitistica – che mancano, come vedemmo, alle religioni del tipo antico, mentre sono comuni alle religioni del tipo moderno. Ma da queste, d'altra parte, si differenziano in un punto capitale, cioè in quanto non hanno origine da un fondatore. Le origini dei misteri si perdono nella notte dei tempi” (PETTAZZONI, 2013, p. 168).

social e político ao qual o indivíduo pertence quando nasce e que para o indivíduo é tudo – e fora dele o indivíduo é nada –, a religiosidade dos mistérios tem um caráter particular e individual, orientada – como é – prevalentemente em direção as coisas últimas, em direção ao destino de cada singularidade do homem na vida após a morte (PETTAZZONI, 1997, p.196, tradução nossa)<sup>38</sup>.

Além disso, Casadio (2012, p. 236) nos indica, de forma cronológica, como a obra de Pettazzoni está dividida, sendo a primeira parte direcionada às religiões singulares, a saber: *La Religione primitiva in Sardegna* (1912); *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (1920); *La religione nella Grecia antica* (1921, 2ª edição em 1954 e em francês *La religion dans la Grèce antique*, no mesmo 1953); *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (1924); *La mitologia giapponese* (1929). Já na segunda parte, apresenta cunho fenomenológico concernente à ideia de Deus e à confissão dos pecados: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle Religioni - vol. I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922); *La confessione dei peccati* (1929-1936, 3 voll.); *La confession des péchés* (1931-1932, 2 voll.); *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (1946); *L'onniscienza di Dio* (1955); *L'essere supremo nelle religioni primitive* (1957); *Miti e Leggende* (1948-1963, 4 voll.).

Outrossim, não poderíamos deixar de observar o valor do mito na obra desse pesquisador e historiador. Nesse sentido, Mihelcic (2003) aponta a influência ‘direta ou indireta’ do filósofo napolitano Giambattista Vico no pensamento de Pettazzoni, em relação à ideia de religião, pois, para Vico não poderia existir religião sem mito. Da mesma forma, Pettazzoni defendia a ideia de que os seres celestes se configuravam como produtos da fantasia do homem, os quais eram relatados através do mito; mito esse que, ora apresentava-se como ‘história verdadeira’, ora como ‘história falsa’.

A nomeada história verdadeira era aquela que se caracterizava por trazer relatos de origem de determinados grupos dentro de um contexto específico. Em outros termos, o mito é válido como história verdadeira, quando aceito por determinado grupo ou sociedade. Já aquelas falsas, obviamente, caracterizam-se pelo contrário, ou seja, não são aceitas como algo válido e, por essa razão, não se caracterizam como histórias fundantes de grupos ou sociedades.

De acordo com o próprio Pettazzoni, na obra *Forma e verità del mito* (1959b), aquilo que se configura como elemento peculiar do mito enquanto algo de pensamento fantástico é o

---

<sup>38</sup>“Di fronte ad una religiosità dello stato, della nazione, della patria, naturalmente orientata verso l'al di qua, cioè verso la conservazione e l'incremento di quell'organismo sociale e politico cui l'individuo appartiene nascendo e che per l'individuo è tutto – fuori di essa l'individuo è nulla –, la religiosità dei misteri ha piuttosto carattere privato e individuale, orientata – com'è – prevalentemente verso le cose ultime, verso il destino di ogni singolo uomo nell'al di là” (PETTAZZONI, 1997, p. 196).

que o distingue de uma história qualquer, porque, nessa forma de pensamento, tanto se inclui a história verdadeira, quanto a falsa. Ou seja, seguindo o mesmo pensamento, ele ressalta que o que torna um mito como algo classificado igualmente à história verdadeira fundamenta-se não só em seu conteúdo (como algo que remete às origens ou não), menos ainda pela ordem lógica, mas, sobretudo porque está relacionada com a ordem sagrada, mágica ou ainda religiosa, fazendo com que a mesma seja valorizada por determinado grupo ou sociedade. (PETTAZZONI, 1959b).

Retomando outros aspectos relevantes de sua biografia de forma sintética, resgatamos a exposição de Pompa (2020), lembrando do período frutífero e efervescente em que Pettazzoni estava imbuído no início de seu percurso. Assim se coloca a autora:

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 (POMPA, 2020, p. 229, itálico nosso).

Percebe-se, portanto, que diante da vasta gama de produções que surgiam no período, fica evidente, que Pettazzoni se empenha em fazer do objeto religião algo que pudesse ser estudado cientificamente, muitas vezes, tendo que dialogar com diversos conhecimentos, conforme ocorreu em sua articulação com relação à fenomenologia. No entanto, não foi um processo simples, como já afirmamos anteriormente, integrar perspectivas tão diferentes, sobretudo naquele período em que os embates eram recorrentes pelos adeptos de cada sistema que se consideravam instâncias antagônicas.

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 Religiões (POMPA, 2020, p. 246).

Destarte, os primeiros passos para se estudar a religião de forma autônoma foram dados por Pettazzoni, enquanto seus seguidores ou discípulos trilham o caminho que já havia sido

deixado por ele. Assim, “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” (POMPA, 2020, p. 247). Entretanto, é preciso fazer um adendo a essa afirmação de Pompa (2020), pois entendemos que tal distanciamento não tenha um caráter de ruptura, sobretudo pelo fato de que encontramos em Ugo Bianchi uma continuidade, ainda que em medida diferente, da proposta de Pettazzoni, conforme defendemos nesta tese.

Assim, como foi destacado no discorrer deste trecho, a jornada de Pettazzoni implicou em diversos embates e enfrentamentos de pessoas e movimentos que resistiam em tratar a religião como algo científico e de caráter laico como o mesmo defendia. Desta forma, enfatizamos aquilo que consideramos mais relevante pois, tendo em vista a grandiosidade desse estudioso italiano, seria uma tarefa quase impossível tratar, em poucas páginas, da amplitude de seu percurso intelectual, além de todas as suas obras – as quais nem mesmo resgatamos aqui, dada a limitação espacial de nossa abordagem. Nesse sentido, recomendamos a vasta obra de Mario Gandini que tratou minuciosamente da biografia de Pettazzoni – de modo que nos concentramos em trazer alguns elementos mais significativos de sua empreitada acadêmica.

Por fim, é importante resgatar a seguir, em ordem cronológica, alguns acontecimentos, com o fito de facilitar a apreciação daquilo que foi mais marcante na vida desse historiador e fundador dos estudos das religiões no contexto italiano.

Quadro 1– Principais acontecimentos da jornada acadêmica de Raffaele Pettazzoni

| <b>Período</b>   | <b>Acontecimento</b>                                                                                                                                          |
|------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>1883</b>      | Nascimento em San Giovanni in Persiceto (Bologna).                                                                                                            |
| <b>1905</b>      | Obteve a graduação em Letras.                                                                                                                                 |
| <b>1909</b>      | Sua tese: <i>Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio</i> foi publicada nas <i>Memórias da Accademia dei Lincei</i> .                                 |
| <b>1909-1914</b> | Foi inspetor no Museo Preistorico e Etnografico di Roma.                                                                                                      |
| <b>1912</b>      | Publica o volume <i>La religione primitiva in Sardegna</i> .                                                                                                  |
| <b>1913</b>      | Obteve a licença para ensinar História das Religiões.                                                                                                         |
| <b>1913-1914</b> | Lecionou (gratuitamente) o primeiro curso de História das Religiões, como professor na Universidade de Roma.                                                  |
| <b>1914-1923</b> | Lecionou História das Religiões como responsável na Universidade de Bolonha (Esse período foi interrompido entre 1916-1919 determinado pelo serviço militar). |
| <b>1923</b>      | Funda-se em Roma a primeira cátedra de História das Religiões.                                                                                                |
| <b>1924</b>      | Titular da cátedra de História das Religiões faz sua 1ª aula inaugural em 17 de janeiro.                                                                      |
| <b>1925</b>      | Iniciou a publicação da revista <i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni-SMSR</i> .                                                                     |
| <b>1925-1935</b> | Pettazzoni estudou sistematicamente a prática confessional em religiões não cristãs pela primeira vez.                                                        |
| <b>1933</b>      | Foi nomeado acadêmico da Itália.                                                                                                                              |
| <b>1937-1939</b> | Conseguiu introduzir o ensino de Etnologia como ciência histórica na faculdade de letras, na qual ministrou aulas até 1939.                                   |
| <b>1942</b>      | Fundou o Instituto das civilizações primitivas.                                                                                                               |
| <b>1947</b>      | Fundou a Escola de especialização em <i>Scienza Etnologica</i>                                                                                                |
| <b>1953</b>      | Publicação da 2ª ed. da obra <i>La religione nella Grecia antica</i> .                                                                                        |
| <b>1954</b>      | Fundação da revista internacional <i>Nvmen</i> e a coleção <i>Studies in the Story of Religions. Supplements to Nvmen</i> .                                   |
| <b>1959</b>      | Depois de uma vida dedicada ao estudo e promoção da História das Religiões na Itália e no mundo, Pettazzoni morreu em Roma em 8 de dezembro de 1959.          |

**Fonte:** Elaborado pela autora, 2023. (Informações coletadas em *Strada Maestra* – Org. prof. Mario Gandini)

## 2.2 A INTERFACE ENTRE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES E A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NO CONTEXTO ITALIANO

Neste trecho, buscamos elencar alguns elementos significativos com relação ao nascedouro da Ciência das Religiões, conforme nos informa Pettazzoni (1954), ao demonstrar a integração existente entre História das Religiões e Ciência das Religiões em suas origens, na introdução do texto da revista *Numen*, de 1954. Segundo ele, ainda seria atual o debate sobre no que consiste a Ciência das Religiões, tendo em vista que a nomenclatura foi sendo instaurada gradativamente nos congressos, sempre intercalando as duas História das Religiões ou Ciência das Religiões e assim, aos poucos, foi-se configurando como área de estudos das religiões, conforme nos diz o autor:

O fato é que existem atualmente várias maneiras diferentes de abordar o estudo das religiões. Uma delas, consiste em analisar os fatos religiosos particulares de um ponto de vista todo exterior. O filólogo trabalhando na interpretação mais exata do assunto de um texto religioso, o arqueólogo empenhado em restabelecer o plano de um santuário antigo, ou para explicar o assunto de uma cena mitológica ou outra, o etnólogo que menciona detalhadamente certas práticas rituais de uma tribo não civilizada, o sociólogo tentando perceber a organização e a estrutura de uma comunidade religiosa e suas relações com o mundo profano, o psicólogo analisando as experiências religiosas deste ou daquele indivíduo: todos estes diferentes eruditos estudam os fatos religiosos sem sair do campo de suas Ciências especiais. Portanto, eles estudam os fatos religiosos no próprio espírito de cada uma destas Ciências, como se se tratasse, em primeiro lugar, de fatos filológicos ou arqueológicos, etnológicos ou outros, e independentemente da sua natureza específica essencial, que é a natureza religiosa (PETTAZZONI, 1954, p. 2, tradução nossa)<sup>39</sup>.

Como foi dito, o estudo dos fatos religiosos, a partir de seu próprio contexto e de acordo com o “espírito de cada uma dessas Ciências”, é uma das formas de análise do objeto religião. No entanto, podemos perceber que a natureza religiosa não era o foco dos eruditos dessas Ciências. Desse modo, segundo Pettazzoni (1954), embora reconheçamos a relevante contribuição do trabalho desses estudiosos e dessas Ciências, no que se refere ao alargamento

---

<sup>39</sup>“Le fait est qu'il existe actuellement plusieurs façons différentes d'aborder l'étude des religions. L'une d'elles consiste à analyser les faits religieux particuliers d'un point de vue tout extérieur. Le philologue travaillant à l'interprétation la plus exacte d'un texte de sujet religieux, l'archéologue s'attachant à rétablir le plan d'un sanctuaire antique, ou bien à expliquer le sujet d'une scène mythologique ou autre, l'ethnologue rapportant en détail certaines pratiques rituelles d'une tribu non-civilisée, le sociologue cherchant à se rendre compte de l'organisation et de la structure d'une communauté religieuse et de ses rapports avec le monde profane, le psychologue analysant les expériences religieuses de tel ou tel individu: tous ces différents savants étudient les faits religieux sans sortir du domaine de leurs sciences spéciales. Ils étudient donc les faits religieux dans l'esprit même de chacune de ces sciences, comme s'il s'agissait en premier lieu de faits philologiques ou archéologiques ou ethnologiques ou autres, et en faisant abstraction de leur nature spécifique essentielle, qui est la nature religieuse” (PETTAZZONI, 1954, p. 2).

e aprofundamento de nossos estudos, temos que admitir que tais Ciências não satisfazem, de modo pleno, as proposições científicas, em virtude da “natureza peculiar e o caráter próprio dos fatos religiosos tais como lhes conferem o direito de constituir objeto de uma Ciência especial” (PETTAZZONI, 1954, p. 2, tradução nossa)<sup>40</sup>. Logo, conforme reforça o estudioso, “esta Ciência é a Ciência das Religiões no sentido próprio do termo; o caráter essencial dos fatos religiosos é a razão de ser desta, isto é, necessário e suficiente” (PETTAZZONI, 1954, p. 2, tradução nossa)<sup>41</sup>. Nesse sentido, é perceptível que os fatos religiosos têm um caráter essencial, isto é, *sui generis* em relação a outros fatos, como por exemplo, os culturais. Por isso, a necessidade de uma Ciência especificamente dedicada ao referido objeto.

Outrossim, para que se possa evidenciar a aproximação entre o surgimento da Ciência das Religiões e a História das Religiões, faz-se necessário apontar as origens dessa disciplina no contexto italiano. De acordo com Dörr & Mohr (2002), após a dissolução das faculdades de teologia, por volta de 1873 e 1886, apenas em 1924 é que vai surgir a primeira cátedra de “*Storia delle religioni*” (História das Religiões) que fazia parte de uma medida tradicional do ensino e pesquisa no campo da história religiosa ofertada pelo Estado. Essa medida obteve como consequência o *status* dos estudos das religiões como História das Religiões, dissociada dos estudos teológicos e apoiada em outras ciências e/ou disciplinas como a Filologia, Etnologia, Indologia e pesquisa folclórica (DÖRR; MOHR, 2002).

No entanto, vale ressaltar que não há uma interpretação homogênea da realização das pesquisas e da posterior busca pela autonomia dos estudos das religiões, conforme nos indicam os autores a seguir, os quais trouxeram elementos comparativos do período de surgimento da Ciência das Religiões e História das Religiões em diferentes regiões do mundo. Dizem eles:

Trata-se de uma leitura, em alguns casos, infelizmente de peças incompletas que, passando da Europa para o oeste (Estados Unidos e Canadá) e ao leste (Japão), permite apreender e comparar os problemas em torno dos quais opera uma disciplina que, como pode ser visto percorrendo os ensaios aqui coletados, às vezes não separava bem o conceito e a dimensão de «História das Religiões» daquele de «Ciência (ou Estudo) das religiões (da religião)» (se não da “teologia”) (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 5, tradução nossa)<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup>“La nature particulière et le caractère même des faits religieux en tant que tels leur confèrent le droit de constituer l'objet d'une science spéciale” (PETTAZZONI, 1954, p. 2).

<sup>41</sup>“Cette science est la science des religions au sens propre du terme; le caractère essentiel des faits religieux en est la raison d'être, nécessaire et suffisante” (PETTAZZONI, 1954, p. 2).

<sup>42</sup>“Si tratta cioè di una lettura, in alcune parti purtroppo lacunosa, che, movendosi dall'Europa verso ovest (Stati Uniti e Canada) e verso est (Giappone), permette di cogliere e confrontare i problemi intorno ai quali opera una disciplina che, come si potrà osservare scorrendo i saggi qui raccolti, talora non ha ben separato il concetto e la dizione di «Storia delle Religioni» da quello di «Scienza (o Studio) delle religioni (della religione)» (se non da quello di «teologia»)” (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 5).



Nessa perspectiva, afirmam os autores supracitados que a dimensão histórico-diacrônica e a análise histórico-idiográfica não foram assumidas em todas as regiões como uma prioridade metodológica na mesma proporção em que ocorreu na Itália e em outros países como Bélgica, França, Espanha e Romênia (CASADIO; PRANDI, 2011). Desta forma, demonstra-se que a dimensão dos estudos das religiões foram se configurando de forma heterogênea nos diferentes contextos, o que seria de certo modo natural, dado que os fenômenos religiosos também se apresentam de formas distintas de um local para outro. Logo, a sua abordagem e a forma de pesquisa desse elemento, presente em todas as culturas, necessita de diferentes olhares.

Nessa continuidade, recorremos ao precursor da História das Religiões na Itália indicando que, em seu nascedouro, essa disciplina surge como um reflexo da cultura europeia, mas sem abarcar adequadamente a cultura italiana:

Na Itália, a História da Religião, ou "das religiões", como era costume dizer sobre o exemplo francês, aparece como um estudo específico ao longo dos anos por volta de 1900. Nascida como um reflexo da cultura europeia, teve entre nós momentos de ressonância efêmera, mas ainda não conseguiu engajar nossa cultura de forma adequada. O pensamento teológico do Ocidente olhou-a com desconfiança; o pensamento laico com pouco interesse, no espírito daquele agnosticismo religioso programático que não poderia deixar de ter consequências tão danosas no campo cultural quanto aquelas (hoje mais sensíveis do que nunca) da renegada política religiosa do Estado de frente a Igreja no campo político. O modernismo, portador da cultura religiosa, tinha a religião no coração, e não a história. Por sua vez, o historicismo é mais história do que religião (PETTAZZONI, 1955, p. IX-X, tradução nossa)<sup>43</sup>.

De acordo com a exposição, diversas problemáticas e movimentos interferiram no desenvolvimento da disciplina e nos estudos das religiões como citado, uma vez que o pensamento teológico ocidental não via com bons olhos esse movimento de autonomia dos estudos religiosos; já o pensamento laico desinteressava-se do caráter agnóstico desse estudo, mesmo que as consequências, tanto no contexto cultural quanto político fossem nocivas. Por outro lado, os representantes modernistas da cultura religiosa interessavam-se, sobretudo, pela religião, deixando de lado a história, enquanto ocorria o inverso aos representantes do

---

<sup>43</sup>“In Italia la Storia della Religione, o «delle religioni», come si usò dire su l'esempio francese, compare come studio specifico negli anni intorno al 1900. Sorta per riflesso della cultura europea, essa ha avuto fra noi momenti di effimera risonanza, ma non è ancora riuscita ad impegnare in misura adeguata la nostra cultura. Il pensiero teologico dell'Occidente l'ha guardata con diffidenza; il pensiero laico con scarso interesse, nello spirito di quel programmatico agnosticismo religioso che non poteva non avere nel campo culturale conseguenze altrettanto dannose quanto quelle (oggi più che mai sensibili) della politica religiosa rinunciataria dello Stato di fronte alla Chiesa nel campo politico. Il modernismo, portatore di cultura religiosa, aveva a cuore la religione più che la storia. Lo storicismo, dal canto suo, più la storia che la religione” (PETTAZZONI, 1955, p. IX-X).

historicismo. Portanto, esses são os fatos que acentuaram, ainda mais, a resistência à solidificação deste campo de conhecimento.

Desta forma, um dos objetivos perseguidos por Pettazzoni “foi justamente superar a antítese entre modernismo e historicismo, prevendo uma forma de integração entre os dois endereços, para compensar as respectivas lacunas” (MASSENZIO, 2015, p. 27, tradução nossa)<sup>44</sup>. Essa busca, por parte de Pettazzoni, de uma conciliação intencionada, não foi bem-vista por outros pensadores, a exemplo do próprio Benedetto Croce que relutava em reconhecer a autonomia dos estudos das religiões, conforme destaca Massenzio (2015),

Basta pensar que a recusa de Croce em reconhecer a autonomia categorial ao momento religioso e a, não menos grave, condenação do método comparativo pronunciada por Omodeo, induziram Pettazzoni não tanto a romper os pontos com o nosso próprio historicismo, quanto a tentar, tenazmente, ampliar as fronteiras, propondo à investigação histórica um novo campo de ação — representado pelas religiões — extraordinariamente rico em qualidade e quantidade, e refundando *ab imis*, em bases históricas, o comparativismo. No pensamento de Pettazzoni, a comparação, que era à origem da Ciência das Religiões, não podia ser considerada, em si mesma, absolutamente inconciliável com a perspectiva historicista; tal irreconciliabilidade tem razão de ser em referência a um tipo de comparação, interessada apenas em abstrair fenômenos similares (ou semelhantes) dos respectivos contextos, a fim de justapô-los lado a lado, sem qualquer consideração pelos reais desenvolvimentos históricos (MASSENZIO, 2015, p. 28, tradução nossa)<sup>45</sup>.

Neste excerto, notamos que o historicismo na Itália, na época de Pettazzoni, significava as perspectivas de Benedetto Croce, mas elas, por sua vez, não eram muito atentas à História das Religiões, porém, apesar disso, Pettazzoni não desiste de seus objetivos. Sendo assim, ainda que tenha rompido com o historicismo em sua forma originária, Pettazzoni assume parcialmente o ensino de Benedetto Croce e, acima de tudo, insiste na importância do fato histórico como o eixo do estudo das religiões, pois, não considerava inconciliável a prática historicista com a História das Religiões sob o viés comparativo, conforme foi apontado.

Logo, não é demais recordar que “o historicismo corresponde a uma corrente de pensamento que envolve a problemática ou o embate entre o pensar dos fatos históricos como

---

<sup>44</sup> “[...] stata proprio quella di superare l’antitesi tra modernismo e storicismo, prospettando una forma di integrazione tra i due indirizzi, tal e da compensare le rispettive lacune” (MASSENZIO, 2015, p. 27).

<sup>45</sup> “Basti pensare che il rifiuto di Croce di riconoscere autonomia categoriale al momento religioso e la non meno grave condanna del metodo comparativo pronunciata dall’Omodeo hanno indotto Pettazzoni non tanto a recidere i ponti con lo storicismo nostrano, quanto a tentare tenacemente di allargarne i confini, prospettando all’indagine storica un nuovo campo d’azione — rappresentato dalle religioni — straordinariamente ricco per qualità e quantità, e rifondando *ab imis*, su basi storiche, il comparativismo. Nel pensiero di Pettazzoni, la comparazione, che era all’origine della scienza delle religioni, non poteva essere considerata, in sé, assolutamente inconciliabile con la prospettiva storicista; siffatta inconciliabilità ha ragion d’essere in riferimento a un tipo di comparazione interessato soltanto ad astrarre dai rispettivi contesti fenomeni si (o assimilabili), al fine di giustapporli l’uno accanto all’altro, senza alcuna considerazione per i reali svolgimenti storici” (MASSENZIO, 2015, p. 28).

reais e ações concretas da vida, em contraposição a uma história das ideias e valores” (COSTA, 2018, p. 79). Para Pettazzoni, quando fazemos História das Religiões, não devemos ir em busca de semelhanças, de analogia, de coerência, etc. na verdade, devemos reconstruir um fato religioso nas suas circunstâncias históricas, isto é, nas “linhas de desenvolvimento em que os fatos são inseridos” (PETTAZZONI, 1924, p. 22, tradução nossa). Isso nos demonstra a dificuldade de articulação entre essa corrente e o viés fenomenológico, como propôs o pensador em sua pesquisa e, sobretudo, em seu Método Histórico-Comparativo, que será detalhado mais adiante. Ademais, outros desafios no contexto em tela dificultaram o processo de autonomia e valorização dos estudos das religiões, conforme expõe Prandi (2011):

Um outro e não secundário motivo que impediu na Itália o nascimento de disciplinas aplicadas ao problema religioso — a parte a abolição das faculdades universitárias de Teologia, quase sem alunos, em 1873 — é representado pela ausência de nosso país das fileiras das nações coloniais. A unidade política que acabava de ser alcançada não permitiu as conquistas imediatas que outros países — em particular Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica, Holanda — utilizaram também como territórios de estudo das culturas locais, postas à disposição de etnólogos, missionários, viajantes, funcionários da colônia que, reunindo uma imensa quantidade de materiais, permitiram o desenvolvimento de disciplinas, como a Antropologia, a Etnologia e a HdR (PRANDI, 2011, p. 67, tradução nossa)<sup>46</sup>.

Nesta exposição, constata-se mais um obstáculo existente no contexto italiano, no que tange ao estudo das religiões, pois, o fato de não possuírem colônias interferiu diretamente no desenvolvimento e na falta de interesse por pesquisadores de diversos campos que voltassem seu olhar para o estudo de outras culturas, como o ocorrido na Alemanha, Inglaterra, Bélgica, França e Holanda, conforme dito anteriormente. Por conta disso, houve uma maior possibilidade do surgimento de disciplinas como Antropologia, Etnologia, entre outras e, assim, fazendo com que essas disciplinas saíssem na frente, no tocante ao trato do fenômeno religioso e, por conseguinte, da própria Ciência das Religiões.

Ademais, outra problemática concernente à autonomia dos estudos das religiões consiste na própria compreensão do que seria a religião, ou melhor dizendo, de qual o conceito propício para nomear os fenômenos ditos religiosos. Conforme já explicitamos anteriormente, compreendemos esse aspecto como uma pluralidade necessária para o estudo desse fenômeno,

---

<sup>46</sup>“Un altro e non secondario motivo che ostacolò in Italia la nascita di discipline applicate al problema religioso — a parte l’abolizione delle facoltà universitarie di Teologia, pressoché prive di studenti, nel 1873 — è rappresentato dall’assenza del nostro paese dal novero delle nazioni coloniali. L’unità politica appena raggiunta non permise nell’immediato le conquiste che altri paesi — in particolare Inghilterra, Francia, Germania, Belgio, Olanda — utilizzarono anche come territori di studio delle culture locali messi a disposizione di etnologi, missionari, viaggiatori, funzionari di colonia che, raccogliendo una mole immensa di materiali, permisero lo sviluppo di discipline, come l’antropologia, l’etnologia e la SdR” (PRANDI, 2011, p. 67).

porém, essa variedade propicia interpretações diversas, o que dificulta uma tomada de posição unificada seja no que concerne ao método ou mesmo no que se refere aos conceitos adotados na abordagem desse elemento histórico-cultural, de acordo com o que nos indicam os autores a seguir ao fazer referência a esse estudo:

Ao final desta análise, ainda pudemos perceber a presença de um dado, por assim dizer, “ecumênico”: em todas as sociedades em que este tipo de estudos alcançou uma configuração autônoma, expressa-se como uma disciplina que é reconhecida a dignidade de um ensinamento universitário e se confronta com experiências teóricas de diferentes origens, enquanto o termo derivado do latim *religio* (junto a noção a ele subentendida) aparece por enquanto, nas suas várias declinações linguísticas, como o único termo com o qual se indica o objeto de estudo de toda aquela fenomenologia complexa que vê os homens engajados com realidade sobre-humanas e meta-históricas das quais sentem de depender (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 7, tradução nossa)<sup>47</sup>.

Além disso, os autores indicam ainda que na cultura ocidental o termo religião foi designado para contemplar as relações entre "Imanência" e "Transcendência", como uma abordagem do todo entre esses dois níveis de realidade (CASADIO; PRANDI, 2011). Desta forma, percebe-se que o uso da terminologia religião não se restringiu ao entendimento de prática ou vertente religiosa como se compreende na atualidade.

Assim, enfrentavam-se dificuldades, contrastes e embates de variados níveis e interpretações na busca pela autonomia dos estudos da religião. No entanto, os autores anteriormente citados, evidenciam que o sucesso do uso do termo "religião" conseguiu “ao longo do tempo compreender uma variedade expressiva, simbólica e comportamental ao ponto de ocupar quase todas as áreas em que o homem busca o contato com o ‘incognoscível’, qualquer que seja sua natureza”<sup>48</sup> (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 8, tradução nossa). Ainda sobre essa perspectiva complementam os autores:

Agora, o desenvolvimento, no contexto ocidental, do conceito de religião – que por outro lado, várias definições foram propostas – não implicou necessariamente (e obviamente) uma única modalidade de abordagem, mas o fato da experiência religiosa se apresentar como uma estratificação geológica com uma variedade complexa de

---

<sup>47</sup>“Alla fine di quest’analisi potremmo comunque cogliere la presenza di un dato per così dire “ecumenico”: in tutte le società dove tale tipo di studi ha raggiunto una configurazione autonoma, si esprime come una disciplina cui viene riconosciuta la dignità di un insegnamento universitario e si confronta con esperienze teoriche di diversa provenienza, mentre il termine derivato dal latino *religio* (assieme alla nozione ad esso sottesa) appare ormai, nelle sue diverse declinazioni linguistiche, come l’unico termine con cui si indica l’oggetto di studio di tutta quella complessa fenomenologia che vede gli uomini impegnati con realtà sovrumane e metastoriche da cui sentono di dipendere” (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 7).

<sup>48</sup>“[...] certo è che il termine «religione» è riuscito nel tempo a comprendere una tale varietà espressiva, simbolica e comportamentale da giungere a occupare pressoché tutte le zone in cui l’uomo cerca il contatto con l’«inconoscibile», quale che sia la sua natura” (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 8).

falhas, também gerou uma variedade de abordagens para o qual esses textos oferecem uma ampla (embora incompleta) testemunha. Se depois, nesse estudo insinuam-se formas apologéticas ou, como costuma acontecer, o conceito de religião é sujeito a apropriações e manipulações ideológicas mais ou menos confessadas, é evidente que as mesmas disciplinas de abordagem apresentem maior ou menor clareza teórica, dependendo do quadro de partida e das várias epistemologias adotadas. Daí a nebulosidade de uma titulação como "Ciência da(s) religião(ões)" (preferida no contexto cultural germânico) ou "Estudo da religião" (dominante a pelo menos trinta anos na anglosfera), mais abrangente do que esclarecedor, ou de uma denominação como "Fenomenologia da Religião", que às vezes, mais que se referir aos grandes protagonistas desta disciplina, esconde visíveis opções teológicas (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 9-10, tradução nossa)<sup>49</sup>.

Nestas palavras, já se pode perceber alusões referentes às suspeitas sobre a fenomenologia como algo que seria uma teologia disfarçada ou escondida, todavia, não é esse o cerne da proposta aqui pretendida, uma vez que o nosso olhar está voltado para a questão do uso do termo e do conceito de religião, sem, no entanto, torná-lo o ponto central de nosso trabalho, mesmo levando em conta que se trata de uma problemática inevitável para qualquer cientista da religião que, na atualidade, faça um resgate da história da constituição deste campo de conhecimento, como estamos fazendo aqui, ainda que sucintamente.

Nesse sentido, ao retomarmos a questão que circunda a compreensão do que seria a religião, recordamos as palavras de Spineto (2018), ao afirmar, categoricamente, que o conceito de religião dado por Pettazzoni é inerente à ideia de “mistério”, de forma distinta do misticismo, mas que auxilia no processo de fundação da irredutibilidade da História das Religiões e de seu objeto. Acrescenta também o autor que Pettazzoni admite que o “conceito de religião se estende para além da relação entre homens e seres sobre-humanos para se referir a todas as situações nas quais se reconheça um sistema de valores superiores respeito à realidade cotidiana e irredutíveis ao útil e funcional” (SPINETO, 2018, p. 11).

Outro aspecto significativo sobre essa Ciência em suas origens encontra-se no fato de que “a Ciência das Religiões, no sentido moderno do termo, nasceu sob o signo da comparação [...]. As décadas entre 1880 e 1920 representam, podemos assim dizer, a *belle époque* das

---

<sup>49</sup>“Ora, la messa a punto, in ambito occidentale, del concetto di religione – di cui peraltro sono state proposte molteplici definizioni – non ha implicato necessariamente (e ovviamente) un’unica modalità di approccio, ma il fatto che il vissuto religioso si presenti come una stratificazione geologica con una varietà complessa di faglie ha pure gemmato una varietà di approcci di cui questi testi offrono un’ampia (anche se incompleta) testimonianza. Se poi in questo studio si insinuano forme apologetiche o, come spesso accade, il concetto di religione è soggetto ad appropriazioni e manipolazioni ideologiche più o meno confessate, è evidente che le medesime discipline d’approccio presentano una maggiore o minore chiarezza teorica a seconda del quadro di partenza e delle diverse epistemologie adottate. Di qui la nebulosità di una titolazione come «Scienza della/e religione/i» (preferito nel contesto culturale germanico) o «Studio della religione» (dominante da almeno un trentennio nell’anglosfera), più onnicomprensivo che chiarificatore, o di una denominazione come «Fenomenologia della religione», che talora, più che richiamarsi ai grandi protagonisti di tale disciplina, nasconde palesi opzioni teologiche” (CASADIO; PRANDI, 2011, p. 9-10).

*Religiões Comparadas*, especialmente na Inglaterra, onde este termo é ainda utilizado” (PETTAZZONI, 2016, p. 245). Desta forma, cabe ressaltar também a relevância que tem o estudo comparado para esta Ciência, assim como para a História das religiões. Essa afirmação era comumente partilhada entre os estudiosos da época, conforme o próprio Pettazzoni proferiu no seu discurso da aula inaugural, em janeiro de 1924.

Toda a "Ciência das Religiões" se resolveria, em História das Religiões. Sob o signo da História, o dualismo inicial era superado: superado idealmente, no sentido de uma unidade que também era universalidade, superado no conceito de uma História das Religiões (no sentido subjetivo) adequada à inteira história religiosa humana (no sentido objetivo); uma história que abraça as religiões inferiores e as superiores, as mortas e as viventes, as primitivas e as atuais, incluindo o Cristianismo, pois também a História do Cristianismo, como história religiosa, não é entendida se não for no contexto de toda a história religiosa<sup>50</sup> (PETTAZZONI, 1924, p. 14, tradução nossa).

Dessa forma, Pettazzoni evidencia que a História das Religiões é a via que propicia a Ciência das Religiões “uma história que abraça as religiões inferiores e as superiores, as mortas e as viventes, as primitivas e as atuais”, apresentando um caráter de superação do evolucionismo, tendo em vista a contemplação de todas as vertentes religiosas enquanto constituintes da história. Ademais, no excerto anterior, o autor também enfatiza a necessidade de se levar em conta o contexto em que a história religiosa ocorre.

De acordo com os elementos que fomos pontuando ao longo do desenvolvimento deste trecho, constata-se que foram muitos os obstáculos enfrentados por esse estudioso das religiões em suas origens, seja por questões políticas ou conceituais. Assim, nota-se que o consenso sobre essa abordagem não foi decerto o que motivou os pesquisadores, mas, sem dúvidas, o enfrentamento, o debate e também os embates que envolvem este objeto e que nortearam diversos estudos. Outro percalço relevante consiste no da busca por um método que fosse propício para tal desenvolvimento. Nessa direção, encontramos a exposição de Spineto (2002), ao afirmar que esse tema relacionado aos métodos foi retomado por Pettazzoni em 1913, no momento em que elabora o artigo *La scienza delle religioni e il suo metodo*, publicado na revista *Scientia*.

Destarte, acrescenta Spineto (2002, p. 30, tradução nossa), que “a Ciência das Religiões surge da síntese de métodos históricos e comparativo: uma síntese que, antes mesmo de ser

---

<sup>50</sup>“Tutta la 'scienza delle religioni' si risolveva così in storia delle religioni. Sotto il segno della storia l'iniziale dualismo era superato: superato idealmente, nel senso di una unità ch'era insieme universalità, superato nel concetto di una storia delle religioni (in senso soggettivo) adeguata all'intera storia religiosa umana (in senso oggettivo): una storia che abbraccia le religioni inferiori e le superiori, le morte e le viventi, le primitive e le attuali, - compreso il Cristianesimo, poi che anche la storia del Cristianesimo, come storia religiosa, non s'intende se non appunto nel quadro della storia religiosa tutta quanta” (PETTAZZONI, 1924, p. 14).

teorizada, Pettazzoni já vê parcialmente realizada pelos estudiosos”<sup>51</sup>. Assim, percebe-se também a integração existente, no que se refere ao método adotado nas pesquisas em Ciência das Religiões, isto é, a comparação. Nesse sentido, fica visível a aproximação existente entre as duas perspectivas de estudo das religiões, de modo que, segundo Spineto (2002, p. 29, tradução e grifos nosso), “Pettazzoni propôs chamar a disciplina que usou o primeiro tipo de comparação de ‘**História das Religiões**’ e aquela em que empregou o segundo – a qual considera próprio ‘de pura fenomenologia religiosa’ – de ‘**Ciência das Religiões**’. No seu trabalho, utilizou uma e outra”<sup>52</sup>.

Nessa continuidade, torna-se necessário evidenciar a questão relacionada à fenomenologia, que, conforme já foi explicitado, estava presente desde o início do nascimento do campo de estudos das religiões ora vista com suspeitas, ora tratada em conjunto com outras vertentes, como fez Pettazzoni ao integrá-la à história.

Pettazzoni afirma que, apesar de toda a superioridade da fenomenologia sobre suas pesquisas puramente etnológicas e filológicas que sistematicamente fogem à natureza peculiar dos dados religiosos, não se segue que a história da religião, como ele a concebe, não tem nada a contribuir para uma investigação sobre o significado/compreensão dos fenômenos religiosos. O desenvolvimento histórico dificilmente pode ser considerado lado a lado à interpretação de fenômenos religiosos históricos, mesmo quando esses dados são organizados sistematicamente [...]. Pettazzoni endossa uma aliança estreita entre a História e a Fenomenologia da Religião e deixa a fenomenologia de Husserl completamente fora de cena (JAMES, 1995 apud RENNIE, 2013, p. 663, tradução nossa)<sup>53</sup>.

Diversos autores corroboram essa afirmação do trabalho realizado por Pettazzoni visando à articulação entre a Fenomenologia e a História. No entanto, essa realização não foi tarefa fácil, tendo em vista as disputas e embates existentes na época com relação ao status de cada uma dessas disciplinas que pareciam destoar de uma abordagem comum. A Fenomenologia era vista como generalista, enquanto a História atentava para as

---

<sup>51</sup>“La scienza delle religioni nasce dalla sintesi dei metodi storico e comparativo: una sintesi che, prima ancora di essere teorizzata, Pettazzoni vede già in parte realizzata dagli studiosi” (SPINETO, 2002, p. 30).

<sup>52</sup>Pettazzoni propone di chiamare la disciplina che impiega il primo tipo di comparazione “Storia delle religioni” e quella che impiega il secondo – che considera proprio “della pura fenomenologia religiosa” – “Scienza delle religioni”. Nel suo lavoro ha utilizzato l’uno e l’altro.

<sup>53</sup>“Pettazzoni contends that for all of phenomenology’s superiority over purely historical, purely ethnological, purely philological research which systematically evade the peculiar nature of religious data, it does not follow that the history of religion, as Pettazzoni conceives it, has nothing to contribute to an inquiry into the meaning of religious phenomena. Historical development can hardly be considered negligible to the interpretation of historical religious phenomena, even when these data are systematically arranged . . . Pettazzoni endorses a close alliance between the history and phenomenology of religion and leaves the phenomenology of Husserl quite out of the picture” (JAMES, 1995 apud RENNIE, 2013, p. 663).

particularidades, conforme veremos na exposição de Pettazzoni (1954), ao retomar as palavras de van der Leeuw. Para o autor, a Fenomenologia

Esforça-se principalmente por individuar na multiplicidade dos fenômenos religiosos diversas estruturas, é a estrutura única que pode nos ajudar a detectar o significado de fenômenos religiosos, independentemente da sua situação no tempo e no espaço e sua pertença a um determinado meio cultural. Por isso, a Fenomenologia religiosa atinge uma universalidade que necessariamente escapa a uma História das Religiões dedicada ao estudo das religiões particulares e que, por esse fato, está exposta ao fracionamento inevitável da especialização. A Fenomenologia não hesita em se colocar em Ciência *sui generis* essencialmente diferente da História das Religiões (*die Religionsphanomenologie ist nicht Religionsgeschichte*": VAN DER LEEUW) (PETTAZZONI, 1954, p. 4, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Ademais, de acordo com Pettazzoni (1954), a Fenomenologia religiosa não levaria em conta a História da Religião, ignorando seu desenvolvimento, ou seja, levaria em conta apenas o fenômeno em si, independentemente do contexto em que o mesmo ocorre. Essa característica pode ser vista como uma dificuldade de integração da perspectiva fenomenológica em comparação com a história, entretanto, não se limita apenas a referida característica, até porque é preciso levar em conta também aquelas diversas, conforme ele questiona:

Esta é a última palavra? Sem dúvida, a fenomenologia representa a inovação mais importante no campo de nossos estudos ao longo do último meio século [...]. Entretanto, não é sem alguma perplexidade que se dispõe a aceitar como sistematização definitiva o desdobramento da Ciência das Religiões em duas Ciências diferentes, uma histórica, e a outra fenomenológica. É tentado a perguntar-se se é absolutamente necessário sacrificar a este sistema dualista a unidade de nossa Ciência, baseada na unidade de seu objeto. Certamente, em relação a uma História das Religiões dedicada exclusivamente à pesquisa, filológica especializada [...], demasiadamente interessada nas manifestações culturais e muito pouco à religião, aos valores essenciais da vida e à experiência religiosa, a fenomenologia representa uma reação legítima que meritória. Contudo, há motivos para se perguntar se é lá o ponto de vista mais justificado, e se não é um pouco menos, a História das Religiões que a restringi ao estudo das religiões individuais e ao seu desenvolvimento (PETTAZZONI, 1954, p. 4, tradução nossa)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup>“Elle s'attache surtout à découper dans la multiplicité des phénomènes religieux les diverses structures, C'est la structure qui seule peut nous aider à déceler le sens des phénomènes religieux indépendamment de leur situation dans le temps et l'espace et de leur appartenance à un milieu culturel donné. Par là la phénoménologie religieuse atteint une universalité qui nécessairement échappe à une histoire des religions adonnée à l'étude des religions particulières et qui, de ce fait, est exposée au fractionnement inévitable de la spécialisation. La phénoménologie n'hésite pas à se poser en science *sui generis* essentiellement différente de l'histoire des religions (, *die Religionsphanomenologie ist nicht Religionsgeschichte*": VAN DER LEEUW) (PETTAZZONI, 1954, p. 4).

<sup>55</sup>“Est-ce là le dernier mot? Sans doute la phénoménologie représente-t-elle l'innovation la plus importante réalisée dans le domaine de nos études au cours du dernier demi-siècle [...] . Cependant ce n'est pas sans quelque perplexité qu'on se dispose à accepter comme systématisation définitive le dédoublement de la science des religions en deux sciences différentes, l'une historique, l'autre phénoménologique. L'on est tenté de se demander s'il est absolument nécessaire de sacrifier à ce système dualiste l'unité de notre science fondée sur l'unité de son objet. Certes, vis-à-vis d'une histoire des religions consacrée exclusivement à la recherche, philologique' spécialisée [...], trop intéressée aux manifestations, culturelles' de la religion et trop peu aux valeurs essentiels de la vie et de l'expérience religieuses, la phénoménologie représente une réaction aussi légitime que méritoire. Cependant il y a



Ante o exposto, é necessário, ademais, levar em conta que não se tratava de uma única vertente fenomenológica, uma vez que havia variações de acordo com seu mentor ou pesquisador e com o objetivo que se pretendia utilizá-la. Nessa direção, encontramos a exposição de Nanini (2003), destacando duas formas de interpretação da fenomenologia realizadas pelo próprio Pettazzoni: a dinâmica e a estática. Assim, ele estaca que:

Por outro lado, é o próprio Pettazzoni quem fala explicitamente de uma "fenomenologia dinâmica" "ser colocada lado a lado, sem abolir, a "fenomenologia estática" de Leeuw, do ponto de vista de uma "ciência integral das religiões". Voltado, já na década de 1920, a atenção para o cientista holandês, com admiração – longe do desprezo de Benedetto Croce (cf. NANINI 2000a: n. 6, 805-806) – da tentativa de fornecer ao objeto religião um estatuto autônomo; uma atenção que permanece viva até o fim, mesmo no mais dialético desacordo (*Auseinandersetzung*) com Eliade (NANINI, 2003, p. 379, tradução nossa).<sup>56</sup>

De acordo com o exposto, Pettazzoni considera a fenomenologia desenvolvida por van der Leeuw como “estática”, sem desconsiderá-la em sua abordagem, embora desenvolva um diálogo mais profícuo com a dinâmica, e com a dialética proporcionada no diálogo com Eliade, ainda que com certas ressalvas, as quais serão destacadas mais adiante. Para tanto, consideramos relevante fazer um resgate sucinto da jornada ou percurso acadêmico de nosso precursor e fundador da Escola Italiana de História das Religiões, como será tratado no item a seguir.

Com essas considerações e também reconhecendo as limitações possíveis deste resgate sucinto de sua biografia, nos encaminhamos para o terceiro item desta tese que enfatiza as influências e correlações entre o pensamento de Pettazzoni e de Mircea Eliade, outro pensador da época e que ainda hoje é visto como um dos grandes precursores dos estudos das religiões por um viés fenomenológico. Desta forma, ambos os pensadores têm algo em comum: a valorização da religião como objeto de pesquisa utilizando a fenomenologia, embora com vieses distintos, conforme será demonstrado a seguir.

---

lieu de se demander si c'est bien là le point de vue le plus justifié, et si ce n'est pas un peu diminuer l'histoire des religions que de la restreindre à l'étude des religions particulières et le leur développement” (PETTAZZONI, 1954, p. 4).

<sup>56</sup>“È Pettazzoni stesso, d'altronde, a parlare esplicitamente di una “fenomenologia dinamica” da affiancare, senza abolirla, alla “fenomenologia statica” di Leeuw, nell'ottica di una “scienza integrale delle religioni”. Risale già agli anni '20 l'attenzione nei confronti dello scienziato olandese, l'ammirazione — così lontana dal disprezzo di Benedetto Croce (cf. NANINI 2000a: n. 6, 805-806) — del tentativo di fornire l'oggetto religione di uno statuto autonomo; un'attenzione che rimane viva fino alla fine, anche nella, più dialettica, *Auseinandersetzung* con Eliade” (NANINI, 2003, p. 379).

### 2.3 APROXIMAÇÃO E INFLUÊNCIA DA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA NO PENSAMENTO DE PETTAZZONI: DIÁLOGOS COM MIRCEA ELIADE E GERARDUS VAN DER LEEUW

Diante de uma complexa realidade de disputas e embates que cercam o objeto religião, lembramos que o estudo das religiões na Itália “nos últimos anos não é mais um território característico de uma ideologia ou a uma cultura distinta, mas que pertence simplesmente à cultura como tal e, portanto, é um território em que qualquer ciência pode expressar e se encontrar” (TERRIN, 1998, p. 373, tradução nossa)<sup>57</sup>. Assim, torna-se necessário resgatar historicamente alguns elementos que demonstram o contributo de historiadores e pesquisadores que dedicaram suas vidas a esse tema, buscando enfatizar o estudo das religiões de forma laica e não confessional, diferente do que ocorria, quando a mesma era tutelada pela teologia.

Desde o início de sua trajetória, Pettazzoni almejava não só interagir com outras ciências, mas também com estudiosos europeus para concretizar seu projeto de autonomia dos estudos das religiões. Nesse sentido, Pettazzoni (1912), embora admitisse o incentivo dado pelo movimento modernista, afirmava que existiam poucas obras italianas com pesquisa sobre sistemas e/ou fenômenos religiosos e que estas estavam resumidas a poucas referências teóricas.

Outrossim, o referido grupo de pensadores evidenciaram apenas dois tipos de estudos, que foram, de um lado, a história do cristianismo e, do outro, a filosofia da religião, chegando o autor a aconselhar que fossem feitas traduções de pesquisadores diversos para que se pudesse preencher o desprovido de conteúdos sobre estudos das religiões, a saber: Edward Burnett Tylor (antropólogo britânico), Andrew Lange (literatura grega, francesa e inglesa, folclore, antropologia, história escocesa) e William Robertson Smith (orientalista escocês, estudioso do Antigo Testamento, professor de teologia) e não tão somente Joseph Ernest Renan (escritor, filósofo, teólogo, filólogo e historiador francês), Adolf von Harnack (teólogo e historiador do cristianismo) e Alfred Firmin Loisy (biblista e historiador francês, o mais famoso dos modernistas). Ademais, Pettazzoni lamentava a falta de estudos da etnologia, a qual, segundo ele, era de fundamental importância para a História das Religiões (PETTAZZONI, 1912).

Nesse sentido, consoante o pensamento de Terrin (1998), a História das Religiões, enquanto disciplina acadêmica passou a integrar, de forma plena, as Universidades italianas a partir da década de 1960 e, atualmente, cerca de mais de cem especialistas dedicam-se a esses

---

<sup>57</sup>“The study of religions in Italy in recent years is no longer a territory which belongs to an ideology or to a distinctive culture but is one which belongs simply to the culture as such and therefore is a territory in which any science can express and find itself” (TERRIN, 1998, p. 373).

estudos que envolvem as religiões, sejam elas do passado ou do presente, ainda que se prevalecesse em primeiro lugar o estudo do cristianismo.

Desta forma, no presente trecho desta tese, buscamos destacar em que medida há influências de Eliade, dentre os vários fenomenólogos de destaque, desde o nascedouro dos estudos das religiões, e que se encontram presentes na perspectiva de Pettazzoni. No entanto, ao nosso ver, ocorre uma via de mão dupla, no que se refere à influência deste historiador no pensamento de outros pesquisadores, conforme apontou Rennie (2013), ao afirmar que “a extensão da influência de Pettazzoni sobre Eliade pode ser avaliada vagamente pelo fato de que Eliade faz alusões ao estudioso mais velho cerca de cinquenta vezes em seu *Patterns in Comparative Religion*”<sup>58</sup> (RENNIE, 2013, p. 659). Assim, é possível perceber a relevância que tinha a figura de Pettazzoni para o estudioso romeno reconhecido internacionalmente por seus feitos referentes aos estudos das religiões em seu nascedouro.

O romeno Mircea Eliade (1907-1986) é um dos grandes nomes dentre os estudiosos das religiões. Nascido na cidade de Bucareste, foi filósofo, escritor, romancista e historiador das religiões, sendo considerado o mais importante e influente especialista em história e filosofia das religiões, tornou-se conhecido pelas pesquisas que empreendeu sobre a linguagem simbólica das diversas tradições religiosas. Oriundo de uma família de cristãos ortodoxos, ainda jovem aprendeu o francês, inglês, italiano e alemão, tornando-se poliglota, fato esse que pode ter contribuído para a propagação de sua obra em diversas línguas e dando visibilidade aos seus estudos.

Segundo Allen (1985, p. 34, tradução nossa)<sup>59</sup>, a postura fenomenológica de Eliade está fundamentada na “[...] forma de conceber o simbolismo religioso, sendo a maior parte de suas interpretações baseada, essencialmente, na estrutura do fenômeno religioso, encontrando nele sua plena significação, uma vez reintegrado à rede de associações simbólicas a que pertencem organicamente”. Ou seja, dialogando com outras perspectivas interpretativas que possibilitem a compreensão do referido fenômeno e, por isso, a necessidade de integrar outras disciplinas, como a História das Religiões e a Fenomenologia da Religião.

Ressalta-se ainda, no que se refere à compreensão de sua forma de pensamento e metodologia aplicada ao estudo dos fenômenos religiosos, a sua dialética do sagrado. Essa referida dialética é o que torna a interpretação eliadiana “atemporal”, pois, segundo Mendonça

---

<sup>58</sup>“The extent of Pettazzoni’s influence on Eliade can be loosely judged from the fact that Eliade cites the older scholar some fifty times in his *Patterns in Comparative Religion* (1958)” (RENNIE, 2013, p. 659).

<sup>59</sup>“[...] forma de concebir el simbolismo religioso, y que llega a la mayor parte de sus interpretaciones basándose esencialmente en la estructura del fenómeno religioso, que sólo encuentra su plena significación una vez reintegrado en la red de asociaciones simbólicas a que pertenece orgánicamente” (ALLEN, 1985, p. 34).

(2015, p. 26), “ela se aplica aos fenômenos religiosos de todas as épocas”, o que nos indica uma perspectiva que se distancia do historicismo, muito presente em seu tempo.

Além dessas perspectivas apontadas pelo próprio Eliade, ou seja, a dialética do sagrado e o simbolismo religioso, precisamos enfatizar outro elemento significativo em sua forma de abordagem dos fenômenos: a hermenêutica. Segundo o próprio Eliade (1989, p. 80), “[...] a hermenêutica classifica-se entre as fontes vivas de uma cultura. É que, em suma, toda cultura é constituída por uma série de interpretações e revalorizações dos seus mitos ou ideologias científicas [...]”.

Além disso, ele acrescenta que ela (hermenêutica) auxilia no desvendamento das significações como uma nova interpretação, transformando a consciência, que não será mais a mesma e, por isso, ressalta que “a hermenêutica criativa muda o homem; é mais do que instrução; é também uma técnica espiritual suscetível de modificar a qualidade da própria existência. (ELIADE, 1989, p. 81)”. A sua hermenêutica caminha em sentido oposto ao contexto positivista que ocorria em seu tempo, já que primava, sobretudo, pela objetividade. A perspectiva de interpretação proposta por Eliade busca ressaltar a complexidade e especificidade pertencente ao fenômeno religioso, dando um caráter específico a sua teoria que acabou sendo denominada de “morfologia do sagrado”.

Eliade é um dos grandes nomes abordados nas Ciência(s) da(s) Religião(ões) e certamente teríamos muitos outros apontamentos com relação ao seu método de abordagem do fenômeno religioso. No entanto, dada a nossa limitação e ao objetivo proposto nesta tese e, de forma específica, neste item, o que nos interessa consiste na sua defesa e/ou articulação entre fenomenologia e História como também o fez Raffaele Pettazzoni.

No entanto, os posicionamentos de ambos os autores no que se refere a essa integração não é homogênea, ou seja, cada um enfatiza um elemento ou perspectiva. Enquanto para Eliade o fenômeno religioso é visto como algo autônomo e irreduzível, podendo ser interpretado fenomenologicamente através da hermenêutica, em Pettazzoni, para que se compreenda o fenômeno religioso, é preciso levar em conta o contexto histórico e cultural em que o mesmo se manifesta, não podendo ser interpretado de forma isolada, como propõe o autor romeno.

Eliade e Pettazzoni, na realidade, quando apelam por uma complementaridade de história e fenomenologia religiosa (mas Pettazzoni, como veremos, fala antes de historicismo e fenomenologia) em nome de uma ‘ciência integral das religiões’, manifestam intenções metodológicas diversas: para ambos a relação entre as duas disciplinas é ordenada hierarquicamente, mas de modo oposto, porque, exatamente desse modo que é concebida por Eliade e Pettazzoni a relação civilização/religião. A subordinação da história nas comparações da fenomenologia depende, no pensamento eliadiano, da autonomia absoluta da religião em relação a outros traços culturais: cada

fenômeno religioso revela uma modalidade do sagrado, e ao sagrado se identifica com o plano da significação (PISI, 1990, p. 252, tradução nossa).<sup>60</sup>

Pettazzoni buscava apontar em seu método uma integração entre fenomenologia religiosa e história das religiões, enfatizando sobretudo a história, mas intuindo a constituição de uma Ciência das Religiões. Nessa perspectiva, destaca Nanini (2012) que este historiador das religiões vislumbrava uma Ciência das religiões “que consiste, por assim dizer provisoriamente, de história e fenomenologia como dois instrumentos independentes, mas necessários um para o outro; no entanto, destinadas, antes ou depois, tornar-se uma única ciência das religiões”<sup>61</sup> (NANINI, 2012, p. 349, tradução nossa).

Em geral, quando se encontram produções acerca desta temática e sobre essa complementaridade entre fenomenologia e história no projeto pettazzoniano, vamos nos deparar com referências a Mircea Eliade. No entanto, ele não foi o único que recebeu a atenção do estudioso das religiões os quais enfatizamos aqui, tendo em vista que encontramos também a referência sobre a influência em seu pensamento realizada por Gerardus van der Leeuw. A “fenomenologia da religião do estudioso holandês é para Pettazzoni parte integrante e insubstituível de uma «ciência integral das religiões», como demonstram os mais significativos escritos metodológicos do Persicetano (NANINI, 2012, p. 342, tradução nossa)<sup>62</sup>. Ao enfatizar essa possível influência, Terrin (1998) retoma as percepções de Giovanni Filoramo afirmando que:

Este especialista em gnosticismo havia notado em uma introdução a um livro reimpresso de Pettazzoni (1990) que o grande e erudito foi tentado a fazer uma síntese do historicismo e da fenomenologia. Portanto, **por causa de sua atenção à "história sagrada", Pettazzoni não estaria, do ponto de vista da fenomenologia, longe de autores como Gerardus van der Leeuw e Rudolf Otto**. A interpretação de Filoramo vai longe demais para os discípulos de Bianchi, aproximando-se de uma abordagem irracionalista que eles desprezam. Isso, significa que Pettazzoni não tinha a mesma

---

<sup>60</sup>“Eliade e Pettazzoni, in realtà, quando si appellano ad una complementarità di storia e fenomenologia religiosa (ma Pettazzoni, come vedremo, parla piuttosto di storicismo e fenomenologia) in nome di una ‘scienza integrale delle religioni’”, manifestano intenzioni metodologiche diverse: per entrambi il rapporto tra le due discipline è ordinato gerarchicamente, ma in modo opposto, perché in modo opposto è concepito da Eliade e Pettazzoni il rapporto civiltà/religione. La subordinazione della storia nei confronti della fenomenologia dipende, nel pensiero eliadiano, dall’autonomia assoluta della religione rispetto agli tratti culturali: ogni fenomeno religioso rivela una modalità del sacro, e il sacro si identifica con il piano della significazione” (PISI, 1990, p. 252).

<sup>61</sup>“[...]che consta, per così dire provvisoriamente, di storia e fenomenologia come di due strumenti indipendenti ma necessari l’uno all’altro; tuttavia, essa è destinata, prima o poi, a diventare un’unica scienza delle religioni” (NANINI, 2012, p. 349).

<sup>62</sup>“la fenomenologia della religione dello studioso olandese è per Pettazzoni parte integrante e insostituibile di una «scienza integrale delle religioni», come dimostrano i più significativi scritti metodologici del Persicetano” (NANINI, 2012, p. 342).

visão que é comum na Escola Romana contemporânea e que eles reivindicam como a herança do mestre (TERRIN, 1998, p. 376, tradução e grifos nossos).<sup>63</sup>

De acordo com o exposto, a identificação de Pettazzoni com relação ao mito ou, nas palavras do autor supracitado, da “história sagrada”, é o que o aproxima da fenomenologia de autores como Gerardus van der Leeuw e Rudolf Otto, muito embora não seja uma informação aceita ou corroborada pelos seus próprios discípulos, a exemplo de Ugo Bianchi, que, assim como outros membros desta Escola, absorviam uma rejeição da fenomenologia em razão de sua associação ao irracionalismo. Porém, conforme defendemos nesta tese, essa rejeição por parte deste último estudioso não foi realmente praticada, pois o mesmo fez uso da fenomenologia, ainda que de forma velada.

Mesmo que o próprio Terrin (1998) evidencie que essa aproximação não seja num sentido homogêneo ou igualitário — pois não quer dizer que a “‘história sagrada’ de Pettazzoni seja considerada, no sentido de Eliade, de ansiedade em face da história (ver Eliade 1969) ou como a intuição de Otto em *Ganz Anderes* — ele pretende expressar apenas uma teoria sobre a eficácia da palavra mítica” (TERRIN, 1998, p. 376, tradução nossa)<sup>64</sup>.

Retomando a questão da influência ou mesmo aproximação do autor com van der Leeuw, de acordo com as próprias palavras de Pettazzoni, apontadas por Nanini (2003), “a novidade do tratamento de van der Leeuw está na parte feita para experimentar o religioso como elemento primário e indispensável para a inteligência dos fenômenos religiosos, com base no princípio da inseparabilidade da vida religiosa interior das formas exteriores de religião” (PETTAZZONI, 1925 apud NANINI, 2003, p. 383, tradução nossa)<sup>65</sup>. E, nessa direção, para esclarecer em que medida esse pensador holandês também interferiu no projeto pettazzoniano, Nanini (2012) defende:

E se é assim, então as considerações que remonta à época das recensões às obras de van der Leeuw vão interpretadas nesse sentido: o embrião que Pettazzoni identificou

---

<sup>63</sup>“This specialist in Gnosticism had noted in an introduction to a reprinted book by Pettazzoni (1990) that the great scholar was tempted to make a synthesis of historicism and phenomenology; hence, because of his attention to ‘sacred history’, Pettazzoni would not, from the point of view of phenomenology, be so far from authors like Gerardus van der Leeuw and Rudolf Otto. Filoramo’s interpretation goes too far for the disciples of Bianchi; by approximating an irrationalist approach which they disdain, it would mean that Pettazzoni did not have the same view that is common to the contemporary Roman School and which they claim as their inheritance from the master” (TERRIN, 1998, p. 376).

<sup>64</sup>“‘sacred history’ be considered in Eliade’s sense of anxiety in the face of history (see Eliade 1969) or as Otto’s intuition of the *Ganz Anderes*, he intends to express only a theory about the efficacy of the mythic word” (TERRIN, 1998, p. 376).

<sup>65</sup>“[...] a novità della trattazione del van der Leeuw sta nella parte fatta all’esperienza religiosa come elemento primario e indispensabile all’intelligenza dei fenomeni religiosi, in base al principio della inseparabilità della vita religiosa interiore dalle forme esteriori della religione (PETTAZZONI, 1925 apud NANINI, 2003, p. 383).

na nova ciência do estudioso holandês, o da "fenomenologia dinâmica", tem necessidade de ajuda externa para poder viver e se desenvolver. Na verdade, aqui Pettazzoni até parece fazer coincidir a história das religiões, conforme ele a pratica, com a "fenomenologia dinâmica". Não é por acaso que, vendo o *Traité d'histoire des religions* de Eliade como representante de "uma nova forma de Manual da História das Religiões» diretamente devedor à *Phänomenologie der Religion*, legítima mas parciais, na mesma edição da revista, Pettazzoni se empenha a superação da "parcialidade dualística" que esta nova forma arrisca de legitimar igualmente a nível didático: não se deve tratar, obviamente, da "simples adição e justaposição mecânica" de história e fenomenologia, mas sim de uma "fusão orgânica" (NANINI, 2012, p. 349-350, tradução nossa).<sup>66</sup>

Também de acordo com Nanini (2003), o interesse e a atenção voltados para van der Leeuw ocorreram por volta da década de 1920, distantes do desprezo de Benedetto Croce e também por seu empenho para fornecer ao objeto religião um estatuto autônomo. (NANINI, 2003, p. 379). Retornando a Eliade, outros estudiosos a exemplo de Paola Pisi, segundo o pensamento de Terrin (1998), perceberam a sua influência no pensamento pettazzoniano. Vejamos:

Pisi admite que Pettazzoni, às vezes, escrevia de uma maneira que é não muito longe de Eliade, mas insiste que isso não é equivalente ao real conteúdo de seu pensamento. Se Pettazzoni, como Eliade, enfatiza a autonomia do campo 'religião', ele não o faz da mesma maneira. Se Eliade – como Otto e van der Leeuw – submete a história à fenomenologia e proclama a autonomia absoluta da religião em comparação com outros fatores culturais, Pettazzoni não afirma que a religião transcende a história ou que o sagrado em si é uma modalidade da consciência humana. Em vez disso, Pettazzoni sempre localiza o significado dos fenômenos religiosos na história, e nunca além da história em um tempo não histórico. A fenomenologia é *ancilla historiae* e não o contrário, como propõem Eliade e os outros irracionaisistas (TERRIN, 1998, p. 376-377, tradução nossa).<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>“E se è così, allora le considerazioni risalenti all’epoca delle recensioni ai lavori di Van der Leeuw vanno interpretate in questo senso: l’embrione che Pettazzoni individuava nella nuova scienza dello studioso olandese, quello della «fenomenologia dinamica», ha assoluto bisogno di un aiuto esterno per poter vivere e svilupparsi. Anzi, qui Pettazzoni sembra addirittura far coincidere la storia delle religioni, così come egli la pratica, con la «fenomenologia dinamica». Non è un caso che, vedendo il *Traité d'histoire des religions* di Eliade come rappresentante di «una nuova forma di Manuale di storia delle religioni» direttamente debitore alla *Phänomenologie der Religion*, legittimo ma parziale, nello stesso numero della rivista Pettazzoni si spenda per il superamento della «dualistica parzialità» che tale nuova forma rischia di legittimare anche a livello didattico: non si deve trattare, ovviamente, della ‘semplice aggiunta e giustaposizione meccanica» di storia e fenomenologia, bensì di un’organica fusione” (NANINI, 2012, p. 349-350).

<sup>67</sup>“Pisi admits that Pettazzoni sometimes wrote in a manner which is not far from Eliade but insists that this is not equivalent to the real content of his thought. If Pettazzoni, like Eliade, stresses the autonomy of the field ‘religion’, he does not do so in the same manner. If Eliade—like Otto and van der Leeuw—subjects’ history to phenomenology and proclaims the absolute autonomy of religion in comparison with others cultural factors, Pettazzoni does not assert that religion transcends history or that the sacred in itself is a modality of human consciousness. Instead, Pettazzoni always locates the meaning of the religious phenomena in history, and never beyond history in an ahistorical time. Phenomenology is *ancilla historiae* and not the other way around, as Eliade and the other irrationalists propose” (TERRIN, 1998, p. 376-377).

No “Método histórico-comparativo”, Pettazzoni apresenta a possibilidade de uma articulação da fenomenologia com o historicismo “[...]. Em termos sistemáticos, trata-se de superar as posições unilaterais da fenomenologia religiosa e do historicismo, integrando-as reciprocamente [...]” (PETTAZZONI, 2016, p. 260). No entanto, essa proposta não foi sumariamente aceita ou bem-vista porque, como se sabe, nesta época de efervescência em torno do objeto religião, ainda que surgisse em termos metodológicos, seria prontamente aceito e compreendido, tendo em vista que cada um, a seu modo, fazia sua interpretação, buscava suas correntes de diálogos e dava seus passos por caminhos às vezes nunca trilhados. Nessa perspectiva Eliade (1989) também destaca que:

Nos últimos anos vários estudiosos sentiram a necessidade de transcender a alternativa fenomenologia religiosa ou história das religiões e chegar a uma perspectiva mais vasta na qual estas duas operações intelectuais possam aplicar-se conjuntamente. É no sentido da concepção integral da ciência das religiões que os esforços dos estudiosos parecem orientar-se hoje em dia. É claro que estas duas abordagens correspondem, em algum grau, a diferentes temperamentos filosóficos. E seria ingênuo supor que a tensão entre aqueles que tentam compreender a essência e as estruturas e aqueles cuja única preocupação é a história dos fenômenos religiosos será um dia completamente vencido. Mas tal tensão é criativa. É em virtude dela que a ciência das religiões escapará ao dogmatismo e à estagnação (ELIADE, 1989, p. 23).

Ou seja, de acordo com Eliade, é por meio da atitude criativa da articulação entre as disciplinas que a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) poderá escapar do dogmatismo e da estagnação. Nesse sentido, os embates são bem-vistos, no tocante à possibilidade de gerar diálogo e discussão referentes a esse objeto complexo e que, até hoje, não trouxe nem dentro nem fora da academia, um pensamento unívoco e consensual. Desta forma, enfatizamos que essas tensões precisam ser aproveitadas, com o fito de enriquecer a discussão, além de ampliar essa rede de construção de conhecimento baseada numa coletividade que supera a imposição de uma vertente sobre a outra seja ela no âmbito da religião (como ocorreu durante anos com o Cristianismo), seja no plano do conhecimento em relação às correntes que se colocam como detentoras das últimas palavras acerca de referido fenômeno (como ocorreu com o Positivismo).

De acordo com Severino (2014), o trabalho realizado por Pettazzoni de forma descritiva, em meados do século XX, para uma Ciência das Religiões, tem se tornado assunto recorrente em debates, principalmente fora da Itália. Trazendo para seu nome uma íntima ligação ou aproximação “à memória dessas descrições. Pettazzoni destacou um ‘dualismo’, uma ‘divisão’



da disciplina em duas ciências diferentes, uma histórica e outra fenomenológica, e propôs reunir as duas direções metodológicas em uma síntese” (SEVERINO, 2014, p. 6-7, tradução nossa)<sup>68</sup>.

Nesse sentido, o argumento de Pettazzoni se baseia na integração de forma complementar e sem sobreposições, inclusive “ele até usou as mesmas palavras (‘Dualismo’ e ‘integração recíproca’) para interpretar os novos problemas disciplinares como ele havia feito para questões semelhantes no início do século” (SEVERINO, 2014, p. 7, tradução nossa)<sup>69</sup>. Porém, as contraposições e embates entre as vertentes fenomenológica e histórica se dão em diversas perspectivas com críticas de ambos os lados, mas que no trabalho de Pettazzoni recebem novas interpretações mediante a sua proposta comparativa.

As 'estruturas' fenomenológicas são, portanto, anuladas pela crítica histórica, que descobre funções culturais diferentes (e muitas vezes dialeticamente opostas) naqueles fenômenos religiosos em cuja classificação morfológica se vê modalidades análogas do manifestar-se do sagrado: o 'significado' de um fato ou de uma formação religiosa é dado pelo sistema de relações que esse interpõe com outros fatos (religiosos ou não). Parece, portanto, que, para o comparativismo histórico pettazzoniano, não deveria haver algum espaço resíduo para concessões aos sustentadores do valor heurístico das semelhanças (PISI, 1990, p. 268, tradução nossa).<sup>70</sup>

Ademais, a autora supracitada acrescenta que a fenomenologia estava fatalmente exposta ao problema de um morfologismo que não levava em conta o aspecto histórico. No entanto, Pisi (1990) também reconhece que a fenomenologia conseguiu apreender elementos que, analogamente, tornaram-se comparáveis historicamente. Sobre esse embate existente entre fenomenologia e história, Severino (2014) destaca que:

A interpretação de um choque subjacente com a fenomenologia é recorrente na Itália, segundo um modelo de luta cultural que, nesse caso, ganhou tonalidades mais dramáticas do que realmente foi o caso entre as várias facções intelectuais e acadêmicas. No exterior, por outro lado, interpretações igualmente extremas, mas numa direção oposta, chegando a rotular Pettazzoni de fenomenólogo entre nomes

---

<sup>68</sup>“Raffaele Pettazzoni’s name is closely linked to the memory of these descriptions, especially. Pettazzoni highlighted a ‘dualism’, a ‘division’ of the discipline into two different sciences, one historical and one phenomenological, and proposed to bring together the two methodological directions in a synthesis” (SEVERINO, 2014, p. 6-7).

<sup>69</sup>“He even used the same words (‘dualism’ and ‘reciprocal integration’) to interpret the new disciplinary problems as he had done for similar questions at the beginning of the century” (SEVERINO, 2014, p. 7).

<sup>70</sup>“Le ‘strutture’ fenomenologiche vengono quindi vanificate dalla critica storica, che scopre funzioni culturali diverse (e spesso dialetticamente opposte) in quei fenomeni religiosi in cui una classificazione morfológica vede modalità analoghe del manifestarsi del sacro: il ‘significato’ di un fatto o di una formazione religiosa è dato dal sistema di rapporti che esso intrattiene con altri fatti (religiosi e non). Parrebbe dunque che per il comparativismo storico pettazzoniano non vi debba essere alcuno spazio residuo per concessioni ai sostenitori del valore euristico delle somiglianze (PISI, 1990, p. 268).

como Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade (SEVERINO, 2014, p. 11, tradução nossa).<sup>71</sup>

Na exposição acima, o autor destaca que seria algo frequente esse embate ou choque com a fenomenologia no contexto italiano pois, segundo ele, os grupos de intelectuais existentes na Itália seguiriam um padrão de luta cultural que seria comum entre os seus conterrâneos, enfatizando a história em contraposição a outras perspectivas. Já no âmbito externo, o autor considera um exagero a rotulação de Pettazzoni, enquanto fenomenólogo, se comparado a nomes como os de Otto, van der Leeuw e Eliade.

Pisi (1990) nos lembra ainda que essa relação entre fenomenologia e história não se apresenta nos textos pettazzonianos “como antítese absoluta, é verdade, porém, que o momento tipológico e morfológico não pode haver, ao máximo, uma função preliminar em relação àquele da crítica histórica: em suma, a hierarquia estabelecida por Eliade encontra-se invertida: a fenomenologia *ancilla historiae*” (PISI, 1990, p. 263, tradução nossa)<sup>72</sup>. Isto posto, demonstra que a visão dos dois historiadores era distinta, no que se refere ao protagonismo de cada uma dessas disciplinas, pois, enquanto para Pettazzoni essa relevância deveria ser dada à história, para Eliade, o protagonismo na interpretação do fenômeno religioso seria da fenomenologia, uma vez que sem ela o cientista das religiões não daria conta dessa abordagem.

Dessa forma, ficam explícitas as divergências de pensamento desses autores que, mesmo possuindo objetivos semelhantes (integrar história e fenomenologia), divergiam em suas formas de interpretação, no que se refere à integração dessas duas vertentes de estudos das religiões. Outrossim, nunca é demais lembrar que nesse período a história era basicamente formada pelo escopo historicista e, nesta perspectiva

A teorização de uma complementaridade do historicismo e da fenomenologia, permite, portanto, a Pettazzoni, de evitar o risco seja de uma ontologização metafísica do objeto (religião como manifestação de um sagrado irreduzível à história e, portanto, passível de uma ‘compreensão’ hermenêutica voltada a descobrir, para além das variáveis históricas, ‘essências’, ‘estruturas’ e ‘arquétipos’ meta históricos), seja de uma reificação filosófica do método (como acontece com o historicismo absoluto

---

<sup>71</sup>“The interpretation of an underlying clash with phenomenology is a recurrent one in Italy, according to a model of cultural struggle which in that case took on tones more dramatic than actually was the case among the various intellectual and academic factions. Abroad, on the other hand, interpretations equally extreme but in the opposite direction are found, going so far as to label Pettazzoni as a phenomenologist among the likes of Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw and Mircea Eliade” (SEVERINO, 2014, p. 11).

<sup>72</sup>“Come antitesi assoluta, è vero però che il momento tipologico e morfológico non può che avere, al massimo, una funzione preliminare rispetto a quello della critica storica: la gerarchia stabilita da Eliade, insomma, si trova ad essere ribalta: fenomenologia *ancilla historiae*” (PISI, 1990, p. 263).

Croceano, que transforma a história de método em valor) (PISI, 1990, p. 263, tradução nossa).<sup>73</sup>

Dessa forma, Pettazzoni, ao mesmo tempo em que reconhece o valor das interpretações fenomenológicas, as coloca num nível limitado de utilização, para que não se corra o risco de um retorno ao historicismo absoluto. E mais ainda, uma espécie de “fenomenologia absoluta” que, ao nosso ver, significaria uma utilização exacerbada da fenomenologia supervalorizando-a enquanto método e transformando-a numa “ontologização metafísica do objeto”, conforme denominou Pisi (1990).

Além disso, com relação a essa articulação entre fenomenologia e história no seu texto “O Método Comparativo”, o historiador das religiões enfatiza que é necessária uma complementação com equilíbrio de ambas as partes, haja vista que uma ficaria sem realizar sua tarefa na íntegra, se não contasse com a outra. Assim, segundo ele:

A alternativa aparece, portanto, claramente delineada entre uma fenomenologia privada de vigor historiográfico e uma historiografia sem uma adequada sensibilidade religiosa. Resta saber se as duas posições se excluem realmente de forma recíproca, ou se não são, ao contrário, **complementares, encontrando uma integração naquilo que é próprio da outra, e vice-versa**. Em perspectiva metodológica, trata-se de saber se a comparação não poderia ser diferente de uma comparação mecânica de registro de semelhanças e diferenças, ou se não poderia ser, ao contrário, uma comparação que, superando o momento descritivo e classificatório, possa estimular o pensamento à descoberta de novos relacionamentos e ao aprofundamento da consciência histórica (PETTAZZONI, 2016, p. 256, grifos nossos).

Nessa perspectiva, conforme evidenciou o autor, as duas disciplinas têm seus contributos para que se tornem completas e, por isso, necessitam uma da outra. E na sua perspectiva comparativa, que visa superar as comparações de semelhanças e distinções como era típico da época, o autor persicetano propõe um caminho distinto que acabou tornando-se uma “Terceira via” no escopo da Ciências das religiões

Aquela de Pettazzoni – a “ciência integral das religiões”, precisamente – é sim uma terceira via, mas uma terceira via a percorrer. É uma terceira via que nem Pettazzoni nem ninguém pode simplesmente indicar: a única segurança, o único Nord é um “novo humanismo integral” (talvez não seja o caso que o termo “Integral” retorne em ambos os conceitos): o “mistério” mostrará como chegar lá. Uma vez estabelecido e confirmado que o vinho se faz com uvas, devemos continuar perguntando se, com a

---

<sup>73</sup>“La teorizzazione di una complementarità di storicismo e fenomenologia permette pertanto a Pettazzoni di evitare il rischio sia di una ontologizzazione metafisica dell’oggetto (religione come manifestazione di un sacro irriducibile alla storia, e pertanto passibile di una ‘comprensione’ ermeneutica volta a scoprire, al di là delle variabili storiche, ‘essenze’, strutture” e ‘archetipi’ metastorici), sia di una reificazione filosofica del metodo (come accade con lo storicismo assoluto crociano, che trasforma la storia da metodo in valore)” (PISI, 1990, p. 263).

ajuda de Van der Leeuw e da fenomenologia da religião, as uvas são suficientes para fazer o vinho (NANINI, 2012, p. 355, tradução nossa).<sup>74</sup>

Dito de outro modo, a proposta de Pettazzoni consiste na busca por uma articulação de diversos métodos e disciplinas que se auxiliem mutuamente para dar conta do fenômeno e, como foi dito, apoiando-se em outros estudiosos como o próprio Eliade e também, neste último caso, em Gerardus van der Leeuw. De acordo com a exposição anterior, na fenomenologia da religião, essa “Terceira via” propõe a constatação de que não é suficiente apenas identificar o fenômeno, mas ir mais fundo, questionar outros elementos que talvez apenas outras disciplinas possam auxiliar no encontro das respostas.

Pettazzoni vislumbra provocar o pensamento de outros pesquisadores assim como Nanini (2012) o faz, ao utilizar a metáfora das uvas e do vinho, considerando o fato de que talvez só as uvas não sejam suficientes para fabricação do vinho —e sabemos que realmente elas não são — de forma que talvez nem só a história e, por sua vez, apenas a fenomenologia, consigam dar conta do objeto complexo que é a religião.

É válido salientar que Pettazzoni conhece bem os perigos que a fenomenologia corre, tendo em vista que a mesma está “exposta ao risco de cair num morfologismo puramente extrínseco e formal, sem consistência historiográfica. No entanto, ela soube apreender um conjunto de fatos e aspectos — qualificados como religiosos — realmente análogos e, portanto, historicamente comparáveis” (PISI, 1990, p. 259, tradução nossa)<sup>75</sup>. Devido a esse entendimento, sua metodologia abarca com afinco as duas vertentes (fenomenologia e história) sem que entrem em contradição. Ademais,

A posição de Pettazzoni, como apresentei, é o ponto de cruzamento das “duas almas” do estudo das religiões na Itália. A primeira alma é filologia e história, tendendo às vezes ao “historicismo absoluto”; a segunda emerge da sensibilidade italiana para a religião em si e na crença profunda no círculo hermenêutico, em que a vida interpreta a vida — um princípio pertencente à tradição italiana com Emilio Betti. Esta segunda alma, com sua ênfase na *Erlebnis* religiosa, é o ponto de partida para os novos estudos da religião numa perspectiva humanística (TERRIN, 1998, p. 379, tradução nossa).<sup>76</sup>

<sup>74</sup>“Quella di Pettazzoni — la «scienza integrale delle religioni», appunto — è sì una terza via, ma una terza via da percorrere. È una terza via che né Pettazzoni né nessun altro possono semplicemente tracciare: l'unica sicurezza, l'unico Nord è un «nuovo integrale umanesimo» (non è un caso, forse, che il termine «integrale» ritorni in entrambi i concetti): il «mistero» mostrerà come arrivarci. Una volta stabilito e ribadito che il vino si fa con l'uva, bisogna proseguire domandandosi, con l'aiuto di Van der Leeuw e della fenomenologia della religione, se sia sufficiente l'uva per fare il vino” (NANINI, 2012, p. 355).

<sup>75</sup>“esposta al rischio di cadere in un morfologismo puramente estrinseco e formale, senza consistenza storiografica”, ha saputo tuttavia afferrare un insieme di gatti e aspetti — qualificati come religiosi — realmente analoghi, e quindi comparabili storicamente” (PISI, 1990, p. 259).

<sup>76</sup>“Pettazzoni’s position, as I have presented it, is the crossing point of the “two souls” of the study of religions in Italy. The first soul is philology and history, tending sometimes to “absolute historicism”; the second soul emerges out of the Italian sensitivity for religion in itself and the deep belief in the hermeneutical circle in which life

Para além dessa perspectiva humanista, lembramos também que a posição intermediária de Pettazzoni colocando-se no cruzamento dessas vias — a primeira, como foi dito, tomada pela filologia e história e a segunda permeada pela perspectiva hermenêutica que leva em conta numa primeira instância, a experiência na qual “a vida interpreta a vida” — faz com que se perceba o caminho distinto que ele resolveu trilhar, ainda que tenha fincado raízes no método mais utilizado e conhecido em seu tempo para a interpretação da religião, isto é, a comparação.

Sobre esse assunto, Nanini (2003, p. 401, tradução nossa)<sup>77</sup> destaca que a “comparação não é uma comparação de confronto estático, e não se reduz nem mesmo a simples observação crítica, mas é uma síntese hermenêutica da qual não se pode renunciar em nenhum caso, sob pena de achatamento cronológico e crônico”. Dessa forma, se não é comparação estática, ou seja, parada ou isolada, ela só pode se dar no tempo, ou melhor dizendo, no tempo e no espaço. E, para tanto, a história é uma disciplina fundamental. “O comparativismo é histórico porque não pode não sê-lo: se não se pode haver história sem o uso de razão histórica, a razão histórica não pode ser dada sem 'razão comparativa'” (NANINI, 2003, p. 401, tradução nossa)<sup>78</sup>. Porém, não se deve levar em conta apenas a história para tal empreendimento, ainda que ela seja essencial para compreender determinados fenômenos, já que, somente ela, não será suficiente para dar conta de tudo. Por esse motivo, defende Pettazzoni

Passamos agora a considerar a comparação da forma como é entendida em outra perspectiva dos estudos da religião: a fenomenologia. A fenomenologia religiosa tem o mérito de ter construído sua metodologia sobre o conceito fundamental do valor específico da religião, isto é, na vida do espírito. Na fenomenologia, a comparação é necessária para obter, da similaridade das estruturas, o sentido fundamental dos fenômenos religiosos, ou seja, o seu próprio sentido religioso. Para aceitar a similaridade das estruturas, a fenomenologia não pode prescindir da história e, insistentemente, avisa de adequar-se à história (PETTAZZONI, 2016, p. 254).

De acordo com as palavras do próprio autor, enfatizamos o mérito da fenomenologia, quando integrada à história “valor específico da religião, isto é, na vida do espírito”, sendo ela responsável por captar e destacar as estruturas dos fenômenos e seu real sentido, deixando para

---

interprets life—a principle belonging to the Italian tradition with E. Betti. This second soul, with its emphasis on religious Erlebnis, is the starting point for the new studies of religion in a humanistic perspective” (TERRIN, 1998, p. 379).

<sup>77</sup>“La comparazione non è confronto statico, e non si riduce nemmeno alla semplice osservazione critica, ma è sintesi ermeneutica cui non si può rinunciare in nessun caso, pena l'appiattimento cronologico e cronachistico” (NANINI, 2003, p. 401).

<sup>78</sup>“Il comparativismo è storico perché non può non esserlo: se non può darsi storia senza l'uso della ragione storica, non può darsi ragione storica senza 'ragione comparativa'” (NANINI, 2003, p. 401).

a história a outra parte essencial na compreensão dos fenômenos, a saber, o contexto histórico-cultural em que eles estão inseridos, fazendo sentido para aquele determinado grupo ou sociedade.

Com essas palavras, nos encaminhamos à continuidade desta tese, visando esclarecer outros elementos e biografias de personagens significativos que foram essenciais no processo de construção da Escola Italiana de História das Religiões, de modo que, no capítulo que segue, daremos ênfase a alguns desses pensadores, resgatando minimamente as suas jornadas até chegarem a fazer parte deste seletto grupo que formou essa Escola em seu nascedouro.

### 3 A ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E SEUS INTEGRANTES

O presente capítulo tem como objetivo discorrer sobre as diferentes abordagens do Método Comparativo na perspectiva dos integrantes da Escola Italiana de História das Religiões a saber: Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi, apontando as suas biografias e suas perspectivas teóricas, já que foram os primeiros classificados no 1º concurso para ocupação da cátedra de História das Religiões na universidade La Sapienza de Roma. Para tanto, torna-se necessário, nesse primeiro momento, esclarecer em que consiste essa Escola ou qual seria sua formação inicial.

Assim, a Escola Italiana de História das Religiões ou Escola romana de História das Religiões, muito conhecida sob esse rótulo, surge na verdade como um grupo de estudiosos com interesses particulares, embora o objeto seja comum, isto é, a religião. Conforme indica Angelo Brelich (2002), é inegável que esse grupo tenha surgido a partir do trabalho realizado por Raffaele Pettazzoni, mas não se pode atribuir a ele esse rótulo, pois o seu surgimento, enquanto uma Escola de Roma, foi posterior ao seu trabalho. Nessa perspectiva, também encontramos a indicação de Prandi (1999) que, ao se posicionar com relação ao seu fundador, afirma que “o mérito principal da escola fundada e dirigida por mais de trinta anos por Raffaele Pettazzoni é ter surgido do nada, num setor de pesquisa sem tradição na Itália [...]” (PRANDI, 1999, p. 65-66).

Nosso intuito ao resgatar essas exposições consiste em situar o leitor sob os aspectos de constituição e formação dessa escola que surge a partir do empenho de Pettazzoni, com o propósito de dar aos estudos das religiões a autonomia necessária para uma abordagem laica e desvencilhada das perspectivas arraigadas no evolucionismo que sempre enfatizavam uma pretensa superioridade de determinadas denominações (de modo particular o cristianismo) em detrimento de outras tradições religiosas. Há de se ter em conta que essa visão era rechaçada por Pettazzoni pois, para ele, todas as expressões religiosas precisam receber a mesma atenção, sobretudo no que se refere ao âmbito da pesquisa. Por essa razão, o autor foi colocando-a em evidência com seu próprio percurso metodológico por meio do método comparativo.

Nestas palavras introdutórias, não temos a menor pretensão de esgotar esse assunto no que se referente às origens dessa rede de pesquisadores nomeada como Escola Italiana de História das Religiões. No entanto, retomando as palavras de Brelich (2002), essa ideia de uma pretensa Escola Romana ou Escola Italiana era discutida de forma privada ou particular e não

publicamente como passou a ocorrer naquela ocasião na La Sapienza em 1977<sup>79</sup>, quando Brelich proferiu uma palestra e tratou desse nascimento da chamada Escola Italiana. Sendo assim, ele deixa claro que cada um de seus integrantes tinha interesses próprios e, por isso, o mesmo aponta que essa possibilidade de um nascimento ou surgimento de uma escola aconteceria a longo prazo. Nesse sentido, o trabalho pioneiro realizado por Raffaele Pettazzoni ganha um valor inestimável como um real desbravador, tendo em vista que não existia anteriormente essa tradição em solo italiano.

Brelich (2002) destaca que dois princípios foram fundamentais nessa perspectiva do surgimento de uma escola; o primeiro seria a necessidade de uma comparação diretamente relacionada ao trabalho da etnologia religiosa, e o segundo, o caráter histórico irreduzível de cada formação religiosa. Muito embora aparentemente contraditórios, esses princípios foram articulados de forma genuína no trabalho de Pettazzoni, tornando-se o ponto de partida comum para os demais desenvolvimentos no campo da História das Religiões na Itália.

Para além dessa discussão sobre a rotulação postulada para esse grupo de pesquisadores das religiões em solo italiano, também nos cabe esclarecer a estrutura dada ao nosso texto, no que se refere aos nomes aqui destacados e, sobretudo, à sequência apresentada nesta tese. Nesse sentido, não nos coube aqui uma articulação que seja vista como uma cronologia, porém, vale salientar que um fator foi determinante para que a sequência dada tenha um sentido, ou seja, o concurso relacionado à ocupação da cátedra, após aposentadoria compulsória de Raffaele Pettazzoni.

Deste modo, conforme Gandini (2008), o concurso realizado em 1958 para ocupação da referida cátedra obteve uma lista de classificados, na qual alguns nomes estão sendo retomados como constituintes dessa Escola romana. Assim, nas informações apontadas pelo referido autor, os três primeiros colocados foram: Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi. Isto posto, a justificativa para a escolha da estrutura que optamos, nesse capítulo, encontra-se no fato de seguirmos essa mesma ordem classificatória, colocando em evidência os aspectos biográficos e o percurso metodológico realizado por cada um desses pensadores. Por fim, no último subitem de cada trecho reservado a esses pensadores, apontamos nossa própria impressão acerca dos elementos expostos no histórico desses personagens e as possíveis continuidades existentes com relação ao precursor desta escola: Raffaele Pettazzoni.

---

<sup>79</sup>In: BRELICH, Angelo. *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni* (1956-1977). Paolo Xella (org.). **Coletanea Anthropos**. Napoli: Liguori, 2002.



### 3.1 ANGELO BRELICH

#### 3.1.1 Breves considerações biográficas de Angelo Brelich

Podemos chamar de religiões aqueles complexos de instituições, crenças, ações, formas de comportamento e organização, cuja criação, conservação e modificações adequadas às novas situações singulares das sociedades humanas buscam regular e tutelar a própria posição no mundo entendido como essencialmente não-humano, subtraindo, investindo de valores e incluindo em relações humanas tudo quanto a elas parece de importância existencial (BRELICH, 2006, p. 66, tradução nossa).<sup>80</sup>

Nascido em 20 de junho de 1913, em Budapeste, na Hungria, e falecido em 1º de outubro de 1977, em Roma, Angelo Brelich (1913-1977) é um dos grandes nomes da Escola Italiana de História das Religiões. Filho de pai e de mãe húngaros, concluiu seus estudos iniciais na Hungria e se matriculou em uma faculdade de filosofia, tendo sido contemplado com uma bolsa de estudos que possibilitou ao jovem frequentar a Universidade de Estrangeiros de Perugia durante um ano (SABBATUCCI, 1988).

Para uma melhor compreensão acerca dos períodos ou fases e das influências recebidas por Brelich, antes de sua entrada na universidade, faz-se necessário retomar as palavras do próprio autor ítalo-húngaro, com o intuito de destacar as primeiras informações biográficas - conforme ele mesmo ressaltou - para que se traga mais detalhes. Assim, ele afirma que

Nascido em Budapeste em 1913, segundo e último filho de pai fiumano de uma família italiana (naquele tempo Fiume pertencia à monarquia austro-húngara) e de uma mãe húngara, cidadão italiano logo depois a Primeira Guerra Mundial, concluí todos os meus estudos na Hungria. Talvez os seguintes fatos possam ter sido interessantes também pelas consequências que tiveram na minha educação científica: nunca tive uma "pátria", tendo sido estrangeiro por cidadania e nome na Hungria, mais tarde por idioma, em função dos estudos e educação na Itália; nunca pertenci totalmente a uma classe social específica, porque, burguês de origem, na minha juventude vivi em condições econômicas muitas vezes inferiores àquelas do proletariado; não tive religião, pois me distanciei desde o início da idade da razão do catolicismo, religião em que nasci. Aqui estão três fatores objetivos - já que não pretendo falar dos psicológicos - que pelo menos parcialmente explicam o isolamento e a não inserção em que também ocorreu a minha atividade científica (BRELICH, 1979, p. 21, tradução nossa).<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup>“Noi possiamo chiamare religioni quei complessi di istituzioni, credenze, azioni, forme di comportamento e organizzazione mediante la cui creazione, conservazione e modifiche adeguate a nuove situazioni, singole società umane cercano di regolare e di tutelare la propria posizione in un mondo inteso come essenzialmente non-umano, sottraendone, investendo di valori e includendo in rapporti umani quanto ad esse appare d'importanza esistenziale” (BRELICH, 1966, p. 66).

<sup>81</sup>“Nato a Budapest nel 1913, secondo e ultimo figlio di un padre fiumano di famiglia italiana (allora Fiume apparteneva alla monarchia austro-ungarica) e di una madre ungherese, cittadino italiano sin dopo la Prima guerra mondiale, ho compiuto tutti i miei studi in Ungheria. Forse possono essere interessanti anche per le conseguenze che hanno avuto sulla mia formazione scientifica i seguenti fatti: non ho mai avuto una "patria", essendo stato straniero per cittadinanza e nome in Ungheria, come più tardi per lingua, studi ed educazione in Italia; non sono mai appartenuto in pieno a una precisa classe sociale, perché, borghese di origine, nella mia gioventù sono vissuto in condizioni economiche spesso inferiori a quelle del proletariato; non ho avuto una religione, essendomi

De acordo com o exposto, Brelich se considerava sem pátria, sem classe social específica e também sem religião, fatores esses que, usando seus próprios termos, podem justificar certo “distanciamento” ou mesmo “isolamento”, do autor em relação a outros historiadores e/ou estudiosos da religião. Essas afirmações necessitam de mais detalhamento para melhor compreensão. Assim, com o propósito de um maior esclarecimento das fases de desenvolvimento do pensamento desse historiador da Escola Romana, o próprio Brelich realiza um relato em sua autobiografia exposta no texto *Scienza e verità: una vita* (ciência e verdade: uma vida), que, de início, já destaca os diferentes estágios vivenciados por ele:

Do ponto de vista da atividade científica, três fases principais podem ser distinguidas mais ou menos claramente em minha vida: um longo período em que eu já era um estudioso, mas sem encontrar meu caminho e sem uma consciência metodológica precisa; outro - cerca de vinte anos - foi aquele no qual dei aos estudos o melhor que podia; e, finalmente, a fase de um gradual destaque do empenho científico. Portanto, a autobiografia se articula em três partes: Antes, Durante e Depois (BRELICH, 1979, p. 21, tradução nossa).<sup>82</sup>

De acordo com o trecho acima, com o intuito de demonstrar as principais fases de sua atividade científica – apesar de alguns recortes, conforme pensamento do próprio Brelich – outros autores, mais especificamente Nanini (2004, p. 5, tradução nossa)<sup>83</sup>, afirmam que Brelich, como autor, foi “menos reverenciado, menos influente, menos estudado e talvez menos compreendido que Pettazzoni”. Ademais, Nanini (2004) enfatiza que pelo desafio enfrentado no início de sua carreira, poderíamos considerar Brelich como o “verdadeiro” fundador da “Escola Romana” – embora não seja o nosso propósito discutir aqui tal mérito – dado ao fato de que “a ele pertence o trabalho de construção difícil e obscuro de uma identidade ‘historicista’ em um sentido amplo que, apesar de questionado em primeiro lugar por ele mesmo –, continua ainda hoje como ponto estacionário no estudo científico da religião a nível nacional e internacional” (NANINI, 2004, p. 5, tradução nossa)<sup>84</sup>.

---

distaccato, sin dai primi albori dell'età della ragione, dal cattolicesimo in cui ero nato. Ecco tre fattori obiettivi - dato che di quelli psicologici non intendo parlare - che almeno parzialmente spiegano l'isolamento e il non-inserimento in cui si è svolta anche la mia attività scientifica” (BRELICH, 1979, p. 21).

<sup>82</sup>“Dal punto di vista dell'attività scientifica, nella mia vita si possono distinguere più o meno nettamente tre grandi fasi: un lungo periodo in cui facevo già lo studioso, ma senza trovare la mia strada, e senza, una precisa coscienza metodologica; un altro - circa un ventennio - è stato quello in cui ho dato agli studi il meglio che potessi; e, infine, la fase di un graduale distacco dall'impegno scientifico. Perciò, l'autobiografia si articola da sé in tre parti: Prima, Durante e Dopo” (BRELICH, 1979, p. 21).

<sup>83</sup>“Meno venerato, meno influente, meno studiato e forse meno capito di Pettazzoni” (NANINI, 2004, p. 5).

<sup>84</sup>“perché a lui appartiene il duro e oscuro lavoro di costruzione di un'identità in senso lato “storicistica” che, per quanto messa in dubbio – in primis da lui stesso –, rimane tutt'oggi come punto fermo nello studio scientifico della religione a livello nazionale e Internazionale” (NANINI, 2004, p. 5).

O processo de formação desta Escola Romana só se torna aceitável, segundo Testa (2010), se forem levados em conta os seguintes elementos: “a) o magistério de Pettazzoni; b) os desenvolvimentos científicos que seus mais importantes alunos têm promovido sob a égide explícita do mestre entre estes estudantes, em especial, Ernesto de Martino, Angelo Brelich, Dario Sabbatucci e em parte Ugo Bianchi” (TESTA, 2010, p. 120, tradução nossa)<sup>85</sup>. Por essa razão, evidencia-se a relevância de tais personagens no tocante à referida escola, como seguidores de seu mentor e mestre Raffaele Pettazzoni.

Além da referência à gênese da Escola Romana representada por esses personagens, é viável ressaltar qual a compreensão que os membros têm acerca da disciplina História das Religiões. Nesse caso, Santi (2004, p. 188) alude que, para Brelich, tratava-se de uma disciplina de base hermenêutica e sua pretensão era unicamente reconstruir, classificar e interpretar, entendendo que o único modo de ultrapassar os limites da filologia e morfologia cultural era através da perspectiva comparativa.

Fora do comparativismo, a história das religiões não é nada, não existe: é um nome preso a um conglomerado de estudos muito diferentes, feitos por um conglomerado distinto e erudito de sobreviventes dos tempos passados. Mas pode ser igualmente nulo e, do ponto de vista científico, ainda pior, se considerar a comparação apenas como um distintivo epistemológico externo (...). A comparação histórico-religiosa pode ter uma validade real e uma razão de ser que vai além dos critérios puramente acadêmicos, quando se torna uma dimensão interna comum a todas as pesquisas mesmo a mais limitada por âmbito de argumento (BRELICH, 1979, p. 196, tradução nossa).<sup>86</sup>

Retornando à figura destacada nesse trecho, Angelo Brelich, é necessário apontar, tendo como base suas próprias palavras, como se formalizou o processo de construção de seu pensamento didaticamente apresentado por meio de fases. Na fase inicial, denominada de “Primeira”, ele destaca, por exemplo, a carreira escolar que envolve a educação na infância e os estudos universitários. Segundo Brelich, tudo caminhava bem na escola, desde que ele ficasse limitado a ouvir os ensinamentos e a fazer sua lição de casa (o que já indica uma possível crítica do pensador com relação ao estudo passivo, não libertário). Acrescenta ainda o autor que

---

<sup>85</sup>“a) il magistero di Pettazzoni; b) gli sviluppi scientifici che i suoi più importante allievi hanno promosso sotto l'esplicita egida del Maestro; tra questi allievi, in particolare, Ernesto de Martino, Angelo Brelich, Dario Sabbatucci ed in parte Ugo Bianchi” (TESTA, 2010, p. 120).

<sup>86</sup>“Fuori del comparativismo, la storia delle religioni non è nulla, non esiste: è un nome appiccicato a una congerie di studi diversissimi compiuti da una distinta ed erudita congerie di sopravvissuti dei tempi che furono. Ma può essere ugualmente nulla, e dal punto di vista scientifico perfino peggio, se assume la comparazione solo come distintivo epistemologico esterno (...). La comparazione storico-religiosa può invece avere una validità reale e una ragion d'essere che oltrepassa i criteri puramente accademici, quando diventa una *dimensione interna* comune ad ogni ricerca, anche alla più limitata per ambito di argomento.” (BRELICH, 1979, p. 196).

escrever e contar precocemente (aos 6 anos), além de uma série adiantada (estando matriculado na segunda em vez da primeira série), capacitava-o a adquirir um maior capital cultural em termos de educação burguesa daquele período. Esses elementos permitiram-no estar sempre entre os primeiros alunos da turma (BRELIICH, 1979).

No entanto, ainda que apresentasse certa regularidade nos estudos, acabou por não conseguir manter o mesmo ritmo durante toda sua juventude, já que sua posição na escola começou a se deteriorar, segundo ele próprio, ao afirmar que “eu ainda não estudava, como antes, mas agora não era o suficiente prestar atenção às lições. Especialmente em matemática e depois em química e em física, tive grandes dificuldades, enquanto em humanas ainda consegui permanecer entre as melhores [...]” (BRELIICH, 1979, p. 23, tradução nossa)<sup>87</sup>. Além disso, nesta fase ele destaca:

Nada mais me interessava na escola, exceto algumas raras lições; meus interesses culturais pareciam mais importantes para mim do que qualquer coisa que a escola oferecia. Eu me sentia superior aos meus colegas de classe e aos próprios professores; eu mirei mais alto ... Com isso, além de me expor ao risco de ser reprovado (felizmente evitado), também perdi a oportunidade de adquirir certas bases elementares do conhecimento médio e o hábito do trabalho sistemático (BRELIICH, 1979, p. 23, tradução nossa).<sup>88</sup>

Conforme podemos perceber nesse trecho, Brelich deixa claro que seu interesse pela cultura foi o que o moveu, em direção à aquisição de mais conhecimento, embora a escola não oferecesse tais condições. No entanto, a segunda fase, denominada “Durante”, aponta que esse desinteresse acadêmico se modifica por intermédio da influência de alguns professores, recebida em sua cidade natal, entre eles, András Alföldi (sobre religião antiga e arqueologia) e Károly Kerényi (sobre história das religiões, em particular aquela grega).

Com o primeiro, Brelich iniciou a elaboração de sua tese “*Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*” (Aspectos da morte nas inscrições sepulcrais do Império Romano), que teve início em Roma, onde ele passou parte de 1935 e todo o ano de 1936, graças a uma segunda bolsa adquirida através ajuda de seu maestro. Enquanto isso, Kerényi conseguiu um cargo de professor na Universidade de Pécs e, assim, Brelich resolve

---

<sup>87</sup> “[...] continuavo a non studiare, come prima, ma ora non bastava più fare attenzione alle lezioni. Specie in matematica e poi in chimica e fisica, avevo grandi difficoltà, mentre nelle materie umanistiche riuscivo ancora a restare tra i migliori [...]” (BRELIICH, 1979, p. 23).

<sup>88</sup> “Nulla m'interessava più nella scuola, salvo qualche rara lezione; i miei interessi culturali mi parevano più importanti di tutto ciò che la scuola offriva. Mi sentivo superiore ai miei compagni e ai professori stessi; miravo più in alto... Con ciò, oltre che espormi al rischio (felizmente evitato) di essere rimandato, persi l'occasione di acquisire certe basi elementari del sapere medio e l'abitudine al lavoro sistematico” (BRELIICH, 1979, p. 23).

seguir-lo, elaborando uma nova tese (em húngaro, tendo em vista que sua primeira estava sendo desenvolvida em italiano), a qual foi defendida em 1937 em Pécs (SABBATUCCI, 1988).

Com relação à sua primeira tese, escrita em italiano, vale destacar que ela lhe trouxe notoriedade em ambiente romano proporcionando, posteriormente, a aquisição de uma terceira bolsa (financiada pelo governo italiano). Nesse período, Brelich já intencionava se estabelecer por lá, quando conseguiu um contrato para uma campanha de escavações dirigida pelo arqueólogo Guido Calza e, no fim, sendo convidado por Raffaele Pettazzoni para assumir o cargo de assistente<sup>89</sup> extraordinário de estudos histórico-religiosos em sua cadeira de história das religiões na Universidade de Roma. Nesse contexto, Prandi esclarece:

Brelich transferiu-se definitivamente para Roma, em 1938, onde começou a carreira universitária, afastando-se progressivamente do seu primeiro mestre, ao tomar conhecimento das teses do historicismo que Pettazzoni havia transferido para o campo histórico-religioso (PRANDI, 1999, p. 72).

Assim, Brelich passa por um período de inatividade acadêmica, em consequência de alguns infortúnios. Primeiro, entre 1939 e 1945, em função da participação da Itália, ao entrar na guerra de 1939, tendo ele sido convocado; em seguida, 1943, quando foi capturado pelos alemães, só conseguindo retornar à Roma depois de ter passado pelo campo de concentração. Finalmente, seu retorno à Roma se deu em 27 de agosto de 1945. Logo após esse período, ele retoma sua colaboração com a revista (SMSR), coordenada por Pettazzoni. Ainda que tenha mantido a religião romana como seu objeto, percorria um caminho diversificado, tendo em vista, por um lado, suas influências advindas de Kerényi e presentes em seus dois primeiros trabalhos publicados em alemão e, por outro, absorvendo as perspectivas presentes do método pettazzoniano (SABBATUCCI, 1988).

No entanto, Nanini (2004) nos aponta que Brelich “é a alma do historicismo metodológico”, quando afirma que o estudioso húngaro pode ser considerado a figura que, em nível concreto de pesquisa, “influencia as escolhas e métodos dos estudiosos subsequentes da história das religiões da Universidade de Roma, em maior medida, muito mais do que alguns alunos do ‘patriarca’ Pettazzoni, já que estes não tinham como não serem seguidores de seu primeiro sucessor” Nanini (2004, p. 7, tradução nossa)<sup>90</sup>. De acordo com o próprio Brelich, é

---

<sup>89</sup>A primeira assistente foi Paola Franchetti de 1937 a 1938. Para um maior aprofundamento nesse assunto (GANDINI, 2002, 2003).

<sup>90</sup>“Influenza in misura maggiore le scelte e i metodi dei successivi studiosi di storia delle religioni dell’Università di Roma, i quali, più che allievi del ‘patriarca’ Pettazzoni, non potranno essere che seguaci del suo primo successore” (NANINI, 2004, p. 7).

difícil trazer uma data precisa ou dados cronológicos que especifiquem seu interesse e atuação na história das religiões. Pois, para ele:

Evidentemente, não há diferenças cronológicas claras entre os estágios de uma vida. Quando começa minha verdadeira atividade como estudioso de história da religião? Normalmente, considero meu livreto *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Três variações Romanas sobre o tema das origens) como um primeiro passo, publicado em 1955 e provavelmente escrito, em parte, já em 1954; mas, na realidade, não devo esquecer nem mesmo o curso de 1953/54, do qual direi em breve (BRELIICH, 1979, p. 46, tradução nossa).<sup>91</sup>

A obra que, para Brelich, foi vista como um *primeiro passo*, por outros autores é tomada como uma das maiores contribuições para a disciplina de História das Religiões, de modo particular, por estudar a religião romana, pois, conforme nos aponta Montanari (2010a), “na produção global de Angelo Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* representa a principal contribuição da história da religião romana ou, mais precisamente, da história das religiões aplicadas ao terreno da investigação da ‘religião romana’” (MONTANARI, 2010a, p. 7, tradução nossa)<sup>92</sup>. Talvez, ainda que inconscientemente, Brelich já estivesse absolvido alguns elementos introdutórios da comparação, pois

Já no título, Brelich lembra sua referência comparativa. “Se trata – escreve – de três estudos aparentemente díspares, mas reunidos por uma comum temática de fundo (...) que, certamente, não poderia vislumbrar até que meu olhar não ultrapassasse o horizonte dos fatos romanos. Tratava-se daquela ‘passagem’ da não-ordem, a ordem que as culturas mais variadas evocam em infinitas formas de linguagem religiosa, para reafirmar os próprios valores fundamentais” (MONTANARI, 2010a, p. 8, tradução nossa).<sup>93</sup>

Ademais, o próprio Brelich continua ressaltando o valor da perspectiva comparada que, para ele, é indispensável seja “[...] para quebrar o isolamento a que dois milênios de cultura enraizada na tradição clássica relegaram a religião grega, seja para fazer-nos entender as particularidades da linguagem mitológica grega, que se destacam justamente do confronto com

---

<sup>91</sup>“Tra le fasi di una vita non vi sono, ovviamente, stacchi cronologici netti. Quando comincia la mia vera attività di studioso di storia delle religioni? Di solito, io ne considero come primo passo il mio volumetto *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, pubblicato nel 1955 e scritto, probabilmente, in parte già nel 1954; ma in realtà non dovrei dimenticare neppure il mio corso del 1953/54 di cui dirò tra non molto” (BRELIICH, 1979, p. 46).

<sup>92</sup>“Nella produzione complessiva di Angelo Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* rappresenta il principale contributo di storia della religione romana o, più esattamente, di storia delle religioni applicato al terreno d'indagine della ‘religione romana’” (MONTANARI, 2010a, p. 7).

<sup>93</sup>“Già nel titolo Brelich richiama il suo referente comparativo. ‘Si tratta – scrive – di tre studi su argomenti apparentemente disparati, ma riuniti da una comune tematica di fondo (...) che non avrei potuto certamente intravedere finché il mio sguardo non oltrepassava l'orizzonte dei fatti romani. Si trattava di quel ‘passaggio’ dal non ordine all'ordine che le culture più varie evocano in infinite forme del linguaggio religioso, per riaffermare i propri valori fondamentali’” (MONTANARI, 2010a, p. 8).

a linguagem de outras mitologias” (BRELICH, 1985 apud PRANDI, 1999, p. 75). No que se refere à interpretação metodológica de Brelich acerca do mito Testa (2010), destaca que “mesmo que a leitura brelichiana do mito proceda principalmente do método histórico-comparativo, não é possível desconsiderar aporte de outros gêneros: aquele ‘funcionalista’, aquele ‘morfológico’, aquele que por comodidade defino ‘taxonômico’” (TESTA, 2010, p. 139, tradução nossa)<sup>94</sup>, fato que evidencia sua interlocução com outras áreas, assim como também intencionava seu mentor.

Nessa direção, reitera Prandi (1999, p. 73) “que A. Brelich levantou hipóteses de análise comparada de fatos e figuras religiosas, seguindo as pegadas da metodologia pettazzoniana”. No entanto, essa continuidade não se configura numa linearidade, quanto ao uso da comparação,

O problema da comparação surge, para Brelich, da insuficiência da perspectiva da ligação entre as divindades do panteão micênico, tal como se apresentam, de um modo mais ou menos vago, segundo as fontes disponíveis; [...] Brelich sai à procura de paralelismos e analogias, mas sem jamais perder o núcleo da especificidade religiosa helênica, comparada com conjuntos anteriores que podem ser assumidos como polos de difusão e de remodelação (PRANDI, 1999, p. 74-75).

Com base no exposto, podemos notar que Brelich, ao utilizar a comparação, mesmo que de forma meticulosa, defronta-se com um problema, devido à “insuficiência da perspectiva da ligação entre as divindades do panteão micênico”. Tal observação é reforçada também por Casadio (2005), quando afirma que, apesar do brilhantismo e acurada erudição, alguns trabalhos de Brelich apresentam resultados falhos e com deduções infundadas.

Além disso, Prandi (1999) nos lembra que no texto *Prolegomeni a una Storia delle religioni* (Prolegômenos a uma história das religiões), correspondente a um ensaio introdutório à *Storia delle religioni*, obra que foi publicada “em vários volumes, organizada por H.-Ch. Puech, Brelich retomou e desenvolveu um tema caro a Pettazzoni: o método comparativo, enriquecido, nos escritos do discípulo, por abordagens de tipo antropológico” (PRANDI, 1999, p. 73). Esse dado é importante, na medida em que demonstra os passos dados por Brelich, em relação aos seus predecessores, até chegar à Escola Italiana de História das Religiões e ser um de seus grandes nomes.

Prandi (1999) considera Angelo Brelich como o estudioso das religiões que mais se assemelhou a Pettazzoni, no que diz respeito à explicação metodológica e epistemológica, fato

---

<sup>94</sup>“anche se la lettura brelichiana del mito procede principalmente dal metodo storico-comparativo, non è possibile prescindere da apporti di altro genere: quello ‘funzionalista’, quello ‘morfológico’, quello che per comodità definisco ‘tassonomico’” (TESTA, 2010, p. 139).

que não está sendo defendido nesta tese. Assim, para o referido autor, “ele é o personagem mais próximo de Pettazzoni e mais consistentemente comprometido em continuar seus ensinamentos” (PRANDI, 1999, p.79). Corroborando o pensamento de Prandi (1999), Nanini aponta que “Brelich não é avaro de reconhecimento e agradecimentos em relação à pessoa que o iniciou no comparativismo histórico-religioso” (NANINI, 2004, p. 11, tradução nossa)<sup>95</sup>. O autor acrescenta também que,

Angelo Brelich, como historiador das religiões, nasceu privo de favores, pelo menos iniciais, de Pettazzoni: até 1957, não foi lançado concurso para a sucessão na cátedra da Universidade de Roma, e é apenas, talvez, graças a um último repensar pettazzoniano de que o estudioso ítalo-húngaro pode prevalecer, in extremis, sobre o rival Ernesto de Martino, que ele tornando-se professor de profissão (NANINI, 2004, p. 11, tradução nossa).<sup>96</sup>

No entanto, alerta Prandi (1999), que Angelo Brelich sublinha o quanto profícuo é o historicismo como “metodologia voltada para o exame dos fatos religiosos como processos culturais sujeitos a transmissões, interseções, remodelações, dinamismos de fronteira. Todavia, o historicismo, se aplicado à história das religiões, deve ter, segundo Brelich, uma conotação específica” (PRANDI, 1999, p. 73). Já Nanini (2004) indica que:

Por fim, Brelich, na medida em que afirma que «Pettazzoni fez muito, mas acima de tudo mostrou o caminho», sente-se autorizado a historicizar, em todos os sentidos, seu pensamento, para portá-lo as suas extremas consequências: a comparação, que para o persicetano é o principal meio de chegar à compreensão de um fenômeno complexo e polimórfico, mas substancialmente unitário – a religião –, no ítalo-húngaro e é reduzido a um mero instrumento de estudo monográfico, para análise estrutural e histórico-cultural de cada uma religião, para torná-la única – e, por isso, no final incomparável. Brelich é e permanece um especialista das religiões da Grécia e da Roma antiga, que desfruta do método comparativo (o que talvez seria mais apropriado definir, no caso dele, “confrontativo”) em primeiro lugar para tornar mais inteligíveis as dinâmicas genéticas do mito grego ou dionisismo (NANINI, 2004, p. 13, tradução nossa).<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup>“Brelich non è avaro di riconoscimenti e tributi nei confronti di colui che l’ha iniziato al comparativismo storico-religioso” (NANINI, 2004, p. 11).

<sup>96</sup>“Angelo Brelich, come storico delle religioni, nasce privo dei favori, almeno iniziali, di Pettazzoni: fino al 1957 non viene bandito alcun concorso per la successione sulla cattedra dell’Università di Roma, ed è soltanto, forse, grazie a un ultimo ripensamento pettazzoniano che lo studioso italo-ungherese può prevalere, in extremis, sul rivale Ernesto de Martino, diventando Professore di ruolo” (NANINI, 2004, p. 11).

<sup>97</sup>“Brelich, in definitiva, nella misura in cui sostiene che «Pettazzoni ha fatto molto, ma soprattutto ha indicato la strada», si sente autorizzato a storicizzare, in tutti i sensi, il suo pensiero, per portarlo alle sue estreme conseguenze: la comparazione, che per il persicetano è il mezzo principale per arrivare alla comprensione di un fenomeno complesso e polimorfo, ma sostanzialmente unitario – la religione –, nell’italo-ungherese si riduce in mero strumento per l’approfondimento monografico, per l’analisi strutturale e storicoculturale di ogni singola religione, per renderla unica – e per questo, alla fin fine, incomparabile. Brelich è e rimane uno specialista delle religioni della Grecia e di Roma antiche, che sfrutta il metodo comparativo (che forse sarebbe più opportuno definire, nel suo caso, “confrontativo”) in primo luogo per rendere maggiormente intelligibili le dinamiche genetiche del mito greco o del dionisismo” (NANINI, 2004, p. 13).



Sendo assim, prosseguimos com o resgate histórico biográfico da última fase desse historiador ítalo-húngaro, denominada por ele “*Depois*”, que se encontra tão imbricada no “*Antes e no Durante*”, a ponto de se tornar difícil a separação. Segundo ele, essas raízes no “*Antes*” devem-se ao fato de seu desapego pela atividade científica ainda sem autenticidade. “Mas, de qualquer forma, o ‘Depois’ tem seus precedentes mais massivos no ‘Durante’” (BRELIICH, 1979, p. 91, tradução nossa)<sup>98</sup>. Assim,

Continuar o trabalho de Pettazzoni significa, para Brelich, antes de tudo, escolha de que lado estar. Certamente não é uma mera questão política; ou melhor, em nível prático, as diferentes orientações se estabilizam e acima de tudo, tendem a se polarizar em torno de pontos de referência e antecedentes culturais, se não ideológicos mais ou menos conotado. O ítalo-húngaro sente a necessidade de reconhecer e sublinhar as linhas de demarcação entre “crentes” e “não crentes” e, conseqüentemente, entre irracionalismo “e” racionalismo”; [...] (NANINI, 2004, p. 19, tradução nossa).<sup>99</sup>

Na exposição do autor, encontra-se um ponto que evidencia um possível distanciamento de Brelich e Pettazzoni: a distinção entre o racionalismo e irracionalismo. Na verdade, mais do que uma distinção, busca-se um posicionamento acerca dessa polaridade. De acordo com Prandi (1999, p. 75), a “profissão historicista e o empenho antirracionalista (leia-se antifenomenológico) de A. Brelich aparecem com clareza nos [...] *Prolegomeni a una Storia delle religioni*, colocado diante da exigência – pela natureza e colocação do ensaio – de propor uma definição de religião”, sendo esse um dos pressupostos para se compreender o pensamento do autor.

Desse modo, o autor supracitado acrescenta que, “de um lado ele nega ao historiador o direito de partir do pressuposto teórico de uma religião inata, do outro [...] não nega a ilegitimidade de uma fé qualquer, até para o estudioso dos fatos religiosos [...]” (PRANDI, 1999, p. 75). Brelich ainda destacava as polêmicas do período em função desses olhares distintos com relação às correntes da época,

Também não nos ocorre negar uma certa continuidade: das polêmicas de Pettazzoni contra as correntes católicas a princípio, depois contra o psicologismo e finalmente contra a fenomenologia (ver *Gli ultimi appunti* em SMSR 31, 1960), àquele de De

<sup>98</sup>“Ma, ad ogni modo, il “Dopo” ha i suoi precedenti più massicci nel “Durante”” (BRELIICH, 1979, p. 91).

<sup>99</sup>“Proseguire l’opera di Pettazzoni significa, per Brelich, prima di tutto scegliere da che parte stare. Non è certamente una mera questione politica; o meglio, a livello pratico i differenti orientamenti si stabilizzano e soprattutto tendono a polarizzarsi attorno a punti di riferimento e retroterra culturali, se non ideologici, più o meno precisamente connotati. L’italo-ungherese sente la necessità di riconoscere e sottolineare le linee di demarcazione fra «credenti» e «non credenti», e di conseguenza tra irrazionalismo» e «razionalismo» [...]” (NANINI, 2004, p. 19).

Martino contra a fenomenologia (SMSR 24-25, 1953-54) e contra qualquer tipo de irracionalismo, aos mais recentes que ainda aparecem aqui e ali na revista e nas obras de seus colaboradores mais constantes. Mas essa continuidade (que, além de tudo, representa um crescente esclarecimento) não se julga rastreando-a de volta às suas origens: seria como dizer que, uma vez que sem Kant não haveria Hegel, sem Hegel Marx, sem Marx Lenin e sem Lenin, a Revolução bolchevique, esta última encontra sua explicação em Kant... (BRELIICH, 1979, p. 205-206, tradução nossa).<sup>100</sup>

De acordo com a exposição, as polêmicas e divergências existentes neste período não podem ser negadas ou esquecidas, porque são esses embates e divergências que constroem o conhecimento. Ainda nessa fase de narrativa autobiográfica de Brelich, denominada de “*Depois*”, o autor ítalo-húngaro destaca o período de decadência vivenciada na publicação da famosa SMSR,

Desse ponto de vista, minha “Premissa” ao 40º vol. de SMSR (1969, p. 3-26) é extraordinariamente característica. É preciso dizer que a “nossa” revista estava entrando em crise, por muitas razões: uma, dentre as mais decisivas, a financeira; com o aumento contínuo dos custos de papel e da impressão, os fundos do Instituto (para os quais a revista também produziu tantos periódicos preciosos obtidos em troca) não foram suficientes para sustentá-la; as assinaturas eram de um número exíguo que não conseguíamos aumentar. Além disso, desde a retirada de Pettazzoni, os colaboradores estrangeiros começaram a ficar mais escasso e os colaboradores que podiam ser encontrados na Itália nem sempre nos satisfaziam. Mas, ainda havia uma razão mais profunda para a crise: depois de 1968, a não atualidade de um periódico conduzido com os antigos critérios começou a pesar sobre nós. A “Introdução” ao volume - que saiu com algum atraso - põe em foco as razões da não atualidade e inutilidade da revista, mas, em vez de extrair a lógica conclusão de sua cessação, se propõe uma renovação radical: do momento que devia continuar a minha atividade, devia agir como se ainda acreditasse nela; toda a última parte da “Introdução” é uma polêmica contra minhas próprias dúvidas ... É uma profissão de fé: de uma fé que eu não tinha mais... (BRELIICH, 1979, p. 104-105, tradução nossa).<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup>“Non ci viene neppure in mente di negare una certa continuità: dalle polemiche di Pettazzoni contro le correnti cattoliche in un primo tempo, contro lo psicologismo poi, e contro il fenomenologismo in ultimo (v. Gli ultimi appunti in SMSR 31, 1960), a quelle di De Martino contro il fenomenologismo (SMSR 24-25, 1953-54) e contro ogni tipo di irrazionalismo, a quelle più recenti ancora che qua e là rispuntano nella rivista e nelle opere dei suoi più costanti collaboratori. Ma questa continuità (che, oltre tutto, rappresenta una crescente chiarificazione) non si giudica con il farla risalire alle sue origini: sarebbe come dire che, poiché senza Kant non ci sarebbe stato Hegel, senza Hegel Marx, senza Marx Lenin e senza Lenin la rivoluzione bolscevica, quest'ultima trovi la sua spiegazione in Kant...” (BRELIICH, 1979, p. 205-206).

<sup>101</sup>“Da questo punto di vista è straordinariamente caratteristica la mia “Premessa” al 40º vol. di SMSR (1969, p. 3-26). Bisogna dire che la “nostra” rivista stava entrando in crisi, per molte ragioni: una, tra le più decisive, quella finanziaria; con il continuo aumento dei costi della carta e della stampa, i fondi dell'Istituto (al quale pure la rivista fruttava tanti preziosi periodici ottenuti in cambio) non bastavano a sostenerla; gli abbonamenti erano di un numero esiguo che non riuscivamo ad aumentare. Inoltre, sin dal ritiro di Pettazzoni, cominciavano a scarseggiare sempre di più i collaboratori stranieri, e i collaboratori che si potevano trovare in Italia, non sempre ci soddisfacevano. Ma poi vi era una ragione più profonda della crisi: dopo il '68 cominciava a pesarci l'inattualità di un periodico condotto con i vecchi criteri. La “Premessa” al volume – uscito con qualche ritardo – mette a fuoco le ragioni dell'inattualità e dell'inutilità della rivista, ma invece di trarne la logica conclusione della sua cessazione, ne propone un radicale rinnovamento: dal momento che dovevo continuare la mia attività, dovevo fare *come se vi credessi ancora*; tutta l'ultima parte della “Premessa” è una polemica contro i miei propri dubbi ... È una professione di fede: di una fede che non avevo più ...” (BRELIICH, 1979, p. 104-105).

Dentre os diversos motivos para a crise vivida pela SMSR, Brelich destaca as questões financeiras, além da saída de Pettazzoni e a falta de continuidade dos colaboradores estrangeiros e locais. No entanto, para o autor, o que mais pesou foi “a crise, após 1968”<sup>102</sup>, em que Brelich sente-se no dever de levar adiante suas atividades, apesar de não crer em tal possibilidade.

Outro ponto relevante a salientar é que “entre as posições às quais Brelich fixou suas críticas estão evolucionismo, estruturalismo, monoteísmo primordial, fenomenologia religiosa, o conceito de *homo religiosus*, psicologismo, contra o qual muitas vezes aplica a chamada categoria crítica de irracionalismo” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 12-13, tradução nossa)<sup>103</sup>. Assim, é possível compreender que Brelich enfrentou grandes desafios, isso para não falar de seu perfil laico que poderia ser visto como um empecilho para assumir a cátedra de Pettazzoni. Ao narrar a ocasião dos candidatos no concurso realizado para a referida sucessão, destacando essa particularidade em cada um dos candidatos, Xella (2005), comenta:

Eu não sei se nesta lista de três nomes Pettazzoni reconhece *toto corde* seus alunos favoritos; é certo que, aos seus olhos, eles pareciam de alguma forma se destacar do resto dos concorrentes para estudar - mesmo com diferentes estilos, abordagens, formações e histórias – o panorama da futura geração italiana de historiadores das religiões. No resultado de concurso jogou indubitavelmente fatores políticos reais (De Martino, militante de esquerda, era contra os católicos; Brelich, um laico, talvez tenha sido considerado pelos conservadores o mal menor que De Martino; Bianchi era claramente o candidato dos Católicos, [...]) (XELLA, 2005, p. 27, tradução nossa).<sup>104</sup>

De acordo com o exposto, os posicionamentos, não só políticos, mas também religiosos, interferiam na escolha do nome do substituto de Pettazzoni, que iria constituir a Escola Romana. Ademais, o maior problema nessa fase de transição não seria esse, mas sim, uma certa influência, principalmente, de seu último mestre, Károly Kerényi, no sentido de apresentar “diferenças e insanidades com o método a que Pettazzoni foi referido: entre outros, a presença de categorias e conceitos pressupostos como universais, portanto históricos, como ‘solar’, ‘lunar’, ‘telúrico’, ‘cósmico’, o ‘*Grundintuition*’ (intuição básica), ‘*Idee an sich*’ (ideia em si)”

---

<sup>102</sup>O termo sessenta e oito indica o movimento de estudantes e trabalhadores que explodiu no final dos anos sessenta do século XX em universidades, escolas, fábricas e praças, contestando valores e instituições tradicionais. Ver maiores detalhes em Bruno Bongiovanni (2006), Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/sessantotto\\_%28Enciclopedia-dei-ragazzi%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/sessantotto_%28Enciclopedia-dei-ragazzi%29/).

<sup>103</sup>“Tra le posizioni verso cui il Brelich appuntò le sue critiche vi sono: evolucionismo, strutturalismo, monoteismo primordiale, fenomenologia religiosa, il concetto di *homo religiosus*, psicologismo, contro le quali applica spesso la categoria critica cosiddetta dell’irrazionalismo” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 12-13).

<sup>104</sup>“Non so se in questa terna di nomi Pettazzoni riconoscesse *totocorde* i suoi allievi preferiti, certo è che ai suoi occhi essi apparvero in qualche modo staccarsi dal resto dei concorrenti per costellare – pur con stili, approcci, formazioni e storie diverse – il panorama della futura generazione italiana di storici delle religioni. Nell’esito del concorso giocarono indubbiamente fattori politici veri e propri (De Martino, militante di sinistra, era osteggiato dai cattolici; Brelich, laico, era forse considerato dai conservatori il male minore rispetto a De Martino; Bianchi era manifestamente il candidato dei cattolici), [...]” (XELLA, 2005, p. 27).

(MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 10, tradução nossa)<sup>105</sup>. Nessas perspectivas, encontram-se fenômenos que, para Brelich, seriam problemáticos para se explorar comparativamente em função de sua visão como categorias universais.

Sendo assim, Brelich passa por uma fase de constante reflexão acerca da metodologia pettazzoniana, sendo crucial, nesse sentido, “a década de 1950: o primeiro trabalho do ‘novo curso’, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, de 1955, em que, no entanto, permanecem traços do ‘velho’ Brelich (um sobre toda a centralidade do tema das ‘origens’)” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 10, tradução nossa)<sup>106</sup>. Contudo, esses traços ainda que presentes na perspectiva de Brelich, não foram obstáculo para a evolução de sua prática a partir do legado de Pettazzoni, integrado ao seu conhecimento sobre religião antiga e antiguidade clássica em geral,

Brelich conduz o método histórico-religioso de cunho Pettazzoniano a um nível de clareza, evidência, exaustividade, talvez nunca alcançadas: Brelich penetra a religiosidade grega com a perícia de um arqueólogo com o intento a desestratificação de elementos aparentemente compactos; utiliza um comparativíssimo discreto, mirado e relaciona – com uma abordagem holística não distante da contemporânea corrente funcionalista – figuras mitológicas (deuses e heróis), suas evoluções, seus retornos no mito e no rito, com o contexto econômico e social – na sua contínua transformação – na qual tais figuras vivem. Revelar de tal modo uma linha “evolutiva” do panteão grego que esconde a base surpreendente – mas evidente – traços de religiosidade arcaica (FRANCESCHELLI, 2005, p. 7, tradução nossa).<sup>107</sup>

Conforme destaca Franceschelli (2005), Brelich usa dos artifícios da “arqueologia” para penetrar na religiosidade grega e com isso ultrapassar a simples aparência, passando não só pelo viés histórico, mas, levando também em conta, o mítico e o ritualístico. Nessa perspectiva, Casadio (2005) aponta que Brelich abraça o funcionalismo para explicar que o fenômeno histórico se utiliza da função (no sentido de para que serve), como base para obter seu

---

<sup>105</sup>“presentava delle differenze insanabili con il metodo cui si richiamava Pettazzoni: tra le altre la presenza di categorie e concetti presupposti come universali, dunque a-storici, quali ‘solare’, ‘lunare’, ‘tellurico’, ‘cosmico’, o ‘Grundintuition’ (‘intuizione di fondo’), ‘Idee an sich’ (‘idea in sé’), ecc.” (MONTANARI; FERRI, 2010b p. 10).

<sup>106</sup>“gli anni ’50: primo lavoro del «nuovo corso», sono le *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, del 1955, nel quale tuttavia permangono delle tracce del “vecchio” B. (una su tutte la centralità del tema delle «origini»)” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 10).

<sup>107</sup>“Brelich porta il metodo storico-religioso di impronta pettazzoniana ad un livello di chiarezza, evidenza, esaustività, forse mai raggiunto: Brelich penetra la religiosità greca con la perizia di un archeologo intento alla destratificazione di elementi all’apparenza compatti; utilizza un comparativismo discreto e mirato e relaciona - con un approccio olistico non distante dalla coeva corrente funzionalista – le figure mitologiche (dei ed eroi), la loro evoluzione, i loro rimandi nel mito e nel rito, con il contesto economico e sociale – nella sua continua trasformazione - in cui tali figure vivono. Svela in tal modo una linea “evolutiva” del pantheon greco che nasconde alla base sorprendenti – ma evidenti – tracce di religiosità arcaica” (FRANCESCHELLI, 2005, p. 7).

significado, como, por exemplo, a interpretação dada às iniciações místicas em relação aos ritos de iniciação que servem para inserir os jovens na sociedade (iniciações tribais).

Com pensamento indo de encontro, Casadio (2005, p. 4046) acrescenta que o funcionalismo é um componente forte em Brelich, mas também seu ponto fraco, considerando que esse ramo da antropologia e das ciências sociais explica apenas a si mesmo, pois a produção considerável e conspícua de Brelich está fortemente concentrada nos problemas de mudança cultural, isto é, no que se refere unicamente ao momento da passagem das iniciações aos mistérios, referente ao fenômeno social para um fenômeno religioso, o que significa um reducionismo social em chave funcionalista.

Outrossim, Brelich preocupava-se em superar a tendência de uma historiografia reversa “que busca apenas os pressupostos e os precedentes do depois, para estabelecer, em vez disso, uma perspectiva historiográfica, a qual capte as diretrizes e os significados das forças criativas, voltadas para o novo e o peculiar de cada civilização religiosa, em cada sua fase” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 18, tradução nossa)<sup>108</sup>.

Além dessas considerações, é preciso apontar que este estudioso das religiões, mesmo levando em conta essas diversas instâncias, não deixa de enfatizar o papel relevante presente na história das religiões. Em sua própria visão de religião, ele já explicita isso e, segundo Xella (2005, p. 29, tradução nossa)<sup>109</sup>, “Brelich observa que, se aceita a tese da religião inata, o estudo das religiões é deslocado do plano histórico para aquele das ciências naturais, distorcendo assim as características da disciplina”. Dessa forma, na concepção do sucessor de Pettazzoni, a “religião deve ser estudada *na* história e *apenas* na história” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 14, tradução nossa)<sup>110</sup>. Ainda com o intuito de demonstrar o olhar peculiar deste estudioso das religiões, os autores a seguir nos lembram que

Os pontos fundamentais que caracterizam a concepção que o estudioso obteve da disciplina, e de consequência da assim chamada “Escola de Roma”, que se seguiu e ainda tenta seguir seu ensino, são fundamentalmente [...] a abordagem puramente historicista, no sentido do “caráter irredutivelmente histórico de toda formação religiosa”; bem como, é fundamental o empenho na rebusca da comparação histórico-religiosa, apoiada por um estudo adequado da etnologia (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 11, tradução nossa).<sup>111</sup>

<sup>108</sup> “[...] che cerca solo i presupposti e i precedenti del dopo, per impostare invece una storiografia prospettica, la quale colga le direttrici e i significati delle forze creative, volte verso il nuovo e il peculiare di ogni civiltà religiosa, in ogni sua fase” (LANTERNARI, 1979 apud MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 18).

<sup>109</sup> “Brelich, se si accetta la tesi della religione innata, si sposta lo studio delle religioni dal piano storico a quello delle scienze naturali, snaturando così i caratteri della disciplina” (XELLA, 2005, p. 29).

<sup>110</sup> “La religione va studiata *nella* storia e *solo* in essa” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 14).

<sup>111</sup> “I punti fondamentali che caratterizzano la concezione che lo studioso ebbe della disciplina, e di conseguenza della c. d. “Scuola di Roma”, che ne seguì e cerca tuttora di seguirne l’insegnamento, sono fundamentalmente [...]”

No entanto, essas perspectivas presentes no pensamento de Brelich não acolhiam muitos dos conceitos e ideias presentes no contexto da época, como por exemplo, a ideia de uma religião única e verdadeira ou mesmo superior, porque para ele “a realidade histórica conhece apenas ‘religiões’ e não ‘religião’” (XELLA, 2005, p. 29, tradução nossa)<sup>112</sup>. Essa forma de ver a religião trazia consequências para o desenvolvimento de seus estudos, tendo em vista que não haveria privilégio de um grupo em detrimento de outros, uma vez que todos teriam o mesmo valor para os estudos da história das religiões, tendo em conta que, segundo o pensamento de Brelich, todos os eventos fazem parte da história.

Nesse sentido, ele considera relevante o estudo dos mitos, dos ritos e diversos outros elementos que fazem parte do escopo das religiões, pois “a perspectiva histórico-religiosa compartilhada por Brelich entre outros indaga todos esses elementos, considerando-os igualmente importantes para fins de elaboração mítica e/ou histórica – em medida variável e a depender do caso – e considerando-os por isso todos ‘história’” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 21, tradução nossa)<sup>113</sup>. Ressaltando esse aspecto de valorização de outras instâncias, além da própria história, tendo em vista que

Brelich é responsável por algumas das definições mais rigorosas do sentido sociocultural de mito: “os mitos *fundam* as coisas que não são apenas como são, mas *devem* ser como são, porque assim eles se tornaram naquele tempo distante em que tudo foi decidido; o mito torna aceitável o que precisa ser aceito [...] e garante estabilidade às instituições; também fornece modelos de comportamento [...]. O mito, portanto, não *explica*, por uma necessidade intelectual, as coisas [...], mas as *fundam*, dando-lhes valor (FRANCESCHELLI, 2005, p. 7, tradução nossa).<sup>114</sup>

Essas considerações acerca do pensamento de Brelich, pois, são de extrema importância, para que possamos compreender como sua perspectiva de mundo interferiu na sua prática metodológica. O estudioso ítalo-húngaro leva em conta vários campos, porque compreende a importância que cada um deles pode trazer na compreensão e, até mesmo, na comparação entre

---

l’approccio prettamente storicistico, nel senso del «carattere irriducibilmente storico di ogni formazione religiosa»; inoltre fondamentale è l’impiego nella ricerca della comparazione storico-religiosa, sostenuta da un adeguato studio dell’etnologia. Analizzeremo tra breve i due punti. Ma prima c’è da definire meglio la natura dell’oggetto studiato: la religione” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 11).

<sup>112</sup>“La realtà storica conosce solo “religioni” e non “la” religione” (XELLA, 2005, p. 29).

<sup>113</sup>“La prospettiva storicoreligiosa condivisa tra gli altri dal B. indaga tutti questi elementi ritenendoli ugualmente importanti ai fini dell’elaborazione mitica e/o storica – in misura variabile a seconda dei casi –, e considerandoli per questo tutti ‘storia’” (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 21).

<sup>114</sup>“Si devono a Brelich alcune delle più stringenti definizioni sul senso socioculturale del mito: ‘i miti *fondano* le cose che non solo sono come sono, ma *devono* essere come sono, perché così sono diventate in quel lontano tempo in cui tutto si è deciso; il mito rende accettabile ciò che è necessario accettare [...] e assicura stabilità alle istituzioni; provvede, inoltre, a modelli di comportamento [...]. Il mito, dunque non *spiega*, per un bisogno intellettuale, le cose [...] ma le *fonda* conferendo loro valore’” (FRANCESCHELLI, 2005, p. 7).

as religiões. No entanto, ele enfatiza a necessidade de separar aquilo que faz parte do campo teológico do que se relaciona ao da História das Religiões. Esta última, para Brelich (1979), divide campos muito vastos, posto que, enquanto o primeiro é “inconscientemente religioso ou teológico, o outro, inteiramente secular; um substancialmente conservador, o outro engajado no presente e aberto ao futuro; um — reacionário, o outro progressista e, porque não, revolucionário” (BRELICH, 1979, p. 209-210, tradução nossa)<sup>115</sup>. Nesse sentido ele enfatiza a importância da comparação no campo do

estudo das religiões dos chamados povos primitivos, que são bem longe de serem “privo de história”, a falta de documentação escrita e (em geral) arqueológica nos impede de colher fases e processos atravessados por essas culturas. Portanto, somos confinados ao plano das deduções, no qual a comparação desempenha um papel decisivo. A situação muda particularmente quando o objeto de estudo histórico-religioso são as chamadas civilizações superiores, para as quais temos dados arqueológicos e, pelo menos a partir de certa época, textos escritos, geralmente suficiente para permitir avaliações nas quais se enquadra também uma análise de culturas com base na “economia” e “religião” (NIERI, 2007, p. 24-25, tradução nossa).<sup>116</sup>

É importante frisar que, na atualidade, essa concepção de “civilizações superiores” encontra-se ultrapassada, porém não podemos modificar as ideias defendidas pelos autores no contexto em que se encontravam, para não correremos o risco de um equívoco, referente a uma prática anacrônica. Entretanto, o recorte apresentado aponta para a importância da comparação de civilizações com e sem registro de escrita, demonstrando apenas as diferentes formas de compará-las, mas de maneira alguma excluindo-as desse processo. Até mesmo porque o que interessa para Brelich e outros estudiosos da religião está entrelaçado à cultura.

Essa perspectiva será retomada e mais detalhada no item que segue, o qual trataremos do percurso metodológico do historiador ítalo-húngaro e de como se deu o desenvolvimento de seu método em termos de ruptura ou continuidade, com relação ao de seu mestre Pettazzoni.

---

<sup>115</sup> “[...] sia pur inconsciamente religioso o teologico e l’altro integralmente laico; uno sostanzialmente conservatore [...] e l’altro impegnato nel presente e aperto al futuro; uno — [...] reazionario e l’altro progressista e, perché no, rivoluzionario” (BRELICH, 1979, p. 209-210).

<sup>116</sup> “Nello studio delle religioni dei popoli cosiddetti primitivi, che sono ben lungi dall’essere «privi di storia», la mancanza di documentazione scritta e (in generale) archeologica ci impedisce di cogliere fasi e processi attraversati da queste culture. Siamo pertanto confinati al piano delle deduzioni, in cui un ruolo decisivo riveste la comparazione. La situazione muta radicalmente allorché oggetto di studio storico-religioso sono le cosiddette civiltà superiori, per le quali possediamo invece dati archeologici e, almeno a partire da una certa epoca, testi scritti, spesso sufficienti a consentire valutazioni entro le quali rientra anche un’analisi delle culture in base alle chiavi di lettura ‘economia’ e ‘religione’” (NIERI, 2007, p. 24-25).

### 3.1.2 Percorso metodológico: as interfaces com o método de Pettazzoni

De acordo com Montanari & Ferri (2010b), para Brelich, a cultura deve ser vista como um processo criativo de ação e criação, já que nasce de acontecimentos precedentes, dentro de um ambiente particular e regida por eventos de igual modo particulares, fazendo com que historiadores tenham interesses em saber o que ocorreu posteriormente a esses eventos, ou seja, o que essa cultura "*fez* do que possuía no início e, em cada momento de sua história, continuou a *fazer* com o que havia feito anteriormente. E isso só é entendido em base ao conhecimento do que, de tempos em tempos, constitui-se os pressupostos de suas criações" (BRELICH, 2002 apud MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 17, tradução nossa)<sup>117</sup>; em outras palavras, por meio da história.

Desse modo, continua mais compreensível a defesa de Brelich, no que se refere ao método comparativo ser aplicado na história, pois, segundo ele, sem comparação, também não se poderia falar em história das religiões. Ademais, esses autores acrescentam que, como disciplina histórica, "a História das Religiões se revela extremamente útil na investigação dos 'modos de representação', subentendida a um determinado evento e à relação entre 'fontes diretas', relacionadas à cultura material e fontes literárias ou, para ser mais geral, entre história e mito (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 19, tradução nossa)<sup>118</sup>.

Com tais afirmações, esses autores demonstram a relevância que tem, segundo Brelich, a cultura e demais fontes para a história, bem como para a própria disciplina de história das religiões. Porém, é preciso enfatizar que os elementos significativos para o sucessor de Pettazzoni são aqueles que podem ser vistos e localizados nas culturas, como foi dito acima, na cultura material, ou seja, aquilo que é concreto palpável e acessível ao homem. Então, nesse caso, podemos concluir, partindo dessa constatação do autor, que os fenômenos ditos imateriais seriam, de certo modo, excluídos dessa perspectiva. Dessa forma, isso pode ser o indício de uma distinção entre as abordagens de Brelich e seu precursor, dado ao fato de que para o sucessor de Pettazzoni, o método comparativo é, portanto, invariavelmente explicado na história:

---

<sup>117</sup>"ha *fatto* di ciò che possedeva in partenza e, in ogni momento della sua storia ha continuato a *fare* di quello che precedentemente aveva fatto. E ciò si comprende solo in base alla conoscenza di quanto, di volta in volta, costituiva i presupposti delle sue creazioni"" (BRELICH, 2002 apud MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 17).

<sup>118</sup>"[...] la Storia delle religioni si rivela estremamente utile anche per indagare le 'modalità di sottese ad un dato evento e il rapporto tra «fonti dirette», legate alla rappresentazione' cultura materiale, e fonti letterarie, o, per dirla più in generale, tra storia e mito" (MONTANARI; FERRI, 2010b, p. 19).



A busca do comparável torna-se, antes de tudo, uma busca pelas razões históricas cuja comparabilidade é devida: mas, depois, constatando-se cada vez mais lúcido e conscientemente do fato de que a comparabilidade nunca significa identidade, o comparatista também enfrenta a tarefa de identificar as razões, igualmente históricas, pelas quais as formações comparáveis não são reduzidas a este seu aspecto, mas também são resultados de singulares, únicos e irrepetíveis processos criativos, solucionadores de situações em quaisquer casos diferentes (BRELIICH, 1979, p. 195, tradução nossa).<sup>119</sup>

Além disso, o sucessor da cátedra de História das Religiões também reconhece as problemáticas do método comparativo enquanto uma forma complementar de pesquisa. Embora tenha suas utilidades e contribuições, também possui limitações, assim como todo método de pesquisa. Entretanto, vale ressaltar que se trata de “uma comparação que não visa simplesmente detectar denominadores comuns entre diferentes culturas, mas que mira a atenção na diacronia e nos processos dinâmicos que afetam as culturas, levando-as a reinterpretar as criações dos próprios elementos” (NIERI, 2007, p. 15, tradução nossa)<sup>120</sup>. Assim:

A plataforma metodológica proposta aqui permite, na minha opinião, de avaliar em modo mais satisfatório toda uma série de importantes questões que o irracionalismo histórico-religioso moderno teve, sem dúvida, o mérito de propor aos estudiosos. Em primeiro lugar, vem considerado o lugar que pertence ao mito e ao rito na vida religiosa e, portanto, também na correspondente reconstrução historiográfica (BRELIICH, 1957, p. 99, tradução nossa).<sup>121</sup>

Brelich propõe uma “reconstrução historiográfica” em função de sua busca por distanciá-la das perspectivas teológicas e das interpretações religiosas arraigadas na fenomenologia. Por esse motivo, ele destaca o lugar adequado reservado aos estudos historiográficos para o mito e para o rito como elementos significativos nesses estudos. “O método de Brelich aplicado à leitura do mito resultará, em grande parte, do exame de momentos interpretativos específicos presentes em seus estudos” (TESTA, 2010, p. 139, tradução nossa)<sup>122</sup>. Ou seja, o historiador das religiões leva em conta as particularidades, a cultura e o

---

<sup>119</sup>“La ricerca del comparabile diventa anzitutto ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta: ma poi, rendendosi sempre più lucidamente conto del fatto che comparabilità non significa *mai* identità, il comparativista si trova anche di fronte al compito di individuare le ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto, ma sono anche risultati di singoli, unici e irripetibili processi creativi, risolutori di situazioni in ogni caso differenti” (BRELIICH 1979, p. 195).

<sup>120</sup>“una comparazione che non mira semplicemente alla rilevazione di comuni denominatori tra le diverse culture, ma focalizza l’attenzione sulla diacronia e sui processi dinamici che investono le culture stesse, portandole a reinterpretazioni creative dei propri elementi.” (NIERI, 2007, p. 15).

<sup>121</sup>“La piattaforma metodologica che qui viene proposta consente a mio avviso di valutare in modo più soddisfacente tutta una serie di importanti questioni che il moderno irrazionalismo storico-religioso ha avuto senza dubbio il merito di riproporre agli studiosi. In primo luogo, viene in considerazione il posto che spetta al mito e al rito nella vita religiosa e quindi anche nella corrispondente ricostruzione storiografica” (BRELIICH, 1957, p. 99).

<sup>122</sup>“Il metodo di Brelich applicato alla lettura del mito risulterà, in larga parte, dall’esame di specifici momenti interpretativi presenti nei suoi studi” (TESTA, 2010, p. 139).

contexto em que esses fenômenos ocorrem, distanciando-se das generalizações e comparações universais.

Ademais, “uma comparação indiscriminada à maneira evolucionista de Frazer não lhe parecia mais disponível; acima de tudo, aplicada às religiões clássicas, e em particular a religião romana, havia gerado as construções interpretativas mais arbitrárias” (SANTI, 2004, p. 188, tradução nossa)<sup>123</sup>. Brelich critica esse tipo de comparação que também foi realizada de forma horizontalizada e niveladora pela fenomenologia e, para evitar estas distorções causadas pelas generalizações, o autor indica “uma comparação dotada de uma dimensão vertical, isto é, histórica, que não se satisfaz em indicar analogias entre fenômenos, mas se concentra nos detalhes das características específicas que eles assumem na específica religião estudada” (SANTI, 2004, p. 189, tradução nossa)<sup>124</sup>. Ainda sobre a questão específica do método, Testa (2010) destaca que,

Um método, no entanto, precisamente como tal, também é verificável na sua disponibilidade para outras áreas, que, por sua vez, pode também frequentemente apresentar tal grau de "permeabilidade" que permita um ajuste do mesmo método a vários objetos ou, ao contrário, a aplicação de várias perspectivas metodológicas ao mesmo objeto (TESTA, 2010, p. 116, tradução nossa).<sup>125</sup>

Para Brelich, a comparação, ainda que seja essencial, precisa ser vista, sobretudo nos dias atuais, por meio da interdisciplinaridade, pois ela “em si não é uma escola, não é um endereço, nem é uma técnica, é apenas um meio que pode ser usado com várias técnicas e ao serviço” de várias ordens de pesquisa de várias finalidades”(BRELICH, 1979, p. 127, tradução nossa)<sup>126</sup>. Desse modo, constata-se a sua integração com outras técnicas, para se chegar à compreensão do fenômeno. No entanto, para esse estudioso das religiões, tais técnicas precisam e devem estar ligadas ao que propõe a história e distanciar-se do que propõe a teologia e/ou os fenômenos sobre-humanos, pelo menos no que se refere ao papel do historiador como nos indicam o próprio Brelich,

---

<sup>123</sup>“Una comparazione indiscriminata alla maniera evolucionista di Frazer gli sembrava non più proponibile; oltre tutto essa, applicata alle religioni classiche, e in particolare alla religione romana, aveva generato le costruzioni interpretative più arbitrarie” (SANTI, 2004, p. 188).

<sup>124</sup>“una comparazione dotata di una dimensione verticale, ossia storica, che non si accontenti di indicare analogie tra fenomeni, ma si concentri sui particolari caratteri specifici che essi assumono nella particolare religione studiata” (SANTI, 2004, p. 189).

<sup>125</sup>“Un metodo, tuttavia, proprio in quanto tale, è verificabile anche nella sua disponibilità verso altri ambiti, i quali, a loro volta, possono spesso presentare un tale grado di “permeabilità” da permettere un adeguamento dello stesso metodo a diversi oggetti, o viceversa l’applicazione di diverse prospettive metodologiche al medesimo oggetto” (TESTA, 2010, p. 116).

<sup>126</sup>“di per sé non è una scuola, non è un indirizzo, non è nemmeno una tecnica, è soltanto un mezzo che può esser impiegato con varie tecniche e al servizio di vari ordini di ricerca di varie finalità” (BRELICH, 1979, p. 127).

[...] ao *métier* do histórico a "opção" historicista "é" mais adequado do que qualquer outro: o historiador, enquanto tal, busca, exclusivamente, as razões históricas, isto é, humanas, de cada formação cultural (e, portanto, também religiosas) e abdicaria de sua profissão no mesmo momento em que admitisse a única possibilidade de uma intervenção de fatores sobre-humanos na história ou fundasse julgamentos sobre valores "absolutos" pré-estabelecidos por Deus ou de alguém por ele" (BRELIICH, 1979, p. 207, tradução nossa).<sup>127</sup>

Dito de outro modo, na concepção de Brelich, o historiador não pode conceber a associação entre o conhecimento histórico e os fenômenos sobre-humanos, ou seja, não deve considerar a fenomenologia, isso no que se refere em termos comparativos, pois, como já foi dito, Brelich defendia a necessidade e articulação do método comparativo com outras técnicas no estudo das religiões, muito embora enfatizasse o distanciamento que o historiador deve ter ao tratar dos fenômenos não históricos. Nessa mesma direção, encontramos a afirmação de Franceschelli (2005) com relação à concepção de Brelich, chamando-a de “comparações selvagens”, aquelas realizadas pelo evolucionismo e pela fenomenologia. Vejamos:

Cristalina também foi sua reflexão sobre o método comparativo, diferente das comparações selvagens do evolucionismo e da fenomenologia e destinadas a "pesquisa das razões históricas pelas quais a comparabilidade é devida: mas, depois do momento que comparabilidade não significa identidade, o comparatista também se depara com a tarefa de individuar as razões, igualmente históricas, pelas quais as formações comparáveis não se resumem a seu aspecto, mas também são resultado de singulares e irrepetíveis processos criativos" (FRANCESCHELLI, 2005, p. 7-8, tradução nossa).<sup>128</sup>

Como podemos perceber, para Brelich, cabe ao historiador das religiões encontrar as motivações históricas para a investigação dos fenômenos, tendo em vista que “as razões igualmente históricas pelas quais formações comparáveis não se resumem a sua aparência”, ou seja, o fenômeno por si só não se justifica a referida comparação ou a investigação histórica, uma vez que ele só pode ser explicado ou interpretado na história. Desse modo, enfatiza um dos maiores estudiosos de Brelich:

---

<sup>127</sup> “[...] al mestiere dello storico l’“opzione” storicista” è “più confacente di ogni altra: lo storico, in quanto tale, cerca, ed esclusivamente, le ragioni storiche, cioè umane, di ogni formazione culturale (e perciò anche religiosa) e abdicerebbe al suo mestiere nel momento stesso in cui ammettesse la sola possibilità di un intervento di fattori sovrumani nella storia o fondasse giudizi su valori “assoluti” prestabiliti da Dio o chi per lui” (BRELIICH, 1979, p. 207).

<sup>128</sup> “Cristallina fu anche la sua riflessione sul metodo comparato, differente dalle comparazioni selvagge dell’evoluzionismo e della fenomenologia e teso alla «ricerca delle ragioni storiche cui la comparabilità è dovuta: ma poi, siccome comparabilità non significa identità, il comparativista si trova anche di fronte al compito di individuare le ragioni, ugualmente storiche, per cui le formazioni comparabili non si riducono a questo loro aspetto ma sono anche risultato di singoli e irripetibili processi creativi»” (FRANCESCHELLI, 2005, p. 7-8).

O historiador das religiões não deve, portanto, limitar-se a descrever analiticamente os fenômenos, mas terá que entender e focar que um fato religioso, dentro de uma determinada civilização, é ao mesmo tempo fruto de escolhas específica e também manifestação de um processo muito mais amplo e geral. A moldura que dá unidade e organicidade a tudo, enquanto ao mesmo tempo constitui seu pano de fundo, é a unidade da história humana, que pode ser iniciada convencionalmente a partir do momento que o homem, como espécie biológica em posse de uma cultura, apareceu inicialmente em algum lugar da terra (XELLA, 2005, p. 32-33, tradução nossa).<sup>129</sup>

Nesse sentido, não resta dúvidas de que, através do processo comparativo, a história das religiões pode trazer relevantes contribuições para a humanidade, por fazer perceber a linha de continuidade entre as origens e os dias atuais. Assim, podemos constatar o valor que tem a comparação histórico-religiosa, quando estudamos um dado fenômeno dentro do contexto no qual ele surge, no seio de uma sociedade específica e que, de forma criativa, segundo Brelich, passa ser visto ou concebido em outras sociedades. “A história das religiões é, portanto, uma das ferramentas mais eficientes na construção de um novo tipo de humanismo integral”<sup>130</sup>(BRELICH, 1979, p. 70, tradução nossa). Ademais, ainda podemos acrescentar que,

O método de comparação histórica ajuda a colher a originalidade de qualquer religião. Isso permite compreender o mecanismo de um determinado tipo de processo criativo — a criação religiosa — que tanta parte teve na história da humanidade. À luz da comparação histórica, as religiões revelam, portanto, sua essência e sua dignidade e se colocam entre as formas em que o homem manifesta seu modo de ser, que é sempre um modo criativo, isto é, um viver historicamente.” Assim, como o uso errado da comparação vai criticado, do mesmo modo, ainda, deve-se censurar a total falta dessa dimensão na pesquisa (BRELICH, 197, p. 182 – tradução nossa).<sup>131</sup>

Desse modo, a comparação tem seu valor enquanto método estritamente histórico na concepção de Brelich. Entretanto, essa concepção pode ser vista como distinta de seu precursor, Raffaele Pettazzoni, tendo em vista que esse último considera a fenomenologia como um dos pilares do método comparativo. E com isso, podemos perceber uma — notável — distinção

---

<sup>129</sup>“Lo storico delle religioni non dovrà dunque limitarsi a descrivere analiticamente i fenomeni, ma dovrà comprendere e mettere a fuoco che un fatto religioso, all’interno di una determinata civiltà, è al tempo stesso frutto di scelte specifiche e anche manifestazione di un processo molto più ampio e generale. La cornice che conferisce unità e organicità a tutto, costituendone al tempo stesso lo sfondo, è l’unità della storia umana, che si può convenzionalmente far cominciare dal momento in cui l’uomo, in quanto specie biologica in possesso di una cultura, è comparso inizialmente in qualche punto della terra” (XELLA, 2005, p. 32-33).

<sup>130</sup>“La storia delle religioni è perciò uno degli strumenti più efficienti nella costruzione di un nuovo tipo di umanesimo integrale” (BRELICH, 1966, p. 70).

<sup>131</sup>“Il metodo della comparazione storica aiuta a cogliere l’originalità di ciascuna religione. Esso consente di comprendere il meccanismo di un tipo particolare di processo creativo – la creazione religiosa – che tanta parte ha avuto nella storia dell’umanità. Alla luce della comparazione storica le religioni rivelano, dunque, la loro essenza e la loro dignità e si collocano tra le forme in cui l’uomo manifesta il suo modo di essere, che è sempre un modo creativo, cioè un vivere storicamente” (BRELICH, 1969, p. 182).

entre as práticas metodológicas de Pettazzoni e Angelo Brelich, uma vez que essa instância deve ser afastada do método comparativo histórico de acordo com a concepção desse último, sobretudo no que se refere ao seu ponto de vista sobre a fenomenologia,

Para Brelich, as hipóteses irracionais e a-históricas da escola fenomenológica são refutáveis apenas graças ao estudo rigorosamente histórico das diferentes formas que diferentes culturas elaboram e tornam funcionais segundo critérios específicos e reconstruíveis, próprio historicamente; essas formas seriam inteligíveis apenas graças ao auxílio daquilo que Brelich não hesita, como já vimos, em definir uma morfologia sistemática (TESTA, 2010, p. 147, tradução nossa).<sup>132</sup>

Conforme se verifica na exposição, Brelich aponta a necessidade de se considerar provas racionais por meio de um estudo rigoroso de fontes históricas das culturas, de modo que as perspectivas fenomenológicas sejam refutáveis e, por essa visão, o autor afirma que precisam ser vistas com critério. Nessa direção, destaca-se a exposição de Testa (2012), ressaltando a posição de Brelich acerca da cultura imaterial e da comparação etnológica,

[...] para Brelich, específicos elementos culturais que remontam a um passado pré-histórico largamente irreconhecível – pelo menos no que diz respeito aos aspectos da cultura "imaterial" – poderiam na realidade ser efetuado graças ao uso da comparação etnológica. No caso da passagem citada, são as "religiões neolíticas", das quais não conhecemos quais aspectos parciais e altamente problemáticos, a serem pesquisados. O problema, aparentemente apenas da natureza metodológica, torna-se ao invés substancial na medida em que a generalização de determinadas categorias interpretativas passamos à essencialização (ou a criação de *tout court*) de específicos objetos, como precisamente as "religiões neolíticas" (TESTA, 2012, p. 218, tradução nossa).<sup>133</sup>

Conforme se pode perceber na exposição acima, evidencia-se o movimento inverso que ocorreu na forma de se interpretar a religião, saindo de um processo de generalização para um processo de essencialização. Além disso, Brelich evidencia que:

A experiência religiosa em curso vive sua própria limitação, que é a relação com o *numen*, seja qual for esse *numen* e seja qual for essa relação: o conhecimento histórico

<sup>132</sup>“Per Brelich, le ipotesi irrazionalistiche ed astoriche della scuola fenomenologica sono confutabili solo grazie allo studio rigorosamente storico delle differenti forme che differenti culture elaborano e rendono funzionali secondo criterio specifici e ricostruibili, appunto, storicamente; queste forme sarebbero intelligibili soltanto grazie all’ausilio di quella che Brelich non esita, lo abbiamo visto, a definire una morfologia sistemática” (TESTA, 2010, p. 147).

<sup>133</sup>“[...] per Brelich specifici elementi culturali risalenti a un passato preistorico in larga parte inconoscibile – almeno per ciò che concerne gli aspetti della cultura “imateriale” – potessero in realtà essere evinti grazie all’uso della comparazione etnologica. Nel caso del passo citato, sono le “religioni neolitiche”, di cui non conosciamo che aspetti parziali e altamente problematici, a essere interpellate. Il problema, apparentemente di natura solo metodologica, diviene invece sostanziale nella misura in cui dalla generalizzazione di determinate categorie interpretative si passa alla essenzializzazione (o alla creazione *tout court*) di specifici oggetti, come le “religioni neolitiche”, appunto” (TESTA, 2012, p. 218).

da vida religiosa é a reconstrução de como e do porquê humanos foram gerados na imagem de uma determinada civilização religiosa próprio aquele e *numen* e relacionamento. Com isso, a história das religiões entra num conflito não-sanável com a teologia, baseada na persuasão oposta de que, no início do processo ierogenetico, não seja o homem histórico, mas Deus. Teologia, ou – mais precisamente – as diferentes teologias historicamente determinadas, certamente constituem um possível objeto de conhecimento histórico da vida religiosa (BRELIICH, 1957, p. 90, tradução nossa).<sup>134</sup>

Na afirmação acima, encontramos a referência de que, para Brelich, a relação existente entre a experiência religiosa e o *numen*, proporciona “o conhecimento histórico da vida religiosa e a reconstrução de como e por que os seres humanos foram gerados na imagem de uma civilização religiosa específica”, e é a partir desse ponto que entram em conflito a história das religiões e a Teologia. De acordo com a exposição do autor ítalo-húngaro, tal conflito existe porque, enquanto para a história das religiões, o homem histórico é o que mais interessa nessa perspectiva e aparece nessa relação com o *numen* ou transcendente, contraditoriamente a isso, para a Teologia, a experiência com Deus é que interessa.

Outrossim, conforme Testa (2010, p. 150, tradução nossa), para Brelich, a leitura “do fato religioso como um ‘sistema’ coerente com cultura material de uma sociedade e, portanto, em relação de interdependência com fatores de natureza de variamente cultural (econômico, social, político, tecnológicos etc.)<sup>135</sup>”. Assim, nota-se que o autor evidencia sua refutação a outras tendências fenomenológicas e teológicas, em função de sua perspectiva materialista que em relação com fatores culturais só podem ser interpretadas e compreendidas de maneira racional e irrefutável, que para ele só seria possível por meio da história. Isto posto, ainda de acordo com esse autor,

Brelich, assumindo em boa parte a terminologia de Pettazzoni (por sua vez, emprestada da chamada "escola vienense") e da antropologia anglo-saxônica evolucionista (também essa já revisitada por Pettazzoni), recorre a algumas categorias macro históricas ou macro culturais, que têm em consideração sobretudo o aspecto produtivo e da alimentar: a "macro categoria" super-histórica das "sociedades primitivas" seria dividida em "subcategorias" históricas, como "sociedades de caçadores-coletores", "sociedade de pastores-nômades", de "caçadores-nômades", "cultivadores primitivos", etc., cada um empiricamente identificável nas várias

---

<sup>134</sup>“La esperienza religiosa in atto vive in una sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo rapporto: la conoscenza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perché umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio quel nume e proprio quel rapporto. Con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull’opposta persuasione che all’inizio del processo ierogenetico non sia l’uomo storico, ma Dio. La teologia, o – più esattamente – le diverse teologie storicamente determinate, costituiscono certamente un possibile oggetto della conoscenza storica della vita religiosa” (BRELIICH, 1957, p. 90).

<sup>135</sup>“Nella lettura del fatto religioso come “sistema” coerente alla cultura materiale di una società, e dunque in relazione di interdipendenza da fattori di natura variamente culturale (economici, sociali, politici, tecnologici, ecc.)” (TESTA, 2010, p. 150).

realidades histórico-etnográficas; a "macro categoria" das "civilizações superiores" não seria dividida em "subcategorias", mas seria distinguida, ao invés pelo uso da escrita e da agricultura. A cada um desses denominadores culturais (ou categorias ou "tipos" culturais) corresponderiam, em uma relação quase simétrica, o mesmo na esfera religiosa (TESTA, 2010, p. 150-151, tradução nossa).<sup>136</sup>

De acordo com o exposto, cada uma dessas tipologias ou categorias tem sua função interpretativa na história das religiões, partindo da macro categoria ou da super-histórica das sociedades primitivas. Esta, estaria incumbida de tratar das sociedades primitivas ou inferiores, que possuem uma subdivisão, em que contempla, por sua vez, as sociedades de caça, pastores e nômades, etc., enquanto aquela, focada na abordagem das civilizações superiores que não se subdividem, e sim diferenciam-se, pelo fato de usarem a escrita e a agricultura como referência.

Esses elementos foram evidenciados com o intuito de demonstrarem as possibilidades diferenciadas de interpretação dos sistemas de crença, desde suas origens mais diversas, a partir de elementos distintos, como a própria alusão à agricultura e à escrita. Essa distinção era comum em seu tempo, tendo em vista a influência do pensamento evolucionista que caracterizava as sociedades que não dominavam a escrita como primitivas ou inferiores, e essa interpretação também existia na percepção do fenômeno religioso, inclusive na compreensão quanto aos seres “extra-humanos”, conforme constata-se a seguir:

[...] em virtude da distinção entre "seres extra-humanos puramente míticos" (típicos de culturas "primitivas", arcaicas) e "divindade" das grandes civilizações clássicas (feitas já com agricultura, escritura, cidades e complexidade social). Uma distinção crucial nos estudos de história das religiões, elaborada na época por Raffaele Pettazzoni e depois refinada pelo próprio Brelich. Aprovando a anterioridade dos trickster em relação "a cada distinção entre divino e não divino", Brelich, de fato, acolhe a tese de sua arcaicidade (TAVIANI, 2016, p. 99, tradução nossa).<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup>“Brelich, mutuando in buona parte la terminologia da Pettazzoni (a sua volta presa in prestito dalla cosiddetta “scuola viennese”) e dall’anthropology anglosassone evoluzionistica (anche questa già rivisitata da Pettazzoni), fa ricorso a delle categorie macrostoriche o macroculturali, che tengono in considerazione soprattutto l’aspetto produttivo ed alimentare: la “macrocategoria” superstorica delle “società primitive” si dividerebbe in “sottocategorie” storiche quali “società di cacciatori-raccoglitori”, “società di nomadi-pastori”, di “nomadi-cacciatori”, “coltivatori primitivi”, ecc., ciascuna empiricamente individuabile nelle varie realtà storico-etnografiche; la “macrocategoria” delle “civiltà superiori” non si dividerebbe in “sottocategorie” ma si distinguerebbe, invece per l’uso della scrittura e dell’agricoltura. Ad ognuno di questi denominatori culturali (o categorie, o “tipi” culturali) ne corrisponderebbero, in rapporto pressoché simmetrico, altrettanti nell’ambito religioso” (TESTA, 2010, p. 150-151).

<sup>137</sup>“[...] in virtù della distinzione tra ‘esseri extraumani puramente mitici’ (tipici delle culture ‘primitive’, arcaiche), e ‘divinità’ delle grandi civiltà classiche (fatte già di agricoltura, scrittura, città, e complessità sociale). Una distinzione cruciale negli studi di storia delle religioni, elaborata a suo tempo da Raffaele Pettazzoni e poi raffinata dallo stesso Brelich. Approvando l’antiorità dei trickster rispetto «a ogni distinzione tra divino e non divino», Brelich, di fatto, accoglie anche la tesi della sua arcaicità” (TAVIANI, 2016, p. 99).

Essas distinções apresentadas pelo autor com relação ao trato dos seres extra-humanos demonstram o que distanciava as interpretações metodológicas de Brelich e Pettazzoni: a perspectiva fenomenológica que, para o primeiro, deveria ser refutada da comparação histórica e, para o segundo, estava integrada a ela.

Assim, podemos concluir que, metodologicamente, nas concepções de Brelich e Pettazzoni, a principal distinção entre suas práticas encontra-se na utilização da fenomenologia. Contudo, Pettazzoni a tem como um fator primordial que, por ser integrado à história, auxilia na compreensão dos fenômenos religiosos, e por assim dizer, na história das religiões; enquanto para Brelich, ocorre o inverso. Ainda que se leve em conta outras instâncias, é a história por si mesma que pode promover essa compreensão, já que elas não contribuem diretamente com a leitura do fenômeno, porque só a história consegue trazer esse entendimento.

Dessa forma, evidencia-se que não há uma cisão ou rompimento completo na compreensão entre as duas práticas metodológicas, mas uma mudança no que se refere à utilização da fenomenologia, até porque os dois fizeram uso do método-comparativo. Porém, enquanto para Pettazzoni as duas disciplinas se complementam, Fenomenologia e História, para Brelich, o que tem relevância é unicamente a História, que, por sua vez, precisa ser articulada ao contexto cultural para que se interprete com mais precisão o fenômeno religioso.

### **3.1.3 Síntese do pensamento e articulação metodológica de Angelo Brelich**

No presente item, buscamos trazer uma síntese dos elementos mais significativos no processo de construção do pensamento de Angelo Brelich e também destacar, ao nosso ver, como se deu o desenvolvimento de seu método, ressaltando aproximações e distanciamentos do método histórico-comparativo de Raffaele Pettazzoni.

Esse estudioso de família ítalo-húngara teve sua formação inicial em seu país de origem, apesar de, curiosamente, o mesmo se considerar um indivíduo sem pátria, sem classe social específica e também sem religião. Todos esses fatos referentes ao autor foram colocados em evidência pelo próprio Brelich, que viu como um fator que pode ter contribuído para o isolamento ou distanciamento com relação a outros historiadores.

Brelich, conforme destacamos anteriormente, foi o primeiro colocado no concurso para a cátedra de História das Religiões ocupada por Pettazzoni. Além desse detalhe, também havia sido assistente de Pettazzoni por mais de uma década — o que era comum naquele período no contexto italiano, pois praticamente todo professor titular tinha um assistente que era remunerado para desenvolver essa função e que, por sua vez, poderia obter um outro assistente



que nesse caso seria voluntário — promovendo uma relação hierárquica e de certo modo discipular, porque era bastante comum que os assistentes diretos desenvolvessem as pesquisas com parâmetros semelhantes aos dos professores titulares.

No entanto, essa espécie de continuidade ou de fidelidade ao mestre se dava parcialmente, porque, ao substituir o professor titular na cátedra, o assistente passava a ter o mesmo status e autonomia (ainda que de certo modo fosse limitada) para dar outros direcionamentos ao seu trabalho. Em nossa opinião, foi o que ocorreu com Angelo Brelich, tendo em vista que, como assistente de Pettazzoni, ele acompanhou de perto o desenvolvimento de seu mentor, mesmo que dando seus próprios passos, influenciado por diversos fatores, inclusive o próprio contexto cultural que já se havia alterado com relação ao período pettazzoniano.

Brelich, ao refletir sobre seu próprio pensamento, identificou fases diferenciadas. Na primeira, ele enquadra seus estudos iniciais, suas dificuldades juvenis e ao mesmo tempo seu interesse pelos aspectos culturais inseridos nas disciplinas da área de humanas que detinham sua atenção, enquanto outras como Matemática e Física, por exemplo, foram seus grandes obstáculos, por falta de identidade e interesse. Podemos inferir que nesta fase ele já esboçava o direcionamento de seus estudos para as Ciências Humanas, e de forma peculiar para a cultura.

Esse detalhe fez uma grande diferença na vida desse pensador, tendo em vista que ele passava por um período de extremo desinteresse pelos estudos e, segundo o próprio Brelich, foi o elemento cultural que o fez buscar aprofundamento nos estudos para além da escola. Assim, ele aponta, “eu mirei mais alto...” como uma referência ao que ocorreu posteriormente em seus estudos. Desse modo, conforme afirmamos anteriormente, Brelich deixa claro que seu interesse pela cultura foi o que o moveu na busca por mais conhecimento.

As influências recebidas de seus primeiros professores fizeram com que suscitasse o interesse pela religião grega, caracterizando assim a segunda fase do pensamento desse autor. Nesse período, ele elaborou uma primeira tese em italiano (em seu contato com András Alföldi) que auxiliou no processo de reconhecimento e visibilidade de seu trabalho, fato esse que posteriormente também veio a facilitar o processo de recebimento de uma bolsa em Roma. E como ele já tinha intenção de se estabelecer por lá, essa ocasião foi uma oportunidade abraçada por ele. Outrossim, conseguiu um contrato para uma campanha de escavações que, ao final, deu-lhe a possibilidade de manter contato com Raffaele Pettazzoni, o qual o convidou para assumir o cargo de assistente extraordinário de estudos histórico-religiosos em sua cadeira de História das Religiões na Universidade de Roma, conforme destacamos anteriormente.

Na terceira fase, após um período de inatividade acadêmica, entre 1939 e 1945 (período intercalado ainda bastante imbricado com a fase anterior), alguns elementos podem ser destacados, mas sem mudanças radicais que os separem. Os principais fatos dessa fase talvez sejam os seus primeiros passos com Pettazzoni e a divulgação de sua obra, que trouxe reconhecimento por outros autores como sendo um *primeiro passo*, avaliado como uma das maiores contribuições para a história das religiões italiana, sobretudo a romana.

Nesse período já ocorria, por parte de Brelich, a valorização da perspectiva comparada pois, de acordo com o que foi apontado anteriormente por Prandi (1999), o autor seguiu os passos de Pettazzoni. outrossim, também destaca esse autor que, o problema para a comparação em Brelich, estava em fazer analogias e paralelismos sem distanciar-se de sua centralidade com relação à religião grega. Esse problema gerou críticas ao trabalho de Brelich como as proferidas por Casadio (2005) que, muito embora haja um reconhecimento do brilhantismo e acurada erudição desse estudioso, indica que alguns de seus trabalhos apresentam resultados falhos e com deduções infundadas.

Outros elementos significativos nessa síntese do pensamento de Brelich encontra-se também na questão política e teológica que envolvia o trabalho de Pettazzoni. Conforme destacou Nanini (2004), para Brelich dar continuidade ao trabalho de seu mestre implicava também numa tomada de decisão relacionada à questão não só política, mas também de crença ou não-crença que, por sua vez, se vinculava a discussões acerca do racionalismo e irracionalismo. Dizendo de outro modo, essa tomada de posição estava diretamente ligada ao uso ou não da fenomenologia, pelo fato de se identificar as questões ligadas ao irracional como aquelas vinculadas à interpretação fenomenológica.

Esses elementos certamente influenciaram o desenvolvimento do pensamento de Angelo Brelich, o que também indica a possibilidade de mudança de perspectiva metodológica na forma originária de seu mestre, conforme constatado no discorrer desse excerto. Enquanto Pettazzoni propunha um método histórico-comparativo que integrava história e fenomenologia, para Brelich o Método Comparativo só pode ser compreendido e explicado na história. Ele desvincula a interpretação fenomenológica no seu modo de utilização do método e, para nós, há alguns elementos que podem ser vistos como motivadores dessa cisão.

O primeiro é a própria suspeita que se encontrava em torno da fenomenologia nesse contexto, que fazia com que muitos estudiosos da religião nessa época a interpretassem como uma espécie de extensão da Teologia. Essa interpretação, diga-se de passagem, equivocada, trazia suspeita para sua utilização. E nesse período se buscava, já a partir do que realizou Pettazzoni, uma espécie de distanciamento da Teologia, pelo fato de outrora se compreender

que o melhor caminho para o estudo das religiões seria abarcando o estudo laico e não prosélito. Um segundo fator que, ao nosso ver, foi modificando a perspectiva interpretativa de Brelich está na integração do elemento cultural como via fundamental de elucidação do fenômeno religião em cada contexto.

Também vimos, de acordo com Montanari e Ferri (2010b), que Brelich concentrou suas críticas em diversos temas que eram relevantes em seu tempo, tais como evolucionismo, estruturalismo, monoteísmo primordial, fenomenologia religiosa, o conceito de *homo religiosus*, psicologismo, entre outros e essas críticas podem ter trazido consequência, como o enfrentamento de grandes desafios no desenvolvimento de seu trabalho que era pautado no politeísmo. No entanto, ele foi considerado, dentre os três colocados no concurso, “o mal menor” em função do perfil dos outros dois candidatos: Ernesto de Martino, que era visto como um militante de esquerda e Ugo Bianchi, como um partidário do catolicismo, enquanto Brelich tinha um perfil mais laico ou secular.

Por fim, nessas poucas palavras consideramos que destacamos o que de mais relevante pode ser lembrado com relação ao perfil do primeiro ocupante da cátedra de História das Religiões após a era pettazzoniana. Angelo Brelich, ainda que não tenha dado continuidade ao método de Pettazzoni tal qual seu mentor, precisa receber o reconhecimento por seu trabalho e tendo em vista que foi um importante personagem que fez parte da Escola Italiana de História das Religiões em seu nascedouro. Dito isto, passaremos a tratar do segundo personagem que integrou este seleto grupo: Ernesto de Martino.

## 3.2 ERNESTO DE MARTINO

### 3.2.1 Breves considerações acerca da biografia de Ernesto de Martino

O que devemos fazer com os extintos, com as criaturas que eram queridas por nós e que eram como parte de nós? "Esqueça-las", a sabedoria da vida responde, embora com vários eufemismos. "Esqueça-las", confirma a ética. "Longe dos túmulos!", exclamava Goethe, e em coro com ele outros grandes espíritos. E o homem esquece. Diz-se que isto é obra do tempo; mas muitas coisas boas, e muitas obras árduas, são atribuídas ao tempo, ou seja, a um ser que não existe. Não: esse esquecimento não é obra do tempo; é obra nossa, que queremos esquecer e esquecemos... No seu primeiro estágio, a dor é loucura ou quase: está-se nas garras do ímpeto que, se persistissem, se conformariam em ações como as de Giovanna la Pazza. Deseja-se revogar o irrevogável, chamar quem não pode responder, sentir o toque da mão de quem nos escapou para sempre, ver o brilho daqueles olhos que não nos sorrirão nunca mais e dos quais a morte velou de tristeza todos os sorrisos que já brilharam. E nós temos remorso de viver, parece que roubamos algo que pertence aos outros, queremos morrer com nossos mortos: esses sentimentos, quem, infelizmente, não os sofreram, ou amargamente provaram? A diversidade ou a variada excelência do trabalho diferencia os homens: o amor e a dor os unem; e todos choram do mesmo modo. **Mas ao expressar a dor, nas várias formas de celebração e culto dos mortos, supera-se o**

**tormento, tornando-o objetivo.** Assim, intentando que os mortos não sejam mortos, começamos, efetivamente, a fazê-los morrer em nós. Nem diversamente acontece de outro modo, quando nos propomos de fazê-los viver novamente, que é de continuar a obra em que trabalhavam, e que permaneceu interrompida (CROCE, 1922, p. 22-24 apud DE MARTINO, 2014, p.8, tradução nossa).<sup>138</sup>

Ernesto De Martino (1908-1965) foi antropólogo, historiador das religiões, folclorista e filósofo, sendo considerado o fundador da moderna antropologia cultural italiana. Nasceu em Nápoles (1908) e faleceu precocemente aos 57 anos em Roma (1965). Foi aluno de Adolfo Omodeo e tornou-se posteriormente professor de História das Religiões na Universidade de Cagliari. Graduando-se em filosofia em 1932, de acordo com Angelini (2005, p. 2266), De Martino apresentou em seu trabalho uma visível argumentação motivada pela leitura da obra de Rudolf Otto, *Das Heilige*. Entretanto, nosso historiador das religiões optou por destacar a natureza colérica do crente, refutando, assim, a tese de Otto, tornando-a aplicável tanto nas religiões politeístas quanto nas religiões animistas.

Angelini (2005) também destaca o influxo político muito presente na vida do antropólogo e historiador das religiões, enfatizando, inclusive, a atração e simpatia que De Martino desenvolveu pelo fascismo, defendendo-o, temporariamente, como uma forma historicamente adequada de religião. No entanto, essa perspectiva foi sendo abandonada gradativamente por nosso antropólogo e historiador napolitano, conforme destaca o autor:

Ele lentamente se distanciou completamente do fascismo, de modo que em 1941 foi um dos fundadores do Partido Socialista Liberal. Enquanto isso, ele destacou a etnologia religiosa como seu principal assunto de estudo e editou o ensaio que compunham seu primeiro livro (*Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Naturalismo e historicismo na etnologia), impresso na década de 1940 por Laterza) e formado a base da pesquisa que, com o tempo, se desenvolveria em sua obra mais famosa, *Il mondo magico* (ANGELINI, 2005, p. 2266-2267, tradução nossa).

Nessa perspectiva, percebe-se o desafio vivenciado por De Martino e outros estudiosos da época, em função da aproximação/envolvimento com o fascismo, bem como, em algumas vezes, o distanciamento desse regime político e ideológico por parte dos mesmos. Porém, sobre esse aspecto, há de se levar em conta diversos posicionamentos acerca do período e suas

---

<sup>138</sup> Essa passagem foi escolhida, propositalmente, por fazer parte da introdução do livro de Ernesto de Martino, intitulado: *Morte e pianto rituale nel Mondo Antico: dal lamento fúnebre antico al pianto di Maria*, mas também, porque as palavras em destaque nos possibilitam a exemplificar a partir de Croce, o quão versátil e multifacetado é o modo pelo qual De Martino executa seus estudos, conforme apresentado ao longo deste capítulo da tese. Na ocasião, se porventura interessar ao nosso leitor, seguem fotos (Cfr. Apêndice M) da escultura de Guido Mazzoni, em terracota, sobre *Il Compianto sul Cristo morto*, de 1492, mantida na igreja de *Sant'Anna dei Lombardi* em Nápoles, realizadas no período de nossa coleta de material para compor o *corpus* de nossa pesquisa sobre este estudioso, ocorrida no sul da Itália. Ver Apêndice M.

influências nos pensadores da época. Em nosso caso, não obstante o que foi destacado por Angelini (2005), ao argumentar que De Martino distanciou-se do fascismo, encontramos em Alciati (2019) a informação de que tal influência recebida por De Martino perdurou durante os anos posteriores e, segundo o autor, continuou até a sua morte:

De Martino, como muitos outros, passou pelo período fascista durante seus anos de formação. Sempre como tantos outros, sai marcado e certamente transformado. No entanto, por assim dizer, a travessia não é inócua e sem consequências: a ideia de religião e religião civil que ele levará consigo nos anos que virão e até sua morte continua a mesma do período fascista (ALCIATI, 2019, p. 288, tradução nossa).<sup>139</sup>

É preciso enfatizar que essa associação ao fascismo, de forma contínua no pensamento demartiniano, como defende Alciati (2019), foi destacada por esse autor na “doutrina da religião civil” exposta no inédito “*Saggio sulla religione civile*” (Ensaio sobre a religião civil) elaborada por De Martino entre os anos de 1934 a 1936, mas que ainda é inédita. Esses escritos foram retomados a partir de uma tese de doutorado de Eugenio Maria Capocasale (1997), também inédita. Nesses escritos, De Martino indica que o fascismo é o modelo mais adequado para suplantar a religião cristã, e ao retomar esses escritos, Alciati (2019) enfatiza a perspectiva demartiniana sobre a religião civil por meio de sua doutrina destacada a seguir:

- 1) Substancial imoralidade da caridade.
- 2) Piedade e superromanismo, as duas unilateralidades da moralidade.
- 3) A fé, a providência e a obras.
- 4) Transferência da liberdade do indivíduo à Nação Moderna. O Parlamento das Nações.
- 5) Roma, ou a espiral.
- 6) Precedentes de uma ideia: Tradição da mística italiana. Mazzini. Buonaiuti. Evola. *O Manifesto realista*. A escola do misticismo fascista.
- 7) Religião supernacional, nacional e civil (DE MARTINO, 1934 apud ALCIATI, 2019, p. 308, tradução nossa).<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup>“De Martino, come moltissimi altri, attraversa il ventennio fascista durante i suoi anni di formazione. Sempre come moltissimi altri, ne esce segnato e certamente trasformato. Tuttavia, per così dire, l’attraversamento non è innocuo e senza strascichi: l’idea di religione e di religione civile che porterà con sé negli anni a venire e fino alla morte resta la stessa del periodo fascista” (ALCIATI, 2019, p. 288).

<sup>140</sup>“1) Sostanziale immoralità della carità.

2) Pietà e superromanismo, le due unilateralità della moralità.

3) La fede, la provvidenza e le opere.

4) Trasferimento della libertà dall’individuo alla Naz.(ione) Mod.(erna). Il Parlamento delle Nazioni.

5) Roma, ovvero della spirale.

6) Precedenti di un’idea: Tradizione della mistica italiana. Mazzini. Buonaiuti. Evola. Il *Manifesto realista*. La scuola di mistica fascista.

7) Religione supernazionale, nazionale, civile” (DE MARTINO, 1934 apud ALCIATI, 2019, p. 308).

Nessa síntese da doutrina da religião civil, evidencia-se a presença do fascismo, sobretudo no item “A escola do misticismo fascista” e, com isso, constata-se a ingerência desse sistema de ideologia política no pensamento demartiniano.

Alciati (2019) indica ainda que a maior preocupação da pesquisa demartiniana consiste em responder à pergunta: o que é religião? Por outro lado, para conseguir responder esse questionamento é necessária uma outra inquietação: a indicação de um método para registrar na história. Sobre a figura do próprio De Martino e as fases de seu pensamento destaca o autor que “não há um antes e um depois, logo após um De Martino primeiro místico e fascista, e depois historicista e marxista, mas apenas um só De Martino que permanece prisioneiro, por toda vida, de um irredutível irracionalismo metafísico<sup>141</sup> (ALCIATI, 2013, p. 314, tradução nossa).

Ao demonstrar outros aspectos do processo de construção do pensamento demartiniano, de acordo com informações biográficas destacadas por Vittorio Lanternari — outro importante integrante da Escola Romana de História das Religiões — ele aponta inicialmente como se deu seu contato com De Martino, e mais que isso, como começou o processo de desenvolvimento de investigação demartiniana. Assim, diz Lanternari:

Encontrei De Martino em 1948 em Roma, e teve início uma temporada de estimulante conhecimento de intenções, intercâmbios, projetos e encorajamentos: uma temporada que se revelou, cada vez mais conscientemente, decisiva para aquele meu primeiro período de ingresso no seio da pesquisa, da escolha dos temas, do sentido a conferir ao meu próprio estudo. O seu *Mundo Mágico* havia sido lançado naquele momento (1948). Naquele período, De Martino concebeu a sua própria saída, para um terreno de investigação direta, a ser conduzida metodologicamente entre algumas comunidades do sul (LANTERNARI, 1996, p. 462, tradução nossa).<sup>142</sup>

Ademais, o autor supracitado destaca que De Martino conseguiu integrar a tradição historicista com o viés de matriz ético-social marxista, fato esse que trouxe originalidade para a etnologia religiosa e história das religiões italiana (LANTERNARI, 1990). Essa integração possivelmente se deu por suas influências,

---

<sup>141</sup>“Non c’è un prima e un dopo, quindi un de Martino prima místico e fascista, e poi storicista e marxista, ma un solo de Martino che resta prigioniero, per tutta la vita, di un irriducibile irrazionalismo metafísico” (ALCIATI, 2013, p. 314).

<sup>142</sup>“Trovai De Martino nel 1948 a Roma, ed ebbe inizio una stagione di stimolante conoscenza d’intenti, di scambi, progetti e incoraggiamenti: una stagione che si mostrò, sempre più consapevolmente, decisiva per quel mio primo periodo d’ingresso nel vivo della ricerca, di scelta dei temi, del senso da conferire al mio proprio studio. Era uscito il suo *Mondo magico* proprio allora (1948). In quel periodo De Martino concepì la propria uscita, sul terreno d’una indagine diretta, da condurre metodicamente fra alcune comunità del Mezzogiorno” (LANTERNARI, 1996, p. 462).

Primeiro através do ensino de Adolfo Omodeo, depois, através do ensinamento de Benedetto Croce, De Martino fez seu o endereço historicista, que constituirá sempre — desde seu primeiro livro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, até a extrema elaboração, incompleta e fragmentária, da temática dos apocalipses culturais — o horizonte filosófico da sua elaboração teórica (ver Mustè, 2008). Mas, ele foi também imediatamente movido pela necessidade de estender a aplicação do modelo historicista a esferas de investigações que haviam sido excluídas por Croce, como a história das religiões e a etnologia. Consequentemente, De Martino empenhou-se numa obra de revisão do historicismo croceano, que o levaria a confrontar-se com uma pluralidade de orientações: o existencialismo (primeiro aquele italiano de Abbagnano, Paci e Pareyson, e num segundo momento aquele de Heidegger, Jaspers e Sartre); a fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ainda Paci); o materialismo histórico (Marx e, em maior medida, Gramsci); psicanálise (Freud e Janet), psiquiatria e psicopatologia fenomenológica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch e outros) [...] (CARO; MARRAFFA, 2013, p. 7, tradução nossa).<sup>143</sup>

Tais informações demonstram o embate intelectual que De Martino teve que tratar<sup>144</sup> - principalmente, no que tange “às esferas de investigações excluídas por Benedetto Croce - dialogando com inúmeros pensadores e suas respectivas teorias, ainda que de forma indireta, pois ao revisar o historicismo croceano, ele se confrontou com essas correntes da época. Ernesto de Martino buscou dar início a uma "historiografia das sociedades inferiores", que possibilitaria um aprofundamento do conhecimento da civilização moderna, comparando-a com as tradicionais (LANTERNARI, 1990). Para que se compreenda esse período destacado, é necessário resgatar um pouco da biografia de Ernesto de Martino, conforme enfatiza o historiador das religiões Vittorio Lanternari:

Na Universidade de Nápoles, ele seguiu a escola de Adolfo Omodeo, com quem se formou em 1932 com uma tese em história das religiões e que o introduziu no círculo de Benedetto Croce. Da filosofia croceana, ainda através do ensino de Omodeo, De Martino absorveu a abordagem historicista que defenderá com tenacidade, desenvolvendo-a e integrando-a com contribuições especulativas heterogêneas e ampliando sua aplicação a setores praticamente excluídos por Croce, como a história das religiões e a etnologia (LANTERNARI, 2013, p. 11, tradução nossa).<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup>“Prima attraverso l’insegnamento di Adolfo Omodeo, quindi attraverso quello di Benedetto Croce, De Martino fece suo l’indirizzo storicista, che costituirà sempre – dal suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, fino all’estrema elaborazione, incompiuta e frammentaria, della tematica delle apocalissi culturali – l’orizzonte filosofico della sua elaborazione teorica (cfr. Mustè, 2008). Ma egli fu anche subito mosso dalla necessità di estendere l’applicazione del modello storicista a sfere d’indagine che erano state escluse da Croce, quali la storia delle religioni e l’etnologia. Di conseguenza, De Martino si impegnò in un’opera di revisione dello storicismo crociano, che lo avrebbe condotto a confrontarsi con una pluralità di orientamenti: l’esistenzialismo (dapprima quello italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson, e in un secondo momento quello di Heidegger, Jaspers e Sartre); la fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ancora Paci); il materialismo storico (Marx, e in misura maggiore Gramsci); la psicoanalisi (Freud e Janet), la psichiatria e la psicopatologia fenomenologica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch, e altri) [...]” (CARO; MARRAFFA, 2013, p. 7).

<sup>144</sup>“Para maiores detalhes (DE MARTINO, 2002, p. 697-700).

<sup>145</sup>“All’università di Napoli segui la scuola di Adolfo Omodeo, con cui si laureò nel 1932 con una tesi in storia delle religioni e che lo introdusse nella cerchia di Benedetto Croce. Della filosofia crociana, anche attraverso l’insegnamento dell’Omodeo, De Martino assorbì l’indirizzo storicista che difenderà fino all’ultimo con tenacia, pur sviluppandolo e integrandolo con apporti speculativi eterogenei, e ampliandone l’applicazione a settori praticamente esclusi dal Croce, come la storia delle religioni e l’etnologia” (LANTERNARI, 2013, p. 11).

Nota-se na citação acima que o pensamento de Ernesto de Martino, alimentado por seus influenciadores, levou-o a trilhar um caminho diferenciado daquele de Croce, no qual alarga o uso do historicismo aos estudos da História das Religiões e da Etnologia em sua perspectiva metodológica. De fato, corroborando o pensamento de Lanternari (2013), Caro e Marraffa (2013) destacam que o etnólogo italiano tentou unificar temas de perspectivas totalmente heterogêneas. Com isso, ele integrava “de um lado, a impostação historicista, que o conduziu a colocar em primeiro plano a variabilidade das formas culturais; por outro, a perspectiva ‘fenomenológico-ontológica’, que o induzia a procura de estruturas e exigências perenes da alma humana”<sup>146</sup> (CARO; MARRAFFA, 2013, p. 7). Desta forma, eles acrescentam que,

O resultado é uma obra vasta, complexa e vital, destinada a definir os aspectos constantes da fronteira que separa, na vida de cada indivíduo e em cada cultura, certeza e crise. Ao centro da cena está o conceito de presença, o sentimento pessoal do próprio “haver sentido” num mundo “dotado de sentido”; um sentimento que é, entretanto, uma aquisição precária, constantemente construída pelo sujeito e constantemente exposta ao risco da crise (“o drama existencial de ser exposto ao risco de não ser”). Aqui, a ideia de uma crise de presença colhe uma inquietação que não é apenas angústia diante dos eventos extremos da desorientação radical, de catástrofe e de morte; mas é também a dúvida cotidiana do indivíduo sobre suas raízes e o sobre o sentido de o próprio existir (CARO; MARRAFFA, 2013, p. 8, tradução nossa).<sup>147</sup>

Nota-se, assim, que De Martino focaliza a interação/reação de cada indivíduo em cada cultura diante de uma “crise de presença”, não só consigo, mas também no meio no qual vive. Isto é, “o ponto de partida é dado pelo risco de presença: pela manifestação de uma realidade emocionante diante da qual a presença não é mantida [...], acenando momentos críticos da existência”<sup>148</sup> (DE MARTINO, 2012, p. 114, tradução nossa). Ainda nessa perspectiva de demonstrar a sua aproximação ou mesmo interesse pela cultura, de forma particular, Lanternari (1996) enfatiza o olhar demartiniano para o folclore e outras instâncias como a simbologia de

---

<sup>146</sup>“da un lato l’impostazione storicista, che lo conduceva a porre in primo piano la variabilità delle forme culturali; da un altro lato la prospettiva “fenomenologico-ontologica”, che lo spingeva alla ricerca di strutture ed esigenze perenni dell’animo umano” (CARO; MARRAFFA, 2013, p. 7-8).

<sup>147</sup>“Il risultato è un’opera vasta, complessa e vitale, tesa a definire gli aspetti costanti del confine che separa, nella vita di ogni individuo e in ogni cultura, la certezza e la crisi. Al centro della scena, il concetto di presenza, il sentimento personale del proprio “aver senso” in un mondo “dotato di senso”; un sentimento che è però un’acquisizione precaria, continuamente costruita dal soggetto e costantemente esposta al rischio della crisi («il dramma esistenziale dell’esserci esposto al rischio di non esserci»). Qui l’idea di una crisi della presenza coglie un’inquietudine che non è solo l’angoscia di fronte agli eventi estremi dello spaesamento radicale, della catastrofe e della morte; ma è anche il dubbio quotidiano dell’individuo sulle radici e sul senso del proprio esistere” (CARO; MARRAFFA, 2013, p. 8).

<sup>148</sup>“Il punto di partenza è dato da un rischio della presenza: dal manifestarsi di una realtà emozionante in cospetto alla quale la presenza non si mantiene [...], accennano a determinati momenti critici dell’esistenza” (DE MARTINO, 2012, p. 114).



cada cultura, os mitos, os ritos e outros fenômenos presentes na particularidade de qualquer povo. Assim, De Martino busca essa abordagem conforme se constata a seguir:

Voltando a De Martino, ele olhava o folclore mágico-religioso do Sul para tentar compreender, dar um sentido, mas também para fazer compreender aos italianos os significados, embora implícito, que esse continha. Animado pela paixão civil e social, e por ela conduzido a uma precisa e empenhada escolha política, ele conseguiu imprimir uma mudança radical às ciências humanas na Itália. Com a vontade de “entrar” no núcleo profundo dos significados, dos valores simbólicos que presidiram a complexa articulação dos ritos fúnebres (*Morte e pianto ritale-Morte e choro ritual*, de 1958), dos ritos de cura (*Sud e Magia* (Sul e magia), de 1959), dos ritos de possessão (*La terra del rimorso* (A terra do remorso), de 1961), ele conseguia descobrir e tornar conhecível o sentido real e positivo que se devia atribuir à persistência do lamento fúnebre, da magia, do tarantismo com seu mito e seu rito de possessão, entre aqueles grupos sociais, cujo o catolicismo por séculos demonstrou falar uma linguagem não suficientemente alinhada com as verdadeiras necessidades daquelas comunidades (LANTERNARI, 1996, p. 463, tradução nossa).<sup>149</sup>

Isto posto, nas obras acima citadas, percebe-se o esforço de De Martino em apontar o papel do mito e do rito, já que, como foi dito anteriormente, o ponto de partida é o “risco de presença”, isto é, o risco de não ser/estar aqui, de não ser presente. Por conseguinte, esse risco de perder a presença leva à vontade de preservá-la e, para tanto, De Martino faz jus a des-historificação, alegando-a como uma consequência, um caminho dessa vontade de preservar a presença. Assim, segundo De Martino, na “perspectiva da angústia da história, do risco de não conseguir superar as situações críticas e de perder a presença operacional, o simbolismo mítico-ritual configura-se como um sistema de des-historificação”<sup>150</sup> (DE MARTINO, 2013c, p. 94, tradução nossa). Diante o exposto, para fornecer um exemplo em consonância com o apontado em precedência, nos reportamos ao próprio De Martino:

Esse aspecto do símbolo mítico-ritual cumpre a função técnica da destorificação do devir: se está na história como se não estivesse lá, e o risco de perder a história humana no isolamento individual da crise sem horizonte, agora se opõe a um regime de existência protegida, no qual o possível da existência histórica é vivido como se já tivesse acontecido em um evento mítico fundador e autêntico, e como se já estivesse

<sup>149</sup>“Per tornare a De Martino, egli guardava al folklore magico-religioso del Sud per cercare di capire, di dare un senso, ma anche per far capire i significati pur impliciti ch'esso conteneva, agli Italiani. Animato da passione civile e sociale, e da essa portato ad una precisa e impegnata scelta politica, egli è riuscito ad imprimere una svolta radicale alle scienze umane in Italia. Con la volontà di «entrare» nel nucleo profondo di significati, di valori simbolici che presiedeva alla complessa articolazione dei riti funebri (*Morte e pianto rituale*, del '58), dei riti di guarigione (*Sud e magia*, del '59), dei riti di possessione (*La terra del rimorso*, del '61), egli riusciva a scoprire e a rendere conoscibile il senso reale e positivo che si doveva ascrivere al persistere del lamento funebre, della magia, del tarantismo col suo mito e il suo rito di possessione, tra quei gruppi sociali dove il cattolicesimo per secoli dimostrò di parlare un linguaggio non sufficientemente allineato con i veri bisogni di quelle comunità” (LANTERNARI, 1996, p. 463).

<sup>150</sup>“[...] prospettiva dell'angoscia della storia, del rischio di non poter oltrepassare le situazioni critiche e di perdere la presenza operativa, il simbolismo mitico-rituale si viene configurando come un sistema di destorificazioni” (DE MARTINO, 2013c, p. 94).

predestinado de acordo com um resultado imutável, estabelecido de uma vez por todas (DE MARTINO, 2013c, p. 54, tradução nossa).<sup>151</sup>

Nessas palavras, percebemos que a des-historificação é uma forma de suspender, por um momento, a história. Em tal caso, torna-se possível enfrentar um obstáculo, isto é, o momento de crise que coloca em risco a presença, o risco de não ser/existir. Destarte, o símbolo mítico-ritual, no entendimento de De Martino (2013b), que executa a função da des-historificação compreende: o mito e o rito e, à propósito disto, vale dizer que o mito e o rito são instrumentos típicos da religião, isto é, “a religião é uma solução exemplar para cada crise existencial, é uma experiência que funda o mundo, que tira o cosmos do caos”<sup>152</sup> (DE MARTINO, 2002, p. 243, tradução nossa). Logo, “existência protegida” e “existência histórica” tornam-se possíveis através do mito, entendido como uma dimensão por definição a-histórica, isto é, o universo com o qual os tempos míticos se fecham é um universo definitivo; já o rito, por outro lado, é caracterizado pela repetição, já que, inserir uma realidade num horizonte ritual significa subtraí-la de sua historicidade.

Dessa forma, nota-se que, para De Martino, através da des-historificação, é possível superar a crise de presença, uma vez que suspende temporariamente a história — a qual apresenta-se de forma única, irrepetível, além de ressaltar a precariedade e a contingência de nossa realidade — projetando-se em algo estável, eterno, definitivo. Todavia, para De Martino (2002), a categoria “mito”, quando usada na pesquisa etnográfica, não pode negligenciar a história cultural nela entranhada, isto é:

[...] «mito» é uma categoria plasmada no curso da história da cultura ocidental e que no momento em que a usamos como categoria de pesquisa etnográfica para observar, descrever e interpretar culturas outras, não participantes dessa história, mas participantes de sua própria história, deve-se considerar todas as polêmicas, escolhas, distinções ocidentais que são implícitas e condensadas [...] e que são estranhas às culturas outras das quais a pesquisa etnográfica, etnológica e antropológica ocupa-se (DE MARTINO, 2002, p. 411, tradução nossa).<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup>“ Questo aspetto del simbolo mitico-rituale assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire: si sta nella storia come se non ci si stesse, e al rischio di perdere la storia umana nell'isolamento individuale della crisi senza orizzonte si contrappone ora un regime di esistenza protetta, in cui il possibile dell'esistenza storica viene vissuto come se fosse già accaduto in una vicenda mitica fondatrice e autenticabile, e come se fosse già preordinato secondo un esito immutabile, stabilito una volta per tutte” (DE MARTINO, 2013c, p. 54).

<sup>152</sup>“la religione è soluzione esemplare di ogni crisi esistenziale, è esperienza che fonda il mondo, che trae il cosmo dal caos” (DE MARTINO, 2002, p. 243).

<sup>153</sup>“[...] «mito» è una categoria plasmata nel corso della storia della cultura occidentale e che nel momento in cui la impieghiamo come categoria di ricerca etnografica per osservare, descrivere e interpretare culture aliene, non partecipi di tale storia ma pur partecipi di una loro storia, sono messe in causa tutte le polemiche, le scelte, le distinzioni occidentali che sono racchiuse e recapitolate [...] e che sono estranee alle culture aliene di cui occupa appunto la ricerca etnografica, etnologica e antropologica (DE MARTINO, 2002, p. 411).

Isto posto, De Martino evidencia a necessidade de sermos conscientes — ao analisarmos outras realidades culturais - dos princípios, conceitos e categorias construídos pela sociedade ocidental, justamente, para não incorrermos no risco daquilo que ele chama de “etnocentrismo”. Com efeito, a propósito disso, De Martino não só faz um alerta sobre tal risco, mas também reconhece que é preciso partir de alguma perspectiva para se estudar outras realidades culturais e, nesse caso, não nos é possível “observar, descrever e interpretar culturas outras” sem fazer uso de nossa perspectiva ocidental. No entanto, De Martino sustenta que devemos ser conhecedores da história e noções dos conceitos e categorias que usamos. Logo, justamente por esse motivo, atribui-se a ele o constructo de um etnocentrismo crítico.

Nesse sentido, Pettazzoni (1947-1948, p. 134), em sua recensão à obra *Il mondo magico*, afirma que De Martino (2012, p. 219) ao apontar “[...] a limitação insistente do nosso horizonte historiográfico e o caráter circunscrito do nosso humanismo”, escreveu suas melhores páginas, “alegando à instância historicista o apoio a um relativismo, do qual tanto o historicismo quanto a etnologia parecem hesitar em tirar todas as consequências”<sup>154</sup>. De fato, neste excerto, nota-se em ambos os autores o distanciamento do historicismo absoluto, aos moldes de Benedetto Croce. Isto porque, ao observar, descrever e interpretar culturas orais, através de suas categorias de análise, isto é, das quatro esferas das atividades humanas - pelas quais, segundo Croce, a mente humana entende a realidade - percebe-se que essas culturas não se enquadram.

Consequentemente, esses autores partilham e acolhem aquele aspecto de Croce ligado à valorização da história e fazem uso de um historicismo relativo, já que — reiterando sobre as categorias de análise de culturas outras — é preciso considerar que, em alguns casos, o nosso ponto de vista cultural é distante no tempo e no espaço ou os dois contemporaneamente. Logo, para De Martino (2012, p. 131) trata-se, portanto, de outra forma de realidade, ligada à ordem histórica e cultural daquela civilização estudada. Deste modo, não existe uma realidade universal que corresponderia, segundo Croce, às quatro esferas do espírito, mas sim, existem muitas realidades quantas são as civilizações, porque cada civilização constrói seu sistema de significado e, portanto, constrói sua realidade.

Ademais, outros fatos fizeram a diferença no processo de construção do pensamento desse estudioso da história das religiões. Conforme destaca Lanternari (2013) ao lembrar que “o contato com Raffaele Pettazzoni que, a partir de 1934<sup>155</sup>, publicava várias contribuições na

---

<sup>154</sup> “[...] ha scritto le sue pagine migliori, adducendo l’istanza storicistica a sostegno di un relativismo di cui tanto lo storicismo quanto l’etnologia sembra che esitino a trarre tutte le conseguenze” (PETTAZZONI, 1947-1948, p. 134).

<sup>155</sup> Daremos detalhe sobre esse contato mais adiante.

revista por ele fundada e dirigida, [...] amadureceu e orientou cada vez mais os interesses de Ernesto De Martino em relação à etnologia religiosa e à história das religiões [...]”<sup>156</sup> (LANTERNARI, 2013, p. 11). Nessa perspectiva o autor citado acrescenta que,

Uma mudança decisiva na existência e na atividade de De Martino foi determinada por sua experiência como militante nos partidos da esquerda e por seu próprio empenho ideológico-social. Desde 1945, ele se viu atuando, como secretário da Federação do Partido Socialista (PSIUP, depois PSI), na Itália meridional: em Bari, Molfetta e Lecce (aqui como comissário). Desde 1950, ele aderiu ao Partido Comunista Italiano. O contato direto com os camponeses do sul e com os problemas do sul imprimiu uma marca original na personalidade do estudioso, que naquela experiência recebeu o estímulo para mover-se verso uma etnologia ou antropologia feita de pesquisas sobre o terreno. Desde então, ele foi levado a assumir como problema central de sua própria pesquisa a análise do folclore religioso na cultura camponesa do Sul (LANTERNARI, 2013, p. 12-13, tradução nossa).<sup>157</sup>

A sua permanência na região do sul aproximou-o da etnologia e da antropologia. Fato este que suscitou um olhar mais atento à cultura e ao folclore, fazendo com que esses elementos passassem a ser o foco de suas pesquisas. Nesse contexto, acrescentamos ainda que, no verão de 1943, na cidade de Cotignola, na região de Emilia-Romanha, De Martino “foi observador e participante do desorientamento político da cidade, seguida da queda do regime fascista, da mudança de face da monarquia, da ocupação alemã e do estabelecimento da República Social Italiana (RSI) na Alta Itália”<sup>158</sup> (CIAVOLELLA, 2018, p. 14, tradução nossa).

Ainda sobre a experiência vivenciada pelo historiador e etnólogo na região sul da Itália, Pavanello (2013) evidencia que é nesta fase que se estabelece seu projeto sobre as investigações de campo. É nesse cenário que o trabalho de De Martino, de quase quinze anos, foi se aprimorando. Nesse período, seu “projeto científico com a publicação de *Il mondo magico* em 1948, bem como aquele político com a sua sucessiva adesão ao partido comunista, entre o final

---

<sup>156</sup>“Il contatto con Raffaele Pettazzoni, che a cominciare dal 1934 ne pubblicava vari contributi nella rivista da lui fondata e diretta, [...] maturò e orientò sempre più gli interessi di De Martino verso l’etnologia religiosa e la storia delle religioni [...]” (LANTERNARI, 2013, p. 11).

<sup>157</sup>“Una svolta decisiva nell’esistenza e nell’attività del D. fu determinata dalla sua esperienza di militante nei partiti della Sinistra e dal proprio impegno ideologico sociale. Dal 1945 egli si trovò ad agire, come segretario di federazione del Partito socialista (PSIUP poi PSI), nell’Italia meridionale: a Bari, Molfetta, poi Lecce (qui in veste di commissario). Dal 1950 egli aderiva al Partito comunista italiano. Il contatto diretto con i contadini del Sud, e con i problemi del Meridione impressero un marchio originale sulla personalità dello studioso, che in quell’esperienza ricevette lo stimolo a muoversi verso un’etnologia o antropologia fatta di ricerche sul terreno. Da allora fu spinto ad assumere come problema centrale della propria ricerca l’analisi del folklore religioso nella cultura contadina del Sud” (LANTERNARI, 2013, p. 12-13).

<sup>158</sup>“[...] fu osservatore e partecipe del disorientamento politico del paese che seguì la caduta del regime fascista, il cambiamento di fronte della monarchia, l’occupazione tedesca e l’instaurazione della Repubblica Sociale Italiana (RSI) in Alta Italia” (CIAVOLELLA, 2018, p. 14).

dos anos '40 e início da década de '50, projetou seu programa de verdadeira e própria investigações de campo"<sup>159</sup> (PAVANELLO, 2013, p. 24, tradução nossa).

Nessa perspectiva, o autor supracitado destaca que foi possível notar que “naqueles mesmos anos, a peculiar continuidade de De Martino em relação ao itinerário intelectual de Pettazzoni estava se caracterizando juntamente a uma progressiva distância do paradigma dominante no grupo do Instituto para as civilizações primitivas”<sup>160</sup> (PAVANELLO, 2013, p. 24, tradução nossa). Certamente, esse aspecto peculiar praticado por De Martino trouxe visibilidade a seu trabalho, assim como propiciou alterações na forma de se realizar a pesquisa histórica e, nesta perspectiva, a etnologia torna-se um modo de fazer história, isto é, uma etnologia moldada às exigências “[...] do humanismo moderno deve haver consciência que o seu objeto não é simplesmente ciência das culturas de baixo nível técnico ou não literatas, mas sim a ciência de sua relação com a cultura ocidental, a partir do encontro etnográfico enquanto tematização de tal relação”<sup>161</sup> (DE MARTINO 2002, p. 389, tradução nossa).

Assim, referindo-se às suas perspectivas metodológicas, De Martino aponta que seu trabalho “[...] foi tornando-se claro de modo muito mais preciso, isto é, com o uso da etnografia aos fins de uma história religiosa do Sul, para ser entendida como nova dimensão cognitiva da chamada "*questione meridionale*"<sup>162</sup> (DE MARTINO, 2013b, p. 45, tradução nossa). Isto posto, De Martino vai paulatinamente recebendo reconhecimento pelo seu trabalho, de modo que, nos anos 50, ele transformou-se de historiador das religiões em histórico-etnógrafo, através da “experiência de pesquisa de campo” (SIGNORELLI, 2013b). Essa foi uma das contribuições do trabalho desse estudioso partenopeu, ou seja, uma mudança de pensamento na forma como se desenvolvia as pesquisas históricas, bem como aquelas de caráter etnográfico.

De acordo com Signorelli (2013a, p. 86, tradução nossa) “na realidade, as técnicas demartinianas de trabalho de campo apoiam-se sobre dois binômios ao mesmo tempo conceitual

---

<sup>159</sup>“progetto scientifico con la pubblicazione de Il mondo magico nel 1948, sia quello politico con la sua successiva adesione al Partito comunista, e tra la fine degli anni '40 e i primi anni '50, disegnò il suo programma di vere e proprie indagini sul campo” (PAVANELLO, 2013, p. 24).

<sup>160</sup>“In quegli stessi anni, la peculiare continuità di de Martino rispetto all’itinerario intellettuale di Pettazzoni andava caratterizzandosi insieme a una progressiva distanza dal paradigma dominante nel gruppo dell’Istituto per le civiltà primitive” (PAVANELLO, 2013, p. 24).

<sup>161</sup>“[...] dell’umanesimo moderno deve prender coscienza che il suo oggetto non è semplicemente scienza delle culture a basso livello tecnico, o non-letterate [...], ma piuttosto la scienza del loro rapporto con la cultura occidentale, a partire dall’incontro etnografico in quanto tematizzazione di tale rapporto” (DE MARTINO 2002, p. 389).

<sup>162</sup>“[...] mi si venne chiarendo in un senso molto più preciso, e cioè come utilizzazione dell’etnografia ai fini di una storia religiosa del Sud, da intendere come nuova dimensione conoscitiva della cosiddetta «questione meridionale» (DE MARTINO, 2013b, p.45).

e operacional: o binômio *problema-documento* e o binômio *expedição-equipe*”<sup>163</sup>. Ou seja, tanto a investigação em seu sentido documental, as fontes históricas propriamente ditas, quanto a necessidade de ir ao campo, a prática etnográfica, tem a mesma relevância no pensamento demartiniano. Nas palavras do próprio De Martino temos:

Para pensar e escrever uma história, ocorre o problema e o documento: duas condições que se determinam e crescem juntas, formando a unidade do concreto problema histórico: Efetivo. Sem o documento, o problema resta gratuito e impreciso, sem o problema, o documento resta inerte. Ora, para se procurar documentos, ocorrem técnicas empíricas de pesquisa, que tenham valor de estimulação da análise historiográfica. [...] Quais dessas técnicas serão empregadas depende da natureza do problema que ocupa o coração e a mente: e cada discussão no abstrato da pertinência historiográfica das técnicas como tais é, por definição, inconcludente (DE MARTINO, 2002, p. 202, tradução nossa).<sup>164</sup>

Como se pode perceber nas palavras do historiador das religiões e etnógrafo, evidenciam-se suas preocupações em realizar um trabalho pautado tanto em fontes concretas, assim como nas evidências da experiência que o trabalho de campo pode proporcionar, o que ele denomina de problema. Essas informações, em certa medida, apontam para o viés metodológico do histórico-etnólogo em destaque, que será detalhado mais adiante. Nesse momento, apenas expomos com o intuito de esclarecer um pouco do processo de construção do pensamento desse autor.

Nessa sequência, ao evidenciar as questões relacionadas ao seu envolvimento político, Ciavolella (2018) destaca que “De Martino, quando jovem, acreditava com ímpeto na revolução fascista, compartilhou em Romanha uma ampla tomada de consciência da degeneração civil e moral que o regime representava”<sup>165</sup> (CIAVOLELLA, 2018, p. 14, tradução nossa). As particularidades que proporcionaram a construção do pensamento demartiniano foram inseridas por diversos movimentos que ocorriam em seu tempo, conforme constata-se na afirmação a seguir:

---

<sup>163</sup>“In realtà le tecniche di lavoro sul campo demartiniane poggiano su due binomi al tempo stesso concettuali e operativi: il binomio problema-documento e il binomio spedizione-équipe” (SIGNORELLI, 2013a, p. 86).

<sup>164</sup>“Per pensare e scrivere una storia occorre il problema e il documento: due condizioni che si determinano e concregono insieme, formando l’unità del concreto problema storico: effettivo. Senza il documento il problema resta gratuito e impreciso, senza il problema il documento resta inerte. Ora, per procurarsi documenti occorrono tecniche empiriche di ricerca, che hanno valore di stimolazione dell’analisi storiografica. [...] Quali di queste tecniche siano da impiegarsi dipende dalla natura del problema che occupa il cuore e la mente: e ogni discussione in astratto della pertinenza storiografica delle tecniche come tali è, per definizione inconcludente” (DE MARTINO, 2002, p. 202).

<sup>165</sup>“De Martino, che da giovane aveva creduto con trasporto alla rivoluzione fascista, condivise in Romagna una diffusa presa di coscienza della degenerazione civile e morale che il regime aveva rappresentato” (CIAVOLELLA, 2018, p. 14).

Os anos entre 1945 e 56 são caracterizados pela presença de um vasto e complexo movimento de forças sociais, centrado nas lutas e ocupações da terra (seja nas zonas latifundiárias meridionais, seja nas zonas caracterizadas pela “mezzadria”, a cultura meeira) que põe ao centro da atenção os problemas da “Questione Meridionale” e das lutas da classe operária por melhores condições de trabalho e pela democracia. [...] Artistas, escritores, investigadores militantes que se interessaram e inspiraram às tradições e condições do mundo popular ou que recolheram e interpretaram produtos culturais populares, como Pavese, Calvino, Pasolini, Jovine, Levi, Scotellaro, De Martino e Cirese e muitos outros, exemplificam o fenómeno do interesse e do empenho intelectual para com a cultura popular e “a irrupção do povo” na história dos anos da Itália do pós-guerra. Neste terreno cultural, caracterizado por debates sobre realismo e cinema neo-realista, literatura meridionalista e, sobretudo, do interesse pela realidade ideológica, cultural e material das massas empenhadas nas lutas (a cultura popular) tomava consistência uma investigação etnológica progressista, ligada ao movimento operário, empenhada politicamente (TABUCCHI, 2011, p. 11-12).

A citação acima foi, propositalmente, exposta com a intenção de esclarecer o processo de formação da Escola Italiana de História das Religiões, no que diz respeito à geração de estudiosos que deram continuidade ao método histórico-comparado iniciado por Pettazzoni. Desse modo, torna-se imprescindível trazer alguns elementos do contexto, não apenas histórico, mas também político, ainda que, no nosso caso, tratando-os de forma sucinta, tendo em vista que o nosso propósito é o de enfatizar as figuras dos continuadores desta escola, na ocasião o pensador Ernesto de Martino, e não nos determos na história. No entanto, muitas situações só podem ser compreendidas ao ressaltar o contexto em que esses personagens estavam inseridos. Assim, de acordo com as referências biográficas do historiador e antropólogo,

Nos anos entre 1949 e 1955 verifica-se na Itália um debate animado sobre o folclore que investe as principais figuras intelectuais e políticas do país. Embora o ano de 1948 assinala o começo de uma nova fase, historicamente descendente, do movimento operário, nas reflexões que nascem deste debate, pesam fortemente os acontecimentos dos anos imediatamente anteriores (entre 1943 e 1948), nomeadamente a saída do fascismo com o fim da guerra, a Resistência e as lutas políticas e sociais. [...] No plano da cultura sobreveio um clima de repressão e censura com fortes repercussões no debate e na luta político-cultural. Esta fase caracteriza-se ainda por consequentes divisões no movimento operário e pela configuração de novas realidades econômico-sociais (TABUCCHI, 2011, p. 10-11).

Outrossim, é preciso lembrar que tanto De Martino quanto os outros estudiosos da época (por exemplo, o próprio Pettazzoni) estavam inseridos num contexto cultural e político que não os permitiam ficar isentos de um posicionamento, já que não havia escolha. Da mesma maneira, Severino (2004) destaca em sua tese, como foi abordada a luta contra o agnosticismo (atribuído à forma como Pettazzoni tratou a religião) e também ao modo pelo qual se discutiu a religião em ambientes seculares, empreendidos por Ernesto de Martino entre as décadas de 1940 e 1950. Assim, na referida pesquisa, o autor aborda esse envolvimento inevitável para os estudiosos das

religiões da época, transcrevendo uma parte da *mozione del comitato centrale approvata nella riunione di Bologna* (moção do comitê central aprovada na reunião de Bolonha):

Em agosto de 1949, o Partido Socialista Italiano convidou "todos os órgãos" internos "e todos os companheiros, no âmbito da [...] unidade fundamental da classe trabalhadora, para [...] provocar uma série de iniciativas destinadas a reivindicar a superioridade da cultura moderna e costumes seculares em face ao atraso das posições teológicas e confessionais sob as quais os interesses da classe dominante são mascarados" (SEVERINO, 2004, p. 24, tradução nossa).<sup>166</sup>

Seguindo esse mesmo raciocínio, o autor supracitado esclarece que Pettazzoni encontra a circunstância favorável para fazer um convite para que todos deem continuidade à pesquisa sobre a história religiosa da Itália, em virtude de não se tratar de assunto exclusivamente político (no qual a religião e História das religiões não teriam nenhuma aproximação), pois, ao contrário disso, como podemos observar em seu texto ‘socialismo e cultura storico-religiosa’<sup>167</sup>, republicado em 1966, Pettazzoni sustenta que aquele era o momento propício para pôr em prática o pensamento laico através do diálogo. Assim, podia-se evitar, dessa forma, um monólogo, como ocorreu ao “laicismo burguês”, que renunciou seu próprio pensamento religioso para ser completamente liberal em matéria de religião.

Desse modo, após evocar tais fatos, Pettazzoni (1966) acrescenta que, para ser secular, não necessariamente é preciso ser antirreligioso ou a-religioso. Ou seja, deve-se pensar a religião, não como significado de “verdade absoluta”, nem mesmo como “negação abstrata”, mas sim, “em termos de cultura, isto é, de história, que é a verdadeira, a única alternativa secular a ser afirmada no lugar dos agnosticismos renunciado”<sup>168</sup> (PETTAZZONI, 1966, p. 176, tradução nossa). Destarte, essa forma de Pettazzoni tratar a religião para o período, em solo italiano, seria no mínimo adverso, tendo em vista o domínio da Teologia e da Igreja nesse contexto. No entanto, esse trato trouxe um desfecho problemático para o novo *modus operandi* do objeto religião, pois,

---

<sup>166</sup>“Nell'agosto 1949 il Partito socialista italiano invitava ‘tutti gli organi direttivi’ interni ‘e tutti i compagni nel quadro [...] della fondamentale unità della classe lavoratrice a [...] provocare una serie di iniziative intese a rivendicare la superiorità della moderna cultura e dei costume laico di fronte all'arretratezza delle posizioni teologiche e confessionali sotto le quali si mascherano gli interessi della classe dominante’” (SEVERINO, 2004, p. 24).

<sup>167</sup>Este escrito foi publicado pela primeira vez, sob forma de carta para o diretor da revista “mundo operário”, em 1957. O mesmo foi republicado no livro religião e sociedade, organizado por Mario Gandini, no qual recolhe artigos, conferências e contributos de Raffaele Pettazzoni como homem determinado em seu empenho acadêmico, social, civil e humano (Ver prefácio de Vittorio Lanternari em Pettazzoni, 1966).

<sup>168</sup>“[...] in termini di cultura, cioè di storia, che è la vera, la sola alternativa laica da far valere in luogo dell'agnosticismo rinunciatario” (PETTAZZONI, 1966, p. 176).



O exemplo de Ernesto de Martino, seu aluno<sup>169</sup>, confirma o desfecho problemático com o qual, independentemente da fé, a religião foi colocada no circuito da cultura nacional; e específica na forma de uma recuperação ideológica. Institutos, comissões, revistas, promovidos por partidos de inspiração marxista, impostavam uma política dada à religião dos historiadores, não a dos sacerdotes (SEVERINO, 2004, p. 3, tradução).<sup>170</sup>

De acordo com o exposto, no que se refere ao tema religião, os embates conceituais pareciam colocar em duas esferas distintas a Teologia e a História, podendo-se dizer até mesmo que as duas instâncias formavam um campo de disputas que reivindicavam para si as verdades, ou a palavra final sobre religião. Porém, ambas não partiam de um mesmo ponto, principalmente quando se resgata as palavras do historiador em foco nesse trecho, haja vista que, em De Martino, é perceptível a presença de uma concepção crítica e, além disso, a defesa da religião como uma instância que, por ser abstrata, só pode ser compreendida por meio da história, vejamos:

A religião é negação do desenvolvimento. Ritos e mitos, após uma enorme distância de tempo e de lugar, repetem situações aparentemente semelhantes: há algo no fundo da religião que não quer tornar-se, que tenta desesperadamente de solidificar o espírito na natureza [...]. Portanto, o historiador da Religião é forçado a fazer a história daquilo que é por natureza aspiração a subtrair-se da história; e fazer a história de uma religião quer dizer refazer o processo pelo qual aquela aspiração foi derrotada, consumada pelo tempo como todas as aspirações humanas. Nesse sentido, a Religião é história apesar do drama entre a realidade (desenvolvimento) e o ser abstrato (Natureza) (DE MARTINO, 1934, p. 19-20 apud ALCIATI, 2019, p. 295, tradução nossa).<sup>171</sup>

Através desse ponto de vista, fica clara a possibilidades de conflitos entre o que defende os teólogos e o que seria o posicionamento dos historiadores — pelo menos no que se refere a De Martino. Nessa concepção, a religião é tratada como uma abstração que pode ser definida como “espírito da natureza”, a qual os historiadores seriam “obrigados” a tratar enquanto elemento pertencente à história, porém, que não é acessível em sentido concreto, por conta de seu aspecto de fugacidade.

---

<sup>169</sup>Ernesto De Martino considerava-se um aluno de Pettazzoni.

<sup>170</sup>“L’esempio di Ernesto De Martino, suo allievo, conferma l’esito problematico con il quale, indipendentemente dalla fede, la religione veniva immessa nel circuito della cultura nazionale; e lo specifica nella forma di un recupero ideologico. Istituti, commissioni, riviste, promossi da partiti di ispirazione marxista, impostavano una politica che dava alla religione degli storici, non dei sacerdoti” (SEVERINO, 2004, p. 3).

<sup>171</sup>“La religione è negazione dello svolgimento. Riti e miti, a distanza enorme di tempo e di luogo, ripetono situazioni in apparenza simili: c’è qualcosa, al fondo della religione, che non vuol divenire, che tenta disperatamente di solidificare lo spirito in natura [...]. Pertanto, lo Storico della Religione è costretto a fare la storia di ciò che è per natura aspirazione a sottrarsi alla storia; e fare la storia di una religione vuol dire rifare il processo per cui quell’aspirazione fu sconfitta, consumata, come tutte le aspirazioni umane, dal tempo. In questo senso la Religione è storia suo malgrado, dramma fra realtà (svolgimento) ed essere astratto (Natura)” (DE MARTINO, 1934, p.19-20 apud ALCIATI, 2019, p. 295).

Ademais, este não é o único problema enfrentado pelo historiador, etnólogo e folclorista italiano, pois os embates políticos e culturais davam-se em diversas instâncias inclusive na acadêmica. De acordo com Tabucchi (2011), traços da biografia de De Martino apontam para os embates e disputas ocorridas na época, trazendo para o trabalho do estudioso uma certa particularidade, assim

Um dos traços mais salientes e mais citados da biografia intelectual, da investigação e da escrita de De Martino, é sem dúvida o seu empenho civil e político. Mas, como foi observado, esse facto não constitui apenas em De Martino a óbvia consequência de um estudioso politicamente alinhado, mas é uma das condições essenciais da sua própria etnografia: *“A De Martino interessava mudar não apenas o mundo, mas também as suas representações, e, portanto, o saber dos folcloristas e dos etnólogos.”* (Rivera, 2008). Nesse sentido, se por um lado a peculiaridade das pesquisas de De Martino deriva de um determinado clima político, influenciada pela mudança decisiva determinada pelo compromisso social e pela experiência de militante de esquerda (e a este facto se associam certos motivos como o conceito de “folklore progressivo” e o tema da “irrupção na História” do mundo popular subalterno), a lição epistemológica antecipadora consiste antes na sua abordagem teórico-metodológica, *“nos nexos que ligam o seu trabalho etnográfico com a teoria e a prática do etnocentrismo crítico”* (TABUCCHI, 2011, p. 8).

Nessa mesma direção, Severino (2004) afirma que De Martino auxilia na compreensão de uma tradição politicamente orientada, sobretudo no que se refere à cultura e à história, livrando-a de uma perspectiva atrelada à transcendência, já que De Martino, com seu olhar etnográfico crítico e centrado nos fatos históricos, distancia-se das interpretações teológicas e fenomenológicas e busca suas bases na etnografia, etnologia e folclore de grupos ditos subalternos.

Essa forma de tratar o fenômeno religioso trouxe consequências à questão da valorização e reconhecimento de seu trabalho, conforme se constata nas palavras acima transcritas da pesquisadora portuguesa, ao afirmar que as reflexões teóricas presentes na obra demartiniana podem ter causado a falta de atenção (pelo menos em seu tempo) à sua obra, tendo em vista que De Martino utiliza-se de uma articulação pluridisciplinar entre a “história da religião, a etnologia e a filosofia, nutrindo-se da psicologia, da psicopatologia e da metapsíquica [...]”. No contexto italiano, uma devida atenção crítica foi ofuscada, [...] pela prevalência atribuída ao ‘historicismo crítico’ de Benedetto Croce” (TABUCCHI, 2011, p. 6). Ainda sobre sua biografia e com o intuito de destacar suas influências e percurso antes de assumir sua cátedra na Escola italiana, destaca-se que

Se Pettazzoni era o pai, em parte pouco reconhecido, de estudos histórico-religiosos na Itália, Ernesto De Martino (1908-1965) foi, sem dúvida, o etnólogo italiano mais prolífico, provocativo e famoso (em pátria quanto no exterior). De Martino não estava

entre os alunos de cátedra de Pettazzoni e seria problemático incluí-lo em uma árvore genealógica ideal da, assim dita, Escola de Roma; todavia, não há dúvida de que os dois compartilhavam uma espécie de “aliança” de interesses, método, sensibilidade científica (FRANCESCHELLI, 2005, p. 4, tradução nossa).<sup>172</sup>

Dito de outro modo, mesmo sendo do conhecimento de todas as épocas de que o etnólogo italiano não fazia parte da linhagem originária da Escola de Roma e consequentemente não seria um sucessor natural para a cátedra de História das Religiões após Pettazzoni, muitos alunos<sup>173</sup> do persicetano reconheciam De Martino como uma referência na abordagem dos fenômenos religiosos. Ademais, apesar de ser visto como um seguidor de Benedetto Croce, De Martino distanciou-se, pelo menos, num “ponto crucial: ao considerar, contra o historicismo croceano, os povos e as massas subalternas — e, portanto, suas culturas e seus costumes — objetos de evolução histórica, atores da história e, logo, analisáveis segundo um enquadramento historicista”<sup>174</sup> (FRANCESCHELLI, 2005, p. 4-5, tradução nossa). Nessa sequência, Montanari (2016) nos aponta que

[...] De Martino, a bem da verdade, não se aproximou de Pettazzoni com o pensamento de um discípulo. Um fato testemunha a sua distância das posições de Pettazzoni: nas notas bibliográficas que seguem a introdução da monografia, De Martino faz referência aprovando os vários escritos de Benedetto Croce, sobre a negação do caráter especial da história das religiões; e dedica um breve inciso também a Pettazzoni no qual observa que seu pronunciamento de 1925, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Desenvolvimento e caráter da história das religiões), por mais que ecoe motivos de estreita marca idealista, é no fundo viciada pelo preconceito de uma história enciclopédica das religiões, que pensa fatos “estabelecidos” por outros como religiosos” (MONTANARI, 2016, p. 34, tradução e grifo nosso).<sup>175</sup>

Nesse caso, há de se concordar com Montanari, quanto à aproximação de De Martino e Pettazzoni. No entanto, essa afirmação precisa ser contextualizada, ainda que minimamente, já

---

<sup>172</sup>“Se Pettazzoni fu il padre, in parte poco riconosciuto, degli studi storico-religiosi in Italia, **Ernesto De Martino** (1908-1965) è stato indubbiamente l’etnologo italiano più prolifico, provocatorio, famoso (in patria quanto all’estero). De Martino non fu tra gli allievi di cattedra di Pettazzoni e sarebbe problematico includerlo in un ideale albero genealogico del c.d. Scuola di Roma; tuttavia, è indubbio che i due condivisero una sorta di ‘alleanza’ di interessi, di metodo, di sensibilità scientifica” (FRANCESCHELLI, 2005, p. 4).

<sup>173</sup>Aqui podemos exemplificar como aqueles alunos que seguiam um modelo interpretativo antropológico e histórico do objeto religião.

<sup>174</sup>“un punto cruciale: il considerare, contro lo storicismo crociano, i popoli e le masse subalterne – e dunque le loro culture e i loro costumi - oggetti di evoluzione storica, attori della storia e quindi analizzabili secondo un inquadramento storicistico” (FRANCESCHELLI, 2005, p. 4-5).

<sup>175</sup>“De Martino, per il vero, non si avvicina a Pettazzoni con l’atteggiamento di un discepolo. Un fatto testimonia la sua distanza dalle posizioni di Pettazzoni: nelle note bibliografiche che seguono l’introduzione della tesi, De Martino richiama, approvandoli, vari scritti di Benedetto Croce riguardanti la negazione del carattere speciale della storia delle religioni; e dedica un breve inciso anche a Pettazzoni laddove nota che la sua prolusione del 1925, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, «per quanto riecheggì motivi di stretta marca idealistica, è in fondo ancora viziata dal pregiudizio di una storia enciclopedica delle religioni, che pensi fatti ‘accertati’ come religiosi da altri» (MONTANARI, 2016, p. 34).

que a fase citada por Montanari compreende o início do processo de construção do pensamento de De Martino que, ao desenvolver seu trabalho de conclusão de curso-TCC, encontrava-se, naturalmente, influenciado por Adolfo Omode e Benedetto Croce.

Assim, nesse mesmo seguimento, percebe-se que a figura de Ernesto de Martino é vista como multifacetada, em função de suas várias influências, como também por todos os altos e baixos de sua carreira acadêmica, totalmente influenciada pelo viés político de seu contexto. No período de formação, ele já se depara com o domínio do Fascismo, iniciado por Mussolini em 1922, o qual trazia um estado revolucionário e ditatorial que “recebe o apoio da maioria dos intelectuais italianos, os quais esperavam que o novo regime abrisse uma possibilidade de renovar a cultura e tirar a civilização ocidental da estagnação e decadência. Todavia, o apoio não foi unânime<sup>176</sup> (SAVARINO, 2005, p. 2, tradução nossa).

Não só De Martino, mas diversos estudiosos da época, precisavam muitas vezes silenciar diante da opressão dos sistemas políticos do período pós-guerra, em alguns casos aderindo a esses movimentos e em outros afastando-se deles, o que trouxe conflitos e disputas também no contexto acadêmico, conforme nos indica Savarino (2005)

A divisão dos intelectuais italianos contra o fascismo ocorreu por volta de 1924, simbolizada pela escolha oposta dos dois maiores filósofos do momento: Giovanni Gentile e Benedetto Croce, ambos idealistas neo-hegelianos. O primeiro segue a sugestão de Maquiavel e torna-se conselheiro do “príncipe”. Ele será Ministro da Educação Pública e representará “a expressão filosófica do espiritualismo fascista”. Será ele quem ficará encarregado, juntamente com Mussolini, de esclarecer e enunciar a filosofia política do fascismo, proporcionando ao novo movimento convertido em regime um marco intelectual que carecia em seus inícios. Gentile reelabora o hegelismo em uma nova posição filosófica que ele chama de “atualismo”, focada no estado como a personificação do espírito. Essa é a definição do estado fascista como “estado ético”: um estado capaz de estimular a manifestação do espírito mediante uma religião civil imposta às massas com métodos totalitários. Em vez disso, Croce se retrata de seu apoio inicial ao fascismo e se torna o líder intelectual dos opositores liberais do regime. Dada a notoriedade internacional do filósofo, Croce permanece livre para se expressar e trabalhar, mas está praticamente marginalizado da vida cultural italiana da época (SAVARINO, 2005, p. 2-3, tradução nossa).<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup>“recibe el apoyo de la mayoría de la intelligentsia italiana, la cual espera que el nuevo régimen abra una posibilidad para renovar la cultura y sacar la civilización occidental del estancamiento y de la decadencia. No fue, sin embargo, un apoyo unánime” (SAVARINO, 2005, p. 2).

<sup>177</sup>“La división de los intelectuales italianos frente al fascismo se realiza alrededor de 1924, simbolizada por la elección opuesta de los dos máximos filósofos del momento: Giovanni Gentile y Benedetto Croce, ambos idealistas neohegelianos. El primero sigue la sugerencia de Maquiavelo y se convierte en consejero del “Príncipe”. Será Ministro de educación pública y representará “la expresión filosófica del espiritualismo fascista”. Será él quien se encargará, junto con Mussolini, de aclarar y enunciar la filosofía política del fascismo proporcionando al nuevo movimiento convertido en régimen un marco intelectual del que carecía en sus inicios. Gentile reelabora el hegelismo en una nueva posición filosófica que denomina “actualismo”, enfocada en el estado como encarnación del espíritu. Suya es la definición del estado fascista como “estado ético”: un estado capaz de estimular la manifestación del espíritu mediante una religión civil impuesta a las masas con métodos totalitarios. Croce, en cambio, se retrata de su apoyo inicial al fascismo, y se convierte en el líder intelectual de los opositores liberales

Neste estudo que estamos desenvolvendo, não queremos nos ater a esse período, pois seria necessário um outro trabalho para tal tarefa. Ao invés disso, optamos por ressaltar como se deu o processo de construção do pensamento do autor, mediante o diverso contexto sociopolítico-cultural, bem como as variadas correntes que influenciaram direto e/ou indiretamente De Martino. Além do mais,

uma característica importante da cultura italiana do pós-guerra é a confrontação entre a herança “croceana” (o “historicismo idealístico”) e o marxismo: não uma contraposição teórica entre ideologias, mas antes uma aproximação dos intelectuais com uma formação idealista e que tinham maturado uma consciência antifascista, com as forças sociais e políticas protagonistas das lutas de liberação e pela realização de uma democracia progressista na Itália (TABUCCHI, 2011, p. 12).

Nesse panorama, nosso estudioso italiano fica atento a tais embates nos quais, “contextualmente, o ethos do confronto abre imensos horizontes especulativos, ainda inexplorado, colocando os pressupostos de uma renovada consciência do valor da presença humana no mundo: tudo isso — repetimos — graças à ‘confrontante medida com outras maneiras de seres humanos em sociedade’”<sup>178</sup> (MASSENZIO, 2013, p. 10-11, tradução nossa). Ainda nessa mesma lógica, em ambiente totalmente dominado pelo fascismo,

A possibilidade de manter uma vida intelectual fora dos esquemas ideológicos oficiais é limitada, não tanto pela natureza repressiva do regime, mas por sua natureza sincrética. O fascismo absorve todas as principais correntes intelectuais italianas e europeias do pós-guerra: alimenta-se do niilismo nietzschiano, do sorelismo, do bergsonismo, do idealismo e até do marxismo. A circulação de ideias é muito intensa e existe abertura suficiente para a maioria dos intelectuais, mesmo as inclinações mais inquietas e mais heterogêneas, para encontrar seu lugar. Tendências radicais e de vanguarda são facilmente absorvidas nesse meio fluido e relativamente abertas ao debate e à exploração intelectual. Durante o fascismo nas universidades, nas associações de jovens, nos círculos literários, nos debates públicos e nas chamadas manifestações “*littoriali*”, está sendo formada a classe intelectual italiana do segundo período pós-guerra (SAVARINO, 2005, p. 3, tradução nossa).<sup>179</sup>

---

al régimen. Dada la notoriedad internacional del filósofo, Croce es dejado en libertad de expresarse y trabajar, pero es virtualmente marginado de la vida cultural italiana de la época” (SAVARINO, 2005, p. 2-3).

<sup>178</sup>“Contestualmente, l’ethos del confronto apre immensi orizzonti speculativi, ancora inesplorati, ponendo i presupposti di una rinnovata presa di coscienza del valore della presenza umana nel mondo: tutto ciò – ripetiamo – grazie alla «confrontante misurazione con altri modi di essere uomini in società» (MASSENZIO, 2013, p. 10-11).

<sup>179</sup>“La posibilidad de mantener una vida intelectual fuera de los esquemas ideológicos oficiales es limitada, no tanto por el carácter represivo del régimen, sino por su naturaleza sincrética. El fascismo absorbe todas las principales corrientes intelectuales italianas y europeas de la posguerra: se alimenta del nihilismo nietzscheano, del sorelismo, del bergsonismo, del idealismo y aun del marxismo. La circulación de ideas es muy intensa y existe una apertura suficiente para que la mayoría de los intelectuales, aun los más inquietos y de inclinaciones más heterogéneas, encuentren su lugar. Las tendencias radicales y vanguardistas son fácilmente absorbidas en este medio fluido y relativamente abierto al debate y la exploración intelectual. Durante el fascismo en las universidades, en las asociaciones juveniles, en los círculos literarios, en los debates públicos y en las

Além disso, “De Martino rapidamente absorveu a filosofia croceana com seu historicismo característico, integrando-a com suas próprias reflexões e extensões a campos não-filosóficos como a etnologia e a história das religiões, ultrapassando-a posteriormente em sua própria elaboração original”<sup>180</sup> (SAVARINO, 2005, p. 1, tradução nossa). Esse fato demonstra as oscilações e variações no pensamento do autor, ao mesmo tempo em que ele é visto como um dos grandes pensadores da Escola romana de história das religiões, tendo seu nome reconhecido em campos como etnologia, antropologia, psicologia, filosofia, entre outros, o que demonstra sua capacidade de abraçar e, ao mesmo tempo, desvencilhar-se de correntes distintas com grande facilidade.

De Martino examinou criticamente as várias correntes de pensamento, do prelogismo de Lévy-Bruhl à sociologia de Durkheim, à escola de Schmidt, ao funcionalismo de Malinowski, à antropologia aplicada americana. Um ponto de mudança foi o contato com o historiador das religiões Raffaele Pettazzoni que, desde 1934 publicava vários artigos de De Martino em sua revista "*Studi e Materiali di Storia delle religioni*". Aqui é colocada a orientação preferida de De Martino para a etnologia religiosa, a magia e a história das religiões. Nesta primeira fase de investigações, aparecem vários trabalhos sobre magismo, metapsíquica e xamanismo, publicados entre 1942 e 1943. Sobre esta base, De Martino estimulará o contato entre psiquiatria e etnologia, elaborando um novo ramo autônomo do primeiro, a etnopsiquiatria (SAVARINO, 2005, p. 1-2, tradução nossa).<sup>181</sup>

Objetivando ressaltar como se deu o processo de construção do pensamento demartiniano, também nos esclarece a pesquisadora portuguesa, Tabucchi (2011), afirmando que De Martino foi o primeiro no campo da antropologia do pós-guerra italiano entre as décadas de 1950 e 1970 a ressaltar a importância do pensamento gramsciano sobre o folclore. A autora destaca ainda que, a partir dos estudos da cultura popular, ele trouxe uma maior compreensão histórica e política dos grupos subalternos e, com isso, “inaugurou uma corrente marxista de estudo da cultura popular que tem privilegiado o estudo das dinâmicas culturais num quadro de

---

manifestaciones llamadas “littoriali”, se va formando la que será la clase intelectual italiana de la segunda pós-guerra” (SAVARINO, 2005, p. 3).

<sup>180</sup>“De Martino absorbió rápidamente la filosofía crociana con su característico historicismo, integrándola con sus propias reflexiones y extensiones a terrenos no filosóficos como la etnología y la historia de las religiones, superándola más tarde en una elaboración original suya propia” (SAVARINO, 2005, p. 1).

<sup>181</sup>“De Martino examinó críticamente las varias corrientes de pensamiento, desde el prelogismo de Lévy- Bruhl al sociologismo de Durkheim, a la escuela de Schmidt, al funcionalismo de Malinowski, hasta la antropología aplicada norteamericana. Un punto de inflexión fue el contacto con el historiador de las religiones Raffaele Pettazzoni, quien desde 1934 publicó varios artículos de De Martino en su revista "*Studi e Materiali di Storia delle religioni*". Aquí se coloca la orientación preferente de De Martino hacia la etnología religiosa, la magia y la historia de las religiones. En esta primera fase de investigaciones aparecen varios trabajos sobre magismo, metapsíquica y chamanismo, publicados entre 1942 y 1943. Sobre esta base, De Martino estimulará el contacto entre psiquiatria y etnología, elaborando una nueva rama autónoma de la primera, la etnopsiquiatria” (SAVARINO, 2005, p. 1-2).

análise de classe e na convicção de que nas sociedades complexas, aos desníveis de poder materiais das classes correspondem “desníveis de cultura” (TABUCCHI, 2011, p. 10). Dessa forma, visando esclarecer com mais detalhes esses movimentos culturais e acadêmicos com abordagens diferenciadas, retomamos as palavras de Massenzio indicando que,

Esse complexo desenho representa o *fil rouge* pelo qual atravessa o arco da produção demartiniana que vai do *Il mondo magico* (O mundo mágico) de 1948, obra revelação, fonte de perplexidade e fértil debate ainda hoje, até a obra inacabada *La fine del mondo* (O fim do mundo), publicada postumamente, de riqueza inesgotável; que se move em dois níveis — o antropológico e o histórico, o universal e o particular — firmemente coordenados entre si, na medida em que põe alguns pontos dos princípios constitutivos da cultura humana, nos quais reside o “Fundo comum” para todas as civilizações, é funcional para individualidade das escolhas culturais caracterizantes dos distintos contextos históricos (MASSENZIO, 2013, p. 11, tradução nossa).<sup>182</sup>

Nesse mesmo segmento, o autor acrescenta que a construção do pensamento multifacetado de De Martino trouxe benefícios para o pensador italiano o qual deixou seu contributo de forma definitiva para os estudos da época, assim como para os dias atuais, sobretudo aos que, hoje, conhecemos como Ciências das Religiões. Nesse sentido, pode-se “afirmar que um de seus maiores méritos consiste em haver criado um novo tipo de saber que nasce da confluência de múltiplas disciplinas — como a filosofia, a história das religiões, a etnologia, a psicologia — inserida numa sólida rede de relações de recíproca dependência”<sup>183</sup> (MASSENZIO, 2013, p. 9, tradução nossa).

Esse “novo saber” proposto por De Martino trouxe diversos problemas tanto para o seu reconhecimento, quanto para seus estudos, tendo em vista que, ao privilegiar os estudos das religiões como eixo central de suas especulações, tornou-se “um desafio considerável, mesmo no contexto italiano em que o Partido Comunista havia removido o ateísmo de seu programa político. De Martino sofreu desconfiança e incompreensão de muitos marxistas, que o consideravam ‘irracionalista’”<sup>184</sup> (SAVARINO, 2005, p. 6, tradução nossa).

---

<sup>182</sup>“Questo complesso disegno rappresenta il *fil rouge* che attraversa l’arco della produzione demartiniana che va da *Il mondo magico* del 1948, l’opera-rivelazione, fonte di sconcerto e di fertili dibattiti tuttora perduranti, sino a *La fine del mondo*, l’opera incompiuta, pubblicata postuma, d’inesauribile ricchezza; esso si muove su due livelli — l’antropologico e lo storico, l’universale e il particolare — tra loro saldamente coordinati, nella misura in cui la messa a punto dei principi costitutivi della cultura umana, nei quali risiede il ‘fondo comune’ a tutte le civiltà, è funzionale all’individuazione delle scelte culturali caratterizzanti i singoli contesti storici” (MASSENZIO, 2013, p. 11).

<sup>183</sup>“affermare che uno dei suoi meriti maggiori consiste nell’aver creato un nuovo tipo di sapere che nasce dalla confluenza di molteplici discipline — quali la filosofia, la storia delle regioni, l’etnologia, la psicologia — Inserite in una solida rete di rapporti di reciproca dipendenza” (MASSENZIO, 2013, p. 9).

<sup>184</sup>“un desafio considerable, aun en el contexto italiano donde el Partido comunista había removido el ateísmo de su programa político. De Martino tuvo que sufrir la desconfianza y la incompreensión por parte de muchos marxistas, que lo consideraban un ‘irracionalista’” (SAVARINO, 2005, p. 6 – tradução nossa).

Além de enfrentar essa dificuldade com uma visão distorcida de seus estudos, De Martino também ousou propor que o centro dos estudos das religiões passasse a ser o homem. Para ele, o objeto principal desse conhecimento proposto é o homem “enquanto sujeito cultural em grado de contrapor-se ao mundo, o homem artífice de cultura e de história, empenhado, paralelamente, no esforço constante de garantir a própria ‘presença no mundo’, defendendo-a e protegendo-a das múltiplas armadilhas [...]”<sup>185</sup> (MASSENZIO, 2013, p. 9, tradução nossa). O autor citado, em parceria com Andrea Alessandri, no artigo “*La problématique apocalyptique dans l’anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino*” (A problemática apocalíptica na antropologia italiana: de Vittorio Lanternari a Ernesto de Martino) evidenciou outros pontos importantes da forma com a qual De Martino conduziu os seus estudos da cultura, sobretudo aquela ocidental. No referido artigo, os autores destacam aproximações entre os textos publicados por Lanternari e De Martino que tratavam sobre a questão do apocalipse e, segundo os autores,

De Martino colocou no centro de sua investigação a civilização ocidental moderna e contemporânea, que ele observa de um ângulo particular: está aqui os principais fatores de originalidade da pesquisa que ele dedica ao fenômeno apocalipses; para atingir esse objetivo, ele desenvolveu uma estratégia interpretativa complexa, cujo ponto forte é representado pela comparação intercultural [...] (MASSENZIO; ALESSANDRI, 2013, p. 135, tradução nossa).<sup>186</sup>

Nessa mesma direção, com relação ao empenho dos estudos demartiniano, Nicola Gasbarro ressalta que o estudo comparado dialético entre mitologia e ritual foi o que moveu com mais afinco as pesquisas do historiador, etnólogo e antropólogo partenopeu. Segundo ele, “o ritual sempre coloca em ação o código supra cultural para ‘preservar a continuidade do vivido’ de forma prática e simbólica. Se assim o é — e o ritual nos reconduz ao bom caminho do imaginário religioso” (GASBARRO, 2011, p. 176). Ainda segundo o autor, esse retorno crítico e comparativo tornou-se inevitável quando se passou a tratar a religião ou o sagrado. E acrescenta também que, “trata-se de refletir comparativamente sobre nossa História religiosa no interior do processo de civilização e de dar à História das Religiões uma perspectiva crítica e uma prática de comprometimento civil” (GASBARRO, 2011, p. 176).

---

<sup>185</sup> “[...] in quanto soggetto culturale in grado di contrapporsi al mondo, l’uomo artefice di cultura e di storia, impegnato, parallelamente, nello sforzo costante di garantire la propria ‘presenza nel mondo’, difendendola e proteggendola dalle molteplici insidie [...]” (MASSENZIO, 2013, p. 9).

<sup>186</sup> “De Martino a situé au centre de son enquête la civilisation occidentale moderne et contemporaine, qu’il observe sous un angle particulier: c’est ici que réside un des principaux facteurs d’originalité de la recherche qu’il dédie au phénomène des apocalypses; pour atteindre cet objectif, il a mis au point une stratégie interprétative complexe, dont le point fort est représenté par la comparaison interculturelle [...]” (MASSENZIO; ALESSANDRI, 2013, p. 135).



Ademais, não custa lembrar que De Martino “atua nesse sentido como pioneiro, tanto nos tópicos que examina, quanto nas metodologias adotadas. Em particular, destaca-se a interdisciplinaridade, que ele usou sobretudo no estudo do tarantismo na *Puglia* através do trabalho conjunto de psiquiatras, psicólogos, historiadores, antropólogos e etnomusicologistas”<sup>187</sup> (SAVARINO, 2005, p. 7, tradução nossa). Outro ponto crucial de seu pensamento encontra-se no fato de que ele almejava superar o eurocentrismo, conforme nos explica Massenzio:

A consciência humanística de hoje, que De Martino contribuiu modelar, tem como pressupostos indispensável a superação do eurocentrismo, fundado sobre a identificação da civilização ocidental com a civilização *tout court*: identificação que produziu enormes desastres acerca dos quais não podemos nos prolongar nesta sede. O reconhecimento da plena dignidade dos indivíduos 'culturalmente estranhos' e a elevação deste último como indispensável polo de referência da pesquisa antropológica desencadeou uma revolução do saber que, para se dizer completo, deve enfrentar e resolver uma série de nós problemáticos (MASSENZIO, 2013, p. 10, tradução nossa).<sup>188</sup>

Além disso, os inúmeros interesses demartinianos desse período demonstram as fases e oscilação de seu pensamento, pois “o antropólogo explora e unifica perspectivas inicialmente heterogêneas, em particular a historicista com uma derivação croceana revisada em uma chave marxista, juntamente com a fenomenológica-ontológica que procura encontrar e definir caracteres psicológicos universais e constantes”<sup>189</sup> (SAVARINO, 2005, p. 8, tradução nossa).

Nesse sentido, ao destacar a sua forma de desenvolver seus estudos, referindo-se a texto sobre os apocalipses comparados, Massenzio e Alessandri (2013, p. 142) destacam que seu trabalho “visto na íntegra, testemunha a aspiração permanente de estabelecer um ponto de

---

<sup>187</sup>“actúa en este sentido como pionero tanto en las temáticas que examina así como en las metodologías que adopta. En particular destaca su interdisciplinariedad, que él utilizó sobre todo en el estudio del tarantismo en Puglia mediante el trabajo conjunto de psiquiatras, psicólogos, historiadores, antropólogos y etnomusicólogos” (SAVARINO, 2005, p. 7).

<sup>188</sup>“L’odierna coscienza umanistica, che De Martino ha contribuito a forgiare, ha come presupposto indispensabile il superamento dell’eurocentrismo, fondato sull’identificazione della civiltà occidentale con la civiltà *tout court*: identificazione che ha prodotto disastri immani sui quali non possiamo soffermarci in questa sede. Il riconoscimento della piena dignità del ‘culturalmente alieno’ e l’assunzione di quest’ultimo come indispensabile polo di riferimento della ricerca antropologica hanno innescato una rivoluzione del sapere che, per dirsi compiuta, deve affrontare e risolvere una serie di nodi problematici (MASSENZIO, 2013, p. 10).

<sup>189</sup>“El antropólogo explora y unifica perspectivas en principio heterogêneas, en particular la historicista de derivación croceana revisada en clave marxista, junto con la fenomenológica-ontológica que busca encontrar y definir caracteres psicológicos universales y constantes” (SAVARINO, 2005, p. 8).

encontro entre a dimensão da investigação etnológica e histórico-religiosa e o do compromisso sociopolítico”<sup>190</sup> (MASSENZIO; ALESSANDRI, 2013, p. 142, tradução nossa).

Nesse sentido, recorrendo a outros autores, encontramos na exposição de Gino Satta (2005) algumas particularidades presentes na obra “O mundo Mágico” e que auxiliam na compreensão da especificidade do método demartiniano, pois, segundo ele, “De Martino, portanto, trabalha através da apresentação dos textos etnográficos, à constituição de ‘uma coleção dos fatos com relativo repertório’, uma ordenada base documental de caráter ‘naturalístico’ que lhe permite de enfrentar posteriormente com o problema historiográfico individuado”<sup>191</sup> (SATTA, 2005, p. 282, tradução nossa).

Essas considerações nos conduzem à necessidade de uma melhor compreensão ou aprofundamento do método desenvolvido e/ou utilizado por De Martino. Nesse sentido, no item que segue, destacaremos uma síntese de como se deu esse desenvolvimento demartiniano, demonstrando suas interfaces e distanciamentos daquilo que promoveu o principal mentor da Escola Italiana de História das Religiões.

### **3.2.2 O percurso metodológico de Ernesto de Martino: variações e interlocuções com o método histórico-comparativo de Raffaele Pettazzoni**

De acordo com a exposição de Satta (2005), “De Martino reivindica a plena legitimidade de uma etnologia feita com base à documentação indireta e chega a reverter, em nome do método historiográfico, o argumento de quem devesse afirmar a necessidade de pesquisa de campo”<sup>192</sup> (SATTA, 2005, p. 287, tradução nossa). Desse modo, percebe-se nessa informação, indícios da particularidade do método demartiniano, no que se refere ao uso da etnologia. No entanto, não é possível simplificar seu método a essa característica, tendo em vista toda a complexidade desse estudioso napolitano. Assim, de acordo com Stefania Pontrandolfo em seu artigo publicado em 2017, no qual examina o método de De Martino associado à sua exposição sobre o povo cigano, também constata-se que,

---

<sup>190</sup>“vue dans sa globalité, témoigne de l’aspiration permanente à établir un point de rencontre entre la dimension de l’enquête ethnologique et historique-religieuse et celle de l’engagement socio-politique” (MASSENZIO; ALESSANDRI, 2013, p. 142).

<sup>191</sup>“De Martino lavora, dunque, attraverso la schedatura dei testi etnografici, alla costituzione di «una silloge di fatti con relative rubriche», una ordinata base documentaria di carattere «naturalistico» che gli permetta di affrontare in seguito il problema storiografico individuato” (SATTA, 2005, p. 282).

<sup>192</sup>“De Martino rivendica la piena legittimità di un’etnologia fatta in base alla documentazione indiretta e arriva a capovolgere, in nome del metodo storiografico, l’argomentazione di chi dovesse affermare la necessità della ricerca sul campo” (SATTA, 2005, p. 287).

O método de De Martino procedeu individualizando, antes de tudo, um problema de relevo do ponto de vista teórico, para depois indagá-lo e analisar a especificidade através de comparações com casos etnológicos detectáveis com a pesquisa de campo e antigos antecedentes retirados dos estudos do passado folclórico. No momento teórico da pesquisa restava, portanto, predominante: a pesquisa etnográfica, a análise filológica, o exame interdisciplinar através da colaboração em *equipe* desempenharam um papel de documentação ao apoio da perspectiva teórica unitária individuada num particular problema histórico (PONTRANDOLFO, 2017. p. 138, tradução nossa).<sup>193</sup>

De fato, o próprio De Martino deixando claro que, para ele, a história necessitaria de outras ciências e/ou outras técnicas para conseguir documentos que auxiliem na interpretação e resolução dos problemas que possam existir e que apenas a história não é capaz de responder ou solucionar (DE MARTINO, 2002, p. 278).

Essa afirmação se constata na prática em sua célebre obra *Il mondo magico*, conforme destaca Satta (2005), ao apontar categoricamente que, no segundo capítulo da referida obra, De Martino elabora sua interpretação do magismo, em um período dominado pela interpretação histórica. Segundo esse autor, a teorização de De Martino fez um percurso “através das citações dos ‘documentos etnográficos’ os quais, por sua vez, expandem-se e alargam-se, escapando da gaiola das ‘eurisi’ de poderes mágicos, passando da atestação dos ‘fenômenos’ à expressão de ideias, crenças, ritos próprios de outros mundos culturais”<sup>194</sup> (SATTA, 2005, p. 76, tradução nossa).

Dito de outro modo, De Martino preocupava-se com as fontes e como elas poderiam ser coletadas. E, por esse motivo, defendia a articulação com outras formas de realizar a coleta de informações historiográficas e, de acordo com o nosso pensamento, também o modo de se fazer a comparação, embora os autores não tenham explicitado esse fato com clareza. Ainda sobre o aspecto de seu trabalho, outras particularidades com relação a obra *Il mondo magico* são destacadas por Ciavolella (2018) quando afirma que,

[...] uma das célebres noções as quais sua antropologia é associada: aquela de “crise de presença”. Explicitada pela primeira vez no *Il mondo magico* (O mundo mágico), tal noção intendia descrever o sentimento de desorientação ou perda que se experimenta, quando se sente agido por forças externas e maiores, como as da

<sup>193</sup> “[...] il metodo di De Martino procedeva individuando innanzitutto un problema di rilievo dal punto di vista teorico, per poi indagarlo e analizzarne la specificità attraverso comparazioni con casi etnologici rilevabili con la ricerca sul campo e antecedenti antichi rilevati dagli studi del passato folklorico. Il momento teorico della ricerca restava dunque predominante: la ricerca etnografica, l’analisi filologica, la disamina interdisciplinare attraverso la collaborazione in *équipe*, svolgevano un ruolo di documentazione a sostegno della prospettiva teorica unitaria individuata su un particolare problema storico” (PONTRANDOLFO, 2017. p. 138).

<sup>194</sup> “attraverso le citazioni dei «documenti etnografici», i quali, a loro volta, si diradano e si ampliano sfuggendo alla gabbia dell’«eurisi» dei poteri magici, passando dall’attestazione dei «fenomeni» all’espressione di idee, credenze, riti propri di mondi culturalmente altri” (SATTA, 2005, p. 76).

natureza ou do destino. Para responder a esse sentimento de fragilidade de "estar no mundo", o homem teria apenas um instrumento: a cultura (CIAVOLELLA, 2018, p. 16, tradução nossa).<sup>195</sup>

Nessa mesma direção, também esclarece Casadio (2007), atentando para a perspectiva da crise de presença, no que se refere à compreensão sobre a religião, quando ressalta que “a definição de religião de De Martino como um meio de superar a crise da presença é uma síntese do materialismo e psicologismo num referencial heideggeriano<sup>196</sup> (CASADIO, 2007, p. 277, tradução nossa). Ainda nesse mesmo raciocínio, Casadio acrescenta que “este pressuposto abertamente hermenêutico, baseado numa seleção tendenciosa de dados históricos, torna sua produção particularmente sedutora para alguns antropólogos e historiadores, mas invalida seriamente o valor explicativo de seu projeto científico”<sup>197</sup> (CASADIO, 2007, p. 277, tradução nossa).

Ante o exposto, percebemos que as oscilações no pensamento de De Martino são uma constante nas análises presentes nos textos publicados por seus críticos e/ou seguidores. Conforme destacaram os vários autores, “sua metodologia se tornará etnológica”, no entanto, com uma construção peculiar e multifacetada. E como já foi descrito anteriormente, De Martino vai beber em várias fontes, fazendo com que a forma de desenvolver seus estudos seja reflexo de todas essas influências.

Outro elemento que pode ser visto como significativo nas pesquisas demartinianas é a magia. Não por acaso, a obra *Il mondo magico* encontra-se como uma indicação desse propósito. Nessa perspectiva, nos ocuparemos desse tema de forma sintética para enfatizar qual a compreensão, acerca da magia, do historiador e etnólogo ressaltado neste trecho. Os primeiros destaques aqui resgatados passam pelas considerações de Pavanello (2013) que indica a contribuição de Ernesto de Martino para a antropologia italiana, pois segundo o autor:

A pesquisa demartiniana sobre magismo dos primitivos representa, por sua vez, o verdadeiro ato de nascimento de uma antropologia italiana preocupada em pôr em prova as suas raízes historicistas contra a tradição intelectualista e "naturalista" anglo-saxã. O conceito de realidade dos poderes mágicos, aparente paradoxo introduzido

---

<sup>195</sup> “[...] una delle celebri nozioni a cui la sua antropologia è associata: quella di "crisi della presenza". Esplicitata per la prima volta nel *Mondo magico*, tale nozione intendeva descrivere il sentimento di disorientamento o perdita che si prova quando ci si sente agiti da forze esterne e più grande, come quelle della natura o del destino. Per rispondere a tale sensazione di labilità dell' "esserci nel mondo", l'uomo non avrebbe che uno strumento: la cultura" (CIAVOLELLA, 2018, p. 16).

<sup>196</sup> “De Martino’s definition of religion as a means of overcoming the crisis of presence is a synthesis of materialism and psychologism in a Heideggerian frame of reference” (CASADIO, 2007, p. 277).

<sup>197</sup> “This overtly hermeneutical presupposition based on a biased selection of historical data makes his production particularly seductive for some anthropologists and historians but invalidates seriously the explanatory value of his scientific project” (CASADIO, 2007, p. 277).

por De Martino, não é que a adequação de julgamento histórico à realidade dos meios através os quais os homens têm historicamente a possibilidade de reafirmar a sua presença no mundo em frente a experiências de crise (PAVANELLO, 2013, p. 29, tradução nossa).<sup>198</sup>

Nesse direcionamento, ao tratar da compreensão demartiniana sobre os aspectos mágicos, Ginzburg (2013, p. 15, tradução nossa) destaca que, “através da discussão sobre a realidade de poderes mágicos, De Martino chegou a sustentar que a nossa relação com a realidade, com o mundo, não é um dado, mas uma conquista histórica”<sup>199</sup>. Nessa declaração, evidencia-se que essencialmente De Martino está com seu pensamento voltado para a história e a maneira como ela será tratada sob os diversos temas e abordagens. Nesse sentido, Signorelli (2013a) destaca que o foco de De Martino não são as comunidades rurais, mas a cultura em que se encontra inserido o camponês e os elementos presentes nela, como, por exemplo, o mundo mágico, a lamentação fúnebre, a magia cerimonial, entre outros. A bem da verdade, para De Martino interessavam esses elementos culturais, pois, de acordo com Signorelli (2013, p. 82), “dentro de um horizonte teórico definido, por assim dizer, importam dois eixos, a saber: a problemática da presença e dos seus dramas históricos, assumida na amplitude de todas as suas manifestações históricas; e aquela que chamarei de problema de persistência, ou a hipótese”<sup>200</sup>, pois:

Um costume arcaico que se mantém apesar da hostilidade das formas hegemônicas de vida cultural revela certamente uma inércia, mas que não concerne tanto ao costume, quanto às próprias formas hegemônicas de vida cultural, sinalizando sua falta de expansão ou sua contradição interior (DE MARTINO, 2013c, p. 152, tradução nossa).<sup>201</sup>

Conforme foi destacado, para De Martino, esses elementos presentes na cultura são o que interessam em função de sua relação entre os dois polos existentes “a presença e seus dramas históricos” e a “persistência”, ou seja, a continuidade de costumes arcaicos que ficam

---

<sup>198</sup> “La ricerca demartiniana sul magismo dei primitivi rappresenta, a sua volta, il vero atto di nascita di un’antropologia italiana preoccupata di mettere alla prova le sue radici storiciste contro la tradizione intellettualista e “naturalista” anglosassone. Il concetto di realtà dei poteri magici, apparente paradosso introdotto da de Martino, non è che l’adeguamento del giudizio storico alla realtà dei mezzi attraverso i quali gli uomini hanno storicamente la possibilità di riaffermare la loro presenza nel mondo di fronte alle esperienze di crisi” (PAVANELLO, 2013, p. 29).

<sup>199</sup> “[...] attraverso la discussione sulla realtà dei poteri magici, de Martino arrivò a sostenere che il nostro rapporto con la realtà, col mondo non è un dato ma una conquista storica” (GINZBURG, 2013, p. 15).

<sup>200</sup> “Questi istituti culturali lo interessano all’interno di un orizzonte teorico definito, per così dire, da due assi: la problematica della presenza e dei suoi drammi storici, assunta nell’ampiezza di tutte le sue manifestazioni storiche; e quella che chiamerei la problematica della persistenza, ovvero l’ipotesi”.

<sup>201</sup> “Un costume arcaico che si mantiene malgrado l’ostilità delle forme egemoniche di vita culturale rivela certamente un’inerzia, ma che non concerne tanto il costume quanto le stesse forme egemoniche di vita culturale, segnalando un loro difetto di espansione o una loro interna contraddizione (DE MARTINO, 2013c, p. 152).

arraigados na cultura de um povo. Ademais, no que tange ao tema da magia, a autora ainda aponta que “magia é uma prática operando aqui e agora em desconcertante coexistência, na verdade, frequentemente em relação àquela consciência prospectiva, qual deveria render possível a exata determinação, graças também à distância - histórica e não apenas cronológica - que as separa”<sup>202</sup> (SIGNORELLI, 2013a, p. 88, tradução nossa).

Com o objetivo de esclarecer outras particularidades sobre a compreensão da magia no pensamento demartiniano, retomamos as palavras de Sanga (2013), que enfatiza a natureza distinta que se encontra presente nos chamados poderes mágicos, vejamos:

Se para o homem a natureza *em si* não existe, mas é uma abstração que está dentro da história do homem, e a cultura, destacando-se da natureza, funda as coisas naturais e o mundo, então se compreende como é possível pensar formas culturalmente diversas de natureza: trata-se da tese básica do *Il mondo magico*, da existência efetiva dos poderes mágicos em certas culturas, que podem ter criado "naturezas" diversas, com diferentes legalidades (SANGA, 2013, p. 125, tradução nossa).<sup>203</sup>

Nessa exposição, encontra-se uma semelhança no posicionamento de De Martino, no que se refere à religião como foi exposto anteriormente. Vale ressaltar que essa compreensão com relação à natureza abstrata tanto da religião quanto da magia pode ser vinculada à busca pelo distanciamento da fenomenologia que muitos estudiosos desse período faziam, já que ela (a fenomenologia) era diretamente ligada à teologia, fato este que os historiadores não viam com bons olhos. Assim, para “De Martino, a natureza é sempre para o homem, porque não existe uma natureza *em si* que possa opor-se ao homem, uma natureza oposta à cultura. A natureza sempre aparece na cultura”<sup>204</sup> (SANGA, 2013, p. 124, tradução nossa).

Destarte, os historiadores queriam dar visibilidade à história e não à teologia, que já tinha seu espaço e inclusive dominava, em certa medida, os estudos com relação ao fenômeno religião. Era tarefa dos historiadores buscar a separação entre as duas ciências e demonstrar que esse fenômeno fazia parte da história e poderia, ou melhor dizendo, deveria ser abordado nesse âmbito. Assim, muitos embates ocorreram e não faltaram desafios para combater uma hegemonia forte como era a da teologia naquele período, tendo sido também necessário buscar

<sup>202</sup>“La magia è una pratica operante qui e adesso, in sconcertante coesistenza, anzi spesso in relazione con quella coscienza prospettica che dovrebbe renderne possibile l’esatta determinazione grazie anche alla distanza – storica e non solo cronologica – che le separa” (SIGNORELLI, 2013a, p. 88).

<sup>203</sup>“Se per l’uomo la natura *in sé* non esiste, ma è un’astrazione che sta dentro la storia dell’uomo, e la cultura, distaccandosi dalla natura, fonda le cose naturali e il mondo, allora si comprende come è possibile pensare forme culturalmente diverse di natura: si tratta della tesi di fondo del *Mondo magico*, dell’esistenza effettiva dei poteri magici in certe culture, che possono aver creato “nature” diverse, con diverse legalità” (SANGA, 2013, p. 125).

<sup>204</sup>“[...] de Martino la natura è sempre *per* l’uomo, perché non esiste una natura *in sé* che si possa opporre all’uomo, una natura opposta alla cultura. La natura appare sempre nella cultura” (SANGA, 2013, p. 124).

métodos que proporcionassem esse estudo da religião na história. Assim, De Martino viu-se desafiado a trilhar esse caminho, inclusive na questão metodológica, partindo do trato da cultura e contemplando outros temas inseridos nela. Nesse sentido,

Recapitulando, a origem e a destinação humana dos bens culturais e o significado humano dos acontecimentos são os postulados teóricos que estruturam o campo da pesquisa demartiniana; o concreto problema histórico e o documento são os pilares que orientam e sustentam a pesquisa no seu desenvolver-se; a expedição e a equipe são os instrumentos concretos de sua realização (SIGNORELLI, 2013a, p. 89, tradução nossa).<sup>205</sup>

Desse modo, a etnografia passou a ser utilizada e reconfigurada a partir da abordagem proposta, pois ela precisaria sair do gabinete do estudioso para ser vivenciada no campo. Assim, como sua via de retorno, isto é, a experiência de campo precisaria ser registrada de forma fidedigna, o que também passou a ser um desafio. Nesse sentido, Panza (2013, p. 74, tradução nossa) indica “que entre as várias questões ligadas ao método etnográfico e aos seus aspectos epistemológicos, a passagem ‘do campo ao texto’ representam um núcleo essencial e um difícil nó a ser resolvido, é confirmado pelos trabalhos inéditos”<sup>206</sup>. Nem por isso, todavia, continua dizendo o autor, que abordar o “problema da representação etnográfica não pode significar exercitar-se numa hermenêutica de segundo, terceiro ou quarto nível, para estabelecer a verdade e mentira de um texto etnográfico através da análise dos modos de construção e das chamadas estratégias retóricas”<sup>207</sup> (PANZA, 2013, p. 74, tradução nossa).

Além disso, ao retornar ao ponto referente à magia, De Martino (2012) evidencia que a questão da consciência historiográfica é um elemento significativo para a compreensão desse fenômeno.

No entanto, uma dificuldade permanece. Nós aqui, havíamos fixado uma imagem de magia em que os atores do drama mágico não se reconheceriam de forma alguma: eles obviamente nada sabem e entendem da “presença em risco”, de “sistema de garantia e de compromissos no ato de decidir por resgatar-se do risco de não estar presente”, de “uma presença no ato de decidir si mesmo e o mundo”, de “um estar presente que ainda é problema”, de “uma objetividade em crise”, de “uma natureza culturalmente condicionada” etc. Todas essas determinações são muito distantes da consciência

<sup>205</sup>“Ricapitolando, l’origine e la destinazione umana dei beni culturali e il significato umano degli accadimenti sono i postulati teorici che strutturano il campo della ricerca demartiniana; il concreto problema storico e il documento sono i cardini che orientano e sorreggono la ricerca nel suo svolgersi; la spedizione e l’équipe sono gli strumenti concreti della sua realizzazione” (SIGNORELLI, 2013a, p. 89).

<sup>206</sup>“Che tra le varie questioni legate al metodo etnografico e ai suoi aspetti epistemologici il passaggio “dal campo al testo” rappresenti un nucleo essenziale e un duro nodo da sciogliere, è confermato dagli inediti” (PANZA, 2013, p. 74).

<sup>207</sup>“[...]il problema della rappresentazione etnografica non può significare [...] esercitarsi in un’ermeneutica di secondo, terzo o quarto livello, per stabilire verità e menzogna di un testo etnografico attraverso l’analisi dei modi di costruzione e delle cosiddette strategie retoriche” (PANZA, 2013, p. 74).

mágica tomada em sua imediatez. A dificuldade consiste, portanto, no fato de que foi individuado como *problema* da magia aquilo que não coincide em nada com os problemas conscientes que cansam os atores do drama mágico. Mas esta dificuldade nasce de uma não compreensão radical do método historiográfico, e mais particularmente da ilegítima demanda de um conceito que qualifique que coisa é *em si* a magia, para os homens *em si* que a praticam. Ora, o conceito de magia, enquanto conceito historiográfico, é alcançável somente na consciência prospecta de nós modernos, e somente nesta *nostra* consciência pode receber a sua exata determinação. O significado de uma época histórica vive sempre dentro do movimento da consciência historiográfica, e seu problema está apenas para a posteridade. A verdade histórica não se perde nas profundidades cronológicas, mas ao contrário, surge da atualidade problematizadora de uma certa consciência historiográfica (DE MARTINO, 2012, p. 167-168, tradução nossa).<sup>208</sup>

De acordo com o exposto, a questão da magia para De Martino está imbricada em diversas outras questões, mas a que ele mais enfatiza é a da consciência historiográfica que, por sua vez, só seria compreensível, ou pelo menos mais acessível, para o homem moderno, ou seja, para nós, haja vista que para os ditos homens “primitivos”, ou aqueles que teriam um contato direto com as práticas mágicas, esse conceito não teria muito sentido. Por esse motivo, o autor destaca a importância do “significado de uma época histórica” que, de acordo com o seu pensamento, “sempre vive dentro do movimento da consciência historiográfica, e seu problema reside apenas para a posteridade”, ou seja, só serão problematizados para quem o vê posteriormente ou mesmo de fora, como é o nosso caso.

Nesse seguimento, consideramos relevante retornar ao ponto do desenvolvimento do método demartiniano por meio da etnografia, pois esses elementos tornam-se imprescindíveis para a compreensão de seu pensamento. Com relação a esse fato, recorreremos a Signorelli (2013b) que destaca o posicionamento demartiniano sobre seu trabalho e ao papel do antropólogo:

Ernesto de Martino nunca aceitou a ideia de um antropólogo ‘neutro’ cujo trabalho é registrar o que ele experiencia em trabalho de campo. Na ideia de De Martino, o antropólogo tem seus valores e, com base nisso, decide o que vale a pena estudar. O

---

<sup>208</sup>“Resta tuttavia una difficoltà. Noi qui abbiamo fissato una immagine della magia in cui gli attori del dramma magico non si riconoscerebbero affatto: essi ovviamente nulla sanno e intendono della “presenza in rischio”, del “sistema di guarentigie e di compromessi per riscattarsi dal rischio di non esserci”, di “una presenza in atto di decidere sé stessa e il mondo”, di “un esserci che sta ancora come problema”, di “una oggettività in crisi”, di “una natura culturalmente condizionata” ecc. Tutte queste determinazioni sono lontanissime dalla coscienza magica presa nella sua immediatezza. La difficoltà consiste dunque nel fatto che è stato individuato come *problema* della magia ciò che non coincide affatto con i problemi coscienti che affaticano gli attori del dramma magico. Ma questa difficoltà nasce da una radicale inintelligenza del metodo storiografico, e più particolarmente dalla illegittima richiesta di un concetto che qualifichi che cosa sia *in sé* la magia, per gli uomini *in sé* che la praticano. Ora il concetto di magia, in quanto concetto storiografico, è raggiungibile solo nella coscienza prospettica di noi moderni, e solo in questa *nostra* coscienza può ricevere la sua esatta determinazione. Il significato di un’epoca storica vive sempre entro il movimento della coscienza storiografica, e il suo problema sta solo per i posteri. La verità storica non si perde nelle profondità cronologiche, ma piuttosto scaturisce dalla attualità problematizzante di una certa coscienza storiografica” (DE MARTINO, 2012, p. 167-168).



ponto é que ele deve ter uma consciência crítica de seus próprios valores e experienciar um encontro crítico com valores de diferentes pessoas (SIGNORELLI, 2013b, p. 97, tradução nossa).<sup>209</sup>

Desse modo, percebe-se a defesa de Ernesto de Martino para que se desenvolva um trabalho de campo de forma prática, ou seja, *in loco*, buscando ir às fontes, mas mantendo-se atento e crítico ao confrontar seus valores e os dos diversos sujeitos por ele observados. Além disso, a propósito de valor, De Martino aponta que o historicismo entende como história “[...] o homem enquanto produtor de valores culturais, isto é, em ato de transcender o aqui e agora do devir e de ascender às permanências idealmente imortais da obra humana, qualificada segundo determinados valores”<sup>210</sup> (DE MARTINO, 2002, p. 279, tradução nossa).

Ora, esses valores, para De Martino, são quando o ser humano encontra-se colocado em uma determinada situação, porém não se limita a ela, como por exemplo, do sofrimento diante da morte, mas sempre tenta dar-lhe um significado, isto é, vivemos uma certa situação, mas não é uma situação que sofremos casualmente, pois existe uma razão, um sentido de estar aqui e agora, e, De Martino expressa isso usando o termo transcendência de valor ou, simplesmente, superação. Nesse sentido, para ele, “a existência histórica é sempre — enquanto existência culturalmente determinada — um horizonte particular de transcendência dos momentos críticos, segundo valores intersubjetivos”<sup>211</sup> (DE MARTINO, 2002, p. 294, tradução nossa).

Estar presente na história significa dar um horizonte formal ao sofrimento, objetificá-lo em uma forma particular de coerência cultural [...], transcendendo-o em um valor particular: isso define tanto a presença como um ethos fundamental do homem, quanto a perda de presença como um risco radical, ao qual o homem — e somente o homem — é exposto (DE MARTINO, 2014, p. 17, tradução nossa).<sup>212</sup>

Isto posto, no entendimento de De Martino, a crise de presença e transcendência de valor são ocorrências vividas pelos homens — justamente, por serem/estarem na história, inclusive, com todas as suas problemáticas, sobretudo aquela da morte —, isto é, o binômio crise-

---

<sup>209</sup>“Ernesto de Martino never accepted the idea of a “neutral” anthropologist whose work is to record what he experiences in fieldwork. In de Martino’s idea, the anthropologist has his values and on their basis he decides what is worth to study. The point is that he must have a critical consciousness of his own values and experience a critical encounter with values of different people” (SIGNORELLI, 2013b, p. 97).

<sup>210</sup>“[...] l’uomo in quanto produttore di valori culturali, cioè in atto di transcendere il qui e l’ora del divenire e di sollevarsi alle permanenze idealmente immortali dell’opera umana qualificata secondo determinati valori” (DE MARTINO, 2002, p. 279).

<sup>211</sup>“L’esistenza storica è sempre, in quanto esistenza culturalmente determinata, un orizzonte particolare di transcendimento dei momenti critici secondo valori intersoggettivi” (DE MARTINO, 2002, p. 294).

<sup>212</sup>“Esserci nella storia significa dare orizzonte formale al patire, oggettivarlo in una forma particolare di coerenza culturale [...], transcendendolo in un valore particolare: ciò definisce insieme la presenza come ethos fondamentale dell’uomo e la perdita della presenza come rischio radicale a cui l’uomo — e soltanto l’uomo — è esposto” (DE MARTINO, 2014, p.17).

superação evidenciadas na obra *La fine del mondo* são ocorrências entendidas como “[...] o colapso do ethos da transcendência sobre tudo aquilo que é valorizável: e esse risco, que afeta os indivíduos, pode pairar sobre inteiras sociedades, bem como sobre toda a humanidade. Mas a chave de todo o problema é sempre o homem que a possui”<sup>213</sup> (DE MARTINO, 2002, p. 677, tradução nossa).

Ainda nesse sentido, o risco de não ser/estar presente no mundo é rebatido pelo próprio homem na busca contínua de ser/estar no mundo. Com efeito, embora esta busca ocorra unicamente ao homem, ela vai recuperada com a ajuda da religião a qual varia a depender da tradição:

Toda orgânica tradição religiosa conforta da trama do devir um determinado sistema de momentos críticos da existência e estabelece neles um sistema correspondente de resgates. Dessa forma, a religião ajuda a viver, não no sentido genérico e banal da expressão, mas no sentido profundo que recupera e mantém a base existencial da vida humana, ou seja, presença (DE MARTINO, 1995, p.18, tradução nossa).<sup>214</sup>

Retomando ao modo de trabalhar de nosso estudioso partenopeo, Signorelli (2013a) sintetiza que, “para dM, fotografias e fitas gravadas foram documentos que acompanharam os textos das entrevistas, os diários das observações e qualquer outro material de campo, que só assumiriam plena capacidade significativa apenas se elaborado ao nível da ‘consciência historiográfica’”<sup>215</sup> (SIGNORELLI, 2013a, p. 85, tradução nossa). Ante o exposto, nota-se que para De Martino todas as fontes documentais adquiridas em campo só teriam algum significado para aqueles que dispusessem de uma consciência historiográfica. Dessa forma, o seu trabalho torna-se peculiar, em função dos diversos elementos que ele vai considerando em seu *modus operandi*.

A comparação sincrônica e diacrônica seja com as contemporâneas posições políticas e intelectuais secularizadas, seja com as formas político-religiosas presentes nas sociedades do passado e nas sociedades etnológicas, permite a De Martino de focar em analogias e diferenças, de inscrever essas práticas numa tipologia das instituições culturais e em um ou mais âmbitos funcionais da cultura; contemporaneamente, a consciência histórica individualiza o fenômeno cultural, apreende sua especificidade,

---

<sup>213</sup> “[...] il crollo dell’ethos del trascendimento su tutto il fronte del valorizzabile: e questo rischio che colpisce gli individui può incombere su intere società, e anche sulla intera umanità. Ma il bandolo di tutta la matassa è sempre l’uomo che lo possiede” (DE MARTINO, 2002, p. 677).

<sup>214</sup> “Ogni organica tradizione religiosa solleva dalla trama del divenire un determinato sistema di momenti critici dell’esistenza e istituisce su di essi un sistema corrispondente di riscatti. In tal modo la religione aiuta a vivere, non già nel senso generico e banale dell’espressione ma nel senso profondo che recupera e mantiene la base esistenziale della vita umana, cioè la presenza” (DE MARTINO, 1995, p.18).

<sup>215</sup> “Insomma: per dM fotografie e nastri registrati erano documenti che si affiancavano ai testi delle interviste, ai diari delle osservazioni e a qualsiasi altro materiale di campo, che avrebbe assunto piena capacità significativa solo se elaborato a livello della ‘coscienza storiografica’” (SIGNORELLI, 2013a, p. 85).

remete-o ao contexto particular no interior do qual o fenômeno é ativado como funcional; ao fazer isso, o historiador-etnólogo se subtrai da banalidade da mera descrição e recupera, por assim dizer, o direito a um juízo sobre práticas examinantes, juízo que não é meramente de valor, mas é juízo histórico (SIGNORELLI, 2013b, p. 100-101, tradução nossa).<sup>216</sup>

Nessa exposição, encontramos mais uma vez a cultura como pilar fundamental da abordagem demartiniana, pois ele refuta toda e qualquer espécie de classificação sem que se considere esse elemento. Com efeito, ao evidenciar analogias e diferenças entre uma ou mais culturas, de modo a ficar sempre atento ao contexto sociopolítico-histórico no qual estas estavam inseridas, faz com que as generalizações, ocorridas com naturalidade em seu tempo e também a comparação com intensão de superioridade de uma religião em detrimento de outros sistemas de crença, sejam dispensáveis e desnecessárias.

Outrossim, há de se perceber na citação acima que De Martino faz uso, mesmo que a seu modo, do método comparativo conforme entendia Pettazzoni. Entretanto, tal argumento falaremos detalhadamente mais adiante. Assim, nesse mesmo seguimento, Sanga (2013) aponta um trecho de seu texto no qual destaca a articulação do pensamento demartiniano com a etnografia e a história, elencando alguns pontos relevantes:

[...] — De Martino fala da *distinção* entre natureza e cultura, e não de *oposição*, provavelmente tendo como pano de fundo a dialética croceana dos distintos em relação à dialética hegeliana dos opostos — mas logo depois ele fala do *conflito* entre natureza e cultura;  
 — a cultura se estabelece mediante o *afastamento* da natureza;  
 — a natureza constitui o *limite* de eficácia da cultura, e disso nasce aquele conflito entre a natureza e cultura, tematizado por De Martino na obra *Morte e pianto rituale* (Morte e pranto ritual) (SANGA, 2013, p. 121, tradução nossa).<sup>217</sup>

Sobre essa relação cultura e natureza, De Martino menciona que “a cultura introduziu na natureza aquela força que é chamada de *ethos* primordial da presença, enquanto vontade de

---

<sup>216</sup>“La comparazione sincronica e diacronica sia con le coeve posizioni politiche e intellettuali secolarizzate sia con le forme politico-religiose presenti in società del passato o nelle società etnologiche, permette a de Martino di mettere a fuoco analogie e differenze e di iscrivere quelle pratiche in una tipologia degli istituti culturali e in uno o più ambiti funzionali della cultura; contemporaneamente, la coscienza storica vigile individua il fenomeno culturale, ne coglie la specificità, lo riferisce al particolare contesto all’interno del quale il fenomeno si attiva come funzionale; nel far questo lo storico-etnologo si sottrae alle banalità della mera descrizione e recupera, per così dire, il diritto a un giudizio sulle pratiche esaminate, giudizio che non è mero giudizio di valore, ma è giudizio storico” (SIGNORELLI, 2013b, p. 100-101).

<sup>217</sup>“[...] — de Martino parla di *distinzione* tra natura e cultura, e non di *opposizione*, verosimilmente avendo sullo sfondo la croceana dialettica dei distinti rispetto alla hegeliana dialettica degli opposti — eppure poco dopo parla di *conflitto* tra natura e cultura;  
 — la cultura si istituisce mediante il *distacco* dalla natura;  
 — la natura costituisce il *limite* di efficacia della cultura, e da qui nasce quel conflitto tra natura e cultura tematizzato da de Martino in *Morte e pianto rituale*” (SANGA, 2013, p. 121).

história humana que se opõe à tentação do eterno retorno”<sup>218</sup> (DE MARTINO, 2002, p. 224, tradução nossa). Dessa forma, é perceptível a influência do pensamento croceano em De Martino, no momento em que buscava apontar as problemáticas que se encontravam imbricadas na cultura, sobretudo no estudo dela, por meio da etnografia histórico-cultural, o que Sanga (2013) aponta como uma provável dialética. Isto posto, com intuito de enfatizar os problemas existentes nessa relação apontada por De Martino, Pettazzoni (1941) aduz que:

A etnologia histórico-cultural acreditava (e acredita) ter superado o naturalismo da etnologia evolucionista e ter feito da etnologia uma ciência histórica. Ora, intervém De Martino para advertir que a historiografia é outra coisa, e que a etnologia histórico-cultural se ilude quando afirma haver superado o naturalismo, em que, por outro lado, apesar do seu filologismo e das suas determinações cronológicas, espaciais e causais, precisamente por estas, permanece emaranhada (PETTAZZONI, 1941, p. 74, tradução nossa).<sup>219</sup>

Nesse recorte, resgatamos apenas algumas considerações acerca do uso e desenvolvimento de como a pesquisa é realizada por De Martino. Nota-se, por conseguinte, os diversos elementos que o historiador napolitano levou em conta nesse processo e, por isso, ele é caracterizado como um pensador multifacetado. Desse modo, torna-se necessário retomar alguns desses elementos para facilitar a compreensão de sua prática metodológica. Para tanto, resgatamos a exposição de Pavanello (2013) que elencou alguns pontos significativos na pesquisa demartiniana:

Regras e técnicas que se podem reassumir nos seguintes pontos e que, nos seus complexos, representam um implante metodológico "forte" inteiramente diferente da tradição “fraca” no modo de fazer pesquisa, confiando prevalentemente na sensibilidade do pesquisador:

1. trabalho em equipe interdisciplinar diferente da etnografia clássica como trabalho individual (mesmo em presença de uma pluralidade de pesquisadores no campo no decorrer do tempo);
2. atividade sistemática de reflexão comum e ‘Vigilância recíproca’ (p. 167) para verificação do conhecimento adquirido e para o controle do trabalho e do comportamento;
3. pesquisa sistemática das fontes escritas e orais capazes de enriquecer e problematizar significativamente a observação dos fenômenos;
4. participação múltipla em entrevistas e/ou eventos e, acima de tudo, observação múltipla e contextual; em função de uma visão poliédrica a ‘olho de mosca’, base de uma forte economia de observação, apoiado por um sistema ao controle recíproco;

<sup>218</sup>“La cultura ha introdotto nella natura quella forza che si chiama *ethos* primordiale della presenza, in quanto volontà di storia umana che si oppone alla tentazione dell’eterno ritorno” (DE MARTINO, 2002, p. 224).

<sup>219</sup>“L’etnologia storico-culturale credeva (e crede) di aver superato il naturalismo dell’etnologia evolucionistica, e di aver fatto dell’etnologia una scienza storica. Interviene ora il De Martino ad ammonire che la storiografia è altra cosa, e che la etnologia storico-culturale si illude quando pretende di aver superato il naturalismo, nel quale invece, nonostante il suo filologismo e le sue determinazioni cronologiche, spaziali e causali, anzi appunto per queste, rimane impigliata” (PETTAZZONI, 1941, p. 74).

5. rigor no ‘respeito’ metódico (não usar palavras que não sejam compreensíveis aos interlocutores; não fazer perguntas abstratas; não tomar notas na frente dos entrevistados) (PAVANELLO, 2013, p. 26, tradução nossa).<sup>220</sup>

Nos pontos acima elencados pelo autor supracitado, encontram-se alguns aspectos que facilitam a percepção do projeto audacioso desse historiador partenopeu, haja vista seu período de desenvolvimento permeado por conflitos e embates epistemológicos. Evidentemente, podemos notar, neste ponto, uma aproximação do mesmo à proposta de Pettazzoni, partindo-se da constatação de que ele nem por isso deixou de investigar os fatos religiosos através do viés interdisciplinar, trabalhando em concomitante articulação com outras disciplinas, conforme destaca Lanternari (1978) na exposição a seguir:

De Martino trabalha simultaneamente em dois níveis. Por um lado, ele cria uma rica e específica documentação a ser interpretada sobre um plano histórico-cultural e — segundo os casos — psiquiátrico. Por outro lado, enfrenta problemáticas de ordem geral, epistemológico, que se colocam à frente do tema específico em torno do qual se lança a documentação, englobando-o ou contornando-o. São as problemáticas demartinianas ligadas às experiências interdisciplinares, e que apontam verso a fundação de uma epistemologia antropológica, como base de um neo-humanismo que se propõe fornecer precisos significados em fins da relação indivíduo-sociedade, homem-mundo (LANTERNARI, 1978, p. 189, tradução nossa).<sup>221</sup>

Nessa perspectiva, Lanternari (1978) evidencia não só o caráter interdisciplinar do pensamento demartiniano, como foi explicitado nesta tese, mas também a contribuição do historiador-etnólogo, no sentido de estabelecer uma epistemologia antropológica como fundamento de um novo humanismo, configurando-se, portanto, como uma inovação nos

---

<sup>220</sup>“Regole e tecniche che si possono riassumere nei punti seguenti e che, nel loro complesso, rappresentano un impianto metodologico “forte” del tutto diverso dalla tradizione “debole” di un modo di fare ricerca affidato prevalentemente alla sensibilità del ricercatore:

1. lavoro di équipe interdisciplinare a differenza dell’etnografia classica come lavoro individuale (ancorché in presenza di una pluralità di ricercatori sul campo nel corso del tempo);
2. attività sistematica di riflessione comune e di “sorveglianza reciproca” (p. 167) per la verifica della conoscenza acquisita e per il controllo del lavoro e del comportamento;
3. ricerca sistematica di fonti scritte e orali capaci di arricchire e problematizzare significativamente l’osservazione dei fenomeni;
4. partecipazione plurima a interviste e/o eventi e, soprattutto, osservazione plurima e contestuale, in funzione di una visione poliedrica a “occhio di mosca”, cardine di una forte economia di osservazione, sorretta da un sistema di controllo reciproco;
5. rigore nel “rispetto” metodico (non usare parole non comprensibili agli interlocutori; non porre domande astratte; non prendere appunti davanti agli intervistati) (PAVANELLO, 2013, p. 26).

<sup>221</sup>“De Martino lavora simultaneamente su due livelli. Da un lato egli si crea una ricca e specifica documentazione da interpretare sul piano storico-culturale e – secondo i casi – psichiatrici. D’altro lato affronta problematiche d’ordine generale, epistemologico, che si collocano a monte del tema specifico intorno a cui verte la documentazione, lo inglobano o lo scavalcano. Sono le problematiche demartiniane collegate con esperienze interdisciplinari, e che puntano verso la fondazione di una epistemologia antropológica, come base di un neoumanesimo che si propone di fornire di precisi significati e fini il rapporto individuo-società, uomo-mondo” (LANTERNARI, 1978, p. 189).

estudos de seu tempo, devido ao fato de vislumbrar a relação indivíduo-sociedade, homem-mundo. Lanternari (1978) destaca ainda que a obra *La fine del mondo* foi um marco na forma de transmitir o pensamento demartiniano:

No desenvolvimento da personalidade de De Martino esta obra marca um ponto de inflexão. Após a fase dos primeiros trabalhos teóricos, do *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) ao *Il mondo magico* (1948), ele passou à fase «meridional» com a grande «triade» de *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). Com o presente trabalho, ele passa da fase de pesquisa concreta sobre o mundo mágico-religioso do sul, para uma nova reflexão teórica na qual desenvolve e aprofunda temáticas diretamente conectadas com trabalhos anteriores, mas aqui, olhando para a crise de valores da civilização burguesa através do espelho das apocalipses culturais expressas na literatura, na filosofia, no pensamento político, na teologia cristã moderna, nas manifestações psicopatológicas (LANTERNARI, 1978, p. 188, tradução nossa).<sup>222</sup>

Assim, fica claro que nosso maior propósito é demonstrar como se deu o desenvolvimento de seu método e, de forma mais específica, se o seu desenvolvimento seguiu a mesma linha do precursor da escola italiana de História das Religiões, Raffaele Pettazzoni. Nesse sentido, auxilia-nos nessa tarefa, a exposição de Massenzio e Alessandri (2013):

De Martino expande consideravelmente o escopo do método comparativo, procurando penetrar no elo que ocorre entre normalidade e loucura, entre saudáveis e doentes. Esta é uma tarefa particularmente delicada pela documentação examinada, o que coloca o observador num ponto crítico "no qual as semelhanças correm o risco de se tornar identidades e as diferenças foram — ou não foram — dramaticamente instituídas" (MASSENZIO; ALESSANDRI, 2013, p. 141, tradução nossa).<sup>223</sup>

Dado o exposto, não é tarefa fácil demonstrar as aproximações entre os métodos de Pettazzoni e De Martino, tendo em vista que toda a sua formação e biografia demonstram as diversas discontinuidades de sua obra seja no âmbito acadêmico, seja no político. No entanto, corroborando essa afirmação, para Mazzoleni (2005), sem pretender fazer “uma declaração de indevido pertencimento científico: é um fato consolidado que De Martino teve um peso decisivo

<sup>222</sup>“Nello sviluppo della personalità di De Martino quest'opera segna la svolta. Dopo la fase dei primi lavori teorici, da *Naturalismo e storicismo in etnologia* (1941) a *Il mondo magico* (1948), egli era passato alla fase «meridionalistica» con la grande «triade» di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). Con il presente lavoro egli passa dalla fase di ricerche concrete circa il mondo magico-religioso del sud, a una nuova riflessione teorica in cui sviluppa e approfondisce tematiche direttamente connesse con i precedenti lavori, ma qui guardando alla crisi di valori della civiltà borghese attraverso lo specchio delle apocalissi culturali espresse nella letteratura, nella filosofia, nel pensiero politico, nella teologia cristiana moderna, nelle manifestazioni psicopatologiche” (LANTERNARI, 1978, p. 188).

<sup>223</sup>“De Martino étend considérablement la portée de la méthode comparative cherchant à pénétrer le lien qui court entre normalité et folie, entre sain et malade. C'est une tâche rendue particulièrement délicate du fait de la documentation examinée, laquelle met l'observateur face à un point critique «où les ressemblances risquent de devenir identité, et où les différences ont été – ou n'ont pas été – dramatiquement instituées [...]» (MASSENZIO; ALESSANDRI, 2013, p. 141).

no campo étnico-histórico-religioso e que — ao mesmo tempo — seu historicismo crítico interage originalmente com a mensagem histórico-comparatista de Pettazzoni”<sup>224</sup> (MAZZOLENI, 2005, p. 29, tradução nossa).

A partir dessa afirmação, veremos agora o primeiro contato entre esses pensadores, que se deu por meio de publicação na revista *Studi e materiali di storia delle religioni* - SMSR (Estudos e materiais de história das religiões), sendo intermediado por Adolfo Omodeo, como podemos constatar em Gandini (2001a, p. 152, tradução nossa), ao afirmar ter sido por meio da carta que, em “18 de outubro de 1933, Omodeo propôs a Pettazzoni de publicar na SMSR a monografia de seu discípulo, uma obra ‘precisa para todos os aspectos’; ‘Não tenho, *a priori*, nenhuma dificuldade em publicar o estudo de De Martino na SMSR (1934)’”<sup>225</sup>, foi essa a resposta de Pettazzoni ao pedido. Assim, posteriormente,

Entre outono de 1933 e os primeiros meses de 1934 houve trocas de cartas e um encontro a Roma, em janeiro, entre De Martino e Pettazzoni: seguindo os conselhos do novo mestre, o jovem estudioso faz alguns ajustes em seu trabalho (elimina, por exemplo, a parte relacionada a uma comparação africana); esse foi impresso prontamente (o autor precisava urgentemente ter uma cópia dos rascunhos para apresentar a um concurso) que aparecerá no próximo arquivo da revista: *I Gephyrismi*, SMSR, 10 (1934), 64-79 (GANDINI, 2001a, p. 152, tradução nossa).<sup>226</sup>

Isto posto, para facilitar ainda mais a compreensão da relação entre estes estudiosos da História das Religiões, Mario Gandini (2003) faz um resgate histórico, informando que, logo após a publicação da monografia na revista SMSR de 1934, ocorreu uma interrupção no contato entre Pettazzoni e De Martino, por causa de seu intenso trabalho como professor de História, Filosofia e Economia Política no Liceu Científico Estadual, na cidade Bari.

Em 1939, De Martino retorna a comunicar-se com Pettazzoni, escrevendo-lhe, minuciosamente, que, dentre outros afazeres, está desenvolvendo um novo texto intitulado *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* (Naturalismo e historicismo na etnologia), o qual, após ser publicado em 1941, será analisado por Pettazzoni apontando que é “[...] de se esperar que

---

<sup>224</sup>“una dichiarazione di indebita appartenenza scientifica: è un dato consolidato che De Martino ebbe un peso determinante in campo etnico-storico-religioso, e che - al tempo stesso - il suo storicismo critico ha originalmente interloquuto con il messaggio storico-comparativista di Pettazzoni” (MAZZOLENI, 2005, p. 29).

<sup>225</sup>“18 ottobre 1933 Omodeo propone a Pettazzoni di pubblicare neglo SMSR la tesi del suo discepolo, un lavoro ‘accurato per tutti i rispetti’; ‘non ho a priori alcuna difficoltà a pubblicare negli SMSR (1934) lo studio de De Martino’” (GANDINI, 2001a, p. 152).

<sup>226</sup>“Tra l'autunno del 1933 e i primi mesi del 1934 si hanno scambio di lettere e un incontro a Roma, in gennaio, tra De Martino e Pettazzoni: seguendo i consigli del nuovo maestro, il giovane studioso apporta qualche ritocco al suo lavoro (elimina, per esempio, la parte relativa ad una comparazione africana); esso viene stampato sollecitamente (l'autore ha urgenza di disporre di una copia delle bozze da presentare per un concorso) e apparirà nel prossimo fascicolo della rivista: *I Gephyrismi*, SMSR, 10 (1934), 64-79” (GANDINI, 2001a, p. 152).

De Martino não permaneça na pura teoria, mas se aproxime cada vez mais ao mundo concreto dos fatos etnológicos, e teste sua concepção historiográfica conduzindo-a em *medias res*. Naquele momento sua metodologia tornar-se-á etnológica”<sup>227</sup> (PETTAZZONI, 1941, p. 75-76, tradução nossa).

De Martino viu a recensão de nosso historiador das religiões sobre “Naturalismo e historicismo na etnologia”, na SMSR, n.17 (1941), p.74-76 (o fascículo único saiu nas primeiras semanas de julho); em uma carta datada em 14 de julho, ele agradece e declara que fará tesouro aos destaques e conselhos do resenhista; já há algum tempo — ele escreve — sento viva a necessidade de provar a sua concepção historiográfica, levando-a in *medias res*; por enquanto é ‘orientado verso uma etnologia em ato, baseada em fatos, na qual as premissas teóricas encontrarão não apenas seu uso, mas também sua possível correção’; a longa monografia que ele está preparando sobre o problema da realidade dos ‘poderes mágicos’ marcará um passo decisivo nessa direção (GANDINI, 2004, p. 221, tradução nossa).<sup>228</sup>

No texto acima, percebe-se que De Martino, ao ler as colocações de Pettazzoni na revista SMSR, estava aberto ao diálogo, inclusive a sugestões. Porém, isso não para por aí, já que ele assistia defesas de graduação em histórias das religiões e em Etnologia. Além disso, Pettazzoni e De Martino mantinham uma relação acadêmica muito profícua e produtiva entre encontros e envio de cartas, nas quais Pettazzoni dava-lhe sugestões de leituras, bem como solicitava que De Martino fizesse recensões a livros e escrevesse artigos para revistas estrangeiras (GANDINI, 2004).

Nota-se também um interesse, da parte de Pettazzoni, que De Martino se preparasse ao concurso de Etnologia<sup>229</sup>. Essas informações foram destacadas apenas para demonstrar os primeiros contatos entre os pensadores, mas, mediante a nossa limitação, e tendo em vista que o propósito maior desta exposição é demonstrar a aproximação entre seus métodos, alguns saltos cronológicos foram dados. Nessa perspectiva, destacamos que,

Também no método é possível encontrar uma boa afinidade entre aquilo graças ao qual De Martino previne a individualização histórica do contemporâneo. Como definir o método utilizado pelo autor (independentemente da consideração das categorias e

---

<sup>227</sup>“È da augurarsi che il De Martino non si indugi nella pura teoria, ma si accosti sempre più al mondo concreto dei fatti etnologici, e saggi la sua concezione storiografica portandola in *medias res*. Allora la sua metodologia si farà etnologica” (PETTAZZONI, 1941, p. 75-76).

<sup>228</sup>De Martino ha visto la recensione del nostro storico delle religioni a Naturalismo e storicismo nell’etnologia negli SMSR, 17 (1941), 74-76 (il fascicolo unico è uscito nelle prime settimane di luglio); con lettera del 14 luglio lo ringrazia e dichiara che farà tesoro dei rilievi e dei consigli del recensore; già da tempo - scrive - sento vivo il bisogno di saggiare la sua concezione storiografica portandola in *medias res*; ormai è “orientato verso un’etnologia in atto, materiata di fatti, nella quale le premesse teoriche troveranno non solo il loro impiego, ma anche la loro eventuale correzione”; la lunga monografia che ha in preparazione sul problema della realtà dei ‘poteri magici’ segnerà un passo decisivo in questa direzione (GANDINI, 2004, p. 221).

<sup>229</sup>Ver Gandini (2003; 2004; 2005; 2006).



dos assuntos filosóficos colocados em jogo pelo mesmo, bem como da qualidade geral dos resultados alcançados), se não comparativismo histórico e diferencial? Ele coloca duas realidades culturais lado a lado e, comparando-as, traz à tona às especificidades relativas aos diferentes contextos históricos: ou seja, as diferenças entre si e, portanto, individuando-as (SANTIEEMMA, 2005, p. 110, tradução nossa).<sup>230</sup>

De acordo com esta afirmação, De Martino exerce um comparativismo histórico, levando em conta a cultura. Na prática, isso só foi possível por conta da articulação de várias técnicas e ciências absorvidas pelo estudioso. Ademais, identificar originalidades e diferenças já era algo presente no âmbito dos estudos pettazzonianos, porém, com um olhar mais profícuo à história e à fenomenologia, enquanto De Martino segue outras perspectivas além delas; isso sem falar que a fenomenologia para ele não era algo tão aceitável (em função dos motivos já expostos, por conta de sua associação à teologia). Assim, De Martino, ainda nos dias atuais, provoca especulações e interpretações diversas, sendo necessária uma investigação mais apurada e atenciosa para sua metodologia como nos indica o autor supracitado,

Olhando bem, se há algo que separa de maneira mais consistente De Martino do *Il mondo magico* daqueles que, hoje, impostam suas pesquisas coerentemente com a perspectiva histórico-antropológica ou histórico-religiosa como queremos defini-la, esse algo é próprio o conceito de história. O seu é, em certos aspectos, mais amplo, em outros, mais restrito; é um conceito absoluto e unívoco que, enquanto tal, submete de forma excessiva as suas próprias conotações e necessidades contingentes, tudo quanto venha reconduzido no seu lugar. É o que acontece com o "magismo" no momento de sua historicização: este torna-se, sim, sujeito da história, mas de uma história absoluta que lhe atribui um lugar preciso no desenvolvimento de um curso único e de mão única, obrigatório (SANTIEEMMA, 2005, p. 111, tradução nossa).<sup>231</sup>

Podemos dizer que um elemento aproxima De Martino a Pettazzoni em termos metodológicos, isto é, a relevância dada à História, levando-se em consideração suas diversas influências, as quais poderiam direcioná-lo a outro percurso, embora De Martino a coloque numa condição diferenciada de Pettazzoni, dado ao fato de que o mais relevante para o estudioso napolitano é a etnologia.

---

<sup>230</sup>“Anche nel metodo è possibile riscontrare una buona affinità tra quello grazie al quale De Martino perviene all'individuazione storica del contemporaneo. Come definire il metodo adoperato dall'Autore (indipendentemente dalla considerazione delle categorie e degli assunti filosofici messi in gioco dallo stesso, nonché dalla qualità complessiva dei risultati raggiunti) se non comparativismo storico e differenziale? Egli pone l'una accanto all'altra due realtà culturali e, dalla loro comparazione, fa scaturire le specificità relative ai distinti contesti storici: cioè le differenze vicendevolmente e, dunque, le individua” (SANTIEEMMA, 2005, p. 110).

<sup>231</sup>“A ben vedere, se c'è qualcosa che allontana più consistentemente il De Martino de *Il mondo magico* da quanti impostano oggi le loro ricerche coerentemente con la prospettiva storico-antropologica o storico-religiosa che dir si voglia, questo qualcosa è proprio il concetto di storia. Il suo è per certi versi più ampio, per altri più ristretto; è un concetto assoluto ed univoco che, in quanto tale, piega soverchiamente alle proprie connotazioni e necessita contingenti tutto quanto venga ricondotto nel suo alveo. È quanto accade al 'magismo' nel momento della sua storificazione: esso diviene, sì, soggetto di storia ma di una storia assoluta che gli assegna un posto preciso nello svolgimento di un corso unico ed unidirezionale, obbligato” (SANTIEEMMA, 2005, p. 111).

Reconhecendo a difícil tarefa de sintetizar o pensamento dos dois autores sob o aspecto metodológico, podemos dizer que, de forma simplificada, o maior diferencial entre as metodologias de Ernesto de Martino e Raffaele Pettazzoni encontra-se na utilização de outras disciplinas articuladas à história, sobretudo na sua atenção especial dada à etnologia. De Martino faz uso de diversos mecanismos para atender às necessidades de constatação de sua teoria, dentre eles, as técnicas comumente utilizadas por etnólogos ou antropólogos, acrescentando a pesquisa de campo. Enquanto seu precursor, Pettazzoni, vislumbrava um método de pesquisa baseado em documentos históricos (textuais e visuais) e uma etnografia de gabinete, utilizando uma abordagem fenomenológica. Assim, ao molde demartiniano, interdisciplinarmente, podemos destacar a História e a Etnologia como base, acrescentando outras disciplinas em articulação secundária quando necessário.

### **3.2.3 Uma sinopse do pensamento e articulação metodológica de Ernesto de Martino**

Nesse recorte, faremos um resgate sucinto do perfil e desenvolvimento do pensamento e método do antropólogo, historiador das religiões, folclorista e filósofo Ernesto de Martino, na mesma medida em que buscaremos enfatizar aproximações e/ou discontinuidades com o método que Raffaele Pettazzoni desenvolveu. Lembrando que Ernesto de Martino foi quem ocupou o segundo lugar no concurso realizado para a cátedra de História das Religiões e, por esse motivo, o selecionamos como o segundo a ser tratado nesta tese, ainda que a nossa abordagem não vise uma tendência cronológica, buscou-se a articulação dos fatos voltados ao concurso e sua devida ordem de classificação.

Também consideramos relevante lembrar que - sendo de formação filosófica e aluno de Adolfo Omodeo, que, por sua vez, foi aluno de Benedetto Croce - De Martino era, indiretamente, também aluno de Benedetto Croce, e, por essa razão, teve que dialogar com este filósofo, personagem de forte influência na cultura italiana daquela época. E, nesse aspecto, tanto De Martino quanto Pettazzoni sentem o peso da prospectiva crociana, no que se refere às disciplinas História das Religiões e Etnologia religiosa. Outrossim, igualmente relevante foi seu entusiasmo político e sua juvenil simpatia pelo fascismo, mas que, no entanto, essa atração foi aos poucos sendo superada, afastando-o por completo desse sistema ideológico político ditatorial. Conforme destacou Angelini (2005), o principal interesse de De Martino nessa época em que se afastou do fascismo foi a etnologia religiosa. Ernesto de Martino visava dar às pequenas sociedades e grupos inferiores o mesmo tratamento e atenção dada às sociedades tradicionais.

De acordo com sua própria formação, conforme explicitamos anteriormente, Ernesto de Martino era uma figura de pensamento multifacetado e, diante dessa certeza, podemos dizer que é difícil sintetizar e aclarar seu pensamento, em função das mais diversas possibilidades de seu percurso de formação acadêmica. De fato, cada área de conhecimento pela qual ele passou pode evidenciar um aspecto diferente de seu modo de pensar e de fazer pesquisa. Nesse sentido, Filosofia, Antropologia, Etnologia e a própria Ciência das Religiões podem enfatizar pontos diferentes e, no caso específico dessa última, destacamos quatro fórmulas interpretativas: a crise de presença, des-historicização, etnocentrismo crítico e ethos de transcendência.

Isto posto, a crise de presença está diretamente ligada a uma questão de identidade que, por sua vez, pode ser conectada às pressões sociais, as quais, em algum momento, torna-se muito forte, a ponto de suscitar situações de crise que carregam um risco de regressão, de caos, de desordem e, por essa razão, foram vistas por De Martino como uma interação/reação particular de cada pessoa com a cultura, na qual ela se encontrava inserida e, nessa perspectiva, inclui-se as culturas populares. Ademais, outros elementos como símbolos, ritos e mitos de cada cultura passam a receber atenção por parte desse historiador e antropólogo, já que, estes símbolos mítico-rituais cumprem a função técnica da destorificação do devir. E é através da destorificação que esses elementos se articulam e garantem a cada ser humano uma temporária saída da história e de certa ingerência na construção da realidade, podendo, dessa forma, contribuir com a superação e/ou a transcendência de valor daquela situação que gerou a crise de presença.

Lembramos também que essa proposição da crise de presença tem sua abordagem a partir da obra *Il mondo magico*, conforme foi destacado por Ciavolella (2018). Essa noção objetivava apontar a sensação de desorientação, possivelmente, consequências de fatores ou forças exteriores que só podem ser respondidas e/ou superadas pelo elemento cultura. E de forma complementar, a religião pode ser outro fator determinante nessa perspectiva de superação dessa crise, em concordância com o que explicitou Casadio (2007).

Conforme destacamos anteriormente, nas palavras de Tabucchi (2011), o empenho civil e político de Ernesto de Martino foi algo que se destacou em sua biografia intelectual. Entretanto, a sua etnografia tinha objetivos bastante ambiciosos, como por exemplo, mudar o mundo e suas representações. E, nessa perspectiva, seu trabalho iria interferir, diretamente, no trabalho dos demais etnólogos e folcloristas, dado que, por conta da valorização da História articulada com a Etnologia, a ele foi atribuído o uso do termo etnocentrismo crítico por fazer uso de categorias de análises — estas oriundas da cultura ocidental — para estudar, descrever e interpretar culturas outras, porém, sempre levando em consideração todo o arcabouço

histórico constituintes dessas categorias. Isto posto, é importante frisar que essa ideia de uma inserção da etnologia como fator de diferenciação e, ao mesmo tempo de identidade histórica, pode ser visto como um diferencial no período da pesquisa demartiniana, sendo este outro aspecto significativo desse estudioso das religiões.

Ademais, embora seu trabalho se caracterize, sobretudo, pela articulação pluridisciplinar - ante as fórmulas interpretativas, a crise de presença, des-historicização, ethos de transcendência e do etnocentrismo crítico, centrado nos fatos históricos que articulavam paralelamente a cultura e o folclore - De Martino distancia seu trabalho das interpretações transcendentais e, com isso, posiciona sua interpretação numa instância distinta e distante da teologia e da fenomenologia, Já que visava dar às pequenas civilizações o mesmo tratamento e atenção que as grandes recebiam e, para isso, trilhava um percurso metodológico distinto de seus precursores, em função do uso e articulação da Etnologia, Filosofia, História das Religiões, Psicologia, dentre outras, o que, ao nosso ver, pode ser considerado uma forma de se fazer Ciências das Religiões, ainda que de forma simplificada. Talvez esse olhar pluridisciplinar tenha chamado atenção para seu trabalho em períodos mais recentes do que em seu próprio tempo.

Dessa forma, apenas posteriormente, pesquisadores de diversas áreas voltaram o seu olhar para a obra demartiniana, e, nesse caso, o nosso olhar se volta para a figura ocupante da cátedra de História das Religiões que, por sua vez, não fazia parte de uma possível tradição de sucessores de Pettazzoni, entretanto, talvez esse aspecto da pluridisciplinaridade existente em seu *modus operandi*, já trazia, de certa forma, uma particularidade para seu trabalho e também para o tratamento das classes e religiões subalternas contempladas em suas obras. Assim, ainda que ele não fizesse parte de um grupo de possível linhagem natural de sucessores para a cátedra de História das Religiões, passou a chamar atenção de grupos que articulavam o modelo interpretativo da antropologia com a História das Religiões.

Nosso pensamento se volta para a ideia de que, o que de mais relevante podemos encontrar na abordagem demartiniana está em seu aspecto pluridisciplinar, muito caro para todos nós cientistas das religiões. Ademais, em suas diversas facetas como pesquisador, De Martino trouxe uma particularidade na forma de abordagem do fenômeno religião. Sendo assim, para nós, sua utilização do método comparativo se distanciou do modo pettazzoniano, porém não deixou de ter seu valor. Isto é, enquanto Pettazzoni colocou no mesmo plano história e fenomenologia, podemos dizer que De Martino, articulou outras disciplinas, mas de modo distinto.

Em síntese, podemos indicar que ele apresenta a história e a etnologia num mesmo patamar e as demais disciplinas como auxiliares, contudo, sem despertar interesse pelo aspecto transcendental. Dessa forma, a fenomenologia foi sendo deixada de lado, enquanto outros aspectos, sobretudo, os históricos, etnológicos, antropológicos e culturais recebiam mais atenção em seu trabalho.

Nessa continuidade, passaremos a destacar o terceiro colocado no concurso para a cátedra, Ugo Bianchi, uma figura vista, de certo modo, como um “defensor do catolicismo”. No entanto, apesar dessa rotulação, ao nosso ver, pode ter sido o estudioso que mais se aproximou daquilo que propôs Pettazzoni e que, mesmo sendo um “defensor do catolicismo”, apontava o direito ao tratamento laico nos estudos do fenômeno, religião.

### 3.3 UGO BIANCHI

#### 3.3.1 Considerações biográficas sobre o percurso acadêmico de Ugo Bianchi

Nascido em 1922, em Cavriglia (Arezzo) e falecido em 1995, em Firenzuola (Firenze), o historiador das religiões Ugo Bianchi é o personagem destacado neste trecho da tese. Filho de mãe toscana e de pai romano, foi professor de história das religiões nas universidades de Messina e Bologna em 1960 e 1971, respectivamente, tendo lecionado na Universidade Católica do *Sacro Cuore*, em Milão, além de ser presidente da Sociedade Italiana de História das Religiões-SISR, e da Associação Internacional de História das Religiões-IAHR (BERTAGNI, 2002, p. 229). Para uma visão mais detalhada sobre sua biografia resgatamos, dentre outros autores, a exposição de Monaca (2012), que afirma:

Nascido em Cavriglia (província de Arezzo) em 13 de outubro de 1922, Ugo Bianchi vive sua juventude em Roma: lá ele completa seus estudos clássicos, mostrando imediatamente interesse particular nas disciplinas de caráter histórico-religioso e orientalista, formando-se em literatura, em 22 de dezembro de 1944, na Universidade de Roma “*La Sapienza*”, discutindo uma tese em História das Religiões sobre o culto de Artemis Efesia no século I D.C. e uma passagem dos Atos dos Apóstolos (XIX, 24-40), teve como orientador Raffaele Pettazzoni, avaliado com honras de 110/110 (MONACA, 2012, p. 43-44, tradução nossa).<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup>“Nato a Cavriglia (in provincia di Arezzo) il 13 ottobre 1922, Ugo Bianchi vive la sua giovinezza a Roma: ivi compie gli studi classici, dimostrando da subito particolare interesse per le discipline di carattere storico-religioso e orientalistico, e ivi consegue la Laurea in Lettere, il 22 dicembre 1944 presso l’Università di Roma “*La Sapienza*”, discutendo una tesi in Storia delle religioni, Sul culto di Artemide Efesia nel I sec. d.C. ed un passo degli Atti degli Apostoli (XIX, 24-40), come relatore il Prof. Raffaele Pettazzoni, la votazione 110/110 e lode” (MONACA, 2012, p. 43-44). O valor 110/110, refere-se a nota máxima dada pelos avaliadores, isto é, Bianchi obteve o valor máximo na defesa de sua tese que é 110.

Nessa continuidade, de acordo com a autora supracitada, Ugo Bianchi ensinou em escolas secundárias, ministrando disciplinas literárias e no ensino médio clássico, lecionando as disciplinas de latim e grego. Apesar do compromisso profissional, Ugo Bianchi não desistiu de continuar seus estudos, pois, simultaneamente ao seu magistério, matriculou-se na Escola de Especialização em Estudos histórico-religioso, formando-se em 1947. Posteriormente, entre os anos de 1949 e 1951, na Escola de Especialização em Ciências Etnológicas da Universidade de Roma.

Em 1948, Ugo Bianchi publicou no *Quaderni di Roma*, a primeira de suas publicações científicas intitulada *Motivi religiosi ed etici dei Persiani di Eschilo* (Motivos religiosos e éticos dos Persas de Ésquilo), com a qual seguem, no ano sucessivo, as resenhas na SMSR aos volumes de H. Söderberg e C. M. Edsman. Em 1950, o jovem estudioso apresentou uma comunicação no Congresso Internacional de Amsterdã, fazendo-se conhecer e apreciar internacionalmente. São estes os anos em que Bianchi começa a se apaixonar pelo mundo religioso da Grécia antiga (paixão que resultará na publicação de seu primeiro volume em 1953: *DIOS AISA. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*) (DIOS AISA. Destino, homens e divindade nos epos, nas teogonias e no culto dos gregos), do Oriente Próximo (Bianchi 1953, 1960) e Zoroastrismo. (1955, 1956, 1958) (MONACA, 2012, p. 44, tradução nossa).<sup>233</sup>

Cerutti (2019) destaca outros aspectos significativos da biografia de Ugo Bianchi que, formado na escola pettazzoniana, alarga sua perspectiva metodológica de caráter idiográfico e estilo filológico àquele comparado, buscando equilíbrio entre as fases de estudos por ele experienciadas.

Formado na escola de Pettazzoni, Bianchi desenvolveu uma proposta metodológica para um sistema histórico-comparativo estável, o qual se caracteriza, após uma primeira fase que consiste na pesquisa idiográfica conduzida com preciso estilo filológico e atenção histórica, para uma abertura programática à comparação, pretendida como estudo e interpretação histórica das analogias (isto é, das afinidades profundas e das dissimilaridades não menos profundas) oferecidas pelos fenômenos religiosos, aqueles atestados pelas fontes de diferentes gêneros que são objeto da pesquisa historiográfica.) (CERUTTI, 2019, p. 1, tradução nossa).<sup>234</sup>

<sup>233</sup>“Nel 1948 Ugo Bianchi pubblica sui Quaderni di Roma la prima delle sue pubblicazioni scientifiche dal titolo *Motivi religiosi ed etici dei Persiani di Eschilo*, alla quale fanno seguito l'anno seguente le recensioni su SMSR ai volumi di H. Söderberg e C. M. Edsman. Nel 1950 il giovane studioso presenta una comunicazione al Congresso Internazionale di Amsterdam, facendosi conoscere ed apprezzare in campo internazionale. Sono questi gli anni in cui Bianchi inizia ad appassionarsi al mondo religioso della Grecia antica (passione che sfocerà nella pubblicazione del suo primo volume nel 1953: *DIOS AISA. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*), del vicino Oriente (Bianchi 1953, 1960) e dello zoroastrismo (1955, 1956, 1958)” (MONACA, 2012, p. 44).

<sup>234</sup>“Formatosi alla scuola di Pettazzoni, Bianchi elaborò una proposta metodologica di saldo impianto storico-comparativo, la quale si caratterizza, dopo una prima fase costituita dalla ricerca idiografica condotta con acribia filologica e attenzione storica, per una apertura programmatica alla comparazione, intesa come studio e interpretazione storica delle analogie (ossia delle profonde affinità e delle non meno profonde difformità) offerte

Conforme a exposição acima, percebe-se a posição de Bianchi em relação ao uso da comparação aos moldes de estudo e interpretação histórica das analogias apresentadas pelos fenômenos religiosos, deixando claro a diferença das comparações praticadas nos âmbitos evolucionísticos e fenomenológico.

Porém, antes de adentrarmos com mais detalhes no ponto de vista de Ugo Bianchi com relação ao método histórico-comparativo, faz-se necessário retornarmos aos aspectos referentes à sua formação e chegada nesse campo de estudos das religiões. Nesse sentido, apoiamo-nos na exposição de Gandini (2006):

Bianchi será aprovado nos exames de civilizações primitivas da África, civilizações indígenas da América e religiões dos povos primitivos; [...] através de carta ao reitor em 27 de julho de 1949, Pettazzoni propôs a nomeação de Bianchi como assistente voluntário do a.acc. (ano acadêmico) 1949-50, no Instituto de estudos histórico-religiosos; a proposta foi aceita com um esclarecimento: essa "entende-se como ocorrida para a Cadeira de História das Religiões", uma vez que as normas das vigentes disposições aos assistentes voluntários não podem mais ser empregados pelos institutos; mas Bianchi não efetua tal função nem no a.acc. 1949-50 nem sucessivamente; [...] (GANDINI, 2006, p. 107, tradução nossa).<sup>235</sup>

Outrossim, ainda sobre a biografia do autor, destaca-se a sua formação em Literatura, pela Universidade *La Sapienza de Roma*, em 1944, em seguida especializando-se em estudos histórico-religiosos (1947), na mesma instituição. Tornou-se professor habilitado ao ensino de História das Religiões em 1954, professor extraordinário em 1960 e entre 1963 e 1971, foi professor titular de História das Religiões na Universidade de Messina. Além desses elementos destacados, Stausberg (2008) enfatiza a ligação de Bianchi com o catolicismo que, de acordo com o autor, traria influências para sua perspectiva histórica, apontando que:

Ao contrário de Pettazzoni e mais tarde aos protagonistas de sua escola, Ugo Bianchi, o sexto presidente da IAHR (1990–1995), estava firmemente enraizado no catolicismo. Em parte, para desgosto de seu professor, Bianchi refinou o legado metodológico de Pettazzoni em uma direção diferente, ou seja, em direção a uma tipologia histórica controlada metodologicamente, visando à análise idiográfica. Ao contrário dos expoentes posteriores da escola, mas em linha com as normas estabelecidas por Pettazzoni, Bianchi sempre atribuiu grande importância à

---

dai fenomeni religiosi quali attestati dalle fonti di diverso genere che sono oggetto della ricerca storiografica” (CERUTTI, 2019, p. 1).

<sup>235</sup>“Il Bianchi supererà gli esami di Civiltà primitive dell'Africa, Civiltà indigene dell'America e di Religioni dei popoli primitivi; [...] con lettera al rettore del 27 luglio 1949 Pettazzoni ha proposto la nomina di Bianchi ad assistente volontario, per l'a.acc. 1949-50, presso l'Istituto di studi storico-religiosi; la proposta è stata accolta con una precisazione: essa "s'intende come avvenuta per la Cattedra di Storia delle religioni", poiché a norma delle vigenti disposizioni gli assistenti volontari non possono più essere addetti agli istituti; ma il Bianchi non svolge tale funzione né nell'a.acc. 1949-50 né successivamente; [...]” (GANDINI, 2006, p. 107).

manutenção de um alto nível de precisão empírica (filológica, historiográfica e bibliográfica) e para se manter atualizado sobre os desenvolvimentos recentes em vários campos de estudo (ver também Casadio, 2002, 2005c). Bianchi também publicou uma história da etnologia (Bianchi, 1965; segunda edição 1971) e numerosos ensaios sobre questões metodológicas (ver Bianchi, 1979). Um primeiro volume sobre problemas no estudo da religião (1958; segunda edição, 1986) foi traduzido para o alemão (1964) e o sueco (1968, prefácio de Widengren). Na primeira parte deste pequeno volume, Bianchi discute as tentativas de classificar a diversidade das religiões com a ajuda de diferentes categorias esquemáticas, por exemplo, nacional, universal, religiões cosmopolitas e cultos de mistério (STAUSBERG, 2008, p. 266, tradução nossa).<sup>236</sup>

Ugo Bianchi exerceu diversos papéis importantes no âmbito da academia e dos estudos da História das Religiões. De forma específica, com relação a seu legado acadêmico, no tocante às suas produções, sabe-se que ele “também deixou obras de natureza metodológica, etnológica e sintética (sobre salvação, destino, dualismo ...). Mas, sentindo a força do oponente histórico-positivo, insiste sempre sobre a necessidade de análise da documentação em si mesma e sempre soube preservar a primazia da história”<sup>237</sup> (PIZZOLATO, 2016, p. 26, tradução nossa).

Na continuidade desse trecho introdutório e ainda resgatando informações pessoais da vida do autor, destacamos que sua principal influência, de acordo com seus sucessores e estudiosos, remete à figura de Raffaele Pettazzoni, muito embora, tenha-se conhecimento de que seu percurso metodológico pode ter se distanciado um pouco de seu mestre. Desse modo, durante tal desenvolvimento, buscaremos evidenciar elementos particulares, tanto da vida, quanto da obra de Ugo Bianchi. Assim, diante da formação de seu pensamento, vale destacar que, além de ter sido aluno e discípulo de Pettazzoni, foi, assim como seu mestre, um grande defensor da abordagem histórica do fenômeno religioso e entendia a História das Religiões como:

uma disciplina rigorosamente histórico-comparativa, filologicamente fundamentada e, portanto, capaz de colher — correlativamente as semelhanças e diferenças

---

<sup>236</sup>“Contrary to Pettazzoni and later protagonists of his school, Ugo Bianchi, the sixth president of the IAHR (1990–1995), was firmly rooted in Catholicism. Partly to the distress of his teacher, Bianchi refined Pettazzoni’s methodological legacy in a different direction, i.e. towards a methodologically controlled historical typology aiming at idiographic analysis. Contrary to later exponents of the school, but in line with the standards set by Pettazzoni, Bianchi always attached great importance to maintaining a high level of empirical (philological, historiographical, and bibliographical) accuracy and to remain updated on recent developments in various fields of study (see also Casadio, 2002, 2005c). Bianchi also published a history of ethnology (Bianchi, 1965; second edition 1971) and numerous essays on methodological issues (see Bianchi, 1979 for a selection). An early volume on problems in the study of religion (1958; second edition 1986) was translated into German (1964) and Swedish (1968, preface by Widengren). In the first part of this slim volume, Bianchi discusses attempts at classifying the diversity of religions with the help of different schematic categories, e.g. national, universal, cosmopolitan religions and mystery cults” (STAUSBERG, 2008, p. 266).

<sup>237</sup>“[...] lasciato lavori anche di carattere metodologico e etnologico e sintetico (su salvezza, destino, dualismo...). Ma, avvertendo il nervo scoperto dell’avversario storico-positivo, insiste sempre sulla necessità dell’analisi della documentazione in sé stessa e sa sempre conservare il primato alla storia” (PIZZOLATO, 2016, p. 26).



caracterizantes — elementos idiográficos identificáveis ao interno de contextos comparáveis, tanto em termos de uma demonstrada e demonstrável reciprocidade, quanto em força de uma impostação rigorosamente indutiva, voltada a analisá-los na profundidade de seus significados (SANZI, 2002, p. 32-33, tradução nossa).<sup>238</sup>

Ademais, o próprio Bianchi indica que “a disciplina da história das religiões é caracterizada pela relação dialética que existe entre seu objeto de estudo e seus métodos de pesquisa”<sup>239</sup> (BIANCHI, 2005, p. 4060, tradução nossa). Nessa mesma referência, o autor citado evidencia que esse caráter dialético da história pode ser divergente da perspectiva fenomenológica porque, segundo ele, “este método tende a se concentrar apenas nos elementos sincrônicos da religião, descrevendo e classificando formas religiosas sem referência a contextos históricos particulares”<sup>240</sup> (BIANCHI, 2005, p. 4061, tradução nossa). E conclui seu pensamento acerca desse contraste enfatizando que o historiador das religiões deve ter em mente, antes de qualquer outra coisa, que o seu objeto de estudo é histórico, ainda que a religião não deva ser reduzida a essa ciência, de modo que, para fazer uma interpretação da religião, na visão de Bianchi, o uso da história torna-se primordial e, por essa razão, precisa se articular com outros elementos, dentre eles, o contexto cultural e social como se destaca na exposição a seguir:

Em resumo, de acordo com Ugo Bianchi a história das religiões usa um método histórico-comparativo para delimitar o conceito de religião, objeto de sua pesquisa, para esclarecê-lo em curso da progressão das investigações, para estudar o conjunto de fatos religiosos encontrados ao longo da história humana, para seguir o desenvolvimento das religiões, situando-as em seu contexto cultural e social e para estudar as religiões arcaicas, as religiões ligadas a grandes culturas e as religiões nascidas de um fundador” (RIES, 2009, p. 64, tradução nossa).<sup>241</sup>

Com o intuito de esclarecer ainda mais a visão de Bianchi acerca de sua compreensão sobre a pesquisa histórica, Terrin (2002) destaca outros detalhes que demonstram a forma específica de se buscar fazer história das religiões, proposta por Bianchi. Nas palavras dele, o

---

<sup>238</sup>[...] una disciplina rigorosamente storico-comparativa, filologicamente fondata e, pertanto, capace di cogliere correlativamente a somiglianze e differenze caratterizzanti elementi idiografici individuabili all'interno di contesti comparabili tanto in chiave di una dimostrata e dimostrabile reciprocità quanto in forza di una impostazione rigorosamente induttiva volta ad analizzarli nel profondo dei loro significati (SANZI, 2002, p. 32-33).

<sup>239</sup>“The discipline of the history of religions is characterized by the dialectical relationship that exists between its object of study and its methods of research” (BIANCHI, 2005, p. 4.060).

<sup>240</sup>“This method tends to focus only on the synchronic elements of religion, describing and classifying religious forms without reference to particular historical contexts” (BIANCHI, 2005, p. 4.061).

<sup>241</sup>“Riassumendo, secondo Ugo Bianchi la storia delle religioni mette in opera un metodo storico-comparativo per delimitare il concetto di religione, oggetto della sua ricerca, per precisarlo nel corso della progressione delle investigazioni, per studiare l'insieme dei fatti religiosi reperibili nel corso della storia umana, per seguire lo sviluppo delle religioni situandole nel loro contesto culturale e sociale e per studiare le religioni arcaiche, le religioni legate alle grandi culture e le religioni nate da un fondatore” (RIES, 2009, p. 64).

pilar fundamental seria a adesão aos fatos concretos e à forma prioritária que se trata dos fatos e eventos de caráter idiográfico. Assim ele nos diz:

Indo mais fundo: a diretriz básica está na necessidade primária de salvar os fatos individuais, os eventos e a conexão dos eventos, o caráter "idiográfico", descritivo e "científico": diríamos a intenção soberana de "fazer história" primeiro de tudo e acima de tudo. Não será exagero dizer que parece que há quase uma obsessão no mestre romano pela adesão aos fatos, ao concreto, ao devir articulado de acontecimentos como um momento prioritário e fundamental e talvez como o único momento real em que se faz a história das religiões (TERRIN, 2002, p. 358, tradução nossa).<sup>242</sup>

Terrin (1998) acrescenta também em outro texto de sua autoria que “o estudo das religiões vive um período de grande interesse pela ‘extensão’ do campo de pesquisa e na ‘intenção’ também, no sentido de conquista dos espaços filosóficos e teológicos dos estudos religiosos”<sup>243</sup> (TERRIN, 1998, p. 373, tradução nossa). Fato esse que demonstra o crescente interesse da abordagem sobre o fenômeno religioso, o que também traz uma outra preocupação, que é a busca por métodos adequados para tal abordagem e a superação de algumas perspectivas que podem dificultar a interpretação e a própria abordagem desse tema, a exemplo do historicismo. Assim, essa perspectiva foi uma preocupação dos historiadores das religiões da época como demonstra Spineto (2012) no trecho a seguir:

Bianchi não fala de historicismo como Pettazzoni, mas de história; no entanto, enquanto no primeiro, nas poucas páginas de *Nvmen* seguiram uma série de amplas reflexões sobre os pressupostos historicistas da historiografia religiosa, no segundo o tratamento metodológico parece ser completamente independente do ensino croceano. Se ao ambiente no qual Pettazzoni viveu, conduziu sua batalha a impor a história das religiões e exercitou seu magistério foi marcado pela hegemonia cultural croceana, as referências de Bianchi agora são outras (SPINETO, 2012, p. 155, tradução nossa).<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup>“Approfondendo: la direttiva di fondo sta nell’affermare il bisogno primario di salvare i fatti individuali, gli eventi e la connessione degli eventi, il carattere «idiografico», descrittivo e «scientifico»: diremmo quell’intenzione sovrana di «fare storia» prima di tutto e al di sopra di tutto. Non sarà di troppo l’affermare che sembra che vi sia quasi un’ossessione nel maestro romano per l’aderenza ai fatti, al concreto, al divenire articolato degli eventi come momento prioritario e fondamentale e forse come l’unico vero momento in cui si fa storia delle religioni” (TERRIN, 2002, p. 358).

<sup>243</sup>“the study of religions is experiencing a period of great interest in the ‘extension’ of the field of research and in the ‘intension’ too, in the sense of the conquest of the philosophical and theological] spaces of religious studies” (TERRIN, 1998, p. 373).

<sup>244</sup>“Come Pettazzoni, Bianchi non parla di storicismo ma di storia; tuttavia, mentre nel caso del primo le poche pagine di *Numen* seguivano una serie di ampie riflessioni sui presupposti storicisti della storiografia religiosa, nel secondo la trattazione metodologica sembra prescindere del tutto dall’insegnamento crociano. Se l’ambiente in cui Pettazzoni era vissuto, aveva condotto la sua battaglia per imporre la storia delle religioni e aveva dovuto esercitare il suo magistero era contrassegnato dall’egemonia culturale crociana, i referenti di Bianchi sono ormai altri” (SPINETO, 2012, p. 155).

Com base no que foi exposto, percebe-se nessa particularidade referente ao historicismo, o indício, por assim dizer, de um percurso um pouco mais autônomo no contexto em que Ugo Bianchi viveu, tendo em vista que Pettazzoni precisou ser o desbravador de um caminho que necessitava ser trilhado, mas que ninguém ainda o havia feito. Assim, nessa mesma ótica, Ciattini (2012) confirma que:

A reflexão metodológica de Bianchi tem como pano de fundo o cenário constituído pelo renascimento cultural italiano, produzido após a Segunda Guerra Mundial, no qual — como Eugenio Garin mostra com sua densa análise do ambiente intelectual italiano — são bem presentes os sinais de continuidade em relação às tradições do passado, representadas substancialmente pelo idealismo croceano e gentiliano e pelo espiritualismo católico. Esse relato da cultura hegemônica durante o período fascista implicou — como escreve Garin (1962, 273) — «...o não haver "historicizado" o conspícuo valor de Croce, a sua substituível função dialética durante o fascismo, mas também os seus limites e as suas características", também influenciou grande parte daqueles intelectuais que se referiam a outras tradições culturais", *in primis* ao marxismo (CIATTINI, 2002, p. 260, tradução nossa).<sup>245</sup>

Isto posto, percebe-se que Bianchi teve oportunidade de desenvolver, a seu modo, um trabalho que já contemplava a História das Religiões como uma perspectiva desvinculada do historicismo croceano, já que diferentemente de Pettazzoni, a ‘história’ a qual Bianchi faz referência, parece não seguir as categorias do espírito fortemente moldadas pelo filósofo napolitano. Nesse sentido, lembramos ainda que Bianchi publicou várias obras científicas partindo daquela específica de sua preparação filológica, inclusive, empregando a metodologia da pesquisa histórico-religiosa nas religiões da Grécia, helenismo e Roma, nos cultos de mistério, nas religiões do mundo iraniano: mazdeísmo (zoroastrismo), gnosticismo, maniqueísmo. Além disso, no que se refere ao problema do dualismo, Bianchi investigou-o de forma mais profunda e com investigação histórico-comparativo na etnologia religiosa (GANDINI, 2008, p. 110).

Assim sendo, de acordo com Gasparro (2013), o caminho metodológico trilhado por Bianchi fundamenta-se em duas diretrizes, articulando a perspectiva idiográfica que atenta para o ‘particular’ “em sua irredutível especificidade histórica e aquela de construção de um vasto sistema comparativo capaz de mostrar analogias e diferenças entre os diferentes fenômenos e

---

<sup>245</sup>La riflessione metodologica di Bianchi ha come sfondo lo scenario costituito dalla rinascita culturale italiana, prodottasi nel secondo dopoguerra, nella quale — come mostra E. Garin con la sua densa analisi dell'ambiente intellettuale italiano — sono ben presenti i segni di continuità rispetto alle tradizioni del passato, rappresentate sostanzialmente dall'idealismo croceano e gentiliano e dallo spiritualismo cattolico. Tale riannodo con la cultura egemone durante il periodo fascista ha implicato — come scrive Garin (1962, 273) — «...il non aver “storicizzato” l'insigne valore di Croce, la sua insostituibile funzione dialettica durante il fascismo, ma anche i suoi limiti e le sue caratteristiche», ed ha influenzato anche gran parte di quegli intellettuali che si richiamavano ad altre tradizioni culturali”, *in primis* al marxismo (CIATTINI, 2002, p. 260).

entre seus respectivos processos de formação e desenvolvimento”<sup>246</sup> (GASPARRO, 2013, p. 9, tradução nossa).

Seguindo nesse mesmo raciocínio, Gandini (2007) afirma que o período iniciado no ano de 1951 proporcionou a Ugo Bianchi mais tempo para dedicar-se ao trabalho científico. Por conseguinte, “em maio de 1954, consegue a libera docência<sup>247</sup> em História das Religiões (o decreto ministerial relacionado é datado em 24 de dezembro de 1954); ele ministra um curso gratuito intitulado *Teogonia e cosmogonia della Grecia e dell’antico Oriente* (Teogonia e cosmogonia da Grécia e do antigo Oriente) (29 lições)”<sup>248</sup> (GANDINI, 2007, p. 223, tradução nossa).

Como podemos perceber, aos poucos o caminho de Ugo Bianchi na Escola Italiana de História das Religiões começava a ser trilhado, sempre amparado pelo fundamento histórico e comparativo, presentes na disciplina histórico-religiosa que, de acordo com Gasparro (2013), consistia na construção do exame indutivo dos fatos registrados positivamente e da comparação dos diversos contextos analisados. Mesmo em seu nascedouro, essa escola trazia particularidades e o trabalho de Bianchi já se mostrava diferenciado com relação ao historicismo tão presente no período, conforme destaca Prandi (2011):

A Escola de Roma havia se estabelecido amplamente em uma linha estritamente historicista que talvez não respondesse plenamente, exceto no caso de Ugo Bianchi, às necessidades expressas em mais de uma ocasião por seu fundador, para estabelecer um diálogo metodológico com direções fenomenológicas que, tendo chegado à Itália pela obra de R. Otto e G. van der Leeuw, foram muitas vezes relegadas a uma área definida como "irracionalista" (...) (PRANDI, 2011, p. 68, tradução nossa).<sup>249</sup>

Na exposição acima, Prandi evidencia que Ugo Bianchi tenha sido o integrante, ou em outros termos, o sucessor que mais se aproximou da perspectiva do fundador da Escola Italiana de História das Religiões. Resgatando as características do trabalho de Bianchi, também encontramos a exposição de Terrin (2002) afirmando que a atividade desenvolvida por ele

---

<sup>246</sup> “[...] nella sua irriducibile specificità storica, e quella della costruzione di un vasto impianto comparativo atto a mostrare analogie e differenze tra i diversi fenomeni e tra i loro rispettivi processi di formazione e di sviluppo” (GASPARRO, 2013, p. 19).

<sup>247</sup> O termo *libera docencia* refere-se a uma habilitação para exercício de docente do ensino superior numa determinada cátedra, isto é, cargo de professor universitário obtido por concurso público.

<sup>248</sup> “nel maggio 1954 ha conseguito la libera docenza in Storia delle religioni (il decreto ministeriale relativo è del 24 dicembre 1954); egli tiene un corso libero intitolato *Teogonia e cosmogonia della Grecia e dell’antico Oriente* (29 lezioni)” (GANDINI, 2007, p. 223).

<sup>249</sup> “La Scuola di Roma si era ampiamente affermata su una linea rigorosamente storicistica che forse non rispondeva in pieno, salvo il caso di Ugo Bianchi, alle esigenze, espresse in più di un’occasione dal suo fondatore, di stabilire un dialogo metodologico con gli indirizzi fenomenologici che, giunti in Italia attraverso l’opera di R. Otto e di G. van der Leeuw, vennero spesso relegati in un’area definita ‘irrazionalistica’(...)” (PRANDI, 2011, p. 68).

aparentava ser algo “punitivo para os religiosos”, porém o que se sobressaiu foi o apego ao objeto religião. Ademais, “no fim, ele também, comparando ideias com outras ideias religiosas e não religiosas, chegou a um acordo com ‘experiência’ e ‘factualidade’”<sup>250</sup> (TERRIN, 2002, p. 390, tradução nossa).

Ao buscar esclarecer ainda mais como se deu esse processo de desenvolvimento metodológico de Ugo Bianchi, recorreremos à exposição de Stausberg (2008), que evidenciou o empenho do estudioso italiano em aprofundar a compreensão da religião por meio do que o autor denomina de “ruptura de níveis”. Assim:

Bianchi tenta avançar uma compreensão da religião que insistiria em sua complexidade e 'totalidade'. Elaborando a partir de uma ideia de Eliade, ele sugere que o que distingue a religião de outros fenômenos é uma 'ruptura de níveis' que criaria uma relação com algo acima (*supra*) e algo anterior (*prius*), supostamente constituindo os fundamentos da própria existência do mundo (Bianchi, 1964). Ao defender uma abordagem histórica (tipológica/comparativa) para o estudo da religião, Bianchi insistiu em sua função de estudar as 'personalidades' individuais e específicas das religiões em estudo, resistindo tanto quanto possível ao reducionismo e aos projetos explicativos representados pela psicologia e pela sociologia da religião (Bianchi, 1970, p. 6). Segundo um de seus alunos (Casadio, 2005c, p. 864) 'o problema do destino, do mal, da salvação, em outras palavras, o problema da relação da humanidade com Deus ou teodiceia' foi a principal preocupação, o cerne de seu trabalho no campo da história das religiões. Alguns dos interesses predominantes de acadêmicos pertencentes à escola romana gravitavam em torno de questões de mitologia, monoteísmo (Pettazzoni, Sabbatucci), dualismo (Bianchi) e politeísmo (Brelich, Sabbatucci) (STAUSBERG, 2008, p. 267, tradução nossa).<sup>251</sup>

No tocante à ruptura de níveis, também encontramos essa referência em Ries (2009) que, ao tratar da questão do comportamento dito “religioso”, destaca que: “É um comportamento específico, que se refere, em diferentes graus, a um mundo sobre-humano ou extra-humano, considerado como condição da existência do mundo e do homem no mundo. U.

---

<sup>250</sup>“Alla fine anch'egli ha messo a confronto idee con altre idee religiose e non ha fatto i conti con la nuda 'esperienza' e 'fattualità'” (TERRIN, 2002, p. 390).

<sup>251</sup>“Bianchi tries to advance an understanding of religion that would insist on its complexity and 'totality'. Elaborating on an idea of Eliade, he suggests that what distinguishes religion from other phenomena is a 'rupture of levels' that would create a relationship to something above (*supra*) and something prior (*prius*) supposedly constituting the foundations of the very existence of the world (Bianchi, 1964). When advocating a historical(-typological/comparative) approach to the study of religion, Bianchi insisted on its function to study the individual, specific 'personalities' of the religions under study, resisting as much as possible reductionism and explanatory projects as represented by the psychology and sociology of religion (Bianchi, 1970, p. 6). According to one of his students (Casadio, 2005c, p. 864) 'the problem of destiny, evil, salvation in other words, the problem of humanity's relationship with God, or theodicy', was the main concern at the heart of his work in the field of the history of religions. Some of the predominant interests of scholars belonging to the Roman school gravitated around issues of mythology, monotheism (Pettazzoni, Sabbatucci), dualism (Bianchi), and polytheism (Brelich, Sabbatucci)” (STAUSBERG, 2008, p. 267).

Bianchi usa uma expressão de Eliade: religião implica uma ‘ruptura de nível’”<sup>252</sup> (RIES, 2009, p. 62, tradução nossa).

Como foi dito anteriormente, diversos temas tornaram-se predominantes dentre os integrantes da chamada Escola italiana como: mitologia, monoteísmo, dualismo, politeísmo, dentre outros. É necessário lembrar também que nesse período em destaque era muito comum a diversidade de interpretações e abordagens com relação à religião, fazendo com que cada pesquisador, em muitos casos, apresentasse uma posição diferenciada acerca desse fenômeno. Nessa perspectiva, destaca-se a exposição de Giusti (2002), ao tratar do tema superstição sob a visão de Pettazzoni como uma forma de religião, vai de encontro à percepção de Bianchi com relação a esse tema, vejamos:

Enquanto para Raffaele Pettazzoni a superstição é uma forma da religião, na verdade uma "religião menor" para essa deficiência do aspecto teórico — que nele fica claro — quanto à prevalência do aspecto prático; para Ugo Bianchi, que nega a definição de superstição como "a religião dos outros", uma vez que também está presente em seu próprio meio cultural, a questão deve ser lida de um ângulo diferente. Na verdade, ele propõe analisar a superstição, mais do que uma categoria que se define em relação à religião e à magia, como um fenômeno a ser estudado em três níveis: sociológico, psicológico e histórico-religioso. Superstição, diz ele, “é um ‘curto-circuito’ que corta religião e magia, com suas habilidades mediadoras e institucionais” (GIUSTI, 2002, p. 395-396, tradução nossa).<sup>253</sup>

Conforme evidenciado, para Bianchi a superstição pode ser vista como um ponto de rompimento entre religião e magia, no entanto não pode ser tratada como se fosse uma espécie de religião, como interpretou Pettazzoni. Ademais, a autora enfatiza outro elemento de extrema relevância no pensamento de ambos os historiadores das religiões, mas que também são interpretados de forma distinta, ou seja, suas concepções acerca do mito. Segundo ela,

Pettazzoni atribui valor existencial ao mito e o define como história verdadeira porque é sagrado, distinguindo-o de histórias falsas no sentido de que não são sagradas. Bianchi considera que nesta definição não apenas a anarquia dos contos de fadas é negada, mas também o pensamento causal. Ele acredita essencialmente que «o sentido de causalidade, do porquê das coisas, bem como o sentido de finalidade seja

---

<sup>252</sup> “Si tratta di un comportamento specifico, che fa riferimento, secondo gradi diversi, a un mondo sovrumano o extraumano considerato come condizione dell’esistenza stessa del mondo e dell’uomo nel mondo. U. Bianchi utilizza un’espressione di Eliade: la religione implica una ‘rottura di livello’” (RIES, 2009, p. 62).

<sup>253</sup> “Mentre per Raffaele Pettazzoni la superstizione è una forma di religione, anzi una «religione minore» per quella manchevolezza dell’aspetto teorico — che in essa si rende palese — rispetto alla prevalenza dell’aspetto pratico; per Ugo Bianchi, che nega la definizione di superstizione come «la religione degli altri» dal momento che essa è presente anche nel proprio milieu culturale, la questione va letta da una angolazione diversa. Egli, infatti, propone di analizzare la superstizione, più che come categoria che si definisce in rapporto alla religione e alla magia, come fenomeno da studiare a tre livelli: sociologico, psicologico e storico-religioso. La superstizione, egli afferma, “è un ‘corto circuito’ che taglia fuori religione e magia, con le loro capacità mediatrici e istituzionali” (GIUSTI, 2002, p. 395-396).

inseparável de toda manifestação espiritual humana” (GIUSTI, 2002, p. 396, tradução nossa).<sup>254</sup>

Seguindo esse raciocínio, para Bianchi (1958a), quando um homem cria um mito é importante considerar que ele está comprometido com suas habilidades intelectuais, religiosas, fantásticas e emocionais, ao invés de ser entendido como um filósofo, poeta ou sonhador. Desse modo, posteriormente, mantendo-se nessa mesma perspectiva, Bianchi (1960) precisa sua concepção crítica do mito no que se refere ao texto *Verità del mito* (1947/48) de Pettazzoni, ressaltando que o estudioso historicista admite a verdade existencial do mito, porém rejeita a verdade da razão, dado ao fato que - para Bianchi - o homem utiliza a razão no momento em que criar o mito, já que, com este recurso, ele tenta se orientar no mundo, buscando interpretá-lo, dominá-lo e vivê-lo, conforme suas experiências internas do espírito e daquela realidade visível.

Nesse sentido, para Bianchi (1960, p. 150), Pettazzoni relativizava e esvaziava o mito, privando-o de valor e substância ontológica ao considerá-lo como "resolvido" na consciência e no ambiente histórico, resolvendo-o no processo do tempo. Ainda nesse contexto referente à magia da palavra, encontramos outra crítica que Bianchi (1967) faz a Pettazzoni em seu texto sobre a confissão dos pecados nos povos ditos etnológicos. Enquanto para Pettazzoni, o ato de confessar o pecado, evocando-o verbalmente, propicia a eliminação da culpa, isto é, possui um valor catártico, para Bianchi (1967), ao invés, este rito apresenta um valor simbólico, psíquico-emocional e “[...] de nenhuma forma se resolve numa pura prática de magia simpática”, ou seja, de causa-efeito”<sup>255</sup> (BIANCHI, 1967, p. 68).

Nessa lógica, outros autores também se debruçaram sobre a mesma temática e de forma mais específica no aspecto dos posicionamentos distintos entre os autores destacados. Exemplo disso é o caso de Ciattini (2002), ao retomar a exposição do próprio Bianchi acerca desse tema e da divergência de interpretação entre os estudiosos das religiões. Assim se pronuncia a autora:

ao valor e ao significado do mito, Bianchi destaca a diferença de sua reflexão com a de Pettazzoni. Discutindo contra aqueles que haviam interpretado o mito como

<sup>254</sup> “Pettazzoni attribuisce al mito valore esistenziale e lo definisce storia vera perché sacra; distinguendolo dalle storie false nel senso che non sono sacre. Bianchi considera che in questa definizione non sia negata soltanto l’anarchia delle favole ma anche il pensiero causale; Bianchi in sostanza ritiene che «il senso della causalità, del perché delle cose, così come il senso della finalità, siano inscindibili da ogni manifestazione spirituale umana». Per cui «... l’uomo che narra o elabora miti non è un fantastico sognatore poeta, filosofo, o che altro di simile, ma è l’uomo impegnato, con tutte le sue risorse, intellettuali, religiose, fantastiche, emozionali — e secondo certe forme e modalità —, a “narrare” il mondo. E con queste risorse egli cerca di orientarsi nel mondo, di interpretarlo e dominarlo, di viverlo, nell’ambito delle esperienze interne dello spirito e in quello della realtà visibile»” (GIUSTI, 2002, p. 396).

<sup>255</sup> “[...] non si risolve affatto in una pura pratica di magia simpatetica” (BIANCHI, 1967, p. 68).

expressão de visões imaginativas e infantis, Pettazzoni o concebe o mito como fruto de um certo modo de representar-se o mundo que seria típico da humanidade primitiva e, contradizendo-se, atribuindo-lhes exclusivamente uma verdade existencial contraposta a verdade da razão (CIATTINI, 2002, p. 274, tradução nossa).<sup>256</sup>

Além desses elementos destacados anteriormente, Gasparro (2013) aponta para o olhar atento que Bianchi desenvolveu com relação à questão da analogia. Segundo ela, “Ugo Bianchi indica no critério de 'analogia' o instrumento mais pertinente à comparação e, na definição de uma 'tipologia histórica das religiões', o objetivo perseguido da pesquisa”<sup>257</sup> (GASPARRO, 2013, p. 21, tradução nossa). Nessa exposição de Gasparro, encontram-se detalhes que vão nos revelando o olhar deste estudioso das religiões com relação à analogia. Nesse caso, sentimos a necessidade de esclarecer um pouco mais o que significa essa ‘analogia’ para o estudioso das religiões em tela:

Ao nosso ver, muitas das categorias mais difundidas ('estruturas') da religião (por exemplo, o 'sacrifício', o 'sacerdócio', etc.) e a própria 'religião', uma vez que essa seja considerada numa base comparativa vasta, que se estenda a todas as culturas e a todas as idades acessíveis à pesquisa positiva, possam ser melhor consideradas, pelo menos ao início, como grandes *analogia* (fenômenos ‘análogos’): isto é, não haverá mais urgência para escolher entre um significado verdadeiramente ‘unívoco’, ou pelo contrário meramente ‘equivoco’, dos termos e conceitos de ‘religião’, ‘sacrifício’ etc., e das correspondentes realidades. Em outras palavras, não será de tudo óbvio que religiões e formas religiosas são sempre espécies de um único gênero” (BIANCHI, 1979b, p. 146, tradução nossa).<sup>258</sup>

Desse modo, fica entendido que, para esse estudioso da História das religiões, a questão da analogia é significativa, colocando diversos sistemas de crença num mesmo patamar, no que se refere à comparação, entretanto, tendo-se em consideração a ideia de que o termo análogo não é concebido como unívoco. Nessa direção, encontramos a exposição de Sanzi (2015), ao ressaltar o mesmo entendimento com relação a analogia no pensamento de Bianchi:

---

<sup>256</sup> “al valore e al significato del mito, Bianchi sottolinea la differenza della sua riflessione da quella di Pettazzoni. Polemizzando contro coloro che avevano interpretato il mito come espressione di visioni fantasiose e infantili, Pettazzoni concepisce il mito come il frutto di un certo modo di rappresentarsi il mondo, chi sarebbe tipico dell'umanità primitiva e, contraddicendosi, gli attribuisce esclusivamente una verità esistenziale contrapposta alla verità di ragione” (BIANCHI, 1970 apud CIATTINI, 2005, p. 274).

<sup>257</sup> “U. Bianchi indica nel criterio di ‘analogia’ lo strumento più pertinente alla comparazione medesima e nella definizione di una ‘tipologia storica delle religioni’ l’obiettivo perseguibile dalla ricerca” (GASPARRO, 2013, p. 19).

<sup>258</sup> “Al nostro avviso, molte delle più diffuse categorie ('strutture') della religione (per es. il 'sacrificio', il 'sacerdozio' etc.) e la 'religione' stessa, una volta che questa sia considerata su una base comparativa più vasta, che si estenda a tutte le culture e a tutte le età accessibili alla ricerca positiva, possono meglio essere considerate, almeno all'inizio, come grandi *analogia* (fenomeni 'analoghi'): cioè, non ci sarà più urgenza di scegliere tra un significato veramente 'univoco', oppure al contrario meramente 'equivoco', dei termini e dei concetti di 'religione', 'sacrificio', etc., e delle corrispondenti realtà. In altre parole, non riuscirà affatto ovvio che le religioni e le forme religiose sono sempre specie di un unico genere” (BIANCHI, 1979b, p. 146).



Ao lado do conceito de tipologia histórica, uma segunda formulação programática, igualmente relevante do ponto de vista da metodologia da história das religiões, é aquela de analogia. Se faz referência ao conceito de analogia compreendido de maneira aristotelicamente e escolasticamente, mas a sua utilização vê-se aplicada à matéria de uma disciplina histórica que procede com método indutivo. De fato, mesmo que, do ponto de vista da história das religiões, seja possível não levar em consideração a distinção de uma analogia entre conceitos de uma analogia entre fatos, em qualquer caso, não é possível não sublinhar quanto a diferença entre análogos apresenta profundidades e problemas maiores daquela que é uma diferença específica no interior de um definido gênero comum. Portanto, o conceito de analogia põe-se como aquele mais indicado quando é necessário classificar a nível hipotético dos fatos históricos precisos no momento inicial de uma pesquisa baseada no método indutivo (SANZI, 2015, p. 2, tradução nossa).<sup>259</sup>

O autor supracitado destaca ainda a necessidade de relacionar o particular com o geral, para que possa concretizar a realização da pesquisa histórico-religiosa, “isto é, pretende comparar em chave analógica alguns contextos no interno dos quais são reconhecidos certos fatos e alguns fatos que qualificam os próprios contextos; e isto fazendo sempre referência a um rigoroso método de pesquisa, tanto filológico, quanto histórico”<sup>260</sup> (SANZI, 2015, p. 2, tradução nossa). Isto posto, podemos notar a relevância desses elementos nos estudos histórico-religiosos e, para constatar a importância da analogia no pensamento de Bianchi, faz-se necessário recorrer às palavras do próprio historiador apontando que:

Essa analogia implica, portanto, a constatação, nas diferentes 'religiões', de afinidades profundas, mas, às vezes, de não menos profundas disparidades formais e de conteúdo, além de função [...]. Assim, essas disparidades, sendo profundas, não permitem identificar, sem dúvida, a 'religião' como um *genus* diante das religiões-espécies, ou como um tronco diante de seus ramos [...]. Sem que isso impeça minimamente a problemática histórica [...] nem a problemática relativa a formas religiosas, por assim dizer, 'matrizes' e formas 'secundárias' e derivadas (BIANCHI, 1979b, p. 81, tradução nossa).<sup>261</sup>

---

<sup>259</sup> “Accanto al concetto di tipologia storica una seconda formulazione programmatica, altrettanto rilevante dal punto di vista della metodologia della storia delle religioni, è quella dell'analogia. Si fa riferimento al concetto di analogia aristotelicamente e scolasticamente inteso, ma la sua utilizzazione lo vede applicato alla materia di una disciplina storica che procede con metodo induttivo. Infatti, anche se dal punto di vista della storia delle religioni si può non tener conto della distinzione di un'analogia tra concetti da un'analogia tra fatti, non è comunque possibile non sottolineare quanto la differenza fra analoghi presenti profondità e problemi maggiori di quella che è una differenza specifica all'intero di un definito genere comune. Pertanto, il concetto di analogia si pone come quello maggiormente indicato quando bisogna classificare a livello ipotetico dei precisi fatti storici nel momento iniziale di una ricerca che si basa sul metodo induttivo” (SANZI, 2015, p. 2).

<sup>260</sup> “[...] intende, cioè, comparare in chiave analogica dei contesti all'interno dei quali sono ravvisabili dei fatti e dei fatti che qualificano i contesti stessi; e questo facendo sempre riferimento a un rigoroso metodo d'indagine tanto filologico quanto storico” (SANZI, 2015, p. 2).

<sup>261</sup> “Questa analogia [...] implica dunque la constatazione, nelle diverse 'religioni', di affinità profonde, ma, a tratti, di non meno profonde disparità, formali e di contenuto, oltretutto di funzione [...]. Così, queste disparità, essendo profonde, non permettono di identificare senz'altro la 'religione' come un *genus* di fronte a religioni-specie, o come un tronco di fronte ai suoi rami [...]. Senza che questo impedisca minimamente la problematica storica [...] né la problematica relativa a forme religiose per così dire 'matrici' e forme 'secondarie' e derivate” (BIANCHI, 1979b, p. 81).

De acordo com o exposto, as descobertas dentro das diferentes religiões podem ocorrer no sentido de “afinidades e disparidades profundas”, fatos que impedem de identificar a religião como *genus* (gênero). Em outras palavras, formalizam-se através de uma pesquisa idiográfica com princípios filológicos e aplicação histórica voltada à comparação, buscando o estudo e a interpretação histórica das analogias propostas pelos fenômenos religiosos. Esses, por sua vez, atestados pelas fontes de variados gêneros, são objetos das pesquisas historiográficas (Cerutti, 2019).

Todavia, é preciso tomar certo cuidado nessa proposta analógica, trazida por Bianchi, para não incorrer no erro de uma perspectiva essencialista que ele não defendeu. Nesse sentido, para evitar esse desvio de compreensão em seu pensamento, seria necessário falar dessas analogias ou fenômenos comuns, levando em conta a compreensão do mesmo em relação à religião, pois, segundo o próprio Bianchi,

[...] o conceito de religião não pode ser entendido como unívoco, [...] mas apenas como análogo, [...] como relacionado a um complexo de séries variamente entrecruzados em pontos fortes, não sempre os mesmos, em tudo constituindo um espécie de planalto ou 'corrente' em que A se aproxima de B em certos pontos ('aspectos') e B a C por outros e assim por diante. Assim, partindo dessa visão A, B, C não são fenômenos únicos, mas complexos e processos, em suma, não uma epistemologia do conceito abstrato de gênero, mas do conceito histórico, deste 'universal concreto' ou 'universal histórico' [...] que é para a história das religiões o fenômeno *análogo*, que é a religião, como resultado das semelhanças de vários aspectos correlacionados (não de denominadores comuns) e de uma tipologia histórica que é o fruto da aplicação da pesquisa histórico-religiosa (BIANCHI, 1979b, p. 175, tradução nossa).<sup>262</sup>

Nessa exposição de Bianchi, é evidenciada a sua forma de vislumbrar a religião como um “universal concreto ou histórico”, ressaltando-a comparativamente a fenômenos complexos que se encontram, não por serem unívocos, mas apenas por analogias. Tais encontros são resultantes da interseção de 'aspectos' correlacionados em várias formas e de uma tipologia histórica, que é o produto da pesquisas histórico-religiosas. E, nesse prisma, cabe-nos reafirmar seu ponto de vista, no que se refere às pesquisas de cunho histórico-religioso, já que a “história

---

<sup>262</sup> “[...] il concetto di religione non può essere inteso come un univoco [...] ma solo come un analogo, [...] come relativo a un complesso di serie variamente intersecantisi in punti forti, non sempre gli stessi, il tutto costituendo una specie di acrocoro o di 'catena' in cui A si avvicina a B per certi rispetti ('aspetti') e B a C per altri e così via, ove A, B, C, non sono dei singoli fenomeni ma complessi e processi; insomma, non una epistemologia del concetto astratto di genere, ma del concetto storico, di questo 'universale concreto o 'universale storico' [...] che è per la storia delle religioni il fenomeno *analogo* che è la religione, quale risultante da comunanze variamente correlate di 'aspetti' (non di comuni denominatori) e da una tipologia storica che è il frutto dell'applicazione della ricerca storico-religiosa” (BIANCHI, 1979b, p. 175).

das religiões, como a entendemos, é uma ciência histórico-comparada”<sup>263</sup> (BIANCHI, 1967, p. 7, tradução nossa). Nesse sentido, o autor demonstra influência, por assim dizer, de seu mestre Raffaele Pettazzoni, no entanto, partindo de suas próprias perspectivas, ao buscar certo distanciamento da fenomenologia, ainda que ressaltando aspectos pouco explorados em seu contexto, como é o caso do dualismo, que será destacado mais adiante.

### 3.3.2 Alguns apontamentos introdutórios sobre a metodologia de Ugo Bianchi

Neste tópico, pretendemos apresentar alguns apontamentos sobre a perspectiva metodológica de Ugo Bianchi, tendo em vista que ele mesmo reconhece a difícil tarefa que cabe ao historiador das religiões ao desenvolver seu trabalho. Esse argumento se sustenta pelo fato de que, para ele, o especialista necessita lidar com problemas relacionados à gênese das religiões ou, em outros termos, com a questão das origens, conforme a afirmação a seguir:

Estudar a história das religiões, os fatos e os processos históricos que a constituem, obviamente, significará evidentemente ocupar-se com problemas de gênese e desenvolvimento. [...] no que se refere às "origens", se nega, por muitas partes, que a história das religiões possa colher: tanto o que diz respeito à religião em geral, como fato histórico, quanto no que diz respeito a aspectos individuais ou segmentos da história e da fenomenologia religiosa (BIANCHI, 1967, p. 8-9, tradução nossa).<sup>264</sup>

Ao dar continuidade a sua exposição acerca da história das religiões, Ugo Bianchi ressalta que, “dentro dos limites das possibilidades humanas, a história das religiões precisa, finalmente, colocar sua temática, que é ao mesmo tempo filológica, sociológica, fenomenológica, mas acima de tudo histórica”<sup>265</sup> (BIANCHI, 1967, p. 7-8, tradução nossa), ou seja, é um trabalho que objetiva individualizar a partir das várias histórias culturais e dos múltiplos povos de “‘mundos’ e ‘complexos’ religiosos, estudados enquanto processos históricos e comparados entre eles, nas aproximações e, não esqueçamos, nas diferenciações e

<sup>263</sup> “La storia delle religioni, come noi l'intendiamo, è una scienza storico-comparativa” (BIANCHI, 1967, p. 7).

<sup>264</sup> “Studiare la storia delle religioni, e i fatti e processi storici che la costituiscono, significherà evidentemente occuparsi di problemi di genesi e di svolgimento. [...] per quanto concerne le «origini» si nega da più parti che la storia delle religioni possa essere in grado di coglierle: sia per quanto riguarda la religione in generale, come fatto storico, sia per quanto riguarda singoli aspetti o segmenti della storia e della fenomenologia religiose” (BIANCHI, 1967, p. 8-9).

<sup>265</sup> “[...] nei limiti delle possibilità umane, la storia delle religioni ha bisogno, per porre finalmente la sua tematica, che è insieme filologica, sociologica, fenomenologica, ma soprattutto storica” (BIANCHI, 1967, p. 7-8).

com total atenção, quando possível, no trabalho dos indivíduos (os profetas, os fundadores, os intérpretes religiosos)”<sup>266</sup> (BIANCHI, 1967, p. 8, tradução nossa).

Nesse sentido, Bianchi demonstra sua visão focada no trabalho a ser desempenhado na história das religiões, mas para que a expansão da historiografia possa ocorrer, segundo o seu propósito, é preciso atentar para a metodologia, conforme o mesmo expõe:

Parece-nos evidente que a única possibilidade para a historiografia de unir individual e universal, isto é, de descobrir com seus próprios meios um sentido e uma direção na história, seja a investigação profunda com a própria metodologia, naquele processo dinâmico, naquela corrente, melhor ainda, naquele conjunto à primeira vista diferente e desarmônico de correntes, que são os processos históricos; e, finalmente, ao entrar nesses processos de gênese e desenvolvimento, instaurar nos mesmos a comparação, no sentido de estudar-lhes a contiguidade real através da descoberta das múltiplas influências, de origens comuns ou de convergências; e de estudar-lhes também a proximidade histórico-tipológica na consideração comparativa das formas e circunstâncias do respectivo nascer e evoluir-se (BIANCHI, 1971, p. 247, tradução nossa).<sup>267</sup>

De acordo com o exposto, a tarefa da historiografia seria descobrir os processos históricos de origens e desenvolvimento dos mais variados fatos, utilizando-se da comparação, isto é, passaria por um processo de adequação de uma metodologia própria para atender esse propósito. Nessa perspectiva, Ugo Bianchi se empenha nessa tarefa, tendo como fonte de inspiração o seu mentor, Raffaele Pettazzoni, o qual afirmava que, para cada fato ocorrido, existiria uma origem e um desenvolvimento que poderiam ser comprovados dentro da história. Desse modo, o método-comparativo tornou-se o mais adotado para realizar essa atividade proposta na história das religiões.

Ademais, ainda é necessário lembrar que Ugo Bianchi vê a história das religiões de forma bem particular, ao se desvincular do historicismo de Benedetto Croce, conforme se verifica a seguir:

A ‘história’ que Bianchi discute parece estar separada das categorias do espírito do filósofo napolitano, bem como da problemática do método comparativo considerado como ‘a contradição absoluta da história’. Mas, havendo menos peso o primeiro termo

---

<sup>266</sup> “di «mondi» e «complessi» religiosi, studiati in quanto processi storici, e comparati tra di loro, negli accostamenti e, non dimentichiamolo, nelle differenziazioni, e con piena attenzione, quando è possibile, all'opera degli individui (i profeti, i fondatori, gli interpreti religiosi)” (BIANCHI, 1967, p. 8).

<sup>267</sup> “Ci sembra evidente che l'unica possibilità per la storiografia di unire particolare e universale, cioè di scoprire con i propri mezzi un senso e una direzione nella storia, sia il penetrare dal di dentro, con la propria metodologia, anzi in quel processo dinamico, in quella corrente, anche in quell'insieme a tutta prima disparato e disarmonico di correnti che sono i processi storici; e finalmente, entrata in questi processi di genesi e di svolgimento, instaurarne la comparazione, nel senso di studiarne la contiguità reale attraverso la scoperta di mutui influssi, di comuni origini, o di convergenze e divergenze; e di studiarne anche la contiguità storico-tipologica nella considerazione comparativa delle forme e delle circostanze del rispettivo nascere ed evolversi” (BIANCHI, 1971, p. 247).

do confronto — Croce — menos ainda é a necessidade de integração entre historicismo e fenomenologia. Assim, Bianchi acrescenta uma segunda alternativa à solução Pettazzoniana, que Pettazzoni não havia previsto: a fenomenologia se associa à história ao interno de uma geral "ciência das religiões", ou torna-se uma parte da história das religiões, a qual sugere procedimentos e nós problemáticos. Entre as duas possibilidades não vem operada uma escolha explícita, que ocorrerão posteriormente (SPINETO, 2012, p. 155, tradução nossa).<sup>268</sup>

Nessa exposição de Spineto (2012), nota-se que Ugo Bianchi já demonstra restrições à associação entre o historicismo e a fenomenologia, o que será mais detalhado posteriormente, muito embora seja válido ressaltar que essa foi uma preocupação recorrente entre os historiadores das religiões, destacando também que não se encontrava apenas uma vertente fenomenológica, como indica Terrin (2002), ao afirmar que:

A única diferença de uma verdadeira fenomenologia completa aos moldes de van der Leeuw seria então aquele gargalo com que Bianchi acredita ainda proteger sua "cientificidade" e que consiste em criar uma certa distância entre as crenças "presumidas" e aquelas "verdadeiras", intervindo por meio de pequenas expressões "parentais" como: "considerado transcendente" e "concebidos como condicionantes", das quais o autor mostra seu distanciamento e utiliza a terceira pessoa para falar de crenças: "eles acreditam" (TERRIN, 2002, p. 377, tradução nossa).<sup>269</sup>

Conforme apontado anteriormente, na concepção de Bianchi, era necessário manter ou ressaltar o caráter científico da fenomenologia, cuja característica, segundo ele, encontrava-se no trabalho desenvolvido por Van der Leeuw. Outro elemento significativo na exposição do autor é a referência à necessidade de se tratar com cautela as conceituações acerca das crenças "verdadeiras", o que é visto por Bianchi com certa atenção.

Spineto (2002) recorda um debate ocorrido em Parma, em 1974, no qual Bianchi afirmava a relação conflitante e paradoxal entre a fenomenologia e história, dizendo que “[existe] uma espécie de *odi et amo*, uma espécie de *nec tecum nec sine te*, um fascínio da fenomenologia da religião nos conflitos históricos das religiões [...]. Contudo, há também o

---

<sup>268</sup> “La ‘storia’ di cui discute Bianchi sembra essere sganciata dalle categorie dello spirito del filosofo napoletano, così come dalla problematica del metodo comparativo considerato come “la contraddizione assoluta della storia”. Ma venuto meno il primo termine del confronto - Croce - viene meno anche la necessità di integrazione fra storicismo e fenomenologia. Così Bianchi aggiunge alla soluzione pettazzoniana una seconda alternativa, che Pettazzoni non aveva previsto: la fenomenologia si associa alla storia all'interno di una generale “scienza delle religioni”, oppure diventa una parte della storia delle religioni, cui suggerisce procedimenti e nodi problematici. Tra le due possibilità non viene operata una scelta esplicita, che interverrà invece più tardi” (SPINETO, 2012, p. 155).

<sup>269</sup> “L'unica differenza da una vera fenomenologia completa à la Van der Leeuw sarebbe allora quella strettoia con la quale Bianchi crede di proteggere ancora la sua ‘scientificità’ e che consiste nel creare una certa distanza tra le credenze ‘presunte’ e la credenza «vera», intervenendo per mezzo di piccole espressioni «parentali» come: ‘ritenuti trascendenti’ e ‘concepiti come condizionanti’, dove l'autore mostra il suo distacco e fa vedere di parlare di credenze alla terza persona: ‘essi credono’” (TERRIN, 2002, p. 377).

esforço do historiador das religiões [...] para identificar os pontos fracos da fenomenologia da religião”<sup>270</sup> (SPINETO, 2002, p. 401, tradução nossa). Desse modo, evidencia-se a existência de uma espécie de querela, mesmo sem uma justificativa explícita e plausível, mas, evidente naquela época.

Nessa perspectiva, Spineto (2002) também destaca que a solução encontrada por Pettazzoni para superar essa disputa foi articular, por meio do método comparativo, a história e a fenomenologia, ou seja, de modo mais específico o Historicismo e a Fenomenologia. Para o fundador da Escola italiana, o método comparativo seria um recurso próprio da História das religiões, em função do caráter autônomo e irreduzível de seu objeto, ou seja, a religião. Embora exista uma aproximação entre as perspectivas metodológicas de Pettazzoni e de Ugo Bianchi, também não se pode deixar de destacar suas distinções ou distanciamentos acerca da fenomenologia, conforme evidência Spineto (2002), ao resgatar a exposição do próprio Bianchi:

De fato, Bianchi escreveu em 1975, "a pesquisa histórica não é [...] tão inábil [como Pettazzoni acreditava] de compreender a dimensão religiosa dos fatos; ao contrário, essa terá [...] uma particular sensibilidade a percebê-los e distingui-los em tal dimensão, quando se aproximam a esses de uma forma não unilateral, livre ao mesmo tempo de conceitos elaborados *a priori* e das propensões prejudicialmente reducionistas; isto é, quando se arma daqueles instrumentos que havíamos indicado nos conceitos de analogia, de tipologia histórica e de universal histórico" (BIANCHI, 1975, p. 33-34 apud SPINETO, 2002, p. 408, tradução nossa).<sup>271</sup>

Dessa forma, percebe-se que a posição de Bianchi era de enfatizar a história e não a fenomenologia. Para ele, seria possível realizar a interpretação dos fatos religiosos sem que fosse necessário recorrer aos aspectos fenomenológicos. No entanto, isso não significa que Bianchi deixasse de reconhecer a importância da fenomenologia, como demonstra Spineto (2002) na afirmação a seguir:

A fenomenologia, por sua vez, manterá as "funções heurísticas que lhe são próprias". É evidente que, impostando a questão desse modo, desaparece a necessidade de uma "Ciência das religiões" como aquela preconizada por Pettazzoni, que compreenda as duas disciplinas. Bianchi, de fato, a rejeita explicitamente. Quanto à história, então,

<sup>270</sup> “[c’è] una specie di *odi et amo*, uma specie di *nec tecum nec sine te*, uma specie di fascino della fenomenologia della religione nei confronti dello storico delle religioni [...]. Però c’è anche lo sforzo dello storico delle religioni [...] per individuare i punti deboli della fenomenologia della religione” (SPINETO, 2002, p. 401).

<sup>271</sup> “Infatti, scrive Bianchi nel 1975, «la ricerca storica non è [...] così inabile [come la riteneva Pettazzoni a cogliere la dimensione religiosa dei fatti; anzi essa avrà [...] una particolare sensibilità a percepirla e distinguerla in tale dimensione, quando si avvicini ad essi in maniera non unilaterale, libera nello stesso tempo da concetti elaborati *a priori* e da propensioni pregiudizialmente riduzionistiche; quando si armi cioè di quegli strumenti che abbiamo indicato di concetti di analogia, di tipologia storica e di universale storico” (BIANCHI, 1975, p.33-34 apud SPINETO, 2002, p. 408).

"não é questão de historicismo, entendido no sentido filosófico, mas de uma pesquisa histórica que, examinando o seu objeto de todos os pontos de vista, consegue colher no fato suas características irreduzíveis e, portanto, sua autonomia, sem pressupostos "fenomenológicos" (SPINETO, 2002, p. 409, tradução nossa).<sup>272</sup>

Um detalhe significativo é que outros autores observaram que esse distanciamento entre história e fenomenologia defendido por Bianchi não era tão evidente assim, inclusive tornava-se uma difícil tarefa fazer essa separação, até porque "U. Bianchi, mostrando como a pesquisa dos fatos históricos, inevitavelmente também em nosso autor, se 'veste de ideias' e tende espontaneamente a 'universalizar-se' por meio de analogias, categorias, tipologias, modelos"<sup>273</sup> (TERRIN, 2002, p. 355, tradução nossa).

Ainda que Bianchi tenha saído em defesa de uma interpretação histórica dos fatos religiosos desvinculada da fenomenologia, o autor supracitado concorda que esse distanciamento não ocorreu de forma efetiva e radical como uma ruptura. Ao analisar sua obra, *Teogonie e Cosmogonie*, Terrin (2002) destaca alguns pontos de aproximação com relação à fenomenologia de Eliade, afirmando que: "Na minha opinião, quase não há diferença com o capítulo sobre os deuses uranianos de M. Eliade, exceto na medida em que, no caso de Bianchi, segue-se sentido vertical de uma religião um pouco mais a longo"<sup>274</sup> (TERRIN, 2002, p. 388, tradução nossa).

O olhar de Bianchi não estava voltado diretamente para essa relação história *versus* fenomenologia como uma prioridade, ou mesmo como um fator determinante para a realização da pesquisa histórico-comparativa. Ele se debruçou sobre outros aspectos dos estudos da religião e contemplava a história comparativa como essencial para essa abordagem, abarcando categorias como a analogia, conforme se constata na afirmação,

O método histórico-comparativo, quer dizer, a busca pela definição de religião, entendida como um conceito utilizável para a pesquisa positiva é essencial desde o início. Graças à abordagem histórico-comparativa, o pesquisador tenta entender os processos históricos, estuda ambientes, fatos e complexos histórico-culturais. Analisando-os, não procede dedutivamente, mas com uma abordagem do concreto

---

<sup>272</sup> "La fenomenologia, da parte sua manterrà le «funzioni euristiche che sono sue». È evidente che, impostando la questione in questo modo, la necessità di una «scienza delle religioni» quale era quella preconizzata da Pettazzoni, che comprenda le due discipline, viene meno. Bianchi, infatti, la respinge esplicitamente. Quanto alla storia, poi, «non è questione di storicismo, inteso nella sua accezione filosofica, ma di una ricerca storica che, esaminando il suo oggetto sotto tutti i profili, riesce nel fatto a coglierne le caratteristiche irriducibili e quindi l'autonomia, senza presupposti 'fenomenologici'» (SPINETO, 2002, p. 409).

<sup>273</sup> "U. Bianchi, facendo vedere come la ricerca dei fatti storici inevitabilmente anche nel nostro autore si «veste di idee» e tende spontaneamente a «universalizzarsi» attraverso analogie, categorie, tipologie, modelli" (TERRIN, 2002, p. 355).

<sup>274</sup> "A mio avviso, non c'è pressoché alcuna differenza con il cap. sugli dèi uranici di M. Eliade, se non nella misura in cui, nel caso di Bianchi, si segue il tracciato verticale di una religione un po' più a lungo" (TERRIN, 2002, p. 388).

religioso presente em contextos de vida: sua pesquisa é indutiva. Para isso a linha histórico-comparativa subjaz à dialética entre o contato com o objeto e a progressão da determinação conceitual do objeto. Então, segundo Bianchi, o conceito de religião não é inequívoco nem equívoco, mas vai ser esclarecido graças à analogia. Na verdade, não é obtido por meio de uma definição *a priori* tomada de universais ou da redução a uma noção mínima, mas, ao contrário, por uma apercepção da religião no concreto, em sua criatividade histórica e em seu sentido pleno individual, cultural e social (RIES, 2009, p. 61-62, tradução nossa).<sup>275</sup>

O autor supracitado também destaca que a universalidade das manifestações seria o objeto da história das religiões que, dentro de um espaço temporal, desencadeia uma espécie de comportamento constituído como "religioso". Além disso, como temos resgatado aqui alguns posicionamentos, a definição da religião era uma questão relevante para que se determinasse a sua forma de realizar a pesquisa histórica e ainda as próprias influências no pensamento de cada um desses estudiosos da religião. Por esse motivo, torna-se necessário sempre destacar os diversos autores que tiveram essa preocupação em demonstrar qual seria o posicionamento de Bianchi acerca dessas definições, sendo assim:

Parece que Bianchi propõe uma abordagem indutiva e positivista do problema. A afirmação frequentemente ouvida, feita por historiadores das religiões e outros investigadores de culturas exóticas, de que o exercício de definir a religião é de alguma forma inadequado em face da terminologia e experiência não europeia é, na minha opinião, uma estratégia que fortalece a abordagem inducionista e positivista em nome do particularismo. O resultado final dessa estratégia é frequentemente não satisfatório, mas com descrições empíricas finalmente detalhadas, juntamente com uma reflexão teórica difusa sobre o que o estudioso espera alcançar com essas descrições e, finalmente, noções vagas sobre as semelhanças familiar wittgensteiniana (GEERTZ, 1999, p. 451, tradução nossa).<sup>276</sup>

Nessa mesma perspectiva, resgatamos também a exposição de Ries (2009), ao evidenciar a maneira como Bianchi vê a religião, ou seja, algo que, para o autor, está

---

<sup>275</sup> “[...] il metodo storico-comparativo, vale a dire la ricerca della definizione stessa della religione, intesa come un concetto utilizzabile per la ricerca positiva, si impone fin dall’inizio. Grazie all’approccio storico-comparativo, il ricercatore tenta di comprendere i processi storici, studia ambienti, fatti e complessi storico-culturali. Analizzandoli, non procede in modo deduttivo, ma con un approccio al concreto religioso presente in contesti di vita: la sua ricerca è di carattere induttivo. A questa linea storico-comparativa è sottesa la dialettica tra il contatto con l’oggetto e la progressione della determinazione concettuale dell’oggetto. Così, secondo Bianchi il concetto di religione non è né univoco né equivoco, ma va a precisarsi grazie all’analogia. Infatti, non viene ottenuto per mezzo di una definizione *a priori* tratta da universali o dalla riduzione a una nozione minima, bensì, al contrario, attraverso un’appercezione della religione nel concreto, nella sua creatività storica e nel suo pieno significato individuale, culturale e sociale” (RIES, 2009, p. 62).

<sup>276</sup> “It seems that Bianchi proposes an inductive and positivist approach to the problem. The often heard claim made by historians of religions and other investigators of exotic cultures that the exercise of defining religion is somehow inadequate in the face of non-European terminology and experience is, in my opinion, a strategy that entrenches the inductivist and positivist approach in the name of particularism. The end result of this strategy is often unprofitable, but finely detailed, empirical descriptions coupled with fuzzy theoretical reflection on what the scholar hopes to achieve with those descriptions, and, finally, vague notions about Wittgensteinian family resemblances” (GEERTZ, 1999, p. 451).



diretamente ligado à cultura. Obviamente, essa percepção do autor é mais um olhar para o *modus operandi* de Ugo Bianchi, no que se refere à história comparada. Assim, nas palavras do autor:

Do ponto de vista da história das religiões, o professor Bianchi vê a religião como parte da cultura. Irredutível à cultura, assume um papel na criatividade e na diversificação das culturas. Sua abordagem só pode ocorrer com uma pesquisa histórica comparativa, tanto na linha histórica, quanto na linha fenomenológica. Como Pettazzoni, que retomou na tese de Vico, Bianchi acredita que a religião seja essencial ao estudar, bem como no sentido de compreender as culturas. Consequentemente, a história das religiões deve ser holística, isto é, integral, pois tem a missão de estudar uma religião ou um fenômeno religioso capturado em seu contexto cultural, e todos ao mesmo tempo, deve estabelecer uma ligação entre as continuidades morfológicas e históricas desta religião ou deste fenômeno religioso, e isso em conexão com as muitas formas do mundo das religiões (RIES, 2009, p. 67, tradução nossa).<sup>277</sup>

Embora Ugo Bianchi e os demais integrantes da Escola Italiana de História das Religiões tenham trazido para o método-comparativo outras particularidades, em alguns casos distanciando-se daquilo proposto pelo seu mentor, ele se tornou um método quase por excelência, para a abordagem do fenômeno religioso sobretudo na História das Religiões. Nesse período e por esse motivo, torna-se relevante sua compreensão ainda nos dias atuais, sobretudo no campo das Ciências das Religiões. No entanto, é interessante lembrar que:

A tradição do comparativismo religioso italiano não se formou dentro do positivismo, porque a pesquisa dos fatos não implicava naquela correlação de hipotetizar leis gerais, quase físicas, que desde a observação deveriam aparecer como tais. Bianchi, ao invés disso, não queria perder o sentido contextual do particular nem o fragmentar até torná-lo uma série de mônadas isoladas, nem alinhar uma enorme massa de materiais cada vez mais reduzidos, como nos conhecimentos naturais. A história e literatura continuam sendo ciências morais e seus fatos precisam de chaves; essas chaves não são epistêmicas (isto é, leis científicas), mas hermenêuticas (polarizações de livres tendências). A história não é lógica (conhecimento através de lei do desenvolvimento do pensamento) nem ciência natural (porque tem a ver com a liberdade e a insondabilidade empírica do ânimo humano) (PIZZOLATO, 2016, p. 24, tradução nossa).<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> “Dal punto di vista della storia delle religioni, il professor Bianchi vede nella religione una parte della cultura. Irriducibile alla cultura, essa assume un ruolo nella creatività e nella diversificazione delle culture. Il suo approccio può avere luogo soltanto con una ricerca storica comparata, tanto nella linea storica che nella linea fenomenologica. Come Pettazzoni, che riprese la tesi di Vico, Bianchi ritiene che la religione sia essenziale allo studio e alla comprensione delle culture. Di conseguenza, la storia delle religioni deve essere olistica, cioè integrale, poiché ha la missione di studiare una religione o un fenomeno religioso colto nel suo contesto culturale, e allo stesso tempo deve stabilire un legame tra le continuità morfologiche e storiche di questa religione o di questo fenomeno religioso, e questo in connessione con le molteplici forme del mondo delle religioni” (RIES, 2009, p. 67).

<sup>278</sup> “La tradizione del comparativismo religioso italiana non si era formata infatti all’interno del positivismo, perché la ricerca dei fatti non implicava in essa quel correlato ipotizzare leggi generali, quasi fisiche, che fin dall’osservazione dovevano scaturirne. Bianchi invece non voleva perdere il senso contestuale del particolare né frantumarlo fino a renderlo una serie di monadi isolate né allineare una massa enorme di materiali ridotti sempre più, come nelle conoscenze naturali. La storia e la letteratura restano scienze morali e i loro fatti abbisognano di chiavi, e queste chiavi non sono epistemiche (cioè leggi scientifiche), ma ermeneutiche (polarizzazioni di libere

Conforme o exposto, percebe-se que o viés de interpretação dessa tradição de estudos comparados, nesse caso o de Bianchi, era vinculado à observação dos fatos analisados de forma hermenêutica, livre de qualquer hipótese, dado ao fato de não ser adepto do positivismo. No entanto, para tornar mais apreensível a compreensão de Ugo Bianchi sobre o método-comparativo, recorreremos às exposições do próprio estudioso. Pois, segundo ele:

O método histórico-comparativo: esta é única, a última palavra da historiografia no grande problema do estudo dos processos históricos e do processo histórico: isto é, no estudo histórico dos povos, das culturas e da humanidade, da cultura. O método histórico-comparativo, que não é evolucionismo, que não é determinismo, que não é filosofia, que não é teologia, que não é sociologia, que não é ideologia, que não é causalismo existencialista. O método histórico-comparativo, que nem sequer é historicismo no sentido estrito do termo, se isto é afirmação extrema de individualidade e negação de qualquer comparação e de qualquer tipologia; e que não é sequer historicismo no sentido filosófico do termo, isto é, imanentismo absoluto, nem materialismo "humanístico" (BIANCHI, 1971, p. 247-248, tradução nossa).<sup>279</sup>

Com essa exposição de Bianchi, curiosamente ele enfatiza tudo o que o método-comparativo não é, ou seja, para o autor, não é evolucionário, nem determinista; também não é filosofia e nem teologia; não é ainda, sociologia e nem ideologia, também não é causalismo existencialista e menos ainda historicismo. Com essas afirmações, constata-se que ele quer ressaltar a particularidade do método que se vincula diretamente à perspectiva histórica.

A partir desse pressuposto, complementa Pizzolato (2016) afirmando que Ugo Bianchi sempre vislumbrou a história como uma “ciência moral” e, por esse motivo, promoveu sua organização tipológica, embora não tenha buscado “‘regularidades’ periódicas [...], mas sim analogias: e estas não no sentido trivial de semelhanças, mas no sentido de analogia filosófica e tomística, isto é, na atribuição do mesmo predicado à realidade não totalmente iguais nem totalmente diferentes [...]”<sup>280</sup> (PIZZOLATO, 2016, p. 25, tradução nossa). Ainda sobre a história das religiões o próprio Bianchi destaca que,

---

tendenze). La storia non è né logica (conoscenza per via di leggi di sviluppo del pensiero) né scienza naturale (perché ha a che fare con la libertà e l'insondabilità empirica dell'animo umano)” (PIZZOLATO, 2016, p. 24).

<sup>279</sup> “*Il metodo storico-comparativo*: questa è l'unica, l'ultima parola della storiografia nel grande problema dello studio dei processi storici e del processo storico: cioè nello studio storico dei popoli, delle culture, e dell'umanità, della cultura. Il metodo storico-comparativo, che non è evolucionismo, che non è determinismo, che non è filosofia, che non è teologia, che non è sociologia, che non è ideologia, che non è causalismo esistencialistico. Il metodo storico-comparativo, che non è neppure storicismo nel senso stretto del termine, se questo è affermazione estrema di individualità e negazione di ogni comparazione e di ogni tipologia; e che non è neppure storicismo nel senso filosofico del termine, cioè immanentismo assoluto né materialismo ‘umanistico’” (BIANCHI, 1971, p. 247-248).

<sup>280</sup> “‘regolarità’ periodiche [...], ma casomai analogie: e queste non nel senso banale di somiglianze, ma nel senso dell’analogia filosofica e tomistica, cioè nell’attribuzione del medesimo predicato a realtà non totalmente uguali né totalmente diverse [...]” (PIZZOLATO, 2016, p. 25).

A História das Religiões, como o seu nome diz, é uma ciência histórica que tem como objeto as manifestações, na universalidade do tempo e espaço, daquela atitude humana que qualificamos com um termo problemático 'religiosa'. Mais precisamente, ela é uma ciência histórica comparada. Isso significa que a história das religiões, ao momento que compara fatos, ideias, crenças, concepções, formas de comportamento, compara-os no concreto histórico, com especial atenção seja ao cenário histórico e cultural dos dados, seja, quando possível, aos problemas de origem e desenvolvimento, de difusão, de convergência, etc. Como qualquer pesquisa histórica, a pesquisa histórico-religiosa é, de fato, antes de tudo individuante e, apenas com base na avaliação e na análise dos fatos, dos contextos e, quanto possível, dos processos históricos, ela pode passar a impoção da questão comparativa, que significa não menos especificidade, singularidade e analogias, influências, conteúdos ou origens comuns entre os diferentes objetos em consideração (BIANCHI, 1979b, p. 15, tradução nossa).<sup>281</sup>

Desse modo, Ugo Bianchi vislumbra dar à história a identidade de ciência histórica comparada habilitada a realizar os mais diversos tipos de comparações, observando prioritariamente o que há de concreto e no interior das culturas. Para ele, esse processo se dá de forma privilegiada nas especificidades analógicas, ou seja, observando singularidades e influências. De acordo com Pizzolato (2016), isso significa que, antes de mais nada, é necessário distinguir com clareza “entre comparação vulgar (comparação entre duas civilizações no mesmo período cronológico) e comparação científica (confronto entre duas civilizações no mesmo estágio evolutivo). Neste sentido, a História comparada não se define apenas pelo objeto, mas também pelo método de investigação”<sup>282</sup> (PIZZOLATO, 2016, p. 26, tradução nossa). Ademais, o autor complementa dizendo que,

Em suma, a comparação de diferentes experiências históricas pode fazer sim com que elas se iluminem reciprocamente, desde que a comparação esteja sujeita aos esforços de pesquisa empírica e, juntas, àquelas de uma conceituação prudente, disposta a se redefinir de acordo com um processo de falsificação. Em outras palavras, não são as leis que pré-determinam os fatos, mas os fatos indagados em sua entidade individual,

---

<sup>281</sup> “La Storia delle Religioni, come dice il suo nome, è una scienza storica che ha come oggetto le manifestazioni, nell’universalità del tempo e dello spazio, di quell’atteggiamento umano che con termine problematico qualifichiamo ‘religioso’. Più precisamente, essa è una scienza storico comparativa. Questo significa che la storia delle religioni, allorché compara fatti, idee, credenze, concezioni, modi di comportamento, i compara nel concreto storico, con particolare attenzione sai all’ambientazione storico-culturale dei dati sia, quando possibile, ai problemi di origine e svolgimento, di diffusione, di convergenza, ecc. Come ogni ricerca storica, la ricerca storico-religiosa è, infatti, anzitutto individuante, e solo sulla base dell’accertamento e dell’analisi dei fatti, dei contesti e quanto possibile dei processi storici essa può passare all’impotazione della questione comparativa; che significa non meno constatare specificità e singolarità che analogie, influenze, comunanza di contenuti o di origini tra i diversi oggetti sotto considerazione” (BIANCHI, 1979b, p. 15).

<sup>282</sup> “fra Comparazione volgare (confronto fra due civiltà nel medesimo periodo cronologico) e comparazione scientifica (confronto fra due civiltà nel medesimo stadio evolutivo). In tal senso, la Storia comparata non si definisce solo per l’oggetto, ma anche per il metodo dell’indagine” (PIZZOLATO, 2016, p. 26).

promovem leis que são sempre falsificáveis e prontas a se redefinirem (PIZZOLATO, 2016, p. 26, tradução nossa).<sup>283</sup>

No sentido de demonstrar o local reservado para as pesquisas em história das religiões, Ugo Bianchi enfatiza o papel das diversas disciplinas na relação com a história das religiões. Mas, no que se refere às “Ciências das Religiões”, ele defende que disciplinas como Psicologia da Religião, Sociologia da Religião, Antropologia da Religião entre outras, não têm como objeto de investigação a religião, mas sim (no caso desses exemplos destacados) a psique, a sociedade e a cultura. “Estas, embora não podendo substituir a ciência (ou a história) das religiões, tornam-se preciosas como ciências auxiliares para esclarecer algumas circunstâncias psíquicas ou sociológicas que possibilitaram as manifestações religiosas, não podendo pretender explicar *por si* um fato religioso”<sup>284</sup> (MONACA, 2012, p. 84, tradução nossa).

Ugo Bianchi tinha a preocupação de manter a tradição da escola pettazzoniana de estudos das religiões, mas, além disso, ele visava demonstrar as inconsistências ou problemáticas existentes nesses estudos no interior da história das religiões e outras disciplinas em seu tempo. Por esse motivo, traçou seu percurso científico atento às particularidades presentes nesse âmbito das pesquisas em história das religiões, conforme nos demonstra Gasparro (2013), segundo ela;

A exigência fundamental do caminho científico de Ugo Bianchi era aquela de compor, numa perspectiva unitária, mesmo que articulada e rica de distinções, as duas diretrizes constitutivas da disciplina histórico-religiosa, ou seja, aquela da pesquisa idiográfica, atenta ao ‘particular’, na sua irredutível especificidade histórica, e naquela da construção de um vasto sistema comparativo apto a mostrar analogias e diferenças entre os diferentes fenômenos e entre seus respectivos processos de formação e de desenvolvimento (GASPARRO, 2013, p. 19, tradução nossa).<sup>285</sup>

A autora destaca ainda que Ugo Bianchi utiliza uma noção “de ‘analogia’, que funda e justifica, com a comparação, a construção das tipologias históricas úteis às análises de fatos

---

<sup>283</sup> “Insomma, la comparazione di diverse esperienze storiche può far sì che esse si illuminino a vicenda, a patto che la comparazione si sottoponga alle fatiche della ricerca empirica e, insieme, a quelle di una prudente concettualizzazione disposta a ridefinirsi secondo un processo di falsificazione. Non sono, insomma, le leggi che predeterminano i fatti, ma i fatti che, indagati nella loro singola entità, fanno avanzare leggi che sono sempre falsificabili e pronte a ridefinirsi” (PIZZOLATO, 2016, p. 26).

<sup>284</sup> “Esse, pur non potendo sostituirsi alla scienza (o alla storia) delle religioni, divengono preziose come scienze ausiliarie per chiarire alcune circostanze psichiche o sociologiche che hanno reso possibili le manifestazioni religiose, non potendo pretendere di spiegare per sé un fatto religioso” (MONACA, 2012, p. 84).

<sup>285</sup> “L’istanza fondamentale del percorso scientifico di Ugo Bianchi è stata quella di comporre, in una prospettiva unitaria anche se articolata e ricca di distinzioni, le due direttrici costitutive della disciplina storico-religiosa, ossia quella della ricerca idiografica, attenta al “particolare”, nella sua irriducibile specificità storica, e quella della costruzione di un vasto impianto comparativo atto a mostrare analogie e differenze tra i diversi fenomeni e tra i loro rispettivi processi di formazione e di sviluppo” (GASPARRO, 2013, p. 19).

religiosos, e é utilizada no sentido de lógica aristotélica, ou seja, como uma noção que implica um significado não ‘unívoco’ e nem ‘equivoco’”<sup>286</sup> (GASPARRO, 2013, p. 23, tradução nossa). Dessa forma, de acordo com diversos autores, a analogia é o ponto fulcral da metodologia de Bianchi, associada à noção de tipologia histórica. Esta estratégia de estudo pode ser verificada, em primeiro lugar, no aprofundamento do ‘dualismo’ (como tipo histórico-religioso), objeto de pesquisa recorrente em suas obras.

Ora, conforme a exposição de Casadio (1996), apesar da primeira publicação de Bianchi se tratar de um livro baseado em sua tese dedicada à deusa grega Artemis, o autor não ficou preso apenas a esse tema voltado para a religião grega, pois, “na variedade multifacetada de sua produção, as pesquisas relacionadas à religião grega parece não prevalecerem sobre aqueles dedicados a outros campos culturais que lhe eram familiares: Irã, Itália, o domínio judaico-cristão, o Oriente Antigo, o Período helenístico, a etnologia”<sup>287</sup> (CASADIO, 1996, p. 11, tradução nossa). Nesse sentido, o autor evidencia que o campo de estudos das religiões de Ugo Bianchi se tornou mais amplo do que sua pesquisa inicial restrita à religião grega.

Esse detalhe demonstra que a perspectiva de Bianchi foi expandida e reconfigurada no sentido de que o autor precisava definir com clareza a metodologia que utilizaria para abordar diferentes culturas e religiões. Desse modo, cada vez mais ele vai aprimorando a base histórica comparativa por meio de processos de exame indutivo dos fatos documentados positivamente e a comparação entre os diferentes contextos analisados. Ademais, outro elemento passava a integrar a perspectiva histórico-comparativa de Ugo Bianchi: o dualismo.

Uma clara exposição da última noção — que constitui o motivo condutor de toda produção científica do estudioso — se pode indicar na declaração introdutória daquele que foi um de seus últimos intervenientes durante um encontro científico, intitulado precisamente *Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo* (Tipologia histórica das religiões e comparação: o caso do dualismo), isto é, um tema fundamental de seus estudos que permanece como uma das contribuições mais sólidas e fecundas da sua obra como histórico das religiões, e da qual ainda não foi plenamente percebida a novidade e a importância como instrumento heurístico de análise (GASPARRO, 2013, p. 21-22, tradução).<sup>288</sup>

<sup>286</sup> “La nozione di “analogia”, che fonda e giustifica, con la comparazione, la costruzione delle tipologie storiche utili all’analisi dei fatti religiosi, è utilizzata nel senso della logica aristotelica, ossia come nozione implicante un significato non ‘univoco’ né ‘equivoco’” (GASPARRO, 2013, p. 23).

<sup>287</sup> “la variété multiforme de sa production, les recherches se rapportant à la religion grecque ne semblent pas l'emporter sur celles dédiées aux autres domaines culturels qui lui étaient familiers: l'Iran, l'Italie, le domaine judéo-chrétien, l'Orient ancien, la période hellénistique, l'ethnologie” (CASADIO, 1996, p. 11).

<sup>288</sup> “Una chiara enunciazione di quest’ultima nozione che costituisce il motivo conduttore dell’intera Produzione scientifica dello studioso – si può indicare nella dichiarazione introduttiva di quello che fu uno dei suoi ultimi interventi ad un incontro scientifico, intitolato appunto *Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo*, ossia di un tema fondamentale dei suoi studi che rimane uno degli apporti più solidi e fecondi della sua opera di storico delle religioni, e del quale non è stata ancora pienamente percepita la novità e l’importanza come strumento euristico di analisi” (GASPARRO, 2013, p. 21-22).

Isto posto, recorreremos, por ora, ao próprio Ugo Bianchi para, em face de seus argumentos acerca desses elementos acima citados, bem como seu uso na pesquisa histórico-comparativa, esclarecermos com mais detalhes essas questões da tipologia histórica e do dualismo. No primeiro caso, resgatamos sua exposição no texto de Gasparro (2013) sobre:

A tipologia histórica das religiões — ele declara — é um aspecto importante da história das religiões entendida como ciência histórico-comparativa. Essa, de fato, permite usar a contribuição da fenomenologia da religião sem assumir as insuficiências, e permite superar a alternativa rígida entre difusionismo e desenvolvimento paralelo. Ela permite, além disso, de evitar seja um ‘historicismo’ restrito, que limita a comparação à descoberta de conexões genéticas entre fatos geograficamente distintos [...], seja um fácil paralelismo que prescinde da variedade da história e recaia de forma mascaradas de evolucionismo (como acontece em algumas pesquisas sociológico-religiosas e de ecologia religiosa) (BIANCHI, 1997-1999, p. 7, tradução nossa).<sup>289</sup>

Diante desse fato, Ugo Bianchi considera a tipologia histórica das religiões como uma forma da história das religiões ser vista sob a perspectiva de uma ciência histórico-comparativa, desvencilhada do ‘difusionismo e desenvolvimento paralelo’, do ‘historicismo restrito’ e do ‘evolucionismo’. No entanto, para que se tenha uma visão completa da história das religiões como Ciência, esta tipologia histórica possibilitaria que a fenomenologia da religião fosse utilizada como ferramenta importante na contribuição da pesquisa histórico-comparativa pois, através da fenomenologia, era possível o distanciamento de um ‘historicismo’ reduzido, que limitava a comparação na busca dos fatos distintos e reais, evidentemente resguardadas suas insuficiências, haja vista que, para Bianchi, “o problema da relação entre história e fenomenologia não poderia terminar com a afirmação da complementaridade de ambas como instrumentos de uma única ciência”<sup>290</sup> (MONACA, 2012, p. 93, tradução nossa). No entanto, para Bianchi (1958), a Fenomenologia da religião há uma função heurística, isto é, a descoberta dos fatos religiosos e, nesse caso, seria, apenas, um capítulo da História das religiões.

Em face ao que foi relatado, percebemos que a visão de Bianchi com relação à fenomenologia associada à história é diferente daquela de Pettazzoni, ainda que ambos tenham

---

<sup>289</sup> “La tipologia storica delle religioni – egli dichiara – è un aspetto importante della Storia delle religioni intesa come scienza storico-comparativa. Essa, infatti, permette di utilizzare il contributo della fenomenologia della religione senza assumerne le insufficienze, e permette di superare l’alternativa rigida tra diffusionismo e sviluppo parallelo. Essa permette inoltre di evitare sia uno “storicismo” ristretto, che limiti la comparazione alla scoperta di connessioni genetiche fra fatti arealmente distinti [...], sia un facile parallelismo che prescinde dalla varietà della storia e ricada in forme mascherate di evolucionismo (come accade in alcune ricerche sociologico-religiose e di ecologia religiosa)” (BIANCHI, 1997-1999, p. 7).

<sup>290</sup> “[...] il problema dei rapporti tra storia e fenomenologia non può esaurirsi nell’affermazione della complementarità di entrambe come strumenti di un’unica scienza” (MONACA, 2012, p. 93).

visto na comparação o caminho adequado para realizar a pesquisa histórica das religiões. Entretanto, como foi destacado anteriormente, o detalhe na pesquisa realizada por Bianchi encontra-se no destaque dado à analogia, à tipologia histórica e ao dualismo como focos de sua pesquisa. Assim, vislumbrando o entendimento da compreensão e posicionamento de Bianchi acerca dessa relação entre fenomenologia e história, há de se ter em conta a explanação de Natale Spineto (2015) a seguir:

Antes de tudo, Bianchi se esforçava em individuar o *quid* próprio da religião — isto é, aquela peculiaridade do religioso que Pettazzoni havia pressuposto e tentou justificar ao longo de sua vida — percorrendo duas vias, nenhuma das quais coincide com aquela indicada pelo mestre. De fato, falava em primeiro lugar de uma ‘ruptura de nível’ que identificava na tensão em riderção ao transcendente e ao primordial derivado da «contingência intrínseca à ‘condição humana’» ou da «condição criatural». Aqui, Bianchi retoma uma noção fenomenológica — havia provavelmente encontrado pela primeira vez a expressão “ruptura de nível” ao ouvir uma conferência de Eliade — utilizando-a no interior de um discurso que pretendia manter sobre um plano eminentemente histórico. Impostava, porém o mesmo problema de uma outra maneira: sustentava a necessidade de evitar a adoção de uma definição absoluta de religião — que é aquela em que tendem as perspectivas fenomenológicas, mas pode ser considerada, embora num sentido mais «fraco», mesmo aquela que ele próprio aceita quando fala de ruptura de nível — mas, contemporaneamente, opôs-se a uma dissolução relativista da religião e propôs de considerar os fatos religiosos como “análogos”. As duas soluções permaneceram em seus escritos sucessivos e Bianchi não precisou perceber sua incompatibilidade virtual, no entanto, ele optou claramente pela segunda, apresentando a ruptura de nível não como uma definição, mas como uma descrição da religião (SPINETO, 2015, p. 486, tradução nossa).<sup>291</sup>

Com essa exposição, constata-se que Bianchi, de certo modo, fez uso da fenomenologia, deixando-a posteriormente de lado e, quando a utilizou, não traçou o mesmo percurso que seu mentor. Esse distanciamento por parte do estudioso pode ter ocorrido em função das diversas críticas que a fenomenologia recebia nesse contexto de efervescência e discussão acerca dos estudos das religiões. O próprio Bianchi evidencia sua restrição ao uso da fenomenologia associada à história como Pettazzoni fazia anteriormente, segundo o historiador das religiões:

---

<sup>291</sup> “Innanzitutto, Bianchi si sforzava di individuare il quid proprio della religione — e cioè quella peculiarità del religioso che Pettazzoni aveva presuppuesto e cercato di giustificare per tutta la vita — percorrendo due vie, nessuna delle quali coincide con quella indicata dal maestro. Parlava infatti, in primo luogo, di una «rottura di livello» <sup>6</sup>che identificava nella tensione verso il trascendente e il primordiale derivante dalla «contingenza intrinseca alla “condizione umana”» o dalla «condizione creaturale»<sup>7</sup>. Qui Bianchi riprendeva una nozione fenomenologica — aveva verosimilmente incontrato per la prima volta l’espressione «rottura di livello» ascoltando una conferenza di Eliade<sup>8</sup> — utilizzandola all’interno di un discorso che intendeva mantenere su un piano eminentemente storico. Impostava però il medesimo problema anche in un’altra maniera: sosteneva la necessità di evitare l’adozione di una definizione assoluta della religione — qual è quella cui tendono le prospettive fenomenologiche, ma può essere considerata, sebbene in un senso più «debole», anche quella da lui stesso accolta quando parla di rottura di livello<sup>9</sup> — ma, contemporaneamente, si opponeva a una dissoluzione relativista della religione e proponeva di considerare i fatti religiosi come «analoghi»<sup>10</sup>. Le due soluzioni rimasero nei suoi scritti successivi e Bianchi non dovette rendersi conto della loro virtuale incompatibilità; optò però chiaramente per la seconda, presentando quella della rottura di livello non come una definizione, ma come una descrizione della religione” (SPINETO, 2015, 486).

Em nossa opinião, esse tipo de dualismo epistemológico história/fenomenologia religiosa [afirmado por Pettazzoni] não é justificável [...]. Se uma fenomenologia da religião nasce, como deveria, da aplicação do método histórico-comparativo [...], essa deve ser capaz de capturar o conteúdo «religioso» dos fatos em exame [...]. Cessa, portanto, a necessidade daquela síntese *a posteriori* entre fenomenologia e história a qual acena Pettazzoni, sendo a síntese, ou a dialética, entre o «histórico» e o «religioso», no nível cognitivo, já em andamento nesse processo de «penetração» [...] que é contextual ao progresso real da pesquisa positiva (BIANCHI, 1979, p. 85-86, tradução nossa).<sup>292</sup>

Nessa direção, reproduzindo uma discussão sobre a articulação entre fenomenologia e história, Spineto (2012) aponta que, em certa ocasião, num debate sobre o método da filosofia que ocorrera na cidade de Parma, em 1974, Ugo Bianchi evidenciou o embate existente como uma espécie de amor e ódio com a fenomenologia, resumindo-se numa espécie de fascínio pela fenomenologia da religião por parte do historiador das religiões, o qual, entretanto, quase que ao mesmo tempo, empenhava-se para identificar pontos fracos na fenomenologia das religiões. (SPINETO, 2012, p. 151). Relatando ainda ao que faz luz nas disputas entre a fenomenologia e a história das religiões, encontramos a exposição de Sanzi (2015) destacando que:

Generalizações e, conseqüentemente, equívocos não faltam no estudo fenomenológico da religião, assim como não estão ausentes arbitrariedade e subjetivismos. A ciência dos fenomenologistas não pode se privar da história, pelo contrário, deve de submeter à consideração desta, as etapas e os resultados da própria análise. Sob um ponto de vista, poder-se-ia afirmar que a fenomenologia das religiões acaba formando uma única ciência com a história das religiões: a ciência das religiões ou, melhor, a fenomenologia histórica das religiões. Apesar disso, seria, porém, impossível iniciar uma pesquisa histórico-comparativa dos fatos que chamamos de religiosos se não tivéssemos, em qualquer modo, uma definição de religião (SANZI, 2015, p. 4, tradução nossa).<sup>293</sup>

No entanto, é preciso enfatizar que esse debate sobre uma definição de religião não foi e ainda não é, nos dias atuais, uma questão consensual, até mesmo porque “as definições de

---

<sup>292</sup> “A nostro avviso questa specie di dualismo epistemologico storia/fenomenologia religiosa [affermando da Pettazzoni] non è giustificabile [...]. Se una fenomenologia della religione nasce, come deve, dall'applicazione del metodo storico-comparativo [...], essa deve essere capace di catturare [...] il contenuto "religioso" dei fatti in esame [...]. Cade quindi anche la necessità di quella sintesi a posteriori tra fenomenologia e storia cui accenna il Pettazzoni, essendo la sintesi, anzi la dialettica, tra lo "storico" e il "religioso", sul piano conoscitivo, già in atto in quel processo di "penetrazione" [...] che è contestuale al progresso reale della ricerca positiva” (BIANCHI, 1979, p. 85-86).

<sup>293</sup> “Generalizzazioni e, conseguentemente, equivoci non mancano nello studio fenomenologico della religione, così come non sono assenti arbitarietà e soggettivismi. La scienza dei fenomenologi non può privarsi della storia, anzi deve sottomettere al vaglio di questa le tappe e i risultati della propria analisi. Da un tale punto di vista si potrebbe asserire che la fenomenologia delle religioni finisce col formare una sola scienza con la storia delle religioni: la scienza delle religioni o, meglio, la fenomenologia storica delle religioni. Nonostante questo, sarebbe però impossibile iniziare una ricerca storico-comparativa dei fatti che chiamiamo religiosi se non avessimo in qualche modo una definizione di religione” (SANZI, 2015, p. 4).



religião (e o estudo da religião em geral) foram inexoravelmente arrastadas para o debate interminável sobre os discursos acadêmicos dominantes, apropriação cultural e assim por diante<sup>294</sup> (GEERTZ, 1999, p. 446, tradução nossa).

Conforme a exposição de Sanzi (2015), para esse autor, a integração existente entre fenomenologia e história das religiões só pode ser possível dentro do arcabouço da ciência das religiões. De certo modo essa é a tese defendida por Ugo Bianchi, tendo em vista a sua restrição ao uso da fenomenologia junto à história. Seguindo essa mesma perspectiva Pizzolato (2016) destaca:

Assim que a ciência das religiões parecia se dividir entre fenomenologia (Husserl) e história (positivismo), Pettazzoni havia notado não a exclusividade, mas a contínua interdependência entre fenomenologia e história das religiões. A unidade das duas instâncias indica a forma integral da pesquisa de história das religiões. Bianchi tender-se-á ainda mais verso a primazia da história. No Congresso de Marburg de 1960 declarará a história mãe do comparatismo: ‘não há nada de comparável que não seja historicamente comparável’ e ‘a história das religiões se interessa ao desenvolvimento dos fatos, a fenomenologia das religiões se ocupa das estruturas’. Nem o seu comparativismo tende a uma *reductio ad unum*, sincretista, de crenças religiosas, mas faz uso da dialética similar-diferente para esclarecer as singularidades, não para criar uma religião artificial (PIZZOLATO, 2016, p. 27-28, tradução nossa).<sup>295</sup>

De acordo com as exposições anteriores, muitas foram as motivações que levaram Ugo Bianchi a rejeitar a fenomenologia. Contudo, esse fato não nos avalia expressar qualquer juízo de valor, já que, nosso intuito é apenas relatar os fatos e as justificativas de cada um desses integrantes da escola italiana com relação ao estudo das religiões em seu tempo e como se deu esse processo de desenvolvimento metodológico.

Assim, para cada um dos integrantes dessa escola reservamos um espaço para evidenciar seu percurso. Destacaremos com mais afincio no quarto capítulo, comparando seus trabalhos com o de Pettazzoni, para que possamos constatar o que defendemos nesta tese, ou seja, a aproximação existente entre Ugo Bianchi e Pettazzoni em relação aos outros estudiosos em tela.

---

<sup>294</sup> “Definitions of religion (and the study of religion in general) have been inexorably drawn into the endless debate on dominant academic discourses, cultural appropriation, and so on” (GEERTZ, 1999, p. 446).

<sup>295</sup> “Non appena la scienza delle religioni sembrava scindersi tra la fenomenologia (Husserl) e la storia (positivismo), Pettazzoni aveva sottolineato non l’esclusività, ma la continua interdipendenza tra fenomenologia e storia delle religioni. L’unità delle due istanze indica la forma integrale della ricerca di storia delle religioni. Bianchi si sbilancerà ancor più verso il primato della storia. Nel Congresso di Marburgo del 1960 dichiarerà la storia madre del comparatismo: “non c’è niente di comparabile che non sia storicamente comparabile” e “la storia delle religioni si interessa allo sviluppo dei fatti, la fenomenologia del e religioni si occupa delle strutture”. Né il suo comparatismo tende mai ad una *reductio ad unum*, sincretistica, delle credenze religiose, ma ad avvalersi della dialettica simile-dissimile per chiarire le singolarità, non per creare una religione artificiale” (PIZZOLATO, 2016, p. 27-28).

### 3.3.3 Um breviário acerca do início do percurso metodológico de Ugo Bianchi

Na etapa desta asserção, destacaremos alguns elementos mais significativos nos primeiros passos dados por Ugo Bianchi em sua jornada, enquanto integrante da Escola Italiana de História das Religiões e terceiro colocado no concurso que proporcionou a ordem dos sucessores de Raffaele Pettazzoni na cátedra de História das Religiões em Roma. Como já explicitamos em outros momentos, vemos em Ugo Bianchi um dos sucessores que mais se aproximou de Pettazzoni, no que se refere ao uso do método histórico-comparativo e a articulação com a fenomenologia.

Embora não haja consenso sob esse aspecto, nos cabe esclarecer essa afirmação com o resgate do que introduzimos no item anterior e que será aprofundado mais adiante, especificamente no último capítulo desta tese, quando traçaremos um paralelo entre a perspectiva de Ugo Bianchi e a de Raffaele Pettazzoni, visando enfatizar os aspectos metodológicos destes importantes integrantes da escola italiana.

Com estas palavras, consideramos que alguns pontos podem e serão retomados nessa parte introdutória acerca de Ugo Bianchi, a saber, o estudo e interpretação histórica das analogias, tipologia histórica visando à análise idiográfica, a importância dada à manutenção de um alto nível de precisão empírica (filológica, historiográfica e bibliográfica) ruptura de nível e, por fim, a questão do dualismo. Esses elementos são o que podemos enfatizar nessas palavras iniciais como mais significativas no percurso de Ugo Bianchi.

É importante lembrar ainda que as pesquisas históricas se caracterizam pelo seu caráter indutivo e visavam a compreender a religião em seu aspecto concreto, com a qual se articulavam elementos como cultura e história. Mediante o fato, essa articulação proporcionava para a disciplina da história uma dialética diferenciada que exigia do historiador a articulação dos diversos elementos que integram ao mesmo tempo continuidade e mudança.

Conforme explicitamos anteriormente, Bianchi experienciou as fases que a escola comparativa passou e, por essa razão, testemunhou num primeiro momento a abordagem de cunho filológico e idiográfico, que pôde ser nomeada como “estudo e interpretação histórica das analogias”. No entanto, num momento posterior, a escola de cunho histórico-comparativo se encaminhava para uma comparação histórica, diferente no método e nos propósitos das comparações praticadas nos campos evolutivo e fenomenológico, justamente por não se basear em “pressupostos evolucionistas arbitrários”.

Com relação à tipologia histórica, lembramos que o próprio Bianchi refuta a ideia de uma adesão a um conceito unívoco de religião, pois, para ele, o que se sobressai é a perspectiva

analógica, uma vez que, ao tomar uma definição como uma categoria *a priori* ou ideal, estaria excluindo-se outras vertentes. Ademais, apontar nesse campo um conceito histórico universal seria uma contradição, tendo em vista a sua complexidade e variedade. Em todo caso, retomando as palavras do próprio Bianchi (1979), a religião é um fenômeno análogo que indica o resultado de semelhanças de diversos elementos que estão correlacionados e que, portanto, não se resumem a um denominador comum, mas como fruto de uma tipologia histórica que foi constituída no escopo das pesquisas histórico-religiosas.

Para os autores da escola de italiana, esse caráter histórico da disciplina era o que impossibilitava uma pesquisa fenomenológica, já que o método seria tendencioso para focar os aspectos sincrônicos da religião, e não levaria em conta — pelo menos não na mesma medida — os aspectos diacrônicos, por conta da impossibilidade de uma preocupação com os contextos históricos. Dessa forma, demonstraria uma espécie de descompasso ou contradição entre as duas perspectivas, a histórica e a fenomenológica.

Outro elemento significativo tratado nessa etapa da tese relacionada a Ugo Bianchi foi a questão da ruptura de nível, que consistia em vislumbrar os níveis diferentes em que se encontravam a instância transcendental daquela humana; a tensão existente entre essas duas instâncias também provocava a discussão de cunho fenomenológico. Nesse ponto, conforme vimos e destacamos em Spineto (2015), Bianchi, mesmo utilizando esse termo cunhado por Eliade e ainda que, sutilmente, refutasse a aceitação da fenomenologia em seu trabalho, ao nosso ver, o uso dessa perspectiva foi inevitável.

Nesse sentido, para não reconhecer essa aceitação, Bianchi foi buscar alternativas e interpretações que não propiciassem um significado relativista da religião, o que o fez abraçar a perspectiva da analogia como método de pesquisa comparativa. Dessa forma, a analogia recebeu, na vertente histórico-comparativa de Bianchi, uma atenção especial, conforme destacamos anteriormente nas palavras do próprio Bianchi (1973), algo análogo que, para ele, encaixa-se com precisão em sua imposição histórico-religiosa aplicada ao conceito muito recorrente em seus trabalhos: o dualismo.

No entanto, vale ressaltar que o dualismo indicado nas obras de Bianchi não se configura num tipo fenomenológico ao modo da fenomenologia clássica, mas como tentativa de integrar fenomenologia e história como o fez Pettazzoni, tendo em conta que, no caso de Bianchi, consistia num dualismo temático, que contemplava os fenômenos análogos nas diversas civilizações. Essa abordagem, da parte de Bianchi, foi tão significativa, a ponto de ser classificada como uma tipologia histórica, a qual foi realizada por ele de modo incisivo, seja no

campo das formações históricas, quanto nos contos tradicionais estudados pela etnologia religiosa. Sendo assim, caminhamos para o nosso último, mais não menos importante, capítulo.

#### 4 AS INTERFACES ENTRE O MÉTODO COMPARATIVO DE RAFFAELE PETTAZZONI E OS DE SEUS SUCESSORES

Nesse capítulo visamos traçar um paralelo entre o Método desenvolvido por Raffaele Pettazzoni e aquele desenvolvido pelos três primeiros colocados no concurso para a cátedra de História das Religiões, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi. Dessa forma, buscamos demonstrar as possíveis convergências e divergências acerca do uso do Método Comparativo — originariamente desenvolvido por Raffaele Pettazzoni — aplicado por esses estudiosos anteriormente citados. Logo, de forma específica, através da comparação entre essas quatro perspectivas de estudo das religiões, intentamos comprovar nossa tese de que Ugo Bianchi é, dentre os vencedores do concurso de 1958, aquele que mais se aproxima de seu mestre, Raffaele Pettazzoni.

Assim, na construção deste capítulo e consequentemente para atendermos a proposta acima mencionada, reputamos a importância primária da utilização de nossas entrevistas, as quais contribuem incisivamente em nossa proposta, face as meditadas e reflexivas respostas que elucidam, dando luz e formas, aos enlaces metodológicos, a nós não evidente, entre Raffaele Pettazzoni e seus sucessores na cátedra de História das religiões e, por isso, usaremos tal material, praticamente, na sua íntegra, dando diretamente voz aos entrevistados, a saber: Carlo Prandi (1931), Sonia Giusti (1933), Fabio Scialpi (1941), Enrico Montanari (1942), Pietro Angelini (1942), Giovanni Casadio (1950), Natale Spineto (1964) e Riccardo Nanini (1972). Isto posto, devemos levar em conta que o conhecimento advindo de nossos entrevistados, diga-se de passagem, de vasta fineza interpretativa e oriundo de vários campos disciplinares que se conectam e se integram mesmo na diversidade do itinerário acadêmico e do ponto de vista intelectual, nos propiciam fecundos debates e reflexões, que são próprias dessa área de estudos, bem como típicas do perfil desses estudiosos.

Ademais, esses cientistas, ao conciliarem seus pensamentos intelectuais experienciados e construídos desde a fase em que eram alunos passivos e/ou ativos e, posteriormente, somados às suas atividades como profissionais acadêmicos universitários, tornam-se verdadeiros testemunhos de seu tempo. Logo, o resultado dessas entrevistas, com estes intelectuais, nos demonstra a existência de divergências de opiniões quanto às aplicações do método pettazzoniano, haja vista que tais divergências criam uma rede de possíveis debates que tentamos mapear, observando assim uma rica "cartografia das controvérsias", apenas exemplificando com o conceito originalmente cunhado por Latour (2007).

Por esse motivo, nossa escolha de darmos, completamente, a “palavra” aos nossos entrevistados, além de proporcionar visibilidade a estas controvérsias, também evita a desarticulação desse conjunto de pensamentos e ideias que, de certo modo, se entrelaçam, isto é, ao nosso ver, tal decisão evita concomitantemente um erro de fragmentação da lógica e coesão das respostas dadas por nossos entrevistados e muito provavelmente o risco de sermos reducionistas ou tendenciosos. Ao invés disso, deixaremos ao nosso leitor a liberdade de penetrar nas elaboradas reflexões conceituais de nossos ilustres entrevistados.

Nesse raciocínio, para cada subitem abaixo foram direcionadas, intencionalmente, algumas [perguntas/temas](#)<sup>296</sup>. Na sequência, desenvolvemos nossa comparação com base nas respostas dessas perguntas/temas, dadas pelos nossos entrevistados. No entanto, vale reiterar aos nossos leitores, que a codificação dessas respostas nos serviu como diretriz, evitando assim, o risco de desfragmentarmos as contribuições de nossos entrevistados na execução de nossa comparação.

#### 4.1 O HISTORICISMO NO ENTENDIMENTO DE RAFFAELE PETTAZZONI, ANGELO BRELICH, ERNESTO DE MARTINO E UGO BIANCHI: DIÁLOGOS COM BENEDETTO CROCE

Em conformidade ao que foi mencionado acima, para desenvolvermos nossa comparação nesse trecho da tese, utilizamos as perguntas/temas indicadas na introdução deste trabalho, mantendo suas respectivas numerações e conteúdo, a saber: 1) Quais elementos/conceitos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?; 2) É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e seus sucessores? e 3) O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?

Sendo assim, nesse momento, utilizaremos apenas as respostas dadas a essas perguntas, as quais foram organizadas de forma sequencial, buscando, quando possível, concatená-las de modo lógico e harmonioso para, assim, melhor expormos as elucubrações apresentadas por nossos entrevistados. Logo, o critério seguido será, unicamente, dispormos tais meditações articulando-as de modo coerente. Nesse raciocínio, os elementos/conceitos considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo

---

<sup>296</sup> Ver p. 23 de nossa tese.

Bianchi expresso pelo prof. **Natale Spineto**<sup>297</sup> é que ele não saberia individuar um conceito. Em vez disso, indica uma fórmula: "Cada *phainómenon* é um *genómenon*", que, de qualquer modo, sintetiza a posição de Pettazzoni.

Assim, corroborando o que foi dito pelo prof. Natale Spineto, a profa. **Sonia Giusti** afirma que a ideia de desenvolvimento como centro do pensamento historicista é o elemento-chave do Método Comparativo compreendido por R. Pettazzoni, não como um registro mecânico de semelhanças e diferenças, mas como um aprofundamento da consciência histórica.

A religião é um produto histórico, uma construção histórica que deve ser analisada com o método histórico no sentido de que "todo *phainómenon* é um *genómenon*". Referindo-se a Vico, precursor do historicismo moderno, Pettazzoni insiste no reconhecimento de todos os fatos históricos como únicos e irrepetíveis guiado por sua paixão etnológica até redescobrir a humanidade primitiva.

Analogicamente, o conceito-chave do pensamento demartiniano — des-historificação — resolve, em nível antropológico, a necessidade histórica dos homens de proteção contra o negativo da história. Ao contrário do princípio ontológico heideggeriano do *DASEIN* como ser aí (ser no mundo), formulado em *Ser e Tempo*, De Martino elabora um robusto sistema teórico de uma filosofia da existência, mediante a qual reconstrói a historicidade dos fatos religiosos: o simbolismo mítico-ritual como técnica cultural de recuperação dos valores na perspectiva da salvação histórica.

Assim, face ao exposto, para o prof. **Pietro Angelini**, a HdR nasce e toma significado, para Pettazzoni, a partir da comparação, mas independentemente — pelo menos em teoria — de qualquer esquema evolutivo. Por exemplo, a conhecida sequência dos evolucionistas totemismo-politeísmo-monoteísmo, quando colocada à prova com o Método Comparativo alguns fatos coletados, não se sustenta: o monoteísmo funda-se na negação de outras religiões e, portanto, pressupõe o politeísmo. Mas deve-se dizer que o silêncio de Pettazzoni em relação às religiões cristãs tende a enfraquecer uma série de suas asserções, como aquela — citadíssima — sobre a distinção entre a História das singulares religiões e a História comparativa das religiões, que reside na capacidade, por parte desta última, de transformar o fenômeno em *genomenon*, reconstruindo as etapas de seu faz-se histórico, que também é o conceito principal do historicismo de Pettazzoni.

---

<sup>297</sup> Para que fique claro, nessa fase de nosso trabalho, quem está falando nos excertos desse capítulo, esclarecemos aos nossos leitores que todas as falas — antes dos quadros denominados “codificação das entrevistas” — são exclusivamente dos nossos entrevistados. O negrito é, apenas, para demonstrar aos nossos leitores quem dos autores/entrevistados está expondo suas ideias. Logo, nosso posicionamento, efetivamente, dar-se-á a partir da análise comparativa desses quadros denominados “codificação das entrevistas”.

Deste modo, continua o prof. **Pietro Angelini**, a diferença entre Pettazzoni e De Martino — no que diz respeito ao uso do Método Comparativo — está, antes de tudo, no fato de que De Martino o usa quase exclusivamente como um instrumento para pesquisa de campo [...], a comparação serve para individuar em toda a sua extensão e profundidade o problema e, em segunda instância, para não isolar o documento (em um famoso trecho de um artigo publicado em 1954 em “*Società*”, De Martino escreve, de fato, “para pensar e escrever uma história, você precisa do problema e do documento: duas condições que se determinam e crescem juntas, formando a unidade do trabalho histórico efetivo, sem o documento o problema permanece gratuito e impreciso, sem o problema o documento permanece inerte”). O que une a Pettazzoni: para ambos a comparação é instrumento e princípio, no sentido de que um fenômeno isolado é completamente desconhecido ao cientista.

Obviamente, ainda mais do que Pettazzoni, De Martino era contra um uso indiscriminado e totalitário da comparação que, para ele, é lícita apenas dentro dos limites de uma área histórico-geográfica bem definida. Nas duas grandes pesquisas dos anos 50, a área é o Mediterrâneo: um Mediterrâneo, na verdade — como observou Clara Gallini — “talvez mais indicado do que demonstrado, mais hipóteses do que dados de fato”; porém, deve-se dizer que as categorias demartinianas nunca são determinadas de uma vez por todas, mas se erguem em hipóteses, a serem verificadas, dependendo do “problema” individual e particular... E, de qualquer forma, o momento da comparação entra em função, para ele, quando o trabalho do historiador o coloca de frente a uma massa de dados, que vão coletados e selecionados, ordenados e finalmente analisados: a condução da pesquisa vai, de fato, sempre — e, eu diria quase, meticulosamente — reconstruída no curso da escrita dos vários livros, incluindo os menores, como precisamente *Sud e magia*. Um desenvolvimento que segue um esquema que é parte integrante de seu método: exposição dos dados etnográficos, expansão histórico-cultural do problema que emerge do caso singular, através de um caminho de ascensão e declínio, e retorno ao dado etnográfico inicial que, a este ponto, há uma espessura tal que sugere novas hipóteses a serem verificadas.

As duas vertentes do comparativismo demartiniano são — e aqui sua originalidade talvez deixe a desejar — as vertentes clássicas do paralelo etnográfico e a busca pelos antecedentes: a primeira a ser sondada com a pesquisa de campo (sua ou de outros, mesmo se realizada por missionários ou técnicos), a segunda com os instrumentos da filologia. Os riscos dessa dupla coleta de dados são evidentes e o próprio autor está ciente disso, mas também é involuntariamente vítima, pois, para ele, as culturas se não são orgânicas são contraditórias. Os riscos são o reducionismo (no qual o autor em alguma ocasião cai, por moralismo congênito ou



político) e o tipologismo (orgulhosamente e até demasiadamente contestado). O primeiro (reduccionismo) acaba manifestando-se constrangedoramente na reação, quase indignada, dos pesquisadores da equipe diante das intemperanças das "*tarantolate*", que porta De Martino a falar de degrado, como se o tarantismo *pugliese* fosse nada mais do que uma escandalosa sobrevivência (tese, porém, não sustentada em outras partes da obra): o que poderia conduzir a uma concepção da cultura popular entendida como um conjunto estruturado, mas estático e residual. Do segundo risco (tipologismo), De Martino acredita estar bem protegido pelo seu historicismo: o enciclopedismo tipológico é um vício típico dos fenomenólogos, em particular de van der Leeuw, que apesar da finesse de suas investigações, tende a organizar em um único e grande patamar todas (nenhuma excluída) as diversas formas de rito e de mito que afluíam e afloram em cada cultura; a despeito das transformações, transmigrações e dos sincretismos que se verificam na história das várias religiões. A originalidade histórica de cada fenômeno religioso vai, ao invés, preservada, caso contrário se cai — como Eliade — em uma apriorística "fé" em tudo aquilo em que o homem acredita e vive como objeto de culto.

O Método Comparativo, portanto, não satisfaz inteiramente De Martino, para quem constitui sim um instrumento irrenunciável da pesquisa histórica, mas não suficiente para explicar a existência de culturas orgânicas e culturas contraditórias, assim como a presença na mesma área cultural de fenômenos religiosos que se harmonizam com a religião dominante e de fenômenos que a põe, embrionariamente, em discussão. Trata-se de uma dicotomia que, nos anos 50, faz parte do sistema teórico que De Martino estava elaborando (e que não encontrará adequada exposição, provavelmente, devido à morte precoce, que veio quando o autor colocou o problema da dinâmica cultural): uma dicotomia que porta De Martino a interpretar o lamento fúnebre *lucano* como um fenômeno que se insere sem interrupção na história do catolicismo e, ao contrário, o tarantismo *pugliese* como um fenômeno mal gerido e a dificuldade da Igreja e dos operadores laicos que se encontravam tendo que lidar com isso.

Já para o prof. **Fabio Scialpi**, Pettazzoni, ao definir o método de pesquisa adotado em seu trabalho sobre esse tema, precisava: "O trabalho é conduzido [...] sobre dois planos distintos, mas articulados, da Fenomenologia e da História religiosa, entendidas como momentos complementares e indissolúveis da Ciência das religiões em sua essencial unidade [...]. Fundamentalmente, confrontavam-se dois aspectos metodológicos diversos, que Pettazzoni, no auge de sua própria experiência e sensibilidade de pesquisador não condicionado por pressupostos ideológicos, via como "momentos complementares e indissolúveis", para fins de uma investigação tão abrangente e exaustiva, quanto possível, dos fenômenos analisados.

Entretanto, não do mesmo modo, outros intérpretes que, induzidos por convicções pessoais consolidadas e/ou ideologias e orientações filosóficas pré-constituídas, viram esses dois aspectos como inconciliáveis [...], houve quem se dissociava de ambas as impositões, em nome de um ‘historicismo absoluto’, que foi afirmado, na cultura italiana, pela autoridade e influência de Benedetto Croce. Todavia, houve também quem, como foi dito para Pettazzoni, reconhece a oportunidade de levar em conta ambos os métodos, considerados complementares e, portanto, de certa utilidade na indagação dos fatos religiosos, mesmo com suas distinções formais, a saber: Geo Widengren, Claas Jouco Bleeker e Ugo Bianchi, com quem tive, várias vezes, a ocasião de discutir sobre tal problema.

Por outro lado, os adeptos do método fenomenológico eram interessados nas "manifestações religiosas recorrentes" [...] para extrair da similaridade de sua "estrutura", nas suas variadas declinações em confronto a culturas diversas (oração, sacrifício, sacerdócio, confissão dos pecados, etc.), o significado fundamental dos fenômenos religiosos — sem considerar a investigação histórica dos fatos religiosos estudados e de sua configuração, muitas vezes, semelhante (análoga) em civilizações distantes no espaço e no tempo. Em outros termos, em vista da "compreensão (hermenêutica) da religião, que vai identificada e compreendida na sua essência".

À propósito deste ponto, o prof. **Carlo Prandi** menciona três aspectos relevantes, na sua opinião, da ideia de religião em R. Pettazzoni. Em primeiro lugar, o “Método Comparativo”, que envolve a relação entre historicismo e fenomenologia. Depois de examinar algumas propostas teóricas de autores do passado, Pettazzoni é "forçado" a recorrer à fenomenologia, a fim de obter o conceito de "similaridade das estruturas". No entanto, como um convicto historicista, não pretende cair na "trápola" fenomenológica e se apressa em acusar a fenomenologia de ter "repudiado a ideia de desenvolvimento", mas isso não evita que ele afirme a necessidade de um encontro fecundo entre fenomenologia e historicismo [...]. No entanto, próprio pelo desejado encontro — em termos de "integração" e não de conflito (como ocorrerá, ao invés, ao seus alunos diretos, salvo Bianchi) — entre historicismo e fenomenologia, são várias as ocasiões e as ideias, que na sua vasta produção são detectáveis como testemunhas de uma "curiosidade" dirigida às múltiplas modalidades, pelas quais o fenômeno religioso era examinado por estudiosos, inclusive fenomenólogos, não só da sua geração, mas também de tempos precedentes.

O segundo aspecto apreendido de Pettazzoni no objeto de seus estudos é a religião, entendida não apenas como dimensão cultural de uma determinada sociedade, mas também como mistério [...]. Trata-se de uma questão complexa da qual Pettazzoni não se esquivava,

ligando-a à insegurança da existência o que retorna ao tema, já avançado por Lucrécio, do “medo”, que o historiador persicetano, mesmo do alto de uma modernidade totalmente absorvida na sua tendência secular, não se hesita em fazer reemergir como relevância insuprimível da existência. Daí a legitimidade do *mysterium tremendum*, um dado da experiência interior vivida como a projeção objetivante, constituída em categoria religiosa de um sentimento humano. Se o rolo compressor de Ernesto de Martino reduz a zero a relevância acima mencionada, é certo que no interior da escola pettazzoniana, como já havíamos observado, o tema do mistério tão corajosamente focalizado pelo fundador — que até escreveu um livro sobre *I Misteri dell'antichità* — permaneceu por muito tempo, talvez por temor (ou rejeição) a perigosas tangências fenomenológicas, como carta morta.

Um terceiro tema a ser examinado, na minha opinião (de entrevistado), é a forma de considerar a história da Itália como uma sequência de momentos "altos", em que o povo italiano se reconheceu como *communitas* e por Pettazzoni definidos como experiências religiosas coletivas. Na conhecida distinção entre "Religião do Estado" e "Religião do Homem" (1º capítulo de *Italia religiosa*), percebe-se uma tentativa de reler a primeira como a única via para repensar a vida religiosa se e na medida em que ela é expressa como uma "religião civil", um componente necessário da história em sua versão laica, não absoluta, historicamente condicionada e, portanto, perfectível, fechada à transcendência, mas não necessariamente incompatível, na consciência individual, com uma abertura de um tipo transcendente.

Ainda nesse mesmo raciocínio, o prof. **Enrico Montanari** observa que o elemento chave do método de Pettazzoni, parece-lhe ser a ideia de religião como um "elemento imanente da civilização". Essa posição o diferencia tanto de Croce — que não admitia a religião entre as "categorias do espírito" — quanto de De Martino, que excluía a coexistência do elemento religioso na sociedade atual. A comparação histórica, portanto, deveria ocorrer entre "culturas religiosas", enfatizando as específicas características de cada uma. A história comportava que essas características fossem "no devir", não prefixados em um tempo primordial e necessariamente repetidas no presente. Daí o interesse pela ideia de "desenvolvimento".

Nessa continuidade, chegamos ao prof. **Giovanni Casadio** que enumera pontos específicos para demonstrar como seu mestre entendia a História das Religiões, pois: 1- Para Bianchi, a História das Religiões (HdR daqui por diante) é acima de tudo uma "ciência histórico-comparativa". Segundo Bianchi, a HdR não está, em primeira instância, interessada em questões genéricas sobre religião, mas sim numa investigação sobre os fatos com o objetivo de identificar "processos históricos" (isto é, sem dúvida, um legado de Pettazzoni). Não pode se restringir ao estudo de uma religião ou a certos aspectos dela, mas tem sempre olhos nos

problemas históricos universais e fenomenológicos. Portanto, não pode se limitar a um estudo histórico, já que este deve ser sempre um estudo histórico-comparativo. Embora os processos históricos sejam sempre individuais e, portanto, únicos, a HdR não pode excluir uma tipologia histórica regulada por certas leis imanentes.

O Método Histórico-Comparativo, no entanto, não consiste numa classificação de histórias religiosas particulares. A finalidade é aquela de enuclear uma "qualidade religiosa comum" em chave analógica. Isso implica na investigação de processos e de ambientes culturais nos quais os fatos religiosos são concretos objetos de história. E isso, seja nas religiões chamadas "étnicas", em que a dimensão religiosa é profundamente entrelaçada com a cultura que a produziu em um vínculo orgânico, mas também em religiões fundadas, nas quais o fundador age, de qualquer modo, no contexto de uma específica história cultural. Nesta tarefa, o historiador das religiões evitará recorrer a fáceis explicações reducionistas, em chave geográfica, sociológica ou psicológica, bem como às preconcepções genéricas de caráter intuitivo-metafísico.

2- A categorização histórico-tipológica deve ser resultado de uma comparação em chave analógica. A analogia histórico-fenomenológica configura-se, portanto, como o método por excelência da HdR. Para Bianchi, de fato, a comparação não significa identificar objetos diversos, mas, pelo contrário, distinguir neles elementos que não devem ser confundidos entre os mesmos. Trata-se de uma comparação entre religiões, entre sistemas e complexos religiosos, e não simplesmente entre elementos destacados e fenômenos individuais, como na comparação de estilo frazeriano e na fenomenologia, respectivamente.

O próprio conceito de religião (e a definição que deste derivaria) apresenta um caráter "análogo". Em outras palavras, presume-se a existência, entre as várias formas religiosas, de "semelhanças familiares", ou seja, de aspectos comuns que tornam possível a formação de tipologias. Em outro contexto, isto é, respondendo às objeções de seu colega (historicista) Franco Bolgiani, Bianchi (1975, p. 214), precisa o que ele entende quando se remete ao significado análogo dos conceitos de "religião" e "religioso". Ele faz referência ao significado do termo "analogia" na lógica (precisamente aristotélico-tomística).

Assim, do ponto de vista lógico, análogos são aqueles fenômenos que não são nem unívocos nem equívocos, em outras palavras, não são simplesmente espécies de um gênero, mas têm algo em comum, embora difiram, essencialmente, em partes de seus conteúdos ou de outros pontos de vista. O significado análogo da palavra religião é construído a partir da experiência dos fatos considerados "religiosos" no interior da cultura à qual pertence. Desse modo, mantendo-nos conscientes da complexidade e variedade dos fatos e dos processos

históricos que estamos acostumados a chamar de "religiosos", tornamo-nos gradualmente capazes de dar um conteúdo positivo, histórico e fenomenológico ao termo "religioso" (BIANCHI, 1975, p. 215).

3- Para ser em grau de colher as estruturas das singulares religiões e a partir delas remontar às estruturas hipotéticas da religião e, desse modo, construir com base nelas uma tipologia histórica das religiões, o historiador das religiões deve possuir uma competência filológica em um setor específico (melhor dois ou mais!) a fim de aproveitar, sem risco de equívocos clamorosos, alguns resultados históricos, com base filológica, alcançados por estudiosos especializados em outros setores (BIANCHI, 1975, p. 8). Isso, facilitará ao estudioso quando se tratará de fixar os fenômenos de influência ativa ou passiva entre aspectos ou traços religiosos presentes em forma similar em diversos mundos linguístico-culturais.

Contra as objeções levantadas pelo historicismo italiano (Benedetto Croce, Adolfo Omodeo), Bianchi (1975, p. 9; 28, n.21) reconecta-se a Pettazzoni, ao reivindicar o valor da pesquisa comparativa, que não é finalizada, apenas, a compilar um catálogo de objetos de valor puramente heurístico. O problema que se põe, de fato, ao qual apenas uma História das Religiões baseada no utilizo de um Método Histórico-Comparativo adequado pode dar uma resposta satisfatória, é aquele da presença, em várias civilizações, de formas religiosas análogas.

Nesse sentido, tal presença pode ser explicada devido a um influxo intercultural ou como o resultado de fenômenos de desenvolvimento paralelo ou de convergência. Daí, a necessidade de tentar estabelecer uma fenomenologia histórica ou tipologia histórica de elementos ou estruturas religiosas, mas também de processos histórico-culturais em diferentes lugares e períodos históricos (aqui é evidente a contribuição de Pettazzoni). Como exemplos desses complexos culturais e religiosos, Bianchi menciona o politeísmo, tema favorito de Brelich, como o monoteísmo era para Pettazzoni, o gnosticismo e, sobretudo, o dualismo (seu tema de eleição), com seus vinculados problemas de origem, formação e desenvolvimento.

A religião, portanto, apresenta-se como um universal "concreto", isto é, histórico, manifestando-se na história, e não como um "universal" resultante de uma opção teórica *a priori* (BIANCHI, 1975, p. 200). A legitimidade científica da História das Religiões em chave comparativa será, por fim, confirmada pelo fato dela ter revelado relações insuspeitadas e, levantado novos problemas, encorajando o historiador-filólogo especialista a ampliar e aprofundar o campo de investigação.

Na sequência, conforme proposto, desenvolvemos nossa comparação, utilizando o quadro, que ilustra a codificação extraída das respostas dadas acima, pelos nossos entrevistados.

**Quadro 2 – Codificação das entrevistas (1ª pergunta/tema)**

| Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e seus sucessores? |                                                                                                                                                                                                                                         |                |                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Objeto da pesquisa<br>Prof. entrevistados                                                                                    | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                     | Angelo Brelich | Ernesto de Martino                                                                                                                           | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| Carlo Prandi                                                                                                                 | Método Comp=integração historicismo + fenomenologia/<br>ideia desenvolvimento/<br>religião=dimensão cultural/<br>religião=insegurança da existência/                                                                                    | X              | X                                                                                                                                            | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Sonia Giusti                                                                                                                 | Ideia de desenvolv=centro do pensamento historicista/<br>religião=produto histórico/<br>religião=construção histórica/<br><i>Phainómenon=genómenon</i> /<br>fatos históricos= únicos e irrepetíveis.                                    | X              | Des-historificação/<br>filosofia da existência/<br>historicidade dos fatos religiosos/<br>simbolismo mítico-ritual= recuperação dos valores. | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Fabio Scialpi                                                                                                                | Fenomenologia e História religiosa=<br>aspectos complementares/<br>indissolúveis.<br>Fenomenólogos=manifestações religiosas<br>recorrentes/compreensão (hermenêutica) da religião/<br>significado fundamental dos fenômenos religiosos. | X              | X                                                                                                                                            | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Enrico Montanari                                                                                                             | Religião=elemento imanente da civilização/                                                                                                                                                                                              | X              | Comp. Hist. entre cult. religiosas/<br>Devir= ideia de desenvolvimento.                                                                      | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Pietro Angelini                                                                                                              | HdR=comparação História comparativa das religiões= transformar o fenô. em <i>genmenon</i> .                                                                                                                                             | X              | Método Comparativo= instrumento p/ pesq. campo/<br>comparaç=problem/docum                                                                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| Giovanni Casadio                                                                                                             | X                                                                                                                                                                                                                                       | X              | X                                                                                                                                            | HdR=ciência histórico-comparativa.<br>HdR=investiga fatos=identifica proc. Histórico em ≠tempo e espaço<br>Mét Hist-Comp=enuclear qualidade religiosa comum em chave analógica.<br>Fatos religiosos=concretos objetos de história.<br>1-conceito de religião=caráter análogo≠unívocos/equívoco<br>2-tipologia histórica=fenomenologia histórica+ fenômeno em desenvolvimento/<br>processos histórico-culturais em diferentes lugares e períodos histórico.<br>3-univ. concreto e histórico≠ universal resultante de uma opção teórica <i>a priori</i> . |
| Natale Spineto                                                                                                               | <i>Phainómenon/genómenon</i>                                                                                                                                                                                                            | X              | X                                                                                                                                            | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |

**Fonte:** elaborada pela autora, 2023.

Nesta fase, segue nossa análise comparativa entre Pettazzoni e seus sucessores e de acordo com nosso quadro, podemos perceber que, para estudar os fatos religiosos, Pettazzoni faz da comparação histórica o meio imprescindível. Apesar disso, esta comparação deve demonstrar — de forma científica e sem pressupostos *a priori* — como se deu, ou melhor, como se desenvolveu tal fato religioso. Desse modo, Pettazzoni apoia-se no Método Histórico-Comparativo — integrando historicismo e fenomenologia — através do qual demonstra que, para cada *phainómenon*, fato religioso que se apresenta na história, existe um *genómenon*, uma causa, uma origem, um fato antecedente; naturalmente, tendo-se em consideração o seu contexto histórico-cultural, isto é, numa relação concomitante entre os aspectos sociais, políticos, econômicos, etc. em que esses fatos estão inseridos nessa cultura. Isto posto, percebemos em Pettazzoni uma tentativa de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo, isto é, evitando respectivamente o apriorismo e o reducionismo.

Destarte, para justificar a autonomia de seu objeto e o reconhecimento de seu método no âmbito da disciplina de História das Religiões, ele propõe a junção do historicismo e da fenomenologia, de modo a se complementarem, de tal forma que a comparação proposta por Pettazzoni funciona como um método para o estudo das religiões. Por outro lado, Ernesto de Martino — apesar de sua abertura e interesse por várias disciplinas — aplica a comparação, sobretudo em sua pesquisa de campo. Portanto, assim como Pettazzoni, De Martino observa a historicidade dos fatos, ou melhor, é atento aos seus desenvolvimentos, ao seu devir, mas sem nenhum tipo de diálogo com a fenomenologia, muito embora sua atenção estivesse voltada às culturas de tradições orais, ou seja, às civilizações etnológicas.

Isto posto, diferentemente de Pettazzoni — que utiliza a comparação, ao associar historicismo e fenomenologia — De Martino faz uso da comparação, relacionando historicismo e etnologia. Outrossim, para ele, o simbolismo mítico-ritual cumpre a função técnica da des-historificação do devir, através do mito e do rito e, por isso, a religião torna-se instrumento que auxilia a viver, justamente por resgatar valores, mantendo desse modo, a base existencial da vida humana, isto é, a presença, “*l’esserci nel mondo*”. Destarte, essa perspectiva já fazia parte do exercício da comparação de Pettazzoni, ou seja, a religião como importância vital, já que dá algumas respostas às necessidades existenciais.

Ademais, outro ponto divergente entre Pettazzoni e De Martino se formaliza na questão da imanência do componente religioso, uma vez que, enquanto para este, a comparação deveria ocorrer entre culturas religiosas, excluindo, desse modo, a concomitância do componente religioso da sociedade, para aquele, esse aspecto imanente do componente religioso ocorre em todos os tempos, dado que a religião é um produto histórico, uma construção histórica.

Ugo Bianchi, por sua vez, afirma que HdR é uma ciência histórico-comparativa comprometida, primeiramente, com a investigação dos fatos para identificar processos históricos em diferentes tempos e espaços, pois, para ele, trata-se de uma pesquisa “positiva” (entendida como empírica), baseada nos fatos que podem ser investigados e analisados, ou seja, a partir de fatos concretos, sem pressupostos *a priori*.

Ante ao exposto, para Bianchi, através do estudo histórico-comparativo, é possível definir os fatos concretos qualificados como “comportamento religioso”. De fato, do mesmo modo que Pettazzoni, Bianchi entende que a religião é essencial para o estudo e compreensão das culturas, porém não deve ser reduzida a estas — ainda que estejam em constante diálogo — uma vez que é preciso seguir o seu desenvolvimento dentro dos contextos socioculturais dos quais a religião faz parte e, exatamente por esse motivo, a religião não deve ser entendida como unívoca e/ou equívoca a todos os povos, mas sim, como análoga.

Nesse sentido, portanto, percebe-se que com o termo “análogo(a)”, Bianchi busca demonstrar pontos em comum entre as categorias ou estruturas das religiões. No entanto, para que isso ocorra, ele faz uso do conceito de tipologia histórica, justamente para não se apoiar à fenomenologia, diferentemente de seu mestre que a utiliza, de forma categórica, para justificar o uso da comparação e da religião como objeto de pesquisa. Nessa perspectiva, há de se observar a sutileza entre esses dois pensadores no que tange à unicidade e complexidade do objeto religião, já que ambos aplicam uma abordagem rigorosa obtida através das diversas formas pelas quais se discute e se estuda a religião nas mais variadas civilizações e culturas. É importante ressaltar ainda que Pettazzoni associa historicismo e fenomenologia, enquanto Bianchi utiliza a tipologia histórica ou fenomenologia histórica em chave comparativa, juntamente com o conceito de universal concreto ou universal histórico, para demonstrar — quase sempre — uma continuidade ou conexão real de uma sucessão histórica de afinidades e/ou diferenças comprovadas por meio dos fatos e, nesse caso, Bianchi distancia-se do historicismo crociano, fazendo uso apenas da história.

Ora, passaremos às respostas dadas à pergunta/tema, que traz à luz se é possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e sucessores. Nesse sentido, responde o prof. **Carlo Prandi**, não tenho suficiente familiaridade com o pensamento crociano, o qual, pelo que sei, sempre insistiu na tese de que a realidade é “história e nada além de história”. Não tenho uma resposta mais ampla e pertinente. Aquilo que sei é que Croce desde o início — conferida a primeira cátedra (em Roma) de HdR a Pettazzoni (1924) — foi sempre contrário a uma “História das religiões”, não porque fosse um fenomenólogo, mas sim porque acreditava que se tratava de um amontoamento de dados de



derivação positivista. Além disso, Croce teve a oportunidade de declarar paternalistamente por várias vezes que "a religião é a filosofia do povo".

Já o prof. **Fabio Scialpi** observa que em relação à possível influência de Benedetto Croce sobre Pettazzoni, ocorre precisar que o primeiro era a favor de um "historicismo absoluto", que excluía a possibilidade de "partições" dentro da historiografia. Assim, continuando seu raciocínio o prof. Scialpi recorda: a propósito de um testemunho dado por Ettore Paratore, já professor de Literatura Latina e também Reitor da Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade *La Sapienza* de Roma, durante uma reunião da Assembleia da Sociedade Italiana da História das Religiões, da qual era membro, ele lembrou como Croce se declarou fortemente contrário à disciplina de História das Religiões, num artigo que foi publicado no *Il Giornale d'Italia* em seu primeiro número divulgado após a Liberação. Paratore sorria, sublinhando como tal questão, certamente, não poderia ser considerada uma prioridade entre os problemas que a nova Itália se preparava para enfrentar.

Assim, seguindo nessa mesma lógica, o prof. **Pietro Angelini**, referindo-se a Pettazzoni e De Martino, complementa que ocorreria demonstrar as várias tomadas de posição dos dois em relação ao croceanismo, para distinguir — como é o dever — os vários momentos da relação. Pode-se dizer, de qualquer forma em termos muito gerais, que Pettazzoni tentou, em várias ocasiões, estabelecer um diálogo com Croce, enquanto o maior representante do historicismo italiano; mas, para dialogar, necessita-se que seja em dois, e o filósofo sempre se recusou a considerar Pettazzoni um interlocutor capaz de enriquecer o seu pensamento, uma vez que a religião não é uma categoria incluída num sistema que permaneceu inalterado por mais de meio século.

Quanto a De Martino, a sua posição em relação a Croce é simetricamente oposta: ele tentou — em *Il Mondo magico* com indiscutível determinação — ir além de Croce, sem jogar fora seu método histórico, mas esse "ir além" foi um processo destinado a se interromper, já no início dos anos 50. Adversário no plano político, Croce não era mais vivido como adversário também no plano da filosofia: e é indicativo o fato que *Morte e pianto rituale* parta, precisamente, de um pensamento de Croce sobre a difícil, mas necessária gestão do luto<sup>298</sup>.

Destarte, a propósito do que já foi dito, a profa. **Sonia Giusti** ressalta que o conceito croceano de história como uma história de liberdade (CROCE, 1938), influenciou a metodologia histórico-comparativa de Pettazzoni e o historicismo de De Martino, precisamente

---

<sup>298</sup> Ver nota 138, p. 97-98 desta tese.

com o princípio de desenvolvimento dos fatos históricos e com o princípio da unicidade e da irrepetibilidade individual do pensamento.

Diante do duro ataque de Croce à "chamada" História das Religiões, ao seu conteúdo "universal" e ao seu método "compilatório", Pettazzoni reiterou que a consciência histórico-religiosa se forma no conceito de universalidade da religião, que não é um acúmulo de curiosidades, mas "comparação que é distinção, que é pensamento, que é consciência" (cf. B. Croce. Recensão à *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* e R. Pettazzoni, *Intorno ad una prolusione*).

As críticas de Croce e de Omodeo endereçavam-se contra o mesmo objetivo: uma Ciência das religiões que deveria se resolver no âmbito da filosofia. Por outro lado, tanto Pettazzoni quanto De Martino pretendiam uma História das religiões que não excluísse o mundo etnológico, que historicizasse o irracional, evitando, porém, o risco de introdução do arcaico em nossa cultura. Um mérito de Pettazzoni, reconhecido por Luigi Salvatorelli (1960, p. 480-488) no seu ensaio "*L'opera storico-religiosa di Raffaele Pettazzoni*", "que consiste em haver dedicado uma justa atenção à tão negligenciada história religiosa da Itália". Ao invés disso, o mérito maior de Pettazzoni era, para De Martino, o seu empenho civil pela defesa dos valores laicos da vida social e cultural. Resenhando em: *L'Onniscienza di Dio* (A Onisciência de Deus), De Martino reconheceu em Pettazzoni o mérito de haver contribuído, no País de Vico e de Croce, à fundação de uma historiografia religiosa capaz de reconstruir a gênese humana da experiência do divino na concretude dos diversos regimes existenciais.

Por conseguinte, de forma sumária, o prof. **Natale Spineto** expõe com convicção que Pettazzoni sempre se reportou ao ensinamento de Croce, de cuja influência no panorama cultural italiano era notável, justamente, no período em que o jovem pesquisador de San Giovanni in Persiceto elaborava sua ideia de História das Religiões. De Croce, ele adotou sobretudo a centralidade do saber histórico, a ponto de adotar o termo "historicismo" para indicar a própria prospectiva.

Em contrapartida, no sistema croceano, o estudo das religiões ocupou uma posição marginal, pois à religião não era atribuída uma autonomia categorial e porque o Método Comparativo, que havia se estabelecido na Europa como instrumento essencial da História das Religiões, era considerado útil às disciplinas científicas, mas não àquelas históricas, ao ponto de Adolfo Omodeo, na mesma linha da Croce, defini-lo como "contradição absoluta da história". Por outro lado, um dos modelos de exercício de comparação para os historiadores das religiões era oferecido pela antropologia clássica, que Croce se opôs, não considerando aceitável a ideia da presença de outras "culturas". Portanto, Pettazzoni encontrava-se na

complicada posição de se sentir croceano, mas de sustentar, ao mesmo tempo, uma autonomia do objeto e método da História das Religiões que não poderia justificar com instrumentos croceano.

Nessa continuidade, o prof. **Giovanni Casadio** demonstra que de maneira muito mais clara do que seu mestre Pettazzoni, deve-se excluir uma influência do pensamento de Benedetto Croce sobre a metodologia de Ugo Bianchi. A sua formação ocorreu nos anos quarenta, quando o influxo do filósofo napolitano na cultura italiana era menos dominante do que nos anos 20 e 30, cedendo, por fim, às correntes do neo-espiritualismo em chave existencialista no âmbito católico e do materialismo dialético em âmbito laico.

O postulado fundamental de Croce, segundo o qual nada existe fora do espírito que se torna e progride incessantemente e, portanto — nada existe fora da história que é o lugar no qual operam este progresso e este devir — é totalmente estranho à visão anti-imanentista e espiritualista de Bianchi. A concepção croceana do "historicismo absoluto", segundo a qual a história não é resultado de causas originárias ou leis transcendentais, mas é uma expressão do processo — a ela imanente — de realização do espírito nas suas diversas e distintas formas, é quanto de mais contrário de sua forma *mentis* e representa, como a fenomenologia, um antagonista dialético de seu quadro teórico.

Na obra em que Bianchi compendia a sua prospectiva teórica e metodológica, o "historicismo absoluto" de Croce (que era a base daquele, ainda mais antagônico, de Ernesto de Martino) é objeto de crítica inflexível e reiterada, constantemente, sem nenhuma concessão nem mesmo em chave metodológica como, ao invés, no último Pettazzoni de *Italia religiosa*. O Método Histórico-Comparativo, ressalta Bianchi, não tem nada a ver com o historicismo no sentido técnico-filosófico que pretende resolver a religião na ética ou na filosofia e, portanto, fornece um exemplo típico de reducionismo (BIANCHI, 1975, 23, n.9; p. 186 e 199).

Quadro 3 – Codificação das entrevistas (2ª pergunta/tema)

| É possível perceber a influência de B. Croce no Método Histórico Comparativo de R. Pettazzoni e seus sucessores? |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |                |                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Obj. da Pesq.<br>Profs. Entrev.                                                                                  | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Angelo Brelich | Ernesto de Martino                                                                                                | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Carlo Prandi                                                                                                     | <b>Croce:</b> realidade=histór e nada além de história.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | X              | X                                                                                                                 | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Sonia Giusti                                                                                                     | <b>Croce:</b> história=historia de liberdade.<br><b>Pettazzoni:</b> história=historia de liberdade= metodologia histórico-comparativa/ desenvolvimento/fatos históricos/unicidade e irrepetibilidade individual do pensamento/ comparação=distinção=pensamento=consciência história das religiões c/ mundo etnológico/ historicizar o irracional/ empenho civil=valores laicos da vida social e cultura/historiografia religiosa | X              | <b>De Martino:</b> hist=hist de liberd= historic/ Hist. das relig c/ mundo etnológico/ historicizar o irracional. | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| F. Scialpi                                                                                                       | <b>Croce:</b> historicismo absoluto.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | X              | X                                                                                                                 | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Enrico Montanari                                                                                                 | <b>Croce:</b> Religião ≠ as categorias do espírito.<br>Pettazzoni ≠ Croce<br>Pettazzoni ≠ De Martino                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | X              | <b>De Martino:</b> exclui o element relig na socied.                                                              | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| Angelini                                                                                                         | <b>Croce:</b> historic=Religião ≠ as categ do espírito.<br><b>Pettazzoni:</b> historicis=Relig ∈ as cat do espírito.                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | X              | <b>Martino ≠ Croce</b><br>Mét Hist simet oposto.                                                                  | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| iovanni Casadio                                                                                                  | <b>Pettazzoni:</b> o "historicismo absoluto" de Croce=consenso apenas em chave metodológica.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | X              | X                                                                                                                 | <b>Metodologia de Bianchi:</b> excluir uma influência do pensamento de Croce/<br><b>Bianchi ≠ Croce</b><br><b>Croce:</b> nada existe fora do espírito/nada existe fora da história/<br>"historicismo absoluto"=expressão do processo(imanente) de realização do espírito.<br><b>Bianchi:</b> visão anti- imanentista e espiritualista/forma <i>mentis</i> contraria e ≠ do "historicismo absoluto"/ prospectiva teórica e metodológica ≠ "historicismo absoluto" de Croce/<br>Método histórico-comparativo ≠ historicismo no sentido técnico-filosófico/<br><b>historicismo técnico-filosófico:</b> resolve relig na ética ou filosofia=reducionismo. |
| Natale Spineto                                                                                                   | <b>Croce:</b> religião=posição marginal=não autônoma= não mét. comp=não disciplinas históricas= não outras culturas.<br><b>Pettazzoni:</b> reportou-se ao ensinamento de Croce=centralidade do saber histórico= historicismo/autonomia do objeto e método da HdR ≠ aos instrumentos crociano.                                                                                                                                    | X              | X                                                                                                                 | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |

Fonte: Elaborada pela autora, 2023.

Seguindo o mesmo raciocínio, ao analisarmos o quadro acima, percebemos que o debate se concentra praticamente no modo como foi aplicado o historicismo, entendido, primeiramente, por Pettazzoni que, de qualquer modo, não pode não se reconectar ou se referir ao historicismo de Benedetto Croce — o qual muito embora recusasse a religião como categoria autônoma do espírito a ser estudada como objeto — propiciava, por outro lado, subsídios importantes para que os fatos religiosos fossem entendidos dentro de uma cadeia de desenvolvimentos que, por sua vez, pensados e praticados pelo homem, seguem — conforme Croce — uma lógica de pensamentos e ações bem definidas, apresentando-se na realidade histórica de forma única, irrepetível e individual, sem a qual nada ocorria.

Isto posto, nota-se que, no momento em que Pettazzoni concebe uma comparação histórica dos fatos religiosos, ele abre espaço para um novo historicismo, isto é, amplia o historicismo croceano, fornecendo meios para o uso da comparação. Entretanto, ele adverte que não se trata de uma comparação aos moldes aplicados pelas ciências naturais, conforme entendia Croce, mas sim, de um sistema de comparações que conduz à identificação de homólogos e diferenças, seguindo critérios legítimos bem definidos (LANTERNARI, 1997). Porquanto, para Pettazzoni (2016, p. 250), “a Ciência das religiões, no sentido moderno da palavra, nasceu sob o signo da comparação” e, dessa forma — respondendo às críticas levantadas por Benedetto Croce e Adolfo Omodeo — discorre com precisão histórica, afirmando que, desde a “época do romantismo até o positivismo, do positivismo ao espiritualismo e a outras direções modernas, a Ciência das religiões tem sempre praticado a comparação”.

Contudo, nem por isso, Croce e Omodeo deixaram de se posicionar contrariamente, afirmando que, para “a ciência das religiões ser verdadeiramente uma ciência histórica, deve renunciar ao seu método tradicional” (PETTAZZONI, 2016, p. 250), ou seja, a comparação. Ademais, acrescenta Pettazzoni (2016, p. 250) — questionando as referências feitas a ele por estes dois estudiosos — “se esta alternativa é de fato assim irredutível, e se o uso da comparação seria absolutamente incompatível com as instâncias teóricas do historicismo” ou não seria a ocasião de se “pensar que o problema possa conduzir uma imposição menos sistemática”, ao melhor dizendo — continua Pettazzoni, a fim de propor uma inferência — ao invés “de deduzir implicitamente a ineficiência historiográfica do método comparativo e de sua incongruência teórica com um determinado sistema filosófico, talvez seja melhor examinar criticamente os modos singulares de comparação” (PETTAZZONI, 2016, p. 250).

Destarte, na sequência, Pettazzoni, assim como De Martino, mesmo entendendo a história como uma história de liberdade, remetia-se a Croce de maneira diferenciada, dado que,

no primeiro, se sobressai na metodologia histórico-comparativa, enquanto no segundo, verifica-se no historicismo aplicado ao mundo etnológico, na tentativa de historicizar o irracional, porém contrariamente a Pettazzoni, De Martino exclui o elemento religioso da sociedade.

Já no que concerne a Bianchi, nota-se um distanciamento do historicismo crociano, apontando-o como reducionista e, nesse aspecto, destaque-se também de seu mestre Pettazzoni. Entretanto, na mesma perspectiva que Pettazzoni, em seus estudos, Bianchi prioriza a história, ressaltando o caráter empírico de sua pesquisa que deve iniciar-se pela análise comparada dos fatos concretos, isto é, da interpretação das realidades religiosas entendidas como realidades históricas e submetidas a uma atenta análise filológica, próprio como história individual ou específica e, em nenhum momento, desvinculada do contexto da história geral das culturas.

Por último, mas não menos importante, reportarmos o feedback de nossos entrevistados, completando, deste modo, a última pergunta/tema que compõe esse trato de nossa tese, a qual aspira revelar se o historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi. Sendo assim, o prof. **Giovanni Casadio** reitera que enquanto em Pettazzoni — ao contrário de Bianchi — não há uma explícita rejeição ao historicismo, em substância as suas posições coincidem, quando se trata de lidar com o historicismo (absoluto) de Croce e seus seguidores, como filosofia destinada a dar conta de toda a realidade. Bianchi (1975, p. 199) de fato, escreve: "A especulação de Pettazzoni exclui a posição típica do historicismo absoluto de B. Croce, que está disposto a resolver a religião na ética ou na filosofia, assim como exclui o 'reducionismo' de E. De Martino".

Já para o prof. **Enrico Montanari** no que diz respeito ao historicismo de Pettazzoni em relação aos demais membros da Escola, isto teve pouco seguidor. Brelich manteve-se em um plano 'técnico' histórico-filológico, de acordo com um 'desenvolvimento' evolucionista (por exemplo. *Quirinus* desenvolvido por um *Dema*, *Hermes* por um *Trickster*, *Juppiter* por um Ser Supremo etc.), com base no princípio da "remodelação coerente".

Corroborando com o que foi dito, o prof. Prandi pontua que o historicismo de Pettazzoni era certamente diferente daquele de A. Brelich e Ernesto de Martino. No primeiro caso, fala-se expressamente de historicismo absoluto (cf. *Religione e civiltà*) em que a religião se “auto enraíza” definindo-se segundo os tempos em que se manifesta. Na Introdução à HdR (Ed. dell'Ateneo, Roma) Brelich dá uma definição "não valorativa": "o homem religioso crê, pratica determinados ritos, observa determinados preceitos de caráter moral, confia em instituições governadas, ou gerenciadas, por pessoas especializadas (sacerdotes). Lá, onde os fenômenos são colhidos mais ou menos combinados, existe uma religião."

Quanto a Ernesto de Martino, ele sempre se declarou um historicista absoluto, inventou para a fenomenologia um termo sumário que também tinha uma certa fortuna: irracionalismo, salvo explicar os fenômenos religiosos e mágicos (nunca claramente distinguidos por ele) todos sem exclusão como expressões da "crise de presença" (Freud-Heidegger). A expressão, utilizada sobretudo na análise da religiosidade do sul da Itália, é usada pelo estudioso napolitano mesmo no prefácio do livro de H. Frankfort sobre religião egípcia. Esta explicação, nunca abandonada por De Martino, mas hoje extinta, contém também (ela) uma quota de irracionalismo, se utilizada como um pré-entendimento historicamente estável.

Quanto a Ugo Bianchi, Giovanni, seu discípulo, sabe muito mais do que eu. Parece-me, pelo que li em seus escritos (não todos), que o seu foi um sólido enraizamento à história, perseguido, apesar de ser o estudioso um crente, com grande honestidade intelectual, na convicção "não avaliativa" que a religião se possa colher, quando uma sociedade faz referência a uma realidade que está *supra e prius* a um tempo em relação ao mundo e ao homem.

Nessa continuidade, a profa. Giusti, em sua reflexão sobre o argumento, ressalta que já em 1913, na obra (*La scienza delle religioni e il suo metodo*), Pettazzoni pôs-se a questão se o estudo dos povos incultos fazia parte do âmbito das Ciências Naturais ou da Ciência Histórica, mesmo considerando fundamental o conceito de individualidade do fato histórico também na vida primitiva, quando ainda se sistematizavam os "primitivos" nos degraus mais baixos da escala evolutiva da civilização humana. Com esse conceito de individualidade, Pettazzoni superava a ideia contida em *Le superstizioni* (1911) de que as "culturas primitivas" fossem caracterizadas por uma homogeneidade totalmente não individuada. Ao passo que De Martino declara seu historicismo absoluto na obra *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e fala de historicismo heroico que contrapõe ao historicismo acadêmico, concentrando os seus interesses na obra *Il Mondo Magico* (1948) como o mundo em que, claramente, a presença ainda não é certa, mas risco total de "não estar no mundo". Para ambos os estudiosos resta a tarefa histórico-antropológica de aprofundar o conceito de experiência religiosa na história e, enquanto para Pettazzoni é fundamental o Método Histórico-Comparativo na História das Religiões, para De Martino a centralidade do seu historicismo permanece no conceito de religião como técnica salvífica de destorificação e na relação entre relativismo cultural e o "etnocentrismo crítico".

Em consonância com as reflexões acima, o prof. Spineto acrescenta que o conceito de historicismo é muito complexo e a relação dos historiadores das religiões (italianas e não italianas) com as perspectivas filosóficas — e as práticas de pesquisa — etiquetadas com esse nome na cultura europeia ainda não foi, na minha opinião (de entrevistado), sistematicamente

esclarecida pelos estudiosos. De qualquer forma, Brelich, De Martino e Bianchi não acolhem a proposta teórica de Pettazzoni dos anos 50, isto é, a ideia de conciliar historicismo e fenomenologia, e insistem — cada um ao seu modo — na necessidade de uma base exclusivamente histórica da disciplina que professam. Brelich e De Martino continuam a empregar o termo "historicismo": o primeiro, que teve uma formação pouco sensível à influência croceana, desancorando-se do ensinamento de Croce; o segundo com relação, mas uma relação não simples e problemática, com a visão croceana. Bianchi, ao contrário, decide explicitamente distanciar-se da abordagem historicista e se refere a uma ótica simplesmente histórica.

**Quadro 4** – Codificação das entrevistas (3ª pergunta/tema)

| <b>O historicismo como entendido por Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Brelich, De Martino e Bianchi?</b> |                                                                                                                                                                                          |                                                                              |                                                                                                                  |                                                                                              |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| Objeto da pesquisa<br>Profs. entrevistados                                                                                 | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                      | Angelo Brelich                                                               | Ernesto de Martino                                                                                               | Ugo Bianchi                                                                                  |
| Carlo Prandi                                                                                                               | <b>Pettazzoni:</b><br>≠ Brelich e De Martino                                                                                                                                             | <b>Brelich:</b><br>historicismo absoluto.                                    | <b>De Martino:</b><br>historicismo absoluto                                                                      | <b>Bianchi:</b><br>sólido enraizamento à história.                                           |
| Sonia Giusti                                                                                                               | <b>Pettazzoni:</b><br>Estudo dos povos incultos/<br>individualidade do fato histórico também na vida primitiva/<br>fundamental o método histórico-comparativo na história das religiões. | X                                                                            | <b>De Martino:</b><br>historicismo absoluto/<br>historicismo= religião como técnica salvífica de destorificação. | X                                                                                            |
| Fabio Scialpi                                                                                                              | X                                                                                                                                                                                        | X                                                                            | X                                                                                                                | X                                                                                            |
| Enrico Montanari                                                                                                           | <b>Pettazzoni:</b> pouco seguidor.                                                                                                                                                       | X                                                                            | X                                                                                                                | X                                                                                            |
| Pietro Angelini                                                                                                            | X                                                                                                                                                                                        | X                                                                            | X                                                                                                                | X                                                                                            |
| Giovanni Casadio                                                                                                           | <b>Pettazzoni≠ Bianchi:</b><br><br><b>Pettazzoni</b> =não há uma explícita rejeição ao historicismo.<br><br><b>Bianchi</b> =explícita rejeição ao historicismo.                          | X                                                                            | X                                                                                                                | <b>Bianchi=Pettazzoni:</b><br>lidar c/ o historicismo (absoluto) de Croce e seus seguidores. |
| Natale Spineto                                                                                                             | <b>Brelich/De Martino/Bianchi≠</b><br>Da proposta teórica de Pettazzoni de conciliar historicismo e fenomenologia.                                                                       | <b>Brelich:</b><br>historicismo/<br>desancorando-se do ensinamento de Croce. | <b>De Martino:</b><br>historicismo/ relação não simples e problemática, com a visão croceana.                    | <b>Bianchi:</b> distancia-se da abordagem historicista/<br>≅ da ótica histórica.             |

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.



Nessa continuidade, o quadro acima confirma que o historicismo aplicado por Brelich, De Martino e Bianchi não seguiu a proposta de seu mestre, Pettazzoni. No entanto, nota-se que suas propostas encontram-se, cada qual, direcionadas de modo diferentes. Isto é, apesar da conflitante relação de De Martino, no que diz respeito ao magistério de Benedetto Croce e de Brelich não ter sofrido influências dos ensinamentos também de Croce, eles utilizaram o historicismo de modo absoluto, distanciando-se, assim, de Pettazzoni que fez uso do historicismo croceano de modo, por assim dizer, parcial. Já Bianchi, também não influenciado pelos ensinamentos de Croce, prefere apoiar-se à história, ao contrário do historicismo e, nesse aspecto, também se distancia de seu mestre. Ora, passaremos ao próximo item desse capítulo, que analisa a aplicabilidade da fenomenologia ao método pettazzoniano e seus sucessores.

#### 4.2 A FENOMENOLOGIA APLICADA NO MÉTODO COMPARATIVO DA ESCOLA ITALIANA: DIÁLOGOS COM GERARDUS VAN DER LEEUW E MIRCEA ELIADE

Dando sequência em nossa proposta, para desenvolvermos nossa comparação nesse subitem da tese, utilizamos as perguntas/temas, quais sejam respectivamente: 4) É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e de Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni? e 5) Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Raffaele Pettazzoni e seus sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são? Por conseguinte, para respondê-las apoiamo-nos, inicialmente, na exposição do prof. **Natale Spineto** o qual informa que, quando Pettazzoni se refere à fenomenologia, o seu principal ponto de referência — até o momento em que ele encontra a obra de Eliade — é van der Leeuw. É possível que tenha permanecido também sucessivamente, como tenta demonstrar Riccardo Nanini em um estudo mais aprofundado sobre esse argumento. Outrossim, Pettazzoni elabora o seu Método Comparativo muito antes de conhecer a obra de Eliade. A leitura de Eliade é, ao invés, essencial para as suas reflexões teóricas sobre o exercício da comparação nos anos 50. Nas suas últimas notas, o modelo de Eliade lhe serve, enfim, de estímulo para precisar as suas posições e diferenciá-las daquelas fenomenológicas.

Isto posto, na perspectiva do prof. **Carlos Prandi**, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade são ambos fenomenólogos, embora diferentes na linguagem e metodologia, de ambos se extrai um conceito de religião de cujas raízes "esfumam", e que parece, em cada caso, retornar à ideia de Rudolf Otto de Sagrado como "categoria *a priori*". Van der Leeuw é mais "filósofo" e é atento ao pensamento de Husserl e, continuando adverte o prof. Prandi, aqui entro em um terreno minado e, portanto, eu não me delongo. Se quisesse aproximar Pettazzoni à

fenomenologia, colocar-lhe-ia em paralelo com a fenomenologia (laica) da religião de Geo Widengren, embora surgida 10 anos após a morte do estudioso italiano. Em ambos os casos não demonstram, assim me parece, precisas ascendências filosóficas, mas sim a exigência de não recorrer a fáceis abordagens terminológicas e metodológicas.

Com efeito, quanto ao que fora apontado pelo prof. Prandi, o prof. **Enrico Montanari** expõe que nem van der Leeuw nem Eliade influenciaram Pettazzoni (ao contrário, foi o próprio Pettazzoni que incluiu Eliade no novelo dos "fenomenólogos"; Eliade, que tinha lido van der Leeuw um pouco tarde, acreditava fazer uma "morfologia das religiões". E, a bem da verdade, acrescenta o prof. Montanari, quanto às relações com van der Leeuw, elas sempre foram excelentes, pois, ao resenhar sua *Fenomenologia da Religião*, Pettazzoni reconheceu a grande importância da individualização de "fenômenos" religiosos para uma História das Religiões.

Nesse sentido, porém, distinguiu o seu Método daquele de van der Leeuw, já que a sua fenomenologia seria uma "fenomenologia dinâmica", atenta aos "desenvolvimentos" históricos, em relação à "fenomenologia estática" de van der Leeuw que, sozinho, arriscou fechar-se em um "abstracionismo" tipológico. Para Pettazzoni, van der Leeuw sempre representou um imprescindível ponto de referência, um paradigma: e a esse "paradigma" ele equiparou o próprio Eliade, gratificando-o com a qualificação de 'fenomenólogo' (enquanto Eliade considerava-se nada mais que um 'morfólogo' das religiões). Sobre esses pontos, são relevantes também os estudos de Riccardo Nanini.

Corroborando as reflexões dos autores acima, o prof. **Pietro Angelini** menciona que a ajuda, no entanto, não pode vir diretamente de van der Leeuw (vdL), cuja fenomenologia é obviamente considerada "estática, por Pettazzoni, mas de uma ainda não bem individuada (nos anos 50) FdR "dinâmica", talvez ainda a ser elaborada teoricamente, mas que o historiador acreditava ver no pensamento de Mircea Eliade — de quem se esperava um segundo volume do *Traité* — dedicado ao desenvolvimento histórico dos grandes temas abordados no primeiro. A saída da história — implícita nos arquétipos individuados por Eliade (como em *La Nostalgia delle origini*) — era para Pettazzoni um modo de pôr, paradoxalmente, a História e sua negação entre os pilares da HdR.

Ademais, Tanto Pettazzoni quanto De Martino não consideraram a FdR de van der Leeuw em grau de absolver a primeira tarefa da HdR, aquela de "historicizar o irracional", precisamente porque tal fenomenologia desconsidera qualquer atenção ao processo histórico e nem mesmo se coloca como uma negação fecunda desse processo. Não é coincidência que vdL entende aproximar a sua Ciência das outras que surgiram em torno ao objeto-religião: a Psicologia religiosa, a Filosofia da religião, a História das religiões em si e, talvez, se a morte

não o tivesse portado antes de aprofundar o ponto também com a Sociologia da religião, com o resultado — segundo De Martino — de chegar a uma “tipologia religiosa” substancialmente autônoma em relação às Ciências citadas. (mas vai dito que o próprio De Martino utiliza o tratado da vdL não como uma enciclopédia dos vários tipos de simbolismo mítico-ritual, mas como uma "introdução" filosófica ao estudo destes). Quanto a Pettazzoni, a sua intenção era clara: ele tendia a uma Ciência única, formada por todas as disciplinas mencionadas, com a clara (ainda que mal explícita) exclusão da Filosofia da religião de viés marxista (a qual, de resto, também De Martino olhava com extrema desconfiança, apesar de algumas tímidas e depois recusadas aberturas).

Além disso, o prof. **Fabio Scialpi** em consonância ao que foi dito pelos autores acima, quanto a um possível influxo de Mircea Eliade no pensamento de Pettazzoni, acredita poder excluí-la. Eliade não é mencionado por Pettazzoni e sua hermenêutica do "sagrado" parece longe dos instrumentos de investigação adotados pelo mestre de San Giovanni em Persiceto.

Importante é frisar, ainda, que diferentemente de quanto constitui o centro do pensamento de Eliade, para De Martino, o ‘mundano’ — identificado com a história e com a atividade criativa — é o ponto de referência, enquanto as pausas, os intervalos 'des-historicizados' são em função dele, garantindo sua recuperação ou ‘redenção’, no sentido de um amparo que auxilia nas circunstâncias muito difíceis [...]. Já, ao contrário, para Eliade, “o ponto de referência é a sacralidade intacta do tempo das origens (*illud tempus*), reevocando e reatualizando com a qual o mundo assume um significado e se recria”. De fato, o sagrado transcende a história “no sentido de que ele a precede e a funda e, no mito do eterno retorno, resolve-a e a anula em si mesma [...]; no sentido do retorno, com o rito auspicioso, que é um rito de fundação ou refundação, no momento em que a criação foi feita, plena e integral, fora do caos inicial”. Essa particular visão do sagrado, segundo Bianchi (1970), recorda “aquela típica do pensamento indiano, já no final dos Vedas e depois em toda a tradição upanišádica e vedântica, mesmo que não exclusiva dessa”.

Ademais, deve-se notar que, apesar das observações críticas levantadas por Bianchi (1970) contra as posições “postuladas” de Eliade, no que diz respeito a conceitos como ‘hierofania’, ‘símbolo’, ‘irrupção’ e ‘revelação do sagrado’, vai apreciada a sua noção de ‘ruptura de nível’, produzida por crenças e prática religiosas. Além disso, vai considerada, favoravelmente, a sua defesa da História das Religiões como um estudo capaz de trazer à tona testemunhos da humanidade, nas culturas "diferentes da nossa", que é dever da Ciência tornar conhecida, ilustrar na sua especificidade e fazer entender, de modo a determinar um enriquecimento dos valores humanos e culturais também para a nossa civilização.

Nessa mesma direção, de maneira harmônica e compatível, o prof. **Giovanni Casadio** relata que na seção dedicada à fenomenologia da religião holandesa, em sua "Introdução" na obra de 1975, Bianchi concentra-se, em particular, em van der Leeuw. Após as críticas de ordem histórica (falta de atenção à diacronia, generalidade e não historicidade dos tipos identificados, por exemplo o sacrifício que, segundo Bianchi, é um conceito análogo e não um universal unitário), Bianchi (1975, p.179) reconhece que o esforço para "compreender" — realizado na fenomenologia, conforme aquela de van der Leeuw — “é, sem dúvida, útil à pesquisa histórico-religiosa”, embora os pressupostos teóricos desse "compreender" (baseados na fenomenologia filosófica de E. Husserl), “causem algumas perplexidades fundamentais” (BIANCHI, 1975, p. 179). Além disso, precisamente do ponto de vista da HdR, ele concorda com a opinião de van der Leeuw de que a Filosofia da religião não possa prescindir da Fenomenologia da religião para evitar os perigos intrínsecos de uma posição inevitavelmente etnocêntrica. Nesse sentido, o prof. Casadio sustenta que — apesar da rejeição programática das premissas teóricas da fenomenologia — na obra do autor existem elementos implícitos que o aproximam à prospectiva hermenêutica da fenomenologia.

Por outro lado, quanto ao que concerne ao estudioso Romeno, em Bianchi (1975, p. 184-191), encontramos uma inteira seção dedicada a Mircea Eliade, já que seu nome é evocado 26 vezes, resultando no fato que seja o estudioso significativamente mais citado depois de Pettazzoni (30 vezes, além das duas breves seções, expressamente, a ele dedicadas). Bianchi corretamente intitula sua discussão de "Mircea Eliade e a morfologia do sagrado" e identifica os principais temas de sua visão, a saber: 1. Oposição entre o sagrado e o profano; 2. O conceito de hierofania (um conceito histórico, mas ao mesmo tempo "ecumênico" e repleto de valores simbólicos); 3. O mito e a era do mito como fundamentos de tudo o que é histórico e garantia do retorno do mundo a um estado originário de pureza e integridade (o autor desenvolverá esses conceitos em uma conferência da qual surgirá um volume dos atos: Bianchi 1981); 4. Iniciação como um *regressus ad uterum* (retorno ao útero materno), ou seja, um renascimento após uma morte ritual.

Desse modo, de particular relevância para Bianchi (e nisso podemos identificar uma precisa influência) é a defesa da parte de Eliade pela HdR como trabalho comparativo e universalista que não sofre de complexos de inferioridade em relação a outras disciplinas. E, por esta razão, a reivindicação da especificidade do fato religioso que não pode ser reduzido a fatores não religiosos, filtrando-o através da Filologia, da Psicologia, da Sociologia, da Economia, da Linguística, mas é único e irreduzível. Certamente, o anti-reducionismo é o traço que mais une os dois estudiosos.

Contudo, sob outra perspectiva, Bianchi parece concordar com Pettazzoni e com os outros representantes da Escola de Roma — adeptos de uma forma de historicismo absoluto — com a crítica à teoria dos arquétipos, ou seja, a pré-existência e transcendência dos sinais e símbolos que determinam o caráter sacro dos fenômenos religiosos. Todavia, ele admite que essas críticas podem ser exageradas, ao desconsiderar uma certa ambivalência do pensamento de Eliade sobre as origens (BIANCHI, 1975, p. 186). Resta, ao invés, a crítica à visão negativa que Eliade tem da história como uma decadência em relação à era mítica, uma visão que ele considera negada pela realidade das religiões bíblicas e outras com uma concepção teleológica da história, como o Zoroastrismo. Assim, não menos infundada parece-lhe a tese de Eliade de que símbolos, arquétipos e hierofanias tenham sua própria vida interna que transcende a história e a própria consciência que os crentes têm do significado desses símbolos.

Nesse propósito, vale dizer que ao mesmo tempo — aqui reside a peculiaridade de sua posição dentro da Escola de Roma — ele acusa historicistas absolutos como Ernesto de Martino e Vittorio Lanternari (e "em parte" o próprio Pettazzoni nos póstumos *Ultimi appunti*, mas aqui devemos levar em consideração as releituras sucessivas operadas por Enrico Montanari e seu discípulo Valerio Salvatore Severino) de recair em formas de hermenêutica puramente filosófica como a teoria da "crise de presença" e da "destorificação (mítico-ritual) do negativo".

Destarte, para retornar ao débito verso Eliade e seus méritos para com a HdR, na conclusão da seção a ele dedicada, Bianchi elenca quatro pontos que lhe parecem muito significativos e incisivos (BIANCHI, 1975, p. 10-191), quais sejam: 1. A insistência em levar a sério os fenômenos religiosos, opondo-se a todas as tentativas de redução que prejudicariam a compreensão; 2. A devoção à tarefa essencial da História das religiões com atenção à fenomenologia ou morfologia do sagrado que revigora com uma introdução de novas ideias a matéria inerte, quase resultado de dissecções anatômicas, às quais a religião é reduzida como resultado da análise de filólogos e antiquários; 3. A noção de ruptura de nível, na qual Bianchi vislumbra, nos passos de Eliade, o núcleo da crença e da prática religiosa; 4. A defesa da História das Religiões como disciplina que valoriza aspectos humanos dotados de características específicas que necessitam uma real compreensão.

Essas afinidades, essa *sympatheia* de Bianchi em relação ao mestre romeno, nem sempre manifestada nos estudos dedicados a específicos fenômenos histórico-religiosos de caráter mais filológico, aflora com particular densidade em uma das últimas alocações públicas sobre o mestre romeno, precisamente em uma entrevista que ele concedeu em 1993 a um estudioso romeno, entusiasta apoiador da abordagem de seu compatriota, Ara Alexandre Shishmanian.

Assim, em face ao que foi dito, consideramos oportuno reproduzir integralmente este raro documento em sua versão traduzida (A. A et Dana Shishmanian, 2011, p. 157-158).

**U.B.:** Não aceito a ideia de consagrar a religião como entrave, mas digo que há profundas diferenças, tão profundas quanto às semelhanças, entre religiões de diferentes origens histórico-culturais. Então, ao mesmo tempo, eu aceito uma solidariedade íntima entre religião e cultura, no sentido de que esta religião é parte desta cultura, e ao mesmo tempo eu dou uma origem universal à religião, quando digo que há coisas que podem ser chamadas de religiosas como um significado analógico deste termo. Logo, você vê que isso não é reducionismo, pois não há apenas esse primeiro passo de dizer que a religião é parte da realidade, há também uma segunda parte que pode emergir, talvez, muito antes [...]. Portanto, eu repeti ontem à noite que devemos ter a ideia de que o termo religião não é um termo equívoco, nem unívoco, mas análogo, e que, desta forma, a religião é, consequentemente, universal, e ao mesmo tempo que faz parte da história cultural, em tal caso você vê que eu não sou um reducionista.

**A.A.S.:** Não, de jeito nenhum, mas se tratava, apenas, de implicações a longo prazo. Eu não concordo inteiramente com o seu segundo ponto, com o primeiro ainda encontro um ponto em que não está claro, ou seja, não tenho certeza de entender a relação que você estabelece entre cultura e religião, isto é, que a religião faz parte da cultura, porque acho que a religião é a fonte e a origem da cultura.

**U.B.:** Ah sim, isso é muito Eliade, eu aceito, mas aí eu teria alguma dificuldade, porque afirmo que positivistas e historicistas têm posições, *a priori*, que devem ser refutadas, recusadas, mas que a fenomenologia em sua expressão mais extrema como em Mircea Eliade, é, paradoxalmente, reducionista também. Mas, me resta pedir desculpas, porque eu tenho que acompanhar minha esposa. De qualquer forma, se você ficar com Eliade, você fica em boa companhia. Eu disse uma vez que tenho fé apenas em Eliade, mas da última ou, talvez, da penúltima vez que o vi, eu disse a ele que era um dos meus pais no espírito. Então, ele estava feliz. E insisto neste fato, Eliade sempre foi uma fonte fundamental e eu não concordo com o que foi dito e escrito em nosso boletim informativo que a influência de Eliade é em declínio, discordo totalmente, pois, se a coisa fosse verdade, seria uma pena.

Em face ao que foi apontado pelo prof. Giovanni Casadio, que traz a luz a visão de Ugo Bianchi quanto ao argumento em tela<sup>299</sup>, veremos, ora, esse argumento a partir do ponto de vista de Pettazzoni e De Martino, através da explanação da prof. **Sonia Giusti**, já que tanto

---

<sup>299</sup> Responde à pergunta se é possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e de Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e de seus sucessores.

para Gerardus van der Leeuw quanto para Mircea Eliade, o sagrado e o profano não estão em oposição, mas são complementares na experiência humana e, por isso, sobre este princípio pode-se identificar o elemento fundamental no qual se baseia a construção do Método histórico-comparativo de Pettazzoni que, como já vimos, se enriquece e se define com a presença inevitável da historicidade da experiência mundana, que exposta a atenção heurística do sagrado como essência da religião, isto é, a religião como um produto histórico.

Assim, nas hierofanias, diversamente experimentadas na história dos povos, ambos os estudiosos italianos encontram uma concepção unitária de religião, única na sua essência e diversa no tempo e no espaço. Entrado juveníssimo nos interesses de estudo pettazzoniano, De Martino perseguia a sua pesquisa na mesma linha, contribuindo de modo muito pessoal na afirmação dos estudos histórico-religiosos na Itália. Em ambas as vertentes de pesquisa, o Método Comparativo deveria ser corrigido no sentido historicista, isto é, na compreensão de que não deveriam ser os fatos a serem comparados, mas seus desenvolvimentos históricos. Em suas elaborações teóricas é presente, no entanto, mesmo que mais ou menos insistente, a dimensão terapêutica religiosa de salvação mitopoiética.

Nessa sequência, para **Riccardo Nanini** a influência da fenomenologia da religião (FdR) de van der Leeuw e da abordagem de Eliade (ME) no método de Pettazzoni (RP) é obviamente uma questão complexa. É fato que RP confronta a FdR há várias décadas, desde o momento em que se tornou professor de História das religiões em Roma até sua morte. Mas o faz em uma perspectiva já "madura", isto é, do alto de uma formação histórica (ou historicista) já recebida e assimilada, portanto, em pé de igualdade e certamente sem qualquer tipo de timidez. A meu ver, a certa altura, Pettazzoni percebe que a perspectiva histórica que ele abraçou plenamente carece de um *quid* (caráter especial), uma certa capacidade de ver a religião como algo autônomo.

A relação RP-GvdL se desdobra através dos habituais intercâmbios e confrontos acadêmicos (resenhas, convites, cartas, etc.), enquanto GvdL esteve vivo; não excluo, entre outras coisas, que houvesse também uma simpatia humana mútua. Ademais, RP se confronta metodologicamente, de modo cada vez mais decisivo, com a FdR de GvdL (Cfr. NANINI, 2012a, p. 341-357), chegando a uma abordagem, pouco antes de sua morte, ao famoso *Il metodo comparativo*, que até auspicia uma Ciência integral da religião composta de História e Fenomenologia, o que chamei de "teoria unificada da religião".

A relação com ME é mais difícil e contraditória (SEVERINO, 2012), sobretudo pela ambiguidade de fundo da abordagem eliadiana, em particular no que diz respeito à história, por um lado, e ao "sagrado", ao *homo religiosus* e à ontologia arcaica, por outro. ME faz confusão

entre o plano objetivo e aquele subjetivo, entre os fenômenos estudados e o método para estudá-los e, por isso, deve ser reconduzido à realidade da pesquisa histórica, que não pode admitir, precisamente, que algo (o "sagrado", etc.) possa vir antes da história. Mas, isso não é porque a história é um absoluto, uma espécie de dogma, mas sim, porque, simplesmente, sem história não pode haver o sagrado, ou *homo religiosus*, ou *illus tempus* das origens. A história é, por assim dizer, o ar que todas essas coisas respiram, o oxigênio que as faz existir.

Para responder se a influência de GvdL e de ME pode ser encontrada no Método Histórico Comparativo de RP, minha opinião (fala de Riccardo Nanini) é que não diretamente, uma vez que Pettazzoni não era um fenomenólogo, nem certamente um seguidor da morfologia religiosa de ME. Mas, como bem explica Casadio na entrevista feita por Alessandro Testa em (*Global Phenomenologies of Religion. An Oral History in Interviews*, 2021, p. 104), ele (Pettazzoni) reconhece a necessidade de um conceito de religião e sente a necessidade, ao longo de sua carreira científica, de associar indução e dedução para encontrar uma "terceira via", o mesmo propósito que se era dado por GvdL. A autonomia da religião serve de alguma forma à Ciência Histórica, para fazê-la dar um salto qualitativo, que a evite de absolutizar-se e, ao mesmo tempo, ajude-a a tornar-se multidimensional, complexa, *vielschichtig*, como dizem os alemães; a desprovincializá-la, de alguma forma, como se o historicismo crociano, hegemônico na Itália, tivesse se tornado um 'pequeno mundo antigo' indefeso diante da complexidade das culturas e das religiões. Conhecendo-as, as religiões — o historiador das religiões não pode deixar de percebê-las! — elas realmente não se fazem reduzir a nada e, portanto, será necessário encontrar seu lugar na própria teoria e na própria metodologia.

Até que ponto RP olhou à FdR na aplicação concreta de seu Método, para enuclear, por exemplo, a confissão dos pecados ou analisar a ideia de Ser Supremo? Na identificação de tipologias parece muito próximo a GvdL e aos seus *Idealtypen*, muitas vezes erroneamente confundido por análogos dos arquétipos de ME (NANINI, 2011-2012, p. 259-292) e realmente tanto tipos ideais de característica weberiana forte ("a religião do nada e da piedade", "a religião do amor"...), quanto aos tipos ideais, por exemplo, os mistérios para RP, devem ser considerados. Não é acidental o uso por RP de tipos de inclinação muito leewianos, como "religião do Estado" e "religião do homem", ou mesmo "religião deste mundo" (NANINI, 2010, p. 681-686). Mas aqui precisaríamos de um estudo aprofundado, que infelizmente ainda não temos.

Nessa continuidade, Riccardo Nanini responde nossas perguntas com veemência, para ele ME é para RP um adversário, antes de tudo, no campo metodológico, por causa da confusão que alimenta entre os diferentes níveis: como afirma Prandi (2012, p. 395), ME "sempre jogou



entre ser e parecer um teólogo", assumindo "uma posição de claro-escuro, se não criptografada". A influência eliadiana sobre RP, portanto, com sua essencial ambiguidade, só pode ser negativa, de caráter meramente reativo (reação), isto é, pode-se dizer que RP leva a maior parte de seus últimos anos de vida a refutar ME e seus equívocos de fundo. De qualquer modo, ME não é de nenhuma ajuda para RP, na "desprovincialização" do historicismo, apenas acrescenta um caos metodológico e filosófico que, acreditando dar um salto de qualidade à abordagem "religiosa", na verdade a faz precipitar — segundo RP — em uma não Ciência. Do meu ponto de vista (de Riccardo Nanini), ME pode ser considerado um precursor (muito selvagem, muito instintivo, filosoficamente inculto e inconsciente) de um certo resultado da chamada filosofia continental da segunda metade do século XX, de Gadamer a Wittgenstein até o "pensamento fraco", e da teologia, a essa devedor e inspirado; num campo, como é aquele científico-religioso, o qual o que quer que se diga, a metodologia e a abordagem filosófica assumem um papel determinante (quanto mais determinante, mais é dado como certo). Do ponto de vista de RP (que, apesar de toda a boa vontade e estima que podem ser tidas por ele, certamente não tem o temperamento de um pensador), ME não é um revolucionário — porque os revolucionários sabem muito bem pelo que fazer a revolução — mas uma espécie de partícula descontrolada que estimula os instintos mais a-cientificamente plebes e perigosos.

**Quadro 5 – Codificação das entrevistas (4ª pergunta/tema)**

| <b>É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| Obj da pesq<br>Profes. entrevi                                                                                                            | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | Ernesto de Martino                                                                                                                                                                                                                                                                                                | Ugo Bianchi                              |
| Carlo Prandi                                                                                                                              | <p><b>van der Leeuw &amp; Eliade:</b> fenomenólogos de ≠linguagem≠ metodologia/ religião=sagrado c/ "categoria <i>a priori</i>.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> ≅ a fenomenologia laica de Widengren=não ascendências filosóficas.</p>                                                                                                                                                                             | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | X                                        |
| Sonia Giusti                                                                                                                              | <p><b>van der Leeuw &amp; Eliade:</b> o sagrado e o profano são complementares na experiência humana.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> método histórico-comparativo= historicidade da experiência mundana. religião= produto histórico.</p>                                                                                                                                                                         | <p><b>Pettazzoni &amp; De Martino:</b> concepção unitária de religião= única na essência e ≠ no tempo e espaço/ MC=sentido historicista/comparação dos desenvolvimentos históricos.</p> <p>Elaborações teóricas+/- dimensão terapêutica religiosa de salvação mitopoiética/experiência religiosa na história.</p> | X                                        |
| Fabio Scialpi                                                                                                                             | <b>Pettazzoni≠Eliade:</b> não existe influência.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | <b>De Martino≠Eliade</b> mundano≠sacralidade des-historicização≠ <i>illud tempus</i> .                                                                                                                                                                                                                            | <b>Bianchi≅Eliade:</b> ruptura de nível. |
| Enrico Montanari                                                                                                                          | <p><b>Pettazzoni:</b> nem vdL nem Eliade influenciaram-no.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> reconheceu na FdR de vdL a importância da individualização de "fenômenos" religiosos p/ HdR/ vdL=paradigma/ Eliade=paradigma.</p> <p>Método de Pettazzoni ≠ de vdL</p> <p>Pettazzoni: fenomenologia dinâmica=desenvolvimentos.</p> <p>vdL: fenomen estática.</p> <p>Eliade: fenomenólogo e morfólogo das religiões.</p> | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | X                                        |

|                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Pietro Angelini                                                                                                                           | <b>Pettazzoni:</b> FdR dinâmica/ciência única.<br><br><b>vdL:</b> FdR estática.<br><br><b>Pettazzoni:</b> FdR de vdL=não em grau de absolver a 1ª tarefa da SdR= (historicizar o irracional)                                                                                                                                                                             | <b>De Martino:</b> FdR de VdL=“introdução” filosófica ao estudo dos vários tipos de simbolismo mítico-ritual.<br><b>De Martino:</b> FdR de vdL=não em grau de absolver a 1ª tarefa da SdR= (historicizar o irracional) | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| Obj da pesq<br>Profs. entrevi                                                                                                             | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | Ernesto de Martino                                                                                                                                                                                                     | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Giovanni Casadio                                                                                                                          | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | X                                                                                                                                                                                                                      | <b>Bianchi:</b> Faz crítica a vdL de ordem histórica+ reconhece sua utilidade à pesq. histórico-religiosa.<br><br><b>Bianchi:</b> utiliza noções de Eliade como ruptura de nível=núcleo da crença e da prática religiosa.<br><br><b>Bianchi &amp; Eliade:</b> defesa da HdR= trabalho comparativo e universalista= não inferioridade em relação a outras disciplinas/fato religioso= único e irreduzível/anti-reducionismo.<br><br><b>Bianchi+Pettazzoni+ adeptos do historicismo absoluto≠Eliade:</b> criticam à teoria dos arquétipos/ pré-existência e transcendência dos sinais e símbolos= caráter sacro dos fenômenos religiosos.<br><br><b>Entrevista Bianchi:</b> solidariedade entre religião e cultura= religião é parte desta cultura/origem universal à religião=quando digo que há coisas chamadas de religiosas com um significado analógico≠reducionismo/ termo religião≠ nem equivoco, nem inequívoco/ termo religião= análogo=universal= história cultural/Eliade sempre foi uma fonte fundamental. |
| Natale Spineto                                                                                                                            | <b>Pettazzoni:</b> vdL= principal ponto de referência da fenomenologia.<br><br><b>Pettazzoni:</b> Eliade=essencial p/ reflexões teóricas sobre o exerc da comparação.                                                                                                                                                                                                    | X                                                                                                                                                                                                                      | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Riccardo Nanini                                                                                                                           | <b>Pettazzoni:</b> confronto metodológico c/ FdR de vdL.<br>História+Fenom= Ciênc integral da religião.<br><br><b>Pettazzoni=GvdL:</b> conceito de religião através indução e dedução.<br>autonomia da religião serve à Ciênc Histórica.<br><br><b>Pettaz≅GvdL:</b> uso da tipologia e <i>Idealtypen</i> .<br><br><b>Pettazzoni &amp; Eliade:</b> não existe influência. | X                                                                                                                                                                                                                      | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.

Conforme podemos constatar no quadro acima, há uma concordância de que tanto GvdL quanto Mircea Eliade não influenciaram nem Pettazzoni e nem seus herdeiros de cátedra. Contudo, nota-se que existe um embate no que concerne ao uso da Fenomenologia associada à História. Neste caso, é oportuno recordarmos, de modo sucinto que, ao longo de nosso trabalho, percebe-se o quanto o historicismo e a fenomenologia seriam para Pettazzoni uma via possível para se evitar a concepção de que a religião deveria ser vista apenas como manifestação do sagrado e irreduzível à história e, por outro lado, evitar o seu oposto, que a reduzia, unicamente, às categorias do espírito, sem que houvesse uma autonomia própria.

Destarte, conforme já exposto nesta tese (p. 66) e também pelos entrevistados, Pettazzoni (2016) tinha como proposta a articulação desses diferentes métodos e disciplinas capazes de estudar o objeto religião, auxiliando-se mutuamente, da mesma forma em que buscava diálogos com pensadores de outras perspectivas — como por exemplo, van der Leeuw — para, assim, realizar seu intento de reconhecimento da HdR como uma área da ciência com seu objeto e método único, ainda que fosse difícil de conciliar o historicismo croceano e a fenomenologia de GvdL e Mircea Eliade, os quais carregavam, conforme apontado acima, vestígios do pensamento de Rudolf Otto que, por sua vez, entendia a religião como um *a priori* intrínseco a todos nós e manifestada através da experiência do sagrado, sem levar em consideração as causas-efeitos pelas quais este fenômeno — entendido como religioso — originou-se e se desenvolveu muito antes de sua aparição/manifestação, ou seja, seu processo histórico decorrente das intervenções humanas.

Isto posto, examinando a relação entre a Fenomenologia da religião e a História das religiões, entre a estrutura fenomenológica e o desenvolvimento histórico, Pettazzoni afirma que a Fenomenologia das religiões é útil, quando colocada sob o controle da História das Religiões, isto é, “potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento [...], sendo com isso, resolvida a fenomenologia na História” (PETTAZZONI, 2016, p. 260), logo, ainda conforme foi dito acima, historicizando o irracional, evita-se, desse modo, uma fenomenologia estática, passando-se, em contrapartida, a uma fenomenologia dinâmica.

Ademais, a partir do quadro acima, podemos perceber algumas aproximações entre Pettazzoni e De Martino no que concerne ao uso do método comparativo para pesquisar a religião em seus diferentes tempos e espaços, focados na experiência mundana como um produto histórico e, igualmente, no que diz respeito a FdR de vdL não ser capaz de absolver a tarefa da HdR. Ainda nessa mesma perspectiva, de Martino põe o mundano como ponto de

referência, diferentemente daquela de Eliade, o qual mantém seu foco na sacralidade que, segundo este estudioso romeno, transcende a História.

Já Pettazzoni, assim com Ugo Bianchi, está de acordo no que tange à importância da FdR de vdL na individualização de "fenômenos" religiosos p/ a HdR. Outrossim, Bianchi (1979) reitera Pettazzoni, quando diz que a Fenomenologia da religião, submetendo-se ao controle da História, é responsável por desembaraçar as estruturas e esclarecer a essência dos fenômenos como fatos históricos concretos, visto que ela se encarrega das estruturas, enquanto a História se ocupa dos fatos e de seu desenvolvimento concreto e, nesse ponto, Bianchi faz referência a sua categoria de universal concreto ou universal histórico para substituir, segundo ele, a abstrata generalização da fenomenologia (BIANCHI, 1979, p. 147).

Por fim, apesar das críticas a vdL e Eliade por tenderem a construir categorias *a priori* e aos constantes posicionamentos de Pettazzoni e seus discípulos para se evitar o reducionismo, etc. eles, de qualquer modo, na tentativa de demonstrar a especificidade da disciplina HdR, de conceituar e legitimar a autonomia da religião como objeto de pesquisa e da comparação como método de abordagem, fizeram uso direto e/ou indiretamente da fenomenologia, até mesmo quando refutavam suas categorias de análises, já que através destas puderam construir suas próprias concepções teóricas e metodológicas, como é por exemplo, o caso de Bianchi<sup>300</sup>, que utiliza a noção de Eliade, ruptura de nível, apontando-a como núcleo da crença e da prática religiosa, enquanto Ernesto de Martino faz uso da des-historicização, que é uma saída temporânea da história para recuperar momentos de crise de existência, por meio do simbolismo mítico-ritual.

Ora, passamos às respostas dada pelos nossos entrevistados, referentes à pergunta, a saber: 5) Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Raffaele Pettazzoni e seus sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são? Nesse quesito, nos responde o prof. **Natale Spineto** que próprio a impossibilidade de justificar o método e o objeto da história das religiões — através do aparato conceitual croceano — induz Pettazzoni a se interessar por outras perspectivas teóricas e, depois, a um certo ponto, a ler com sempre mais atenção as obras dos fenomenólogos, van der Leeuw e, sobretudo, Eliade. Com base nessas leituras, Pettazzoni elabora, nos anos 50, a sua ideia da História das Religiões como uma síntese de historicismo e fenomenologia.

Destarte, era o período em que ele presidia a Associação Internacional de História das Religiões como sucessor de van der Leeuw e é provável que seu cargo levou-o a propor de

---

<sup>300</sup> Para uma apreciação desta afirmação, ver o texto de Chiapparini (2022, p. 147), nota 4.

associar as duas almas principais das disciplinas daquele tempo. Se o historicismo comporta a centralidade do dado histórico, com a imprescindibilidade do estudo dos contextos culturais e a necessidade de estudar os fatos religiosos, esclarecendo seus antecedentes e suas consequências, a fenomenologia, aos seus olhos, fornece uma justificativa para a autonomia da religião e do exercício do método comparativo.

Assim, complementando o que foi dito pelo prof. Natale Spineto, prof. **Pietro Angelini** propõe que sobre o argumento vale a pena ver a exaustiva revisão compilada por Nanini (2003), que parte de uma precisa hipótese de trabalho, ou seja, que a relação de Pettazzoni com a FdR vai muito além de uma genérica (e tardia) "simpatia" por van der Leeuw e que se configura como uma tentativa fundamentada de preservar a autonomia do objeto, religião, no sentido de que a FdR lhe parece uma ajuda válida — capaz de defender a disciplina História das Religiões que ele "inventou" — dos inúmeros riscos reducionistas que poderia correr.

Destarte, em face ao que foi exposto até o momento, a profa. **Sonia Giusti** é bastante incisiva ao reafirmar que a comparação histórico-religiosa de Pettazzoni tem na base a concepção unitária da religião, única em sua essência e diferente no tempo e no espaço, ou seja, uma concepção que pressupõe um único método, tal a consentir uma Ciência das religiões. A comparação dos fatos culturais é possível porque reconduzíveis às analogias estruturais presentes entre as funções psíquicas de homens pertencentes a sociedades historicamente não relacionadas. (cf. *La Scienza delle religioni e il suo metodo*, 1913).

Na obra *La religione primitiva in Sardegna* (1912), é já delineada a questão do método, que consiste na síntese que nasce do objeto próprio da disciplina como uma superação do dualismo entre o método histórico e o método comparativo, em vista de uma concepção unitária da Ciência das religiões. Já na obra *Fenomenologia delle Religioni* (1933), Gerardus van der Leeuw define seu interesse especulativo na relação entre sujeito e objeto de experiência religiosa vivida, evidenciando a autonomia do sagrado e enfatizando a importância não de sua gênese histórica, mas de sua essência: o sagrado como fundamento de qualquer religião é experiência vivida (*Erlebnis*) do mistério ao qual o homem tende.

Sendo assim, conectando-se as demais explanações o prof. Fabio Scialpi indica que Angelo Brelich parece programaticamente indiferente a qualquer 'contaminação' com a Fenomenologia, enquanto Ugo Bianchi [...], foi a favor, como seu mestre Pettazzoni, a um uso complementar de ambas as impositações metodológicas corretamente distintas em seus respectivos campos de aplicação. No entanto, Ernesto de Martino merece um discurso separado, que, nas temáticas por ele estudadas, sobretudo no mundo do folclore, identifica "o religioso

como a evasão da história, com a evasão da crise existencial, com a recuperação, no período atemporal ou definitivo, da angústia de "viver neste mundo".

Já na visão do prof. **Giovanni Casadio**, Bianchi (1975, p.169-181), na sua "Introdução", dedica amplo espaço à Fenomenologia das Religiões, seja aos estudiosos alemães que se referem a Rudolf Otto (J. W. Hauer, Friedrich Heiler, Ernst Benz), seja aos holandeses que se referem a William Brede Kristensen (Gerardus van der Leeuw e Claas Jouco Bleeker). Segundo Bianchi, as pesquisas dos fenomenólogos não são adequadas à metodologia da História das religiões, porque elas têm um caráter intuicionista e postulatório (isto é, procedendo segundo um método dedutivo que passa de postulados *a priori*, antes da análise empírico-indutiva própria de qualquer método histórico), às vezes psicológicos e irracionalistas, além do fato de que a maioria desses estudiosos buscam uma "compreensão mútua" e uma "unidade espiritual" entre as religiões, a fim de construir um diálogo interconfessional e interreligioso. Logo, as pesquisas dos fenomenólogos, do ponto de vista epistemológico, recaem preferivelmente no campo da filosofia (com uma instância de caráter metafísico), ao invés daquele da História ou Ciência das religiões. No entanto, ele reconhece a validade do esforço de compreensão baseado em uma vasta documentação para investigação histórico-religiosa (como no caso de van der Leeuw) e a exatidão da exclusão de reducionismos de caráter psicológico ou sociológico (como no caso de Bleeker).

Continuando com suas respostas, o prof. **Giovanni Casadio** diz que, fundamentalmente, a fenomenologia, à qual Bianchi fazia referência era a mesma coisa daquela de Raffaele Pettazzoni, e parou em Eliade. Bianchi, que também conhecia muito bem os representantes da neo-fenomenologia e foi frequentemente confrontado com eles: os católicos — e padres — Julien Ries (1920-2013), Mariasusai Dhavamy (1925-2014) e A. N. Terrin (1941-), os protestantes W. Cantwell Smith (1916-2000), Ninian Smart (1927-2001), Jacques Waardenburg (1930-2015), Frederick J. Streng (1933-1993) e o hinduísta Arvind Sharma (1940-), raramente se posicionavam sobre questões de ordem teóricas, pelo menos não em publicações articuladas. De sua posição resta traços apenas nas "Discussões" dadas à imprensa, em cartas ou em suas declarações orais, por mim (prof. Casadio) conhecidas por haver testemunhado ou através de encontros e confrontos com os personagens supracitados, às vezes gravados em obras várias, por exemplo.

Nesse sentido, porém, o prof. Casadio ressalta que, conforme tem sido observado por várias partes (TERRIN, 2002, p. 372-378; CASADIO, 2021 apud TESTA, 2021, p. 106-107), a posição de Bianchi em relação à fenomenologia apresentava aspectos ambivalentes, como de fato aquela do próprio Pettazzoni, nas duas revisões a van der Leeuw, nas trocas com Eliade e

nos dois escritos teóricos publicados em *Nvmen* em 1954 e 1959. No entanto, nesta atitude de Bianchi se manifesta o próprio distanciamento teórico do Mestre. Por um lado, ele não parece concordar com a crítica de Pettazzoni à negligência programática do "desenvolvimento histórico" da religião da parte da Fenomenologia, enquanto uma disciplina deve ser julgada — como se deduz implicitamente a partir dos ditames nem sempre explícito pelo Nostro — *iuxta propria principia* (BIANCHI, 1975, p. 178). Por outro lado — e é um dos pontos fortes de sua teoria da HdR —, Bianchi não concorda com a ideia de Pettazzoni de considerar a História e a Fenomenologia como disciplinas ou abordagens complementares finalizadas a uma Ciência integral das religiões, e enfatiza repetidamente que a HdR incorpora em si mesma a fenomenologia (BIANCHI, 1975, p. 200) e possui por si mesma a sensibilidade (histórica) adequada para "compreender" as especificidades do fenômeno religioso.

Ora, em última análise, mas não menos importante, no que diz respeito aos alunos de Raffaele Pettazzoni (RP), Angelo Brelich (AB), Ernesto de Martino (EdM) e Ugo Bianchi (UB), na opinião de **Riccardo Nanini**<sup>301</sup> — como já havia destacado em sua tese de monografia (1997) — são líderes de três resultados diferentes, embora todos internos à Escola Romana no sentido mais amplo, conforme põe em luz Testa (2021, p.114), falar de uma unidade de tal Escola é válido até certo ponto, uma vez que as analogias certamente não são mais fortes do que as diferenças de método e de abordagem do objeto da religião.

Ademais, acrescenta Nanini: dediquei, *Fenomenologia religiosa ou storicismo assoluto? Gerardus van der Leeuw secondo Ernesto de Martino* (2000a, p. 803-851), à leitura demartiniana aprofundada da *Phänomenologie der Religion* de GvdL, realizada sobretudo na sua *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (SMSR 25-25, p. 1-25). EdM é, em relação à FdR, o aluno mais fiel em alguns aspectos a RP, aquele que compartilha a preocupação de preservar a autonomia do religioso. Porém, ao invés da colaboração, EdM prefere a comparação, a *Auseinandersetzung* (o confronto). Filosoficamente é muito mais à frente de RP: por haver estabelecido o que é e o que deve ser a religião e o que é a História das religiões, colocando-as no âmbito da “presença” e da “crise de presença”, as quais são as coordenadas de sua filosofia (NANINI, 2000a, p. 844-845). Não nos esqueçamos, porém, de que leva isso tão a sério — tanto quanto RP, se não ainda mais que ele — a FdR para colher algumas de suas obras mais importantes na principal série italiana de estudos religiosos da época (la “Collana viola” di Einaudi), mesmo sentindo a necessidade de acrescentar suas prefações ‘profiláticas’.

---

<sup>301</sup> Reiteramos aos nossos leitores que todas as falas antes dos quadros denominados “codificação das entrevistas” são exclusivamente dos nossos entrevistados.



Isto é, levar a FdR tão a sério significava dizer necessariamente, para EdM, levar ainda mais a sério ele mesmo, porque é a ele e a quem se referiam ao seu próprio historicismo que cabia, portanto, a tarefa de demolir os aspectos deteriorantes ou "perigosos" da FdR e deixar em pé apenas a fachada, por assim dizer, a autonomia do objeto religião. Fachada, de resto, é um termo redutivo, porque da FdR EdM acolhe e estabelece, ‘certifica’ em grande parte a terminologia clássica: o “sagrado” e o “numinoso”, o “símbolo”, o “mito”, a “potência” e também, entre certos limites, aquela mais tipicamente leeuwiana: *Einfühlung* (entender com sentimento), *epoché* (suspensão de juízo), *Erlebnis* (experienciar), os mesmos tipos ideais. Basta pensar a que coisa EdM afirma de *Verstehen* (compreender), conceito capital da FdR leeuwiana e posteriores, conceito que entre outros por EdM não foram desconstruídos, mas submetido à correção hermenêutica (NANINI, 2000a, p. 825).

Quanto a AB (continua respondendo Riccardo Nanini), há muito pouco a dizer, visto que sua rejeição da FdR é toda uma com sua rejeição da religião como um objeto autônomo. Conforme escrevi em Nanini (2004, p. 27), para AB o único mérito da FdR é de pôr em luz a necessidade de se estudar interdisciplinarmente os fenômenos religiosos, fenômenos inseridos, como todos os fenômenos culturais, em uma densa rede de relações sincrônicas e diacrônicas. De resto, os fenômenos religiosos se revelam, de um modo ou de outro, como fenômenos culturais, que podem ser colhidos na sua especificidade apenas através de um historicismo radical, um historicismo, isto é, conforme disse com razão Nicola Gasbarro (*Religione e storia delle religioni in Angelo Brelich*, SMSR 54, p. 295), que da filosofia quer se fazer método; pelo que (me autocito) “absolutizar as formas, como a religião, através das quais o homem tenta [...] redescobrir a perfeição que havia perdido, revela, na perspectiva de Brelich, apenas uma falta de método” (NANINI, 2004, p. 32). Quanto às afirmações de Testa (2021, p. 114-115) sobre as possíveis semelhanças entre as categorias brelichiana e eliadiana, francamente não me expromo.

Enfim, no que diz respeito à UB, deve-se dizer que, em alguns aspectos, ele aparece como um sucessor particularmente fiel a RP, mesmo quando tende a olhar a FdR como uma Ciência auxiliar, da mesma forma que as outras, como a Psicologia ou a Sociologia da/das religião/ões, que se reconfigura a nível tipológico (“tipologia histórica”) e que nunca chega a ter a mesma dignidade científica da História das religiões, qual é autorizada — enquanto disciplina mãe — a também emitir juízos de valor (NANINI, 1997, p. 237-238). A história é a disciplina mãe porque é próprio e somente através da concretude histórica que o fenômeno se manifesta e abre a possibilidade do meta-histórico (NANINI, 1997, p. 246). A tipologia histórica, com o instrumento da analogia, deveria, portanto, otimizar, segundo UB, a abordagem fenomenológico-religiosa, fazendo revelar a estrutura como o tipo ideal, uma configuração bem

mais sólida, como o “*universale concreto*”, “família de fenômenos com afinidade de caráter e de função” (NANINI, 1997, p. 256-257), configuração que se adequa ao próprio conceito de religião.

Meu mestre (de Nanini), Aldo Natale Terrin — ligado a ele (U. Bianchi) por um certo ódio-amor científico — afirma que UB na aplicação concreta de seu método era muito mais fenomenólogo do que queria admitir e fala no seu caso de “fenomenologia críptica” (v. por exemplo A. N. Terrin, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 305-337, na qual manifesta a firme intenção de “evidenciar o 'não dito'” de seu discurso metodológico). Considero que ele tem fundamentalmente razão.

**Quadro 6 – Codificação das entrevistas (5ª pergunta/tema)**

| Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e seus sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são? |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                |                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Objeto da pesquisa<br>Profs. entrevistados                                                                                                          | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Angelo Brelich | Ernesto de Martino   | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| Carlo Prandi                                                                                                                                        | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | X              | X                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Sonia Giusti                                                                                                                                        | <b>Pettazzoni:</b> comparação histórico-religiosa= religião c/ única na essência e ≠ no tempo e ≠ no espaço/c/ único método=CR/ fatos culturais=analogias estruturais/ funções psíquicas humanas e a sociedades historicamente não relacionadas/ superação do dualismo entre método histórico e o método comparativo=CR<br><br><b>Van der Leeuw:</b> relação entre sujeito e objeto da experiência religiosa/ autonomia do sagrado/ sagrado c/fundamento de qualquer religião= experiência vivida do mistério. | X              | X                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Fabio Scialpi                                                                                                                                       | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Brelich ≠ RP   | De Martino ≠ Pettazz | Bianchi= Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| Enrico Montanari                                                                                                                                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | X              | X                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Pietro Angelini                                                                                                                                     | <b>FdR p/ Pettazzoni:</b> autonomia do objeto-religião/defender a disciplina HdR dos inúmeros riscos de reducionistas (cfr. Nanini).                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | X              | X                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Giovanni Casadio                                                                                                                                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | X              | X                    | <b>FdR:</b> dos estudiosos alemães e holandeses≠ metodologia <b>HdR/</b> fenomenólogos= pesquisa intuicionista e postulatória= método dedutivo c/ postulados <i>a priori</i> .<br>Método histórico=análise empírico-indutiva.<br><br><b>A pesquisas dos fenomenólogos:</b> do ponto de vista epistemológico= recai no campo da filosofia.<br><br><b>Bianchi:</b> reconhece em vdL uma vasta documentação p/ investigação histórico-religiosa/ <b>Em Bleeker:</b> reconhece a exclusão do reducionismos de caráter psicológico e sociológico |

|                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                |                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|--------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                |                    | <p><b>Referência</b> da fenomenologia de Bianchi= a de Pettazzoni e pararam em Eliade.</p> <p>Bianchi em relação à fenomenologia apresentava <b>aspectos ambivalentes</b>=Pettazzoni</p> <p><b>Bianchi≠Pettazzoni</b>: na ideia de história e a fenomenologia c/ disciplinas ou abordagens complementares=ciência integral das religiões.</p> <p><b>Bianchi</b>: HdR incorpora em si mesma a fenomenologia/ HdR=apresenta sensibilidade (histórica) para "compreender" as especificidades do fenômeno religioso.</p> |
| <p>Objeto da pesquisa</p> <p>Profs. entrevistados</p> | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | Angelo Brelich | Ernesto de Martino | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Natale Spineto                                        | <p><b>Pettazzoni</b>: p/ justificar o método e o objeto da HdR ao aparato conceitual crociano <math>\cong</math> a outras perspectivas teóricas= GvdL e Eliade. HdR=a síntese de historicismo e fenomenologia/ Nos anos '50, Pettazzoni presidia a IAHR/ historicismo=dado histórico+ estudo dos contextos culturais. Estudar os fatos religiosos= esclarecer antecedentes e suas consequências. A fenomenologia: justificava a autonomia da religião e do método comparativo.</p> | X              | X                  | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |

| Objeto da pesquisa<br>Profs. entrevistados | Raffaele Pettazzoni | Angelo Brelich                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Ernesto de Martino                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|--------------------------------------------|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Riccardo Nanini                            | X                   | <p><b>EdM + <math>\cong</math> RP:</b> em relação à <b>FdR</b>, p/ dar autonomia a relação.</p> <p>“crise de presença”= coord. filosófica.</p> <p>EdM <b>não desconstrói</b> os conceitos da <b>FdR de VdL</b>, mas os submete à <b>correção hermenêutica</b>.</p> <p><b>Terminologia leeuwiana:</b><br/><i>Einführung/epochè/ Erlebnis/ Verstehen</i></p> | <p><b>Brelich:</b> Rejeição à FdR/rejeição à autonomia da religião.</p> <p><b>P/ Brelich:</b> a FdR indica apenas a necessidade de se estudar interdisciplinarmente os fenômenos religiosos.</p> <p>Fenômenos religiosos (FR) <b>se revelam</b> como fenômenos culturais (FC).</p> <p><b>FR=FC:</b> colhidos na sua especificidade apenas através de um historicismo radical</p> | <p><b>Bianchi:</b> particularmente fiel a RP</p> <p><b>FdR:</b> <math>\neq</math> dignidade científica <b>HdR</b>.</p> <p><b>FdR:</b> como uma Ciência auxiliar da HdR e reconfigurada a nível tipológico é = a tipologia storica.</p> <p><b>HdR:</b> disciplina autorizada a emitir juízo de valor.</p> <p><b>Tipologia histórica</b>=instrumento da analogia q/ <b>otimiza a abordagem</b> fenomenológico-religiosa q/<b>revela</b> a estrutura como <b>tipo ideal</b>.</p> <p><b>Tipo ideal= universale concreto.</b></p> |

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.

Na análise do quadro acima, percebemos uma revalidação, uma legitimação daquilo que foi descrito no quadro n. 4 e, nesse sentido, ousou a sugeri-lo como um complemento da questão levantada em nossa pergunta/tema do trecho acima, já que se refere à utilização da fenomenologia por Pettazzoni e seus discípulos. No entanto, nesse caso, nota-se acréscimos de alguns elementos, no que tange aos sucessores do mestre persicetano, como por exemplo, EdM, que apresenta uma aproximação ao seu mestre no tocante à fenomenologia, apenas, como viés que legitima a religião como objeto a ser estudado, isto é, permite que a religião seja estudada como qualquer outro objeto de pesquisa científica.

Ademais, nesse assertivo, é importante frisar, ainda, que De Martino, tendo sido um discípulo indireto de Benedetto Croce, também sentia-se, da mesma forma que Pettazzoni, impedido de afirmar a autonomia da religião através das categorias do espírito, do historicismo croceano e, por esse motivo, tentou encontrar outras alternativas para justificá-la. Isto posto, EdM faz da “crise de presença”, dentre outras categorias de análise, sua coordenada filosófica para, deste modo — sem desconstruir as terminologias leeuwianas (*Einführung/epochè/ Erlebnis/ Verstehen*) — submetê-las a correções hermenêuticas. Assim, diferentemente de Pettazzoni, que propôs uma associação do historicismo e fenomenologia para estudar o

fenômeno religioso e legitimar seu objeto, EdM para estudá-la, apoia-se, unicamente, ao historicismo.

Na sequência, conforme consta no quadro acima, Brelich se distancia de seu mestre, porque rejeita tanto a fenomenologia quanto a autonomia da religião. Ora, vejamos melhor esta afirmativa, haja vista que Brelich parte do princípio de que os fenômenos religiosos se revelam através dos fenômenos culturais, exatamente porque ele entende a religião como um modo de exercitar uma forma de controle daquilo que foge da nossa possibilidade de controle por meio das explicações racionais ou científicas.

Assim, melhor dizendo, Brelich se afasta da fenomenologia por, justamente, entender que existe uma justificativa histórica/historicista, ou seja, um elemento cultural pelo qual o fenômeno religioso exerce uma função e encontra sentido, por meio das várias experiências de nossa realidade. Isso porque, para Brelich (2006), a religião é um complexo de instituições, um conjunto, um sistema, no qual as realidades humanas experienciadas encontram seu lugar (ver na tese p. 72), quando estas não possuem um lugar racional na ciência ou na sociedade, conferindo-as um “significado e valor humano” (BRElich, 1979, p. 162.). Logo, a religião seria um resultado, uma revelação das ações culturais que — embora Brelich admita que é mérito da FdR a indicação da necessidade de se estudar interdisciplinarmente os fenômenos religiosos — ela (religião) só pode ser estudada através do historicismo.

Sendo assim, podemos observar que o fenômeno religioso em Brelich apresenta uma função cultural, diferentemente de Bianchi, que o entende como uma parte da cultura. Aliás, a propósito do objeto religião, Bianchi, conforme já foi explicitado, não entendia estudá-lo da mesma forma que Pettazzoni — por meio da junção de historicismo e fenomenologia — por conceber a superioridade da disciplina HdR, a qual, segundo Bianchi, apresenta dignidade científica suficiente, próprio, porque sua categoria de análise, tipologia histórica, aborda os fenômenos identificados, analogamente, como religiosos.

Dessa forma, tal tipologia histórica, para Bianchi, otimizaria as estruturas indicadas pela FdR como ideal tipo que, por sua vez, seriam comparadas com outras estruturas, no entanto, ao invés de utilizar a estrutura ideal tipo, esse estudioso romano prefere substituí-la pelo universal concreto ou universal histórico — para, desse modo, evitar a generalização abstrata da FdR — o qual será avaliado mediante critérios histórico-comparativos, isto é, com base nos conceitos de analogia e tipologia histórica, restando a fenomenologia em um nível de disciplina auxiliar e, nesse ponto, Bianchi se distancia de seu mestre persicetano, Raffaele Pettazzoni.

### 4.3 APLICAÇÃO DA PROPOSTA TEÓRICO-METODOLÓGICA PETTAZZONIANA EM SEUS SUCESSORES: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS

Nesse trecho do capítulo, focamos na pergunta tema: 6) como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em suas obras a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni a fim de superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de aprimorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião? (PETTAZZONI, 1959).

Assim, quanto a esse propósito, o prof. **Enrico Montanari**, de modo conciso, acrescenta que Brelich inspirou-se em Pettazzoni um pouco tarde. As suas relações com o mestre nunca foram muito cordiais. Brelich vinha da escola de Kerényi, e o seu "psicologismo", atento aos "estilos religiosos", aproximava-o mais a um fenomenólogo do que a um historiador das religiões. Lentamente, Brelich assimilou o Método histórico-comparativo, que ele depois assume como seu método para o resto de sua carreira. Seu "historicismo", no entanto, permanecerá sempre marcado por um certo evolucionismo: basta ler sua introdução à História das religiões para perceber o quanto, *Quirinus* derivaria de um arcaico '*Dema*', *Hermes* de um '*Trickster*', Júpiter de um '*Ser Supremo*' e assim por diante.

Já quanto a Ernesto de Martino, o seu foi um historicismo "absoluto", excluindo quaisquer "resíduo a-histórico" relativo à religião. De Martino propunha um "humanismo sem religião", que admitia a religião apenas como fase de transição verso uma cultura fundada em valores "totalmente humanos". Na realidade, Pettazzoni nunca considerou que a sua fosse uma verdadeira 'Escola' (St e T, 87p.). Ademais, De Martino tentou reinterpretar Pettazzoni, após sua morte, em chave do "historicismo absoluto" (St e T, 53p.). Nisto, foi apoiado, entre outros, por Brelich e por Sabbatucci, por Lanternari, por Cirese etc.

Isto posto, na realidade, Pettazzoni realizou um tipo de historicismo que, em relação àquele de De Martino ('ontológico'), poderia se definir 'metodológico'. Isso não excluía a fenomenologia, bem como a própria religião como componente cultural primária, pois, a prova estar seja no seu conceito, acima mencionado, de religião, seja na sua concepção de 'mistério' (em St e T, 89 p.), aquele mistério que "revelado nos divide e sofrido nos une".

Nessa mesma perspectiva, face a Pettazzoni e De Martino, a profa. **Sonia Giusti** ampliando as palavras do prof. Montanari, aponta que o valor autônomo da religião, de caráter fenomenológico, une os dois estudiosos que rejeitam o conceito — croceano e omodeiano — da religião como algo reduzível à filosofia. Suas comuns abordagens historicistas são

sustentadas pelo conceito fundamental do desenvolvimento dos fatos históricos — logo, religiosos — como pressuposto de uma metodologia histórico-comparativa da religião. Deve-se precisar que, para Pettazzoni, "no conceito de história das religiões se resolve, portanto, juntamente com o historicismo, a 'Ciência das religiões' a qual, de fato, é a mesma 'História das religiões', entendida não como a soma simultânea da história de uma religião com uma outra, mas como a história de todas, levando em consideração o fazer a história de cada uma".

Destarte, o prof. **Natale Spineto**, corroborando as reflexões dos autores acima, afirma com convicção que nenhum dos três aderem à proposta de Pettazzoni e se pode dizer que todos os três consideram a fenomenologia, nas suas várias expressões, como uma corrente a ser levada em conta, mas da qual distinguir claramente as próprias perspectivas. A fenomenologia era, além disso, uma das vozes mais influentes do debate da época em que eles atuaram e cada um deles mantinha relações com os representantes de orientação fenomenológica, incorporando algumas ideias, dialogando a propósito de outras. O único entre os discípulos de Pettazzoni que portou adiante o programa do mestre, no sentido de uma associação das duas impostações, foi o espanhol Ángel Álvarez de Miranda, cuja influência nos estudos de História das religiões europeias foi, todavia, limitada pela brevidade de sua atividade acadêmica.

De mais a mais, na ótica do prof. **Carlo Prandi** em Brelich, De Martino e Bianchi, mantendo distintas as posições dos dois primeiros em relação às do terceiro, pode-se dizer que a escola histórico-religiosa de Roma (I geração), embora composta por estudiosos de grande valor, estes foram cuidadosos em colher e colocar em prática a proposta de Pettazzoni, chegando — para lembrar uma indicação de Sabbatucci referindo-se a mim (prof. Prandi) — a afirmar que, para fazer seriamente História das Religiões, é necessário ser ateu. Bianchi sempre esteve longe, como era justo que fosse, da questão ateísmo-fé, entendida como uma pré-compreensão necessária ao estudioso.

Já na concepção do prof. **Giovanni Casadio** é possível perceber que Bianchi refuta no campo teórico e historiográfico esta proposta teórico-metodológica, elaborando sua própria teoria do universal concreto e da tipologia histórica, do qual faz correspondente ao nível do método uma tipologia dos processos histórico-culturais ou das "histórias religiosas", que prossegue individuando desenvolvimentos análogos em várias religiões ou o desenvolvimento de análogas religiões ou formas religiosas análogas em diferentes lugares e períodos (BIANCHI, 1975, p. 10).

Na prática da pesquisa, o método de Bianchi deriva substancialmente daquele de Pettazzoni com contribuições distintas da visão hermenêutica de Eliade e significativos resíduos



de um racionalismo de base aristotélico-tomística, recebido através da tradição doutrinária católica.

**Quadro 7 – Codificação das entrevistas (6ª pergunta/tema)**

| Como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)? |                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Objeto da pesquisa<br>Prof. entrevistados                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | Raffaele Pettazzoni                                                                                                                                                                                                                                                      | Angelo Brelich                                                                                                                                  | Ernesto de Martino                                                                                                                                                                                                                                    | Ugo Bianchi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| Carlo Prandi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | X                                                                                                                                                                                                                                                                        | Brelich=De Martino                                                                                                                              | De Martino=Brelich                                                                                                                                                                                                                                    | Brelich/De Martino≠Ugo Bianchi.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
| Sonia Giusti                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | <b>Pettazzoni:</b> valor autônomo da religião/ rejeita o conceito (crociano e omodeiano) de religião como algo reduzível à filosofia/ abordagem historicista= desenvolvimento dos fatos históricos=pressuposto p/ metodologia histórico-comparativa da religião/ HdR=CR. | X                                                                                                                                               | <b>De Martino:</b> valor autônomo da religião/ rejeita o conceito (crociano e omodeiano) de religião como algo reduzível à filosofia/ abordagem historicista= desenvolvimento dos fatos históricos=pressuposto p/ metodologia históric-comp da relig. | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Fabio Scialpi                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | X                                                                                                                                                                                                                                                                        | X                                                                                                                                               | X                                                                                                                                                                                                                                                     | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Enrico Montanari                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | <b>Pettazzoni:</b> historicismo= metodológico/ fenomenologia+religião= componente cultural primária/ religião=concepção de mistério.                                                                                                                                     | <b>Brelich:</b> historicismo= 'técnico' histórico-filológico= desenvolv. evolucionista/ Mét. histórico-comparativo/ historicismo+evolucionismo. | <b>De Martino:</b> historicismo absoluto=ontológico / exclui resíduos a-histórico humanismo sem religião=fase de transição/ cultura=valores totalmente humanos.                                                                                       | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Pietro Angelini                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | X                                                                                                                                                                                                                                                                        | X                                                                                                                                               | X                                                                                                                                                                                                                                                     | X                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Giovanni Casadio                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | X                                                                                                                                                                                                                                                                        | X                                                                                                                                               | X                                                                                                                                                                                                                                                     | <b>Bianchi:</b> refuta no campo teórico e historiográfico a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni/própria teoria do universal concreto e da tipologia histórica/ método=tipologia dos processos histórico-culturais ou das "histórias religiosas"/método de Bianchi=deriva daquele de Pettazzoni+contributo da visão hermenêutica de Eliade. |

|                   |   |                                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                                                                                 |
|-------------------|---|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Natale<br>Spineto | X | <b>Brelich:</b><br>fenomenologia=corrente a ser levada em conta/ distinguir claramente as próprias prospectivas/ incorporando algumas ideias/ dialogando à propósito de outras. | <b>De Martino:</b><br>fenomenologia=corrente a ser levada em conta/ distinguir claramente as próprias prospectivas/ incorporando algumas ideias/ dialogando à propósito de outras. | <b>Bianchi:</b><br>fenomenologia=corrente a ser levada em conta/ distinguir claramente as próprias prospectivas/ incorporando algumas ideias/ dialogando à propósito de outras. |
|-------------------|---|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.

Nesta fase da análise do quadro acima, percebemos que na proposta teórico-metodológica de superação — seja do apriorismo fenomenológico e do reducionismo, por parte da historiografia historicista, do valor autônomo da religião como objeto de pesquisa da História das Religiões — ocorreu de modo diferenciado em cada um dos estudiosos, aqui analisados. No entanto, apesar das múltiplas interpretações e pontos de vistas, é possível captar, em ambos os autores, aproximações ou pelo menos perceber que não são completamente diferentes, no que se refere, por exemplo, à concepção fenomenológica, já que todos buscavam especificar exatamente seu posicionamento em relação a este viés de estudo das religiões. Em outras palavras, cada um desses estudiosos se posicionou, às vezes, agregando ou refutando a fenomenologia em suas óticas de estudos das religiões.

Já no que concerne ao historicismo, conforme fora mencionado acima, embora ocorra anuência entre Pettazzoni e De Martino na rejeição do reducionismo crociano de religião a algumas das categorias do espírito, Pettazzoni aplica um historicismo metodológico, de fato complementando-o com a fenomenologia para estudar a religião, diferentemente de De Martino, que aplica apenas um historicismo absoluto, isto é, de valor ontológico e, justamente por isso, refuta a fenomenologia e qualquer relação a-histórica. Por outro lado, em relação a Omodeo, que não aceita o uso da comparação no estudo das religiões, De Martino concorda que, na abordagem historicista, a qual possibilita verificar o desenvolvimento dos fatos históricos, assim como entendida por Pettazzoni, a comparação é apontada como um pressuposto, *sine qua non* para uma correta metodologia histórico-comparativa da religião.

De uma outra perspectiva, Brelich, conforme destacado acima, mesmo fazendo uso de uma 'técnica' histórico-filológica, compreende o historicismo, de qualquer modo, ainda ligado ao evolucionismo. Enquanto, sempre de acordo com o exposto acima, Bianchi refuta no campo teórico e historiográfico a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, dado que para esse estudioso sua teoria do universal concreto na pesquisa histórica-comparada, voltada a contextos culturais variados, permite individuar 'continuidades' reais. Entretanto, essa pesquisa deve ser

positiva, isto é, deve usar um método empírico indutivo, ou seja, experimental, para se evitar, desse modo, pressuposto *a priori*.

Outrossim, ainda segundo Bianchi, a pesquisa deve ser aberta a constantes verificações ou melhor dizendo, deve ser submetida a constantes análises, o que Bianchi chama de concreto histórico, pois, para se entender de forma adequada a realidade histórica, é necessário considerar situações individuais e coletivas que se entrelaçam com a cultura da qual fazem parte, ou seja, individuar as conexões entre os fenômenos religiosos e os fatos sociais. Ademais, é necessário o estudo idiográfico, para observar os fatos de modo individual em suas variadas problemáticas, influxos, convergências e divergências e, nesse caso, Bianchi está, sem sombra de dúvida, bebendo da fonte de seu mestre, Pettazzoni, o qual, desde *aperçu introductif* Pettazzoni (1954, p. 3), faz menção ao modo de como se deve estudar as religiões e todos os seus laços culturais, inclusive, com suas relações históricas, não só com outros fatos religiosos, mas também com fatos não religiosos, isto é, literários, artísticos ou sociais, etc. que se desenvolvem no mesmo tempo e espaço. Neste ponto, Chiapparini (2022, p. 148) assinala em Bianchi um dinamismo tipológico do método histórico-comparativo, para se aproximar ao conhecimento, de modo mais profundo e completo<sup>302</sup>.

Por fim, intentamos resgatar, de modo muito conciso, alguns pontos que consideramos relevantes, com o fito de facilitar a apreciação daquilo que foi exposto nesse capítulo. Ademais, gostaríamos de anuir as construtivas, pertinentes e inéditas — no que diz respeito, ao menos, em nossos estudos das CR da UFPB e, quiçá do Brasil (não nos delongaremos nesta sede por não ser o nosso foco da pesquisa) — contribuições de nossos entrevistados, que trazem à discussão um conjunto de ideias e conceitos que fizeram parte de uma determinada época, no que tange a aplicação do Método Comparativo pettazzoniano entre Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi.

---

<sup>302</sup> Nesse aspecto, referente ao dinamismo do método histórico-comparativo em Bianchi como um ponto fulcral dinâmico da história das religiões, Chiapparini (2022) fundamenta-se no texto de J.P. Burris, Comparative-historical Method [Further Considerations]. In: JONES, L. (org.). **Encyclopedia of Religion**. 2.ed. Detroit, London, Munich: 2005. p. 1871-1873.

Quadro 8– Apresentação de alguns pontos relevantes do IV capítulo.

| Estudiosos                        | Pontos relevantes                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-----------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>RAFFAELE PETTAZZONI</b></p> | <p>Comparação histórica é o meio imprescindível;<br/> Método Comparativo para pesquisar a religião em seus diferentes tempos e espaços;<br/> Sem pressupostos <i>a priori</i>;<br/> A comparação proposta funciona como um método para o estudo das religiões;<br/> Observa a historicidade dos fatos;<br/> Diálogo com a fenomenologia;<br/> Comparação, associando historicismo e fenomenologia;<br/> Religião como importância vital, já que dá algumas respostas às necessidades existenciais;<br/> Comparação entre as religiões, já que esta é um produto histórico, uma construção histórica;<br/> Entende que a religião é essencial para o estudo e compreensão das culturas, porém não deve ser reduzida a estas;<br/> Historicismo crociano de forma parcial=novo historicismo;<br/> Historicismo parcial=p/ q/ os fatos religiosos fossem entendidos dentro de uma cadeia de desenvolvimentos;<br/> Não Influência de GvdL nem de Mircea Eliade;<br/> Fenomenologia das religiões é útil, quando colocada sob o controle da História das Religiões;<br/> FdR de vdL não é capaz de absolver a tarefa da HdR;<br/> A importância da FdR de vdL na individualização de "fenômenos" religiosos p/ a HdR;<br/> Críticas a vdL e Eliade por tenderem a construir categorias <i>a priori</i>;<br/> Na tentativa de demonstrar a especificidade da disciplina HdR, de conceituar e legitimar a autonomia da religião como objeto de pesquisa e da comparação como método de abordagem, Pettazzoni fez uso direto e/ou indiretamente da fenomenologia, até mesmo quando refutava suas categorias de análises.</p> |

|                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|-----------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>ANGELO<br/>BREICH</p>          | <p><b>Historicismo absoluto;</b><br/>         Não Influência de GvdL nem de Mircea Eliade;<br/>         Críticas a vdL e Eliade por tenderem a construir categorias <i>a priori</i>;<br/> <b>Religião seria um resultado, uma revelação das ações culturais.</b></p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| <p>ERNESTO<br/>De<br/>MARTINO</p> | <p><b>A comparação aplicada, sobretudo, em sua pesquisa de campo;</b><br/>         Observa a historicidade dos fatos;<br/> <b>Nenhum tipo de diálogo com a fenomenologia;</b><br/> <b>Comparação relaciando historicismo e etnologia;</b><br/>         Religião torna-se instrumento que auxilia a viver, pois resgata valores, mantendo a base existencial da vida humana, “<i>l’esserci nel mondo</i>”;<br/> <b>Comparação deveria ocorre entre culturas religiosas;</b><br/> <b>Historicismo absoluto=p/ q/ os fatos religiosos fossem entendidos dentro de uma cadeia de desenvolvimentos;</b><br/>         Não Influência de GvdL nem de Mircea Eliade;<br/>         Método Comparativo para pesquisar a religião em seus diferentes tempos e espaços;<br/>         FdR de vdL não é capaz de absolver a tarefa da HdR;<br/>         Críticas a vdL e Eliade por tenderem a construir categorias <i>a priori</i>;<br/>         Na tentativa de demonstrar a especificidade da disciplina HdR, de conceituar e legitimar a autonomia da religião como objeto de pesquisa e da comparação como método de abordagem, De Martino fez uso direto e/ou indiretamente da fenomenologia, até mesmo quando refutava suas categorias de análises;</p> |
| <p>UGO<br/>BIANCHI</p>            | <p>HdR investiga os fatos para identificar processos históricos em diferentes tempos e espaços;<br/>         Sem pressupostos <i>a priori</i>;<br/>         Através do estudo histórico-comparativo é possível definir os fatos concretos qualificados como “comportamento religioso”;<br/>         Entende que a religião é essencial para o estudo e compreensão das culturas, porém não deve ser reduzida a estas;<br/> <b>Não junção de historicismo e fenomenologia: utiliza, ao invés, tipologia histórica ou fenomenologia histórica em chave comparativa, juntamente, com o conceito de universal concreto ou universal histórico;</b><br/> <b>Distancia-se do historicismo crociano, fazendo uso apenas da história;</b></p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |

|  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|--|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|  | <p><b>Concebe a superioridade da HdR, pois, apresenta dignidade científica;</b></p> <p><b>Fenomenologia em um nível de disciplina auxiliar;</b></p> <p>Não Influência de GvdL nem de Mircea Eliade;</p> <p>A importância da FdR de vdL na individualização de "fenômenos" religiosos p/ a HdR;</p> <p>FdR, submetendo-se ao <b>controle da História</b>, é responsável por desembaraçar as estruturas e esclarecer a essência dos fenômenos como fatos históricos concretos;</p> <p>Críticas a vdL e Eliade por tenderem a construir categorias <i>a priori</i>;</p> <p>Na tentativa de demonstrar a especificidade da disciplina HdR, de conceituar e legitimar a autonomia da religião como objeto de pesquisa e da comparação como método de abordagem, Bianchi fez uso direto e/ou indiretamente da fenomenologia, até mesmo quando refutava suas categorias de análises.</p> |
|--|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**Fonte:** Elaborado pela autora, 2023.

#### Legenda



— Convergências com o Pensamento de Raffaele Pettazzoni.



— **Divergências com o Pensamento de Raffaele Pettazzoni** = palavras em negrito

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, para verificarmos se nossa pesquisa atendeu às propostas anunciadas na introdução desse trabalho, retomamos a pergunta central de nossa tese que foi: qual é, dentre os sucessores de Raffaele Pettazzoni — Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi — aquele que mais se aproximou da forma originária, quanto à utilização de seu Método histórico-comparativo?

Todavia, embora nossa tese tenha como foco apenas estes três estudiosos, vencedores do 1º concurso realizado em 1958, devemos lembrar que há outros dois sucessores, Dario Sabbatucci (1923-2002) e Vittorio Lanternari (1918-2010), que não foram incluídos neste estudo, posto que não seria possível, neste momento, darmos o mesmo peso aos principais representantes desta Escola, os quais compõem a primeira geração de herdeiros do precursor desse modo de estudar as religiões, Raffaele Pettazzoni. No entanto, isto não nos impede de sugeri-los como objetos de pesquisas a outros pesquisadores que se interessem pela Escola italiana/romana de História das religiões.

Isto posto, nossa tese apontou Ugo Bianchi, dentre os sucessores de Pettazzoni, como aquele que mais seguiu a proposta metodológica de seu mestre. Logo, nosso objetivo geral consistiu na análise de como esses sucessores utilizaram o Método histórico-comparativo originariamente desenvolvido por Pettazzoni, buscando aproximações e distanciamentos existentes entre esses historiadores das religiões.

Sendo assim, ao longo dos capítulos apresentados nesse trabalho, percebe-se o panorama sócio-político-cultural, relacionado ao objeto religião, sua definição e o método a ser aplicado para estudar esse fenômeno e, ao mesmo tempo, sua complexidade, que conduz a itinerários de abordagens diferentes e/ou complementares, fruto das diferentes perspectivas com as quais um problema se depara e, por esta razão, cada problema, específico ou não, é visto em conexão com todo o desenvolvimento do espírito humano. Ou seja, observar se no desenvolvimento das ações humanas pode ser estabelecida uma verdadeira relação de dependência entre fenômenos religiosos distantes no tempo e no espaço ou se um fenômeno oferece peculiaridades, que ajudam a revelar algo de outro fenômeno análogo, através do método comparativo — o qual, por sua vez, para alguns estudiosos — era entendido como inválido e desnecessário, mas, ao mesmo tempo, para outros apresentava méritos e não podia, de maneira alguma, ser ignorado, em virtude de algum tipo de submissão ao historicismo absoluto, naquela época dominante na cultura italiana.

Destarte, a História das Religiões, fundada na Itália, em 1924, por Raffaele Pettazzoni, aos poucos toma forma, perpassando momentos variados, na busca incessante de se estudar a religião desvinculada de qualquer intensão confessional, mas, sobretudo, sempre em diálogos com outros pensadores dos mais variados campos disciplinares que, obviamente, estudavam a religião não como fim mas, nem por isso, deixaram de contribuir com a História das Religiões/Ciências das Religiões.

Nesta continuidade, Pettazzoni, em seu último artigo, intitulado *Il Metodo Comparativo* (1959), afirma que História e Fenomenologia se complementam e juntas dariam à História Religiosa o caráter de Ciência histórica qualificada. Entretanto, seus herdeiros da cátedra, não entendiam estudar a religião, partindo da junção dessas duas disciplinas. Portanto, embora tenhamos algumas confirmações, por parte, de Carlo Prandi, Fabio Scialpi (Cfr. Nota-249, p. 148 e p. 177 deste trabalho) e Riccardo Nanini (p. 209 deste trabalho), de que Bianchi seria o discípulo que mais se aproximou ao pensamento de seu mestre, constatamos que nossa tese se confirma parcialmente, dado que, ao buscarmos aproximações e distanciamentos entre Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi percebemos naquilo que faz jus ao historicismo que Bianchi se distancia de Pettazzoni, por conceber que a História teria subsídios suficientes para torna a HdR uma disciplina com atributos científicos.

Ademais, Bianchi e Pettazzoni, em seus *modus operandi*, aplicaram o Método Comparativo através do esforço da indagação empírica e sem uma pré-compreensão de religião, presente também em Brelich e De Martino, porém, como já foi apontado ao longo de nossa pesquisa, Brelich e De Martino reduzem a religião a uma função na cultura, como uma tentativa de fuga de alguma necessidade, restringindo-se em benefício da história e da cultura, enquanto para Pettazzoni e Bianchi a religião faz parte das culturas, mas não se reduz a estas.

Por fim, mas não menos importante, no que concerne à fenomenologia, enquanto foi descartada qualquer interação, por parte de Brelich e De Martino, para Bianchi esta poderia contemplar um capítulo da História das Religiões, para melhor entender a religião e, nessa perspectiva, Bianchi é parcialmente de acordo com Pettazzoni (1959), tendo em consideração que a experiência religiosa se adequa e se apresenta conforme a cultura da qual faz parte, tornando nesse caso, objeto da História das Religiões.



## REFERÊNCIAS

- ADIBELLÌ, Ramazan. İtalyan Dinler Tarihi Okulu Bağlamında Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich ve Ugo Bianchi'nin Metodoloji Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi. Ankara Üniversitesi İlahiyat **Fakültesi Dergisi**, n. 50, s. 1, p.71-108, 2009.
- AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALCIATI, Roberto. La religione civile di Ernesto De Martino. **Studi e Materiali di Storia delle religioni** (SMSR), Roma, v. 1, n. 85, s. 1, p. 285-317, 2019.
- ALLEN, Douglas. **Mircea Eliade y el fenomeno religioso**. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1985.
- ALLEN, Douglas. Phenomenology of Religion. In: J. R. Hinnells. **The Routledge Companion to the Study of Religion**. London-New York: Routledge, 2005, p. 182–207.
- AMBASCIANO, Leonardo. **An Unnatural History of Religions**: Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- ANDRI, Emilia. **Il giovane De Martino**. Storia di un dramma dimenticato. Massa: Transeuropa, 2014.
- ANGELINI, Pietro; DE MARTINO, Ernesto. In L. Jones (org.). **Encyclopedia of Religion**. 2. ed., Detroit: Thomson Gale, v. 4, p. 2266-2268, 2005.
- ANGELINI, Pietro. **Ernesto de Martino**. Roma: Carocci, 2008.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR 14724**: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2011.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR 6028**: Informação e documentação: resumo: apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2018.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR 10520**, Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2022.
- ASSOCIAZIONE Internazionale Ernesto de Martino. Disponível em: <http://www.ernestodemartino.it/>. Acesso em: 11 nov. 2018.
- BERTAGNI, Gianfranco. **Lo studio comparato delle religioni**. Mircea Eliade e la scuola italiana. Bologna: Libreria Bonomo Editrice, 2002.
- BIANCHI, Ugo. **Il dualismo religioso**. Saggio storico ed etnologico, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1958a.
- BIANCHI, Ugo. **Problemi di storia delle religioni**. Roma: Studium, 1958b.

BIANCHI, Ugo. **Teogonie e Cosmogonie**. Roma: Studium, 1960a.

BIANCHI, Ugo. **Storia dell'etnologia**. Roma: Abete, 1960b.

BIANCHI, Ugo. Le dualisme en histoire des religions. **Revue de l'histoire des religions**, v. 159, n. 1, p. 1-46, 1961. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1961\\_num\\_159\\_1\\_7599](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1961_num_159_1_7599). Acesso em: 20 jun. 2021.

BIANCHI, Ugo. **Introduzione alle religioni dei primitivi**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1967.

BIANCHI, Ugo. Storia delle religioni. In: Giuseppe Castellani (org.). **Storia delle religioni**. 6.ed., Torino: UTET, 1970/1971.

BIANCHI, Ugo. **The History of Religions**. Leiden: E.J. Brill, p. VII-228, 1975.

BIANCHI, Ugo. **Prometeo, Orfeo, Adamo**: Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1976.

BIANCHI, Ugo. (org.). **La 'Doppia Creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1978.

BIANCHI, Ugo. The history of Religions and the 'Religio-Anthropological Approach'. In: Lauri Honko (org.). **Science of Religion. Studies in Methodology**: Proceedings of the study conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland August 27-31, 1973. The Hague/Paris/New York: Mouton, 1979a. p. 299-231.

BIANCHI, Ugo. **Saggi di metodologia della storia delle religioni**, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1979.

BIANCHI, Ugo. BRELICH, Angelo. In: ELIADE, Mircea (org.). **The Encyclopedia of Religion**, New York: Macmillan, v. 2, 1987. p. 308-309.

BIANCHI, Ugo. Contributo alla storia del dualismo in Grecia. **Enrahonar**, v.18, p. 37-44, 1992.

BIANCHI, Ugo. Tipologia storica delle religioni e comparazione: il caso del dualismo. **Annals of the Sergiu Al George Institute**, 1997-1999, v. VI-VIII, p. 7-16.

BIANCHI, Ugo. History of Religions. In: JONES, L. (org.). **Encyclopedia of Religion**. 2.ed., Detroit: Thomson Gale, v. 6, 2005. p. 4060-4068.

BRELICH, Angelo. Recensão da obra de: BIANCHI, Ugo. Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico. **Revue belge de philologie et d'histoire**, v. 38, fasc. 2, p. 434-436, 1960. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rbph\\_0035-0818\\_1960\\_num\\_38\\_2\\_2317\\_t1\\_0434\\_0000\\_2](https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1960_num_38_2_2317_t1_0434_0000_2). Acesso em: 20 jun. 2021.

BRELICH, Angelo. **Introduzione alla storia delle religioni**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 2006.

BRELICH, Angelo. **Storia delle religioni, perché?** [Introduzione di Vittorio Lanternari]. Napoli: Liguori, 1979.

BRELICH, Angelo. **Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)**. Napoli: Liguori, 2002.

BRELICH, Angelo: **Tabù, Miti e Società: economia e religione nell'analisi delle culture**. Bari: Dedalo, 2007.

CARANDINI, Andrea. La formazione della civiltà umana. O dei quarant'anni 'perduti' di Angelo Brelich. **Workshop di archeologia classica**, n. 2, p.207-225, 2005.

CARANDINI, Andrea. De Martino, contraltare di Brelich. **Workshop di archeologia classica**. n. 3, p. 152-162, 2006.

CARO, Mario de; MARRAFFA, Massimo. Presentazione. **Paradigmi**. Rivista di critica filosofica, n. 2, p. 7-10, 2013.

CASADIO, Giovanni. "Ugo Bianchi (1922-1995)". **Kernos**, v.9, p. 11-16, 1996. Disponível em: <http://journals.openedition.org/kernos/1151>. Acesso em: 20 jun. 2020.

CASADIO, Giovanni. **Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni**. Roma: Il Calamo, 2002.

CASADIO, Giovanni. Storia della religione greca e storia comparata delle religioni: Brelich (1975/1985); Vernant (1987/1990); Bremmer (1994/2001), Postfazione in: J. Bremmer. **La religione greca**, Cosenza: Lionello Giordano, 2002, p.157-175.

CASADIO, Giovanni. How to write a Survey of Greek Religion from the Point of View of the Comparative Study of Religion. Three Cases at Issue: Angelo Brelich (1975/1985); Jean Pierre Vernant (1987/1990); Jan Bremmer (1994/2001). In: L. H. Martin & P. Pachis (org.), **Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions**. Thessaloniki: Vanias/Sheffield: Equinox, 2003, p. 53-66.

CASADIO, Giovanni. Bianchi, Ugo. JONES, L. (org.). **The Encyclopedia of Religion**. 2. ed., Detroit: Thomson Gale, v. 2, 2005. p. 862-865.

CASADIO, Giovanni. Historiography: Western Studies [Further Considerations]. In: JONES, L. (org.). **The Encyclopedia of Religion**. 2. ed., Detroit: Thomson Gale, v. 6, 2005. p. 4042-4052.

CASADIO, Giovanni. Comparative religion scholars in dialogue: new evidence from letters addressed by Mircea Eliade to Ugo Bianchi, **Euresis**, n. 3-4, p.121-135, 2007.

CASADIO, Giovanni. Bibliographica. **Archævs**, n. XI, p. 275-277, 2007. Recensão da obra de: ANGELINI, Pietro. Ernesto De Martino. Roma: Carocci. 2008.

CASADIO, Giovanni; PRANDI, Carlo. Lo stato degli studi di «storia delle religioni» oggi. **Humanitas**, n. 66, v.1, p. 5-15, 2011.

CASADIO, Giovanni. Raffaele Pettazzoni ieri, oggi, domani: la formazione di uno storico delle religioni e il suo lascito intellettuale. In: BASELLO, Gian Pietro; OGNIBENE, Paolo; PANAINO, Antonio (orgs). **Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce**: Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2012. p. 221-240.

CASADIO, Giovanni. Comparative religion scholars in debate: Theology vs History in letters addressed to Ugo Bianchi. In: P. Pachis & D. Wiebe (orgs.). **Chasing Down Religion**: In the Sights of History and the Cognitive Sciences. Essays in Honor of Luther H. Martin, Thessaloniki: Vantias, 2010, p.59-80.

CASADIO, Giovanni. Ermeneutica del dualismo e logica binaria: Ioan Petru Culianu da Mircea Eliade e Ugo Bianchi a Raimondo Lullo. **Annali di scienze religiose**, v. 6, p. 103-145, 2013.

CASADIO, Giovanni. Ernesto De Martino at home and abroad: Fortunes and misfortunes. In: COSENTINO, Augusto; MONACA, Mariangela (orgs.), **Studium Sapientiae**, Soveria Mannelli (CS): Rubbettino, 2013, p. 75-86.

CASADIO, Giovanni. Renato Boccassino, il trickster della scuola romana di storia delle religioni. In: Dimpflmeier Fabiana (org.). **Il lungo viaggio e le storie piccole**. Scritti in onore di Sandra Puccini. Viterbo: Sette Città, 2020, p. 259-286.

CERUTTI, Maria Vittoria. Suggestioni dal magistero “milanese” di Ugo Bianchi. **Annali di scienze religiose**, v. 6, p. 147-169, 2013.

CERUTTI, Maria Vittoria. Ugo Bianchi. **Il pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento**. In: BRINO, Omar; BELLONI, Claudio (orgs). Un dizionario bio-bibliografico, 2019. Disponibile em: <https://www.pensierofilosoficoreligiosoitaliano.org>. Accesso em: 19 jun. 2020.

CHIAPPARINI, Giuliano. Ripensare lo gnosticismo: decostruire e ricostruire una categoria storico-religiosa. In: MAZZANTI, A.M.; MASPERO G. (org). **Storia Religioni Comparazione**: ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita. Roma: Santa Croce s.r.l., 2022, p. 145-200.

CHIARADONNA, Riccardo. Plotino e il dualismo nell’interpretazione di Ugo Bianchi. **Annali di scienze religiose**, v. 9, p. 99-120, 2016.

CIATTINI, Alessandra. L’etnologia religiosa di Ugo Bianchi. In: CASADIO, Giovanni (org.). **Ugo Bianchi**: una vita per la storia delle religioni. Rome: Il Calamo, 2002. p. 259-289.

CIAVOLELLA, Riccardo. **L’etnologo e il popolo di questo mondo**: Ernesto De Martino e la resistenza in Romagna (1943-1945). Milano: Meltemi, 2018.

CIRESE, Alberto Mario. Le scuole demo-etno-antropologiche. In: **Le grandi scuole della Facoltà**. Roma: Università degli Studi ‘La Sapienza’ – Facoltà di Lettere e Filosofia, 1994, p. 21-27, fev. 1996.

CIRESE, Alberto Mario. Postfazione. Rammemorando il saluto al mondo antico di Vittorio Lanternari. In: LOMBARDOZZI, Alfredo; MARIOTTI, Luciana. **Antropologia e dinamica culturale**. Studi in onore di Vittorio Lanternari. Napoli: Liguori, 2008. p. 281-299.

CHIRASSI COLOMBO, Ileana. Il mito e il novecento. In: SPINETO, Natale. **Interrompere il quotidiano**: la costruzione del tempo nell'esperienza religiosa. Milano: Jaca Book, 2005. p. 97-137.

COMUNE Carcina. Archivio storico: Inventario scuole (1861-1925). Disponibile em: <https://opac.provincia.brescia.it/sites/brescia/assets/SISTEMA-ARCHIVISTICO-VALLE-TROMPIA/VILLA-CARCINA/CARCINA/CarcinaScuole.pdf>. Accesso em: 21 maio 2018.

COSTA, Márcia Maria Eneas. **História das religiões na Itália**: a interpretação científica de Raffaele Pettazzoni. João Pessoa: Libellus, 2018.

CROCE, Benedetto. Recensão a: PETTAZZONI, Raffaele. Svolgimento e carattere della storia delle religioni. Bari: Gius. Laterza, 1924. **La Critica**. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia, n. 22, 1924. Disponibile em: [https://rosa.uniroma1.it/rosa00/la\\_critica/article/view/7697/7679](https://rosa.uniroma1.it/rosa00/la_critica/article/view/7697/7679). Accesso em: 18 jun. 2021.

CROCE, Benedetto. **La Storia**: come pensiero e come azione. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1938.

CROCE, Benedetto. **Teoria e storia della storiografia**. 4.ed. Bari: Laterza, 1941.

CROCE, Benedetto. **Estética como ciência da expressão e linguística geral**. São Paulo: É Realizações, 2016.

DE MARTINO, Ernesto. **Naturalismo a Storicismo nell'etnologia**. Bari: Laterza, 1941.

DE MARTINO, Ernesto. Fenomenologia Religiosa e Storicismo assoluto. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. XXIV-XXV, Fasc. 2, p. 1-25, 1953-1954.

DE MARTINO, Ernesto. Recensão a: R. Pettazzoni, L'Onniscienza di Dio, Torino 1955. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. XXVI, p. 131-134, 1955.

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

DE MARTINO, Ernesto. Storia e folklore. In: Pasquinelli, Carla (org.) **Antropologia culturale e questione meridionale**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, p. 199-206, 1977.

DE MARTINO, Ernesto. **Morte e pianto rituale nel mondo antico**. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria, Torino: Boringhieri, 2014.

DE MARTINO, Ernesto. **Sud e magia**. Milano: Feltrinelli, 2013a.

DE MARTINO, Ernesto. **La terra del rimorso**. Milano: Il saggiatore, 2013b.

DE MARTINO, Ernesto. **Furore Simbolo Valore**. Milano: Il saggiatore, 2013c.

DE MARTINO, Ernesto. **La fine del mondo**. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi, 2002.

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

DI DONATO, Riccardo; GANDINI, Mario. **Le intrecciate vie**: carteggi di Ernesto De Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni. Pisa: Edizioni ETS, 2015.

DÖRR, Georg; MOHR, Hubert. Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft: Die 'Schule von Rom' und die deutsche Religionsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. In: AUFFAHRT, C.; RÜPKE, J. **Epitome tes oicoumenes. Festschrift für H. Cancik und H. Cancik-Lindemaier**: studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit. Wiesbaden: Steiner, 2002. p. 263-284.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.

ENGLER, Steven; STAUSBERG Michael. Metodologia em ciência da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 63-73.

ENGLER, Steven. Processo de elaboração de teoria: o trabalho com o espectro teoria-dados. In: **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião 17/53, p. 569-588, 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20659/16458>. Acesso em: 18 jun. 2021.

FERRARI, F. **Ernesto de Martino on religion**: the crisis and the presence. London: Routledge, 2012.

FERRI, Giorgio. **Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano**, Roma: Bulzoni, 2010.

FILORAMO, Giovanni. Geo Widengren e la fenomenologia storica della religione. In: WIDENGREN, Geo. **Fenomenologia della religione**. Bologna: EDB, 1984. p. 13-62.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FOERSTER, Heinz von. **Observing Systems**. 2.ed. Seaside: Intersystems Publications, 1984.

FONDAZIONE biblioteca Benedetto Croce. Disponível em: <http://www.fondazionebenedettocroce.it/it/20/la-fondazione>. Acesso em 21 out.2018.

FRANCESCHELLI, Fabio Massimo. La Scuola Romana di storia delle religioni. **Amnesia Vivace**, n.15, p. 1-15, set. 2005.

FREIBERGER, Oliver. Modes of Comparison: Towards Creating a Methodological Framework for Comparative Studies. In: Perry Schmidt-Leukel; Andreas Nehring. **Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology**. Oxford: Bloomsbury. 2016. p. 53-71.

FREIBERGER, Oliver. Elements of a comparative methodology in the study of religion. **Religions**. v. 9, n. 2, p. 1-14, 2018.

FREIBERGER, Oliver. **Considering comparison**: a method for religious studies. New York: Oxford University Press. 2019.

GALLINI, Clara. Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana. **Nostos**. n. 3, p. 183-207, 2018.

GANDINI, Mario; DE MARTINO. **Lares**, v. 32, n. 3/4, p. 214-17, 1966. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26235791>. Acesso em: 19 maio 2022.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni dalla nascita alla laurea (1883-1905). Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 27, p. 1-165, jun./dez. 1989. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 06 jan. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni dall'archeologia all'etnologia (1909-1911). Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 34, p. 188-189, jan./jun. 1993. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni nell'anno cruciale 1912. Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 36-37, p. 177-298, 1994. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni dalla libera docenza nell'Università di Roma all'incarico nell'Ateneo bolognese (1913-1914). Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 40, p. 63-205, jan./jun. 1996. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni nel primo dopoguerra (1919-1922). Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 44, p. 97-214, jan./jun. 1998a. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni dall'incarico Bolognese alla Cattedra Romana (1922-1923). Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 45, p. 157- 241, jul./dez. 1998b. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni negli anni del noviziato universitario romano (1924-1925). Materiais per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 46, p. 77- 223, jan./jun. 1999. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo 1931-1933. Materiali per una biografia. **Strada Maestra**, Quaderni della Biblioteca comunale G.C. Croce di San Giovanni in Persiceto, n. 50, p. 19-183, jan./jun. 2001a. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 fev. 2020.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni dal gennaio 1934 all'estate 1935. Materiali per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 51, p. 81-112, jul./dez. 2001b. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2020.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni intorno al 1935. Materiali per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 52, p. 99-268, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2020.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni negli anni 1937 – 1938. Materiali per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 54, p. 53-232, jan./jun. 2003a. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 jun. 2020.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni negli anni 1939-1940. Materiali per una biografia. **Strada Maestra**, Quaderni della Biblioteca comunale G.C. Croce di San Giovanni in Persiceto, n. 55, p. 121-271, jun./dez. 2003b. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 fev. 2020.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni nei primi anni quaranta (1941-1943). Materiali per una biografia. **Strada Maestra**, Quaderni della Biblioteca comunale G.C. Croce di San Giovanni in Persiceto, n. 56, p. 93-279, jan./jun. 2004. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 fev. 2020.

GANDINI, Mario. Pettazzoni, Raffaele (1883-1959). In: JONES, Lindsay (editora). **Encyclopedia of Religion**. 2. ed. New York: MacMillan, 2005a. v.10, p.7072-.7077.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni dall'estate 1946 all'inverno 1947-48. Materiali per una biografia. **Strada Maestra**, Quaderni della Biblioteca comunale G.C. Croce di San Giovanni in Persiceto, n. 58, p. 53-250, jan./jun. 2005b. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 fev. 2020.

GANDINI, Mario. Raffaele Pettazzoni negli anni 1949-1950. Materiali per una biografia. **Strada Maestra**, Quaderni della Biblioteca comunale G.C. Croce di San Giovanni in Persiceto, n. 60, p. 19-237, jan./jun. 2006a. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 18 fev. 2020.

GANDINI, Mario. RAFFAELE PETTAZZONI NEGLI ANNI 1954-1955. Materiali per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San Giovanni in Persiceto, n. 63, p. 01-286, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 19 jun. 2020.

GANDINI, Mario. RAFFAELE PETTAZZONI NEGLI ANNI 1958-1959. Materiali per una biografia. **Strada maestra**. Quaderni della Biblioteca comunale "G. C. Croce" di San



Giovanni in Persiceto, n. 65, p. 01-345, jul./dez. 2008. Disponível: <http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>. Acesso em: 19 jun. 2020.

GASBARRO, Nicola Maria. La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 56, n. 14, p. 95-199, 1990.

GASBARRO, Nicola Maria. Qual comparação em História das Religiões segundo Lévi-Strauss?. **Rever**, ano 11, n. 1, p. 165-183, jan./jun. 2011.

GASPARRO, Giulia Sfameni. Pablo y los «primeros gnósticos». **AHig**, v.18, p. 219-237, 2009.

GASPARRO, Giulia Sfameni. Temi e problemi del cristianesimo antico in prospettiva storico-religiosa: Ugo Bianchi e il metodo comparativo. **Annali di scienze religiose**, v. 6, p. 19-43, 2013.

GEERTZ, Armin W. Definition as Analytical Strategy in the Study of Religion. **Historical Reflections/Réflexions Historiques**, v. 25, n. 3, p. 445-475, 1999.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas da pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GINZBURG, Carlo. De Martino, Gentile, Croce: su una pagina de Il mondo magico. **La ricerca folklorica**. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, n. 67/68, p. 165-183, abr./out. 2013.

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

GIUSTI, Sonia. Analogia metodologica e contrasti teorici fra Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi. In: CASADIO, Giovanni (org.). **Ugo Bianchi**: una vita per la storia delle religioni. Rome: Il Calamo, 2002. p. 395-400.

GIUSTI, Sonia. Cosa chiedere all'antropologia storica. **Storia, antropologia e scienze del linguaggio**, Roma, v. 33, fasc. 1, p. 59-102, 2018.

GRANDAZZI, Alexandre. L'avenir du passé de l'histoire de l'historiographie a l'historiologie. **Diogène**, n. 151, jul./set., p. 56-78, 1990.

GROTTANELLI, Vinigi L. Recensão da obra de BIANCHI, Ugo. Storia dell'Etnologia. Roma: Edizioni Abete, 1965. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 37. fasc. 1, p. 113-120, 1966.

HJELM, Titus. Alternative lenses for qualitative religion research: interstitial, inverted, and dialogical approaches. **Method & theory in the study of religion**. v. 34, n. 3, p. 267-283, 2022.

ISTITUTO Ernesto de Martino. Disponível em: <https://www.iedm.it/>. Acesso em: 11 nov. 2018.

LANCELLOTTI, Maria Grazia; XELLA, Paolo (orgs.). **Angelo Brelich e la storia delle religioni**: temi, problemi e prospettive. Verona: Essedue, 2005.

LANTERNARI, Vittorio. Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo. **Studi Storici**, v. 19, n. 1, p. 187-200, jan./mar., 1978.

LANTERNARI, Vittorio. Introduzione. In: BRELICH, Angelo. **Storia delle religioni**: perché? Napoli: Liguori, 1979. p. 11-18.

LANTERNARI, Vittorio. R. Pettazzoni e le civiltà primitive. **IDOC Internazionale**, Roma, v. 16, n. 6-7, p. 43-47, 1983.

LANTERNARI, Vittorio. Ernesto de Martino. **Dizionario Biografico degli Italiani**, v. 38, p. 584-588, 1990. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-de-martino\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-de-martino_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 18 fev. 2020.

LANTERNARI, Vittorio. La mia alleanza con Ernesto de Martino. **Belfagor**, v. 51, n. 4, p. 462-474. Acesso em: 31 jul. 1996.

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

LANTERNARI, Vittorio. Biografia di Ernesto de Martino. **Paradigmi**. Rivista di critica filosofica, n. 2, p. 11-17, 2013.

LIMA, T. C. S. de; MIOTO, R. C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katál**. Florianópolis, v. 10, p. 37-45, 2007.

MASSENZIO, M. La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino. In: DE MARTINO, E. **Storia e metastoria**: i fondamenti di una teoria del sacro. M. Massenzio (org.). Lecce: Argo, 1995. p. 7-40.

MASSENZIO, Marcello. Prefazione. In: BERARDINI, Sergio Fabio. **Ethos Presenza Storia**. La ricerca filosofica di Ernesto de Martino. Trento: Università degli Studi di Trento Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2013. p. 09-11.

MASSENZIO, Marcello; ALESSANDRI, Andrea. La problématique apocalyptique dans l'anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino. **Archives de sciences sociales des religions** [En ligne], n.161. p. 127-145, jan./mar. 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/assr/24871>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MASSENZIO Marcello. **Sacro ed Identità Etnica**. 2. ed. Milano: Franco Angeli, 2015.

MASSENZIO, Marcello. The Italian School of History of Religions, **Religion**, v. 35, p. 209-222, 2005.

MAZZA, Mario; SPINETO, Natale. **La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 e la Seconda guerra mondiale**. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014.

MAZZANTI, A.M.; MASPERO, G. (org). **Storia Religioni Comparazione**: ricordando Ugo Bianchi nel centenario della nascita. Roma: Santa Croce, 2022.

MAZZOLENI, Gilberto; SANTIEMMA, Adriano. **Le Religioni e La storia**: a proposito di un metodo. Roma: Bulzoni, 2005.

MAZZOLENI, Gilberto. De Martino e l'etnocentrismo critico. In: MAZZOLENI, Gilberto; SANTIEMMA, Adriano. **Le Religioni e La storia**: a proposito di un metodo. Roma: Bulzoni, 2005. p. 29-34.

MIHELIC, Giuseppe. **Una religione di libertà**: Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di storia delle Religioni. Roma: Città Nuova, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2009.

MONACA, Mariangela. **Ugo Bianchi e la Storia delle religioni**. Roma: Aracne Editrice, 2012.

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

MONTANARI, Enrico. Prefazione. In: BRELICH Angelo: **Tre variazioni romane sul tema delle origini**. Roma: Editori Riuniti, 2010. p. 07-25.

MONTANARI, Enrico; FERRI, Giorgio. Prefazione. In: FERRI, Giorgio. **Tutela urbis**. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana. Stuttgart: Steiner, 2010b. p. 09-24.

MONTANARI, Enrico. **Storia e Tradizione**: orientamenti storico-religiosi e concezioni del mondo. Roma: Lithos, 2016.

NANINI, Riccardo. **Gerardus van der Leeuw e l'Italia**. Analisi della reazione della scuola storico-positiva italiana di storia delle religioni alla Phänomenologie der Religion. 1997. 349f. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Filosofia) - Università di Ferrara, 1997.

NANINI, Riccardo. Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto? Gerardus van der Leeuw secondo Ernesto de Martino, **Studi urbinati**, v. 70, p. 803-851, 2000a.

NANINI, Riccardo. Tipi ideali e fenomenologia della religione in Gerardus van der Leeuw. **Studia Patavina**, v. 47, p. 439-459, 679-706, 2000b.

NANINI, Riccardo. Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione. **Studia Patavina**, v. 50, p. 377-413, 2003.

NANINI, Riccardo. La Storia sta in scelte: Lo storicismo di Angelo Brelich alla luce della sua critica alla fenomenologia della religione. **Annali dell'Università di Ferrara**, n.s., sez. III, Filosofia, Discussion Paper n. 71, p. 5-46, 2004. Disponível em: <https://www.academia.edu/15283370/> La storia sta in scelte . Lo storicismo di Angelo

Brelich alla luce della sua critica alla fenomenologia della religione. Accesso em: 18 jan. 2020.

NANINI, Riccardo. Recensão a: V.S. Severino, La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni, **Studia patavina**, v. 57, p. 681-686, 2010.

NANINI, Riccardo. From the Idealtypus to the archétype: similarities between Gerardus van der Leeuw's religious phenomenological methodology and Mircea Eliade's morphology? **New Europe College Yearbook**, p. 259-292, 2011-2012.

NANINI, Riccardo. La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la «scienza integrale delle religioni» pettazzoniana. In: BASELLO, Gian Pietro; OGNIBENE, Paolo; PANAINO Antonio (orgs). **Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce: Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini**. Milano-Udine: Mimesis, 2012a. p. 341-357.

NANINI, Riccardo. Law and Freedom. Raffaele Pettazzoni's attitude towards Gerardus van der Leeuw's Phenomenology of Religion. **Mythos: rivista di storia delle religioni**, n. 06, p. 81-97, 2012b.

NANINI, Riccardo. Recensão a: A. Alessandri (a cura di), Károly Kerényi, Angelo Brelich, Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935-1959, Roma, 2011. **Mythos: rivista di storia delle religioni**, n. 06, p. 101-103, 2012c.

NIERI, Colette. **Dagli "Esseri celesti" al Dio unico: la ricerca di Raffaele Pettazzoni e il dibattito sulle origini dell'idea di Dio**. Thèse de doctorat: Univ. Genève, 2015.

NOWACZYK, Mirosław. **Lanternari i szkola rzymska antropologii religii**. Warszawa: Miękka, 2000.

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.

PADEN, William E. Comparative Religion. In: JONES, L. (org.). **The Encyclopedia of Religion**. 2. ed., Detroit: Thomson Gale, v. 3, 2005. p. 1877-1881.

PANZA, Valerio. La sfida e lo scandalo dell'incontro etnografico. Su alcuni aspetti della rappresentazione etnografica negli inediti di La terra del rimorso. **La ricerca folklorica**. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, n. 67/68, p. 73-78, abr./out. 2013.

PATRIMONIO dell'archivio storico: Senato della repubblica. Disponivel em: <https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/fondazione-gentile/fondazione-giovanni-gentile-fondo-istituzionale>. Accesso em: 20 out. 2018.

PAVANELLO, Mariano. Il tarantismo osservato. Ricerca sul terreno e teoria in Ernesto de Martino. **La ricerca folklorica**. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, n. 67/68, p. 21-34, abr./out. 2013.

PETTAZZONI, Raffaele. **La Religione Primitiva in Sardegna**. Piacenza: Società Editrice Pontremolese, 1912.

PETTAZZONI, Raffaele. La scienza delle religioni e il suo metodo. **Scientia**, v. 13, anno 7, p. 239-247, 1913.

PETTAZZONI, Raffaele. **Dio formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni**: L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi. Bologna: Nicola Zanichelli, 1922.

PETTAZZONI, Raffaele. **Svolgimento e carattere della storia delle religioni**. Bari: Gius. Laterza, 1924.

PETTAZZONI, Raffaele. Recensão a 'Einführung in die Phänomenologie der Religion di G. van der Leeuw. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 1, p. 231-232, 1925.

PETTAZZONI, Raffaele. Recensão a Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Mohr, Tübingen 1933), **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 9, p. 242-244, 1933.

PETTAZZONI, Raffaele. Recensão a: De Martino, Ernesto. *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*. Bari: Laterza, 1941, **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 17. fasc. 1-4, p. 74-76, 1941.

PETTAZZONI, Raffaele. Verità del mito. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 21, p. 104-116, 1947-1948.

PETTAZZONI, Raffaele. Recensão a: De Martino, Ernesto. *Il mondo magico*. Torino: Einaudi, 1958, **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 21 p. 132-134, 1947-1948.

PETTAZZONI, Raffaele. Commemorazione del socio straniero Gerardus van der Leeuw. **Accademia Nazionale dei Lincei**, Roma, Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche, v. 6, s. 8, fasc. 1-2, p. 59-63, jan./fev. 1951.

PETTAZZONI, Raffaele. **Italia religiosa**. Bari: Laterza, 1952.

PETTAZZONI, Raffaele. Presentazione e Congedo. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 24-25, p. 5-8, 1953-1954.

PETTAZZONI, Raffaele. Aperçu Introductif. **Numen**, v. 1, p. 1-7, 1954.

PETTAZZONI, Raffaele. **L'Onniscienza de Dio**. Torino: Edizioni Scientifiche Einaudi, 1955.

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

PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparato. **Numen**, v. 6, p. 1-14, 1959a.

PETTAZZONI, Raffaele. Forma e Verità del mito. **Nuovi Argomenti**, n. 37, p. 49-53, 1959b.

PETTAZZONI, Raffaele. **Lettere religiose**: dalle sacre Scritture delle grandi religioni viventi. Ebraismo, Cristianesimo, Buddismo. Firenze: Parenti Editore, 1959c.

PETTAZZONI, Raffaele. In: GENTILE, Carlo. Intervista con Raffaele Pettazzoni. **L'Italia Illustrata**. Rivista mensile internazionale di Lettera, Arti, Scienze (Napoli). ano 13, n. 6-7, p.5, jun./jul. 1959d.

PETTAZZONI, Raffaele. Socialismo e cultura storico-religiosa. In: «Mondo operaio», dezembro 1956. Republicado em: GANDINI, Mario (org.). **Religione e società**. Bologna: Ponte Nuovo, 1966, p. 175-179.

PETTAZZONI, Raffaele. Verità del Mito. In: GANDINI, Mario (org.) **Religione e società**. Bologna: Ponte Nuovo, 1966.

PETTAZZONI, Raffaele. Oriente e Occidente: tradizione antiche e prospettive nuove. In: GANDINI, Mario (org.) **Religione e società**. Bologna: Ponte Nuovo, 1966.

PETTAZZONI, Raffaele. El Ser Supremo: Estructura Fenomenologica y desarrollo historico. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. **Metodologia de la historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós Orientalia, 1986, p. 86-94.

PETTAZZONI, Raffaele. "...la mia via, la mia verità...". **Strada Maestra**, San Giovanni in Persiceto, n. 38-39, p. 371-392, 1995.

PETTAZZONI, Raffaele. **I Misteri**: saggio di una teoria storico-religiosa. 2. ed., Roma: Lionello Giordano, 1997.

PETTAZZONI, Raffaele. Sincretismo e conversione. In: CASADIO, Giovanni (org.) **Saggi di storia delle religioni e di mitologia**. Napoli: Loffredo, 2013. p. 153-161.

PETTAZZONI, Raffaele. Religioni Nazionali Supernazionali e Misteriche. In: CASADIO, Giovanni (org.). **Saggi di storia delle religioni e di mitologia**. Napoli: Loffredo, 2013. p. 163-176.

PETTAZZONI, Raffaele. La Religioni Nazionali del Giappone e la politica religiosa dello stato giapponese. In: CASADIO, Giovanni (org.) **Saggi di storia delle religioni e di mitologia**. Napoli: Loffredo, 2013. p. 177-200.

PETTAZZONI, Raffaele. O metodo comparativo. Tradução: STERZA, L.; COSTA, M. M. E. O Método Comparativo - Raffaele Pettazzoni. **Religare**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 245-265, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/32072>. Acesso em: 15 mar. 2022.

PISI, Paola. Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni. **Studi e Materiali di Storia delle Religioni** (SMSR), v. 56, n. 14, p. 245-277, 1990.

PIZZOLATO, Luigi F. Ricordo di Ugo Bianchi: una vita per il comparatismo. **Annali di scienze religiose**, v.9, p.21-31, 2016.

POMPA, Cristina. Raffaele Pettazzoni: a religião entre Antropologia e História. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 217-253, 2020.

POMPA, Cristina. Ernesto De Martino e o percurso italiano da Antropologia. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 28, n. 62, p. 317-349, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/hcSNMtfQwn3P5JJzNSfd37m/>. Acesso em: 05 maio 2022.

PONTRANDOLFO, Stefania. Ernesto De Martino e gli zingari invisibili. **Rivista di Antropologia post-globale**, n. 2, p. 127-148, dez, 2017.

PRANDI, Carlo. La storia delle religioni in Italia tra xx e xxi secolo. **Humanitas**, v. 66, p. 65-87, 2011.

PRANDI, Carlo. Raffaele Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche. In: BASELLO, Gian Pietro; OGNIBENE, Paolo; PANAINO, Antonio (orgs). **Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce**: Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2012. p. 387-397.

PRESIDENZA della Repubblica: La Costituzione. Disponível em: <https://www.quirinale.it/page/costituzione>. Acesso em: 21 out. 2018.

RENNIE, Bryan. Raffaele Pettazzoni from the Perspective of the Anglophone Academy, **Numen**, v. 60, p. 649–675, 2013.

RIES, Julien. Un regard sur la méthode historico-comparative en histoire des religions. In: Sfameni Gasparro (org.). **Agathe elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995. p. 121-148. Reimpressa in: RIES, Julien. **La Storia comparata delle religioni e l'ermeneutica**. Milano: Jaca Book, 2009.

SABBATUCCI, Dario. Raffaele Pettazzoni. **Numen**, Leiden, v. 10, fasc. 1, p. 1-41, 1963.

SABBATUCCI, Dario. La Scuola di Raffaele Pettazzoni. **IDOC internazionale**, Roma, v. 16, n. 6-7, p. 26-29, 1983.

SABBATUCCI, Dario. Angelo Brelich. **Dizionario Biografico degli Italiani**. v.34, 1988. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-brelich\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-brelich_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 18 fev. 2020.

SACCO, Leonardo. **L'ideale di libertà e de tolleranza**. Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e la coscienza storico-religiosa degli italiani. Roma: Lithos Editrice, 2016.

SANGA, Glauco. L'etnografo impaziente. **La ricerca folklorica**. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, n. 67/68, p. 35-43, abr./out. 2013.

SANTI, Claudia. Un discorso sul metodo storico-religioso: lo scritto *Ad. philologos* di Angelo Brelich. **Storiografia**, Pisa-Roma, v. 8, p. 185-191, 2004.

SANTIEMMA, Adriano. Ernesto de Martino. In: MAZZOLENI, Gilberto; SANTIEMMA, Adriano. **Le Religioni e La storia**: a proposito di un metodo. Roma: Bulzoni, 2005. p. 96-111.

SANZI, Ennio. Ugo Bianchi 1922-1958. In: CASADIO, Giovanni. **Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni**. Rome: Il Calamo. 2002. p. 31- 44.

SANZI, Ennio. La Storia delle religioni secondo l'elaborazione metodologica di Ugo Bianchi: "frammenti di lezione" *ad usum discipulorum*. **Chaos e Kosmos**, v. XVI, p. 1-8, 2015. Disponível em: [http://www.chaosekosmos.it/pdf/2015\\_08.pdf](http://www.chaosekosmos.it/pdf/2015_08.pdf). Acesso em: 19 jun. 2020.

SAPIENZA Università di Roma: biblioteca di filosofia. Disponível em: <https://web.uniroma1.it/bibliofilosofia/le-riviste-di-benedetto-croce>. Acesso em 21 out. 2018.

SATTA, Gino. Le fonti etnografiche del Mondo magico. In: GALLINI, Clara (org.). **Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero**. Note di metodo, Napoli: Liguori, 2005. p. 57-77.

SAVARINO, Franco. [Presentación del libro "El mundo mágico", de Ernesto de Martino]. **Ernesto de Martino. Perfil de um Antropólogo**. México: ENAH, 6 de set. 2005. Disponível em: <http://www.geocities.ws/fransavari/presenDeMartino.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2020.

SEVERINO, Valerio Salvatore. **Italia Religiosa: Percorsi nella vita di Ernesto de Martino**. 2004. 94f. Tese. (Doutorado em Storia religiosa). Dipartimento di Studi storico-religiosi dell'Università degli Studi di Roma - La Sapienza, 2004.

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; OGNIBENE, 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. 497-505.

SEVERINO, Valerio Salvatore. For a secular return to the sacred: Raffaele Pettazzoni's last statement on the name of the science of religions, **Religion**, v. 45, n. 1, p. 1-23, 2015.

SIGNORELLI, Amalia. Il problema e il documento. Sul lavoro di campo di Ernesto de Martino. **La ricerca folklorica**. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, n. 67/68, p. 79-93, abr./out. 2013a.

SIGNORELLI, Amalia. Antropologia orientata da valori, antropologia libera da valori. **La ricerca folklorica**. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari, n. 67/68, p. 97-108, abr./out. 2013b.

SILVEIRA, Emerson Sena da; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. **A dimensão teórica dos Estudos da Religião: horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências da Religião**. São Paulo: Fonte, 2017.

SITO dedicato a Raffaele Pettazzoni: storico delle religioni (San Giovanni in Persiceto 1883-Roma 1959). Disponível em: <http://raffaelepettazzoni.it/>. Acesso em: 21 maio 2017.



SOARES, Hugo Ricardo. Apresentação: Raffaele Pettazzoni e o método comparativo. **Debates do NER**, v. 17, n.30, p. 195-201, jul./dez. 2016.

SPINETO, Natale. Raffaele Pettazzoni e la comparazione, fra storicismo e fenomenologia. **Storiografia**, 2002, n. 6, p. 27-48.

SPINETO, Natale. **Mircea Eliade storico delle religioni**. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade-Károly Kerényi. Brescia: Morcelliana, 2006.

SPINETO, Natale. Religioni. Studi storico-comparativi. In: MELLONI, Alberto (org.). **Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento**. Bologna: Il Mulino, 2010, p.1254-1315.

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

SPINETO, Natale. **Raffaele Pettazzoni, Luigi Salvatorelli e la nascita degli studi di Storia delle Religioni in Italia**. Roma: Scienze e Lettere, 2012.

SPINETO, Natale. Raffaele Pettazzoni. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**. v. 82, 2015. Disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-pettazzoni\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-pettazzoni_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 18 fev. 2020.

SPINETO, Natale. Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade e il dibattito fra storicismo e fenomenologia. Un inedito di Ugo Bianchi. GIUFFRÉ, Concetta; MASTROCINQUE, Attilio (orgs). **Ex pluribus unum**: studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro. Roma: Edizioni Quasar di Severino Tognon, 2015, p. 485-496.

SPINETO, Natale. Prefácio. In: COSTA, Márcia Maria Enéas. **História das religiões na Itália**: a interpretação científica de Raffaele Pettazzoni. João Pessoa: Libellus, 2018. p. 9-14.

STAUSBERG, Michael. Western Europe. In: Gregory D. Alles (org). **Religious Studies**: a global view. London/ New York: Routledge, 2008. p. 14-49.

STAUSBERG, Michael. The study of religion(s) in Western Europe III: further developments after World War II. **Religion**, v. 39, p. 261-282, 2009.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (orgs). **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**, London: Routledge, 2011.

STAUSBERG, Michael. Comparison. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (orgs). **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**, 2. ed. London: Routledge, 2021, p.15-33.

STUDI i Materiali di Storia delle Religioni. Disponível em: <http://cisadu2.let.uniroma1.it/smsr/>. Acesso em: 21 out. 17.

TABUCCHI, Teresa Marina de Lancaster. **Ernesto de Martino**: uma visão particular da cultura popular. 2011. 107f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia – área de especialização

em Culturas em Cena e Turismo) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, 2011.

TAVIANI, Paolo. **Ridere un mondo**. Temi storico-religioso in Pettazzoni, Brelich, de Martino. Roma: Aracne, 2012.

TAVIANI, Paolo. Ridere e disporre della propria vita: il *trickster* negli studi di Angelo Brelich. In: SCAFOGLIO, D. **Pulcinella**. L'eroe comico nell'area euromediterranea. Salerno/Padova: Università de Salerno/Libreria universitaria.it, 2016, p. 97-109.

TERRIN, A. N. The study of religions in Italy: some data and reflections. **Method & theory in the study of religion**, v. 10, n. 4, p. 373-387, 1998.

TERRIN, A. N. Fenomenologia «criptica» della Religione in Ugo Bianchi? Interpretazione critica del metodo di studio delle religioni del maestro romano. In: CASADIO, Giovanni (org.). **Ugo Bianchi**: una vita per la storia delle religioni. Rome: Il Calamo, 2002. p. 353-391.

TESTA, Alessandro. **Miti antichi e moderne mitologie**: saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico. Roma: Aracne, 2010.

TESTA, Alessandro. Verità del mito, verità della storia. Una critica storico-religiosa a recenti ipotesi sui primordia di Roma In: **Mediterranea**. Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sulle Civiltà italiche e del Mediterraneo antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche, n. 9, p. 195-23, 2012. Disponível em: [https://www.academia.edu/19140412/Verit%C3%A0\\_del\\_mito\\_verit%C3%A0\\_della\\_storia.\\_Una\\_critica\\_storico-religiosa\\_a\\_recenti\\_ipotesi\\_sui\\_primordia\\_di\\_Roma](https://www.academia.edu/19140412/Verit%C3%A0_del_mito_verit%C3%A0_della_storia._Una_critica_storico-religiosa_a_recenti_ipotesi_sui_primordia_di_Roma). Acesso em: 19 jun. 2020.

TESTA, Alessandro. “Nec cum te nec sine te: An Interview with Giovanni Casadio (Italy).” In: Satoko Fujiwara, David Thurfjell e Steven Engler (orgs.). **Global Phenomenologies of Religion**: an oral history in interviews. Sheffield e Bristol: Equinox, 2021, p. 101–122.

TOSSETTI, Giovanni. Recensione a CASADIO, Giovanni. Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni. Roma: Il Calamo, 2002. **Vita e pensiero**, Ano 79, Fasc. 1, p. 207-214, jan./abr. 2005.

TOTI, Marco. “Storicismo” e “fenomenologia”: R. Pettazzoni e la “scuola di Roma”. Note a margine di un libro recente, Religioni e Società. **Historia religionum**, v. 5, p. 29-78, 2013.

TOTI, Marco. **Un atomo di fuoco**. Forme e dinamiche culturali d'Occidente: storia delle religioni, ermeneutica, Tradizione. Rimini: Il Cerchio, 2019.

XELLA, Paolo. Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni. In: LANCELOTTI, Maria Grazia; XELLA, Paolo (orgs.). **Angelo Brelich e la storia delle religioni**: temi, problemi e prospettive, Verona: Essedue, 2005, p. 21-40.

WIDENGREN, Geo. Förord. In: BIANCHI, Ugo. **Religionshistoriska problem**. Stockholm: Natur och Kultur, 1968. p. 5-10.

## APÊNDICES

### APÊNDICE A - Autores com formação vinculada à Escola Italiana de História das Religiões utilizados no corpo da tese (conforme referências)

|                                     |                                                                                                                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>ALCIATI, Roberto</b>             | Discípulo de Giovanni Filoramo                                                                                                       |
| <b>AMBASCIANO, Leonardo</b>         | Discípulo de Natale Spineto e Silvia Giorcelli                                                                                       |
| <b>ANGELINI, Pietro</b>             | Discípulo de Clara Gallini                                                                                                           |
| <b>BERTAGNI, Gianfranco</b>         | Discípulo de Dario Mariano Cosi, que era discípulo de Ugo Bianchi na especialização na Universidade Católica                         |
| <b>BIANCHI, Ugo</b>                 | Discípulo de Raffaele Pettazzoni                                                                                                     |
| <b>BRELICH, Angelo</b>              | Discípulo de Károly Kerényi e Raffaele Pettazzoni                                                                                    |
| <b>CASADIO, Giovanni</b>            | Discípulo de Ugo Bianchi                                                                                                             |
| <b>CERUTTI, Maria Vittoria</b>      | Discípula de Ugo Bianchi                                                                                                             |
| <b>CIATTINI, Alessandra</b>         | Discípula de Italo Signorini, que foi discípulo de Vinigi Lorenzo Grottanelli                                                        |
| <b>CIAVOLELLA, Riccardo</b>         | Discípulo de Adriana Destro, que era discípula Bernardo Bernardi, este discípulo de Boccassino                                       |
| <b>CIRESE, Alberto Mario</b>        | Discípulo de Paolo Toschi e Raffaele Pettazzoni                                                                                      |
| <b>DE MARTINO, Ernesto</b>          | Discípulo de Adolfo Omodel e Raffaele Pettazzoni                                                                                     |
| <b>DI DONATO, Riccardo</b>          | Discípulo de Vincenzo De Benedetto                                                                                                   |
| <b>FERRI, Giorgio</b>               | Discípulo de Enrico Montanari                                                                                                        |
| <b>FRANCESCHELLI, Fabio Massimo</b> | Discípulo de Gilberto Mazzoleni                                                                                                      |
| <b>GALLINI, Clara</b>               | Discípula de Momolina Marconi e Ernesto de Martino                                                                                   |
| <b>GASBARRO, Nicola Maria</b>       | Discípulo de Ida Magli e depois de Dario Sabbatucci                                                                                  |
| <b>GASPARRO, Giulia Sfameni</b>     | Discípula de Ugo Bianchi                                                                                                             |
| <b>GIOVANNI, Filoramo</b>           | Discípulo de Franco Bolgiani                                                                                                         |
| <b>GIUSTI, Sonia</b>                | Discípula de Tullio Tentori, que foi aluno de Raffaele Pettazzoni                                                                    |
| <b>GROTTANELLI, Vinigi Lorenzo</b>  | Leve influência de Raffaele Pettazzoni                                                                                               |
| <b>LANCELLOTTI, Maria Grazia;</b>   | Discípula de Gilberto. Mazzoleni, Giulia Gasparro, Giovanni Casadio e Paolo Xella                                                    |
| <b>LANTERNARI, Vittorio</b>         | Discípulo de Raffaele Pettazzoni                                                                                                     |
| <b>MASSENZIO, Marcello</b>          | Discípulo de Angelo Brelich                                                                                                          |
| <b>MAZZOLENI, Gilberto</b>          | Discípulo de Angelo Brelich                                                                                                          |
| <b>MONACA, Mariangela</b>           | Discípula de Giulia Sfameni Gasparro                                                                                                 |
| <b>MONTANARI, Enrico.</b>           | Discípulo de Angelo Brelich                                                                                                          |
| <b>PAVANELLO, Mariano</b>           | Discípulo de Vinigi Lorenzo Grottanelli                                                                                              |
| <b>SABBATUCCI, Dario</b>            | Discípulo de Raffaele Pettazzoni                                                                                                     |
| <b>SANTI, Claudia</b>               | Discípula de Dario Sabbatucci e Enrico Montanari                                                                                     |
| <b>SANTIEMMA, Adriano</b>           | Discípulo de Gilberto Mazzoleni                                                                                                      |
| <b>SANZI, Ennio</b>                 | Discípulo de Ugo Bianchi                                                                                                             |
| <b>SATTA, Gino</b>                  | Discípulo de Clara Gallini e Pietro Angelini                                                                                         |
| <b>SEVERINO, Valerio Salvatore.</b> | Discípulo de Enrico Montanari                                                                                                        |
| <b>SIGNORELLI, Amalia</b>           | Discípula de Ernesto de Martino                                                                                                      |
| <b>SPINETO, Natale</b>              | Discípulo de Attilio Agnoletto/ Remo Cacitti, Julien Ries, Michel Meslin, Giulia Piccaluga. muita influência de Raffaele Pettazzoni. |
| <b>TAVIANI, Paolo</b>               | Discípulo de Dario Sabbatucci                                                                                                        |
| <b>TESTA, Alessandro</b>            | Discípulo de Annamaria Gloria Capomacchia (Brelich) e Paola Pisi (Bianchi)                                                           |
| <b>TOTI, Marco</b>                  | Discípulo de Enrico Montanari                                                                                                        |
| <b>XELLA, Paolo</b>                 | Discípulo de Angelo Brelich e Sabatino Moscati                                                                                       |

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.

APÊNDICE B – Lista de publicações sobre o tema

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1 – “Debate entre História e Religião em uma Breve História da História das Religiões”, de Adone Agnolin, Pós-Doutorado na Scuola Normale Superiore, Itália, professor da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas - USP, do Departamento de História. Texto publicado em <b>Projeto História</b> (PUC/SP), v. 37, p. 13-39, 2008. Disponível em: &lt;<a href="http://www4.pucsp.br/projetohistoria/downloads/volume37/Historia%20e%20Religiao.pdf">http://www4.pucsp.br/projetohistoria/downloads/volume37/Historia%20e%20Religiao.pdf</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p>                                                                                                          |
| <p>2 – “A Escola Italiana da História das Religiões de Raffaele Pettazzoni e seus diálogos ou confrontos”, de Gisele Pereira de Oliveira, Doutora em Letras pela UNESP/2014 e Professora Adjunta da Universidade de Pernambuco - UPE. Trabalho publicado nos <b>Anais do 2º Seminário Nacional de História e Historiografia</b>. Edufop, 2008. Disponível em: &lt;<a href="https://docplayer.com.br/19464280-A-escola-italiana-da-historia-das-religioes-de-raffaele-pettazzoni-e-seus-dialogos-ou-confrontos.html">https://docplayer.com.br/19464280-A-escola-italiana-da-historia-das-religioes-de-raffaele-pettazzoni-e-seus-dialogos-ou-confrontos.html</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p> |
| <p>3 – “História das Religiões no Brasil: Teoria e Metodologia a partir da Escola Italiana”, de Elton de Oliveira Nunes, Pós-Doutorado em Ciências das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica - PUC/SP e professor da Faculdade Messiânica – SP. Trabalho publicado nos <b>Anais do XXV Simpósio Nacional de História – ANPUH</b>, Fortaleza, 2009. Disponível em: &lt;<a href="https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772007_f2dad77ff278f6d1fd25e687d7e95953.pdf">https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772007_f2dad77ff278f6d1fd25e687d7e95953.pdf</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p>                                                 |
| <p>4 – “A Escola Italiana de História das Religiões: A constituição de um espaço historiográfico”, de Elton de Oliveira Nunes, Pós-Doutorado em Ciências das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica - PUC/SP, 2009 e professor da Faculdade Messiânica – SP. Trabalho publicado nos <b>Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH</b>, São Paulo, julho 2011. Disponível em: &lt;<a href="http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299693983_ARQUIVO_Arquivo-AEscolaItalianadeHistoriadasReligioes.pdf">http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299693983_ARQUIVO_Arquivo-AEscolaItalianadeHistoriadasReligioes.pdf</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p>      |
| <p>5 – “Qual comparação em História das Religiões Segundo Lévis-Strauss?”, de Nicola Gasbarro, Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Roma “La Sapienza” /1972 e professor associado dessa mesma instituição. Trabalho publicado na <b>Revista Rever</b>, Ano 11, N. 01, jan./jun. 2011. Disponível em: &lt;<a href="https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5175241.pdf">https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5175241.pdf</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p>                                                                                                                                                                                                       |
| <p>6 – “História das Religiões: Conceitos e debates na era contemporânea”, de Karina Kosicki Bellotti, Pós-Doutora em História Cultural pela Unicamp/2011 e professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná. Trabalho publicado na revista História: <b>Questões &amp; Debates</b>, Curitiba, n. 55, p. 13-42, jul./dez. 2011. Editora UFPR. Disponível em: &lt;<a href="http://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/26526/17686">http://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/26526/17686</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p>                                                                                                                      |
| <p>7 – “História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções”, de André Pires do Prado, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da UNESP e Alfredo Moreira da Silva Júnior, Professor adjunto do Centro de Ciências Humanas e Educação, no Campus Jacarezinho, da Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP. Trabalho publicado na <b>Religare</b>, ISSN: 19826605, v.11, n.1, março de 2014, p.04-31. Disponível em: &lt;<a href="https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191">https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191</a>&gt;. Acesso em: 10 dez. 2016.</p>       |
| <p>8 – “A História das Religiões no contexto da História Cultural”, de José Leandro Peters, Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora e professor substituto no Instituto Federal de Educação Tecnológica do Sudeste de Minas Gerais-Campus Juiz de Fora. Texto publicado na <b>Faces do Clio</b>-revista discente do PPGH-UFJF/2015. Disponível</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| em: < <a href="http://www.ufjf.br/facesdeclio/files/2014/09/1.6.Artigo-Jos%C3%A9.pdf">http://www.ufjf.br/facesdeclio/files/2014/09/1.6.Artigo-Jos%C3%A9.pdf</a> >. Acesso em: 10 dez. 2016.                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| 9 – “História das Religiões, uma proposta Metodológica”, de Jaqueline Ferreira da Mota, Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo - USP. Trabalho publicado na <b>Fênix - Revista de História e estudos Culturais</b> , janeiro-junho 2016;                                                                                                                                                                                                               |
| 10 – “Entre Religião, Cultura e História: A Escola Italiana das Religiões”, de Eliane Moura da Silva, Livre-docência – Unicamp/2010 e professora da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Trabalho publicado na Revista de <b>C. Humanas</b> , Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011.                                                                                                                                                                    |
| 11 – MOURA, Carlos André Silva de; OLIVEIRA, Gustavo de Souza; MOREIRA, Harley Abrantes. História Cultural das Religiões. In: Clócis Ecco; Rosemary Francisca Neves Silva; Eduardo Gusmão d Quadros; Luiz Signates, (Org.). Religião, Saúde e Terapias integrativas. Goiânia: <b>Espaço Acadêmico</b> , 2016.                                                                                                                                                             |
| 12 – PETTAZZONI, Raffaele. O metodo comparativo. Tradução: Lorenzo Sterza; Márcia M <sup>a</sup> E. Costa. <b>Religare</b> , João Pessoa, v. 13, n. 1, p. 245-265, julho, 2016. Disponível em: < <a href="https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/32072">https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/32072</a> >. Acesso em: 12 fev. 2021.                                                                                              |
| 13 – PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. Tradução e introdução de Hugo Soares, revisão técnica de Cristina Pompa. <b>Debates do NER</b> , Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 203-218, 2016. [Il metodo comparativo. Numen, Leiden, v. 6, n. 1, p. 1-14, 1959.]. Disponível em: < <a href="https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/71172/40401">https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/71172/40401</a> >. Acesso em: 12 fev. 2021.                   |
| 14 – Apresentação: Raffaele Pettazzoni e o Método Comparativo, de Hugo Ricardo Soares, Doutor em Antropologia Social – Unicamp/2015. Trabalho publicado na <b>Debates do NER</b> , v. 2, p. 195-201, 2017. Disponível em: < <a href="http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/71169/40398">http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/71169/40398</a> >. Acesso em: 17 mar. 2018.                                                   |
| 15 – GODOY, João Miguel Teixeira; BUTIGNOL, Fernando César. Contribuições da Escola Italiana de História das Religiões. Protestantismo em Revista <b>São Leopoldo</b> , v. 43, n. 2 p. 149-168, jul./dez. 2017. Disponível em: < <a href="http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2818">http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2818</a> >. Acesso em: 12 fev. 2021                                                                     |
| 16 – COSTA, Márcia Maria Enéas. História das religiões na Itália: a interpretação científica de Raffaele Pettazzoni. João Pessoa: <b>Libellus</b> Editorial, 2018.                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
| 17 – CIACCHI, A. <a href="https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/issue/view/11263">https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/issue/view/11263</a> do movimento americanista (1890-1946). <b>Intelligere</b> , Revista de História Intelectual, nº7, p. 1-52. 2019. Disponível em < <a href="https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/issue/view/11263">https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/issue/view/11263</a> >. Acesso em: 13 fev. 2021. |
| 18– AGNOLIN, Adone. Entrevista com o Prof. Adone Agnolin (USP). Revista <b>Maracanan</b> , Rio de Janeiro, n. 20, p. 185-209, jan./jun. 2019. Disponível em: < <a href="https://www.researchgate.net/publication/330457201_Entrevista_com_o_Professor_Adone_Agnolin_USP">https://www.researchgate.net/publication/330457201_Entrevista_com_o_Professor_Adone_Agnolin_USP</a> >. Acesso: 13 fev. 2021.                                                                     |
| 19 – POMPA, Cristina. Raffaele Pettazzoni: a religião entre Antropologia e História. <b>Debates do NER</b> , Porto Alegre, v. 1, n. 37, p. 217-253, 2020. Disponível em: < <a href="https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/106710/58634">https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/106710/58634</a> >. Acesso em: 13 fev. 2021.                                                                                                        |
| 20 – POMPA, Cristina. Ernesto De Martino e o percurso italiano da Antropologia. <b>Horiz. antropol.</b> , Porto Alegre, ano 28, n. 62, p. 317-349, 2022. Disponível em: < <a href="https://www.scielo.br/j/ha/a/hcSNMtfQwn3P5JJzNSfd37m/">https://www.scielo.br/j/ha/a/hcSNMtfQwn3P5JJzNSfd37m/</a> >. Acesso em: 05 mai. 2022.                                                                                                                                           |

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.

APÊNDICE C – Quadro Sinótico

| Escola Italiana de História das Religiões: O legado do método histórico comparativo pettazzoniano entre seus sucessores                                                                |                                                                                                                                     |                                                                                                                      |                                                                                      |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| OBJETIVO                                                                                                                                                                               | PROBLEMA                                                                                                                            | HIPÓTESE                                                                                                             | TEMA                                                                                 |
| Geral                                                                                                                                                                                  | Central                                                                                                                             | Primária                                                                                                             | Central                                                                              |
| Na presente tese, pretendemos analisar como Brelich, De Martino e Ugo Bianchi, representantes da Escola Italiana de História das Religiões, utilizou o MC pettazzoniano em sua teoria. | Qual dos sucessores de Raffaele Pettazzoni que mais se aproximou ao seu método histórico comparativo?                               | Dentre os sucessores de Raffaele Pettazzoni, Ugo Bianchi foi o que mais seguiu seu método.                           | Método Comparativo<br>Escola Italiana<br>Fenomenologia<br>Teoria histórico-religiosa |
| Específicos                                                                                                                                                                            | Problematização                                                                                                                     | Secundárias                                                                                                          | Capítulos                                                                            |
| Descrever o processo de desenvolvimento do Método Histórico Comparativo em suas origens a partir de seu mentor: Raffaele Pettazzoni.                                                   | Como se desenvolveu o Método Histórico Comparativo em suas origens a partir de seu mentor: Raffaele Pettazzoni?                     | Qual é o lugar da fenomenologia e do historicismo no método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?            | <u>2º Capítulo</u>                                                                   |
| Discorrer sobre as diferentes abordagens do Método Comparativo na perspectiva de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi.                                                     | Quais as diferentes abordagens do Método Comparativo na perspectiva desses estudiosos da Escola Italiana de História das Religiões? | Quais os principais indicadores da continuidade do uso do método pettazzoniano de acordo com esses autores?          | <u>3º Capítulo</u>                                                                   |
| Comparar conceitos considerados chaves do Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e de seus sucessores, ressaltando aproximações e distanciamentos.                                  | Quais as aproximações e distanciamentos entre o método de Raffaele Pettazzoni e seus sucessores?                                    | Qual é o lugar da fenomenologia e historicismo no método Histórico Comparativo de Brelich, De Martino e Ugo Bianchi? | <u>4º Capítulo</u>                                                                   |

**Fonte:** Aulas de Seminário de tese (1401123), ministradas pela profa. Dra. Fernanda Lemos, 2º semestre, 2016.

APÊNDICE D – Apresentação dos autores entrevistados

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1 – Prof. Carlo Prandi, nascido em Suzzara em 1931. Emérito da Università di Parma, ensinou História das religiões e Sociologia da religião no curso superior de Ciências religiosas do Instituto trentino di cultura (Tn). É sócio da Società Italiana di Storia delle Religioni (SISR), Society for the Scientific Study of Religion (SSSR-USA) e da Sociology of Religion Study Group (SocRel-UK). Dentre suas publicações encontramos: <i>La religione popolare fra potere e tradizione</i>, Milano, 1983; <i>I dinamismi del sacro fra storia e sociologia</i>, Brescia, 1989; <i>Le scienze delle religioni</i> (in collaborazione con G. Filoramo), Brescia, 1997, 3ª ed.; <i>La tradizione religiosa. Saggio storico-sociologico</i>, Roma, 2000; <i>Religione e popolo. Continuità e fratture</i>, Brescia, 2020.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <p>2 – Profª. Sonia Giusti, nascida em Barga (Lucca), em 1933. Discípula de Tullio Tentori, foi docente da Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale (UNICLAM), de 1976 a 2006. Diretora do periódico: <i>Storia, antropologia e scienze del linguaggio</i>, fundado por Luciano Dondoli em 1985. Campos de investigação: abordagem histórico-comparativa das ciências demo-etnoantropológicas na Itália, com especial atenção à abordagem histórico-comparativa da metodologia de pesquisa de Raffaele Pettazzoni e à perspectiva historicista – Crociana e Gramsciana – de Ernesto De Martino. Dentre suas publicações encontramos: <i>Cultura e civiltà. La prospettiva storicistica di Ernesto De Martino</i>, Roma, 1974. <i>Storiografia e antropologia culturale</i>, Roma, 1983. <i>Storia e mitologia. Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni</i>, Roma, 1988; <i>Antropologia storica. Storie degli altri nel passato e nel presente</i>, Roma, 2001; <i>Percorsi di antropologia storica</i>, Roma, 2005; <i>Cosa chiedere all'antropologia storica</i>. Roma, 2018.</p>                                                                                                                                      |
| <p>3 – Prof. Fabio Scialpi, nascido em Roma em 1941. Fabio Scialpi, Discípulo de prof. Corrado Pensa (Escola romana de Giuseppe Tucci (1894-1984)), foi Professore titular di Filosofia, Religioni e Storia dell'India na universidade La Sapienza de Roma. Atualmente é membro da Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR, bem como da Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente-ISMEO. Campos de investigação: realizou inúmeras missões de estudo na Índia, ocupando-se, particularmente, de Feste religiosas do Calendário tradicional hinduísta e do culto à Grande Deusa Madre. Dentre suas publicações encontramos: <i>Change and Continuity in Hinduism</i>, volume publicado pela Sapienza, <i>Glimpses of Indian History and Art</i>, Roma 2012. <i>Gandhi nel 150° anniversario della nascita</i>, Roma, 2020.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <p>4 – Prof. Enrico Montanari, nascido em Roma, em 1942. Discípulo de Angelo Brelich, foi professor Titular de História das Religiões nas Universidades de L'Aquila e de Roma La Sapienza. É sócio da Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR. Dirigiu a revista <i>Studi e materiali di storia delle religioni</i>. Colaborou com inúmeros periódicos, como <i>Storia, antropologia e scienze del linguaggio</i>. Participou do Seminário Internacional de Estudos Históricos anual "From Rome to the Third Rome". Colaborou em palestras internacionais de estudo promovidas pelo Pontificio Instituto Oriental, pela Associação Ernesto de Martino, pela Academia da Romênia em Roma, etc. Realizou anualmente conferências sobre religião romana arcaica e misticismo comparativo na Dragan European Foundation. Dentre suas publicações encontramos: <i>Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese</i>, Roma, 1981. <i>Categorie e forme nella storia delle religioni</i>, Milano, 2001; <i>La fatica del cuore. Saggio sull'asceti esicasta</i>, Milano, 2003; <i>Fumosa e immagini. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana</i>, Roma, 2009 e <i>Storia e Tradizione</i>, Roma, 2016.</p> |
| <p>5 – Prof. Pietro Angelini, nascido em Roma, em 1942. Discípulo de Clara Gallini, foi docente da Università degli Studi di Napoli L'Orientale (UNIOR), na qual ensinou História das religiões, Antropologia Cultural e Conflitos e sincretismos religiosos. Membro da Fondazione Ernesto de Martino. Dentre suas publicações encontramos: <i>Dibattito sulla cultura delle classi subalterne</i>, (1949-50), Roma, 1976; <i>L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle</i></p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |



religioni», Torino, 2001; Ernesto De Martino, Roma, 2008; Cesare Pavese ed Ernesto De Martino *La collana viola. Lettere 1945-1950*, Pietro Angelini (org.) Roma, 2022.

6 – Prof. Giovanni Casadio, nascido em Faenza em 1950. Discípulo de Ugo Bianchi, Na Universidade de Salerno-UNISA ensina História das religiões, Religião do mundo clássico e Antropologia Cultural. Atualmente é secretário da Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR, foi vice-presidente European Association for the Study of Religions-EASR, Membro sênior da American Academy of Religion-AAR e Membro honorário a vida da International Association for the History of Religions-IAHR. Participou e participa de várias conferências, inclusive ERANOS em Ascona. Campos de investigação: Dionismo, Orfismo (Plato, Plutarco), mitologia do Oriente Próximo (Iraniano, ugarítico, mesopotâmico), gnosticismo (cristianismo antigo), maniqueísmo, antropologia antiga (mulher, sexualidade, família), história e método de estudos históricos e religiosos, com particular referência às figuras de R. Pettazzoni e M. Eliade. Passa pela comparação e pela tipologia histórica para alcançar uma interpretação-compreensão que preserva as necessidades de crítica histórica e filológica. Dentre suas publicações encontramos: *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994; *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997; *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma 1999; *Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni*, Roma, 2002; *Mystic Cults in Magna Graecia*, Roma, 2009; *Lo sciamanesimo prima e dopo Mircea Eliade*, Roma, 2014.

7 – Prof. Natale Spineto, nascido em Novi Ligure em 1964. Professor titular de História das Religiões na Università degli Studi di Torino. É sócio da Società Italiana di Storia delle Religioni. Dentre suas publicações encontramos: *Mircea Eliade - Raffaele Pettazzoni, L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959, Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto*, Editions du Cerf, Parigi, 1994; *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade-Károly Kerényi*, Morcelliana, Brescia, 2006; *La storia comparata delle religioni*, a cura di G. Filoramo e N. Spineto, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2002 = «Storiografia» 6, 2002; *Storia e storici delle religioni in Italia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012; *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 e la Seconda Guerra Mondiale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014. *La Festa*, Laterza, Roma- Bari, 2015.

8 – Riccardo Nanini, nascido em Copparo, em 1972. Discípulo de Aldo Natale Terrin. É sócio da Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR. Graduado em Scienze Religiose, Università degli Studi di Urbino, 2000. Tese: *Tipi ideali e fenomenologia della religione negli studi metodologici di Gerardus van der Leeuw*. Relator: Prof. A. N. Terrin, Dottorado em Scienza delle religioni, Leibniz Universität Hannover, 2008. Tese: *An Werke glauben. Theologie, Politik und Wirtschaft bei der Compagnia delle Opere*. Relator: Prof. P. Antes. Dentre suas publicações encontramos: *Gerardus van der Leeuw e l'Italia. Analisi della reazione della scuola storico-positiva italiana di storia delle religioni alla Phänomenologie der Religion*, 1997; *Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto? Gerardus van der Leeuw secondo Ernesto de Martino*, 2000; *Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione*, 2003; *La Storia sta in scelte: Lo storicismo di Angelo Brelich alla luce della sua critica alla fenomenologia della religione*, 2004; *From the Idealtypus to the archétype: similarities between Gerardus van der Leeuw's religious phenomenological methodology and Mircea Eliade's morphology?* *New Europe College Yearbook*, 2011-2012; *La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la «scienza integrale delle religioni» pettazzoniana*, 2012; *Law and Freedom. Raffaele Pettazzoni's attitude towards Gerardus van der Leeuw's Phenomenology of Religion*, 2012.

**Fonte:** Elaborada pela autora, 2023.



**APÊNDICE E — Antecessores** de Raffaele Pettazzoni nos estudos não confessionais

| <b>Nome</b>          | <b>Nascimento-Morte</b>        | <b>Especialidade<br/>e<br/>/ formação</b>         | <b>Informações biográficas</b>                                                                                                                                                                                                                                                 |
|----------------------|--------------------------------|---------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Gaetano Trezza       | (1828-1892)<br>Verona-Firenze  | Filósofo e<br>Filólogo                            | <a href="https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-trezza_%28Enciclopedia-Italiana%29/">https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-trezza_%28Enciclopedia-Italiana%29/</a>                                                                                                |
| Baldassare Labanca   | (1829-1913)<br>Agnone-Roma     | Filósofo                                          | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/baldassare-labanca_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/baldassare-labanca_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                          |
| Michele Kerbaker     | (1835-1914)<br>Torino-Napoli   | Indólogo e<br>Glotólogo                           | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/michele-kerbaker_(Dizionario-Biografico)/">http://www.treccani.it/enciclopedia/michele-kerbaker_(Dizionario-Biografico)/</a>                                                                                                      |
| Carlo Puini          | (1839-1924)<br>Livorno-Firenze | Orientalista                                      | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-puini_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-puini_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                                        |
| Angelo De Gubernatis | (1840-1913)<br>Torino-Roma     | Orientalista e<br>Historiador<br>das Religiões.   | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-de-gubernatis_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-de-gubernatis_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                      |
| Umberto Fracassini   | (1862-1950)<br>Cortona-Perugia | Historiador do<br>Cristianismo e<br>das Religiões | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/umberto-fracassini_(Dizionario-Biografico)/">http://www.treccani.it/enciclopedia/umberto-fracassini_(Dizionario-Biografico)/</a>                                                                                                  |
| Salvatore Minocchi   | (1869-1943)<br>Arezzo-Grosseto | Historiador<br>das Religiões.                     | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/salvatore-minocchi_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/salvatore-minocchi_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                          |
| Uberto Pestalozza    | (1872-1966)<br>Milano-Milano   | Historiador<br>das Religiões                      | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/uberto-pestalozza_(Dizionario-Biografico)">http://www.treccani.it/enciclopedia/uberto-pestalozza_(Dizionario-Biografico)</a><br><a href="http://www.ubertopestalozza.it/biografia/">http://www.ubertopestalozza.it/biografia/</a> |
| Vittorio Macchioro   | (1880-1958)<br>Trieste-Roma    | Arqueólogo e<br>Historiador<br>das Religiões      | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/vittorio-macchioro_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/vittorio-macchioro_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                          |
| Ernesto Buonaiuti    | (1881-1946)<br>Roma- Roma      | Historiador do<br>Cristianismo                    | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-buonaiuti_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-buonaiuti_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                            |
| Nicola Turchi        | (1882-1958)<br>Roma- Roma      | Historiador<br>das Religiões                      | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/nicola-turchi_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/nicola-turchi_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                                    |
| Luigi Salvatorelli   | (1886-1974)<br>Perugia-Roma    | Historiador e<br>Jornalista                       | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-salvatorelli_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-salvatorelli_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                          |
| Adolfo Omodeo        | (1889-1946)<br>Palermo-Napoli  | Historiador do<br>Cristianismo                    | <a href="http://www.treccani.it/enciclopedia/adolfo-omodeo_%28Dizionario-Biografico%29/">http://www.treccani.it/enciclopedia/adolfo-omodeo_%28Dizionario-Biografico%29/</a>                                                                                                    |

**Fonte:** Elaborado pela autora, 2023.

[APÊNDICE F](#) — [Entrevista e tradução](#) codificada com o prof. Carlo Prandi (recebida:10-04-2022)

**1) Secondo Lei che elemento (i) si può considerare chiave (i) nel metodo comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

In questo punto si accennerà a tre aspetti rilevabili, a mio avviso, nell'idea di religione di R. Pettazzoni. Anzitutto il “Metodo Comparativo”, che coinvolge il rapporto storicismo-fenomenologia, teorizzato in un saggio pubblicato su *Numen* (1959) e ristampato in *Id., Religioni e società* (a c. di M. Gandini, Ponte Nuovo, Bologna 1966, pp. 99-113). Dopo aver esaminato alcune proposte teoriche di autori del passato, P. è “costretto” a rivolgersi alla fenomenologia per poterne ricavare il concetto di «similarità delle strutture». Tuttavia, da convinto storicista, non intende cadere nella “trappola” fenomenologica e si affretta ad accusare la fenomenologia di aver «ripudiato l'idea di svolgimento». Ciò non toglie che egli affermi la necessità di un incontro fecondo tra fenomenologia e storicismo. Pettazzoni ha applicato questa sua proposta sia nello studio degli Esseri supremi (in contrasto con le teorie del p. W. Schmidt), sia nella vasta ricerca sull'Onniscienza di Dio, sia nella ricerca sulla Confessione dei peccati. Le sue indagini con questa metodologia sono sempre rimaste nell'ambito delle società illetterate senza mai avventurarsi nelle religioni classiche con scrittura. Tuttavia, proprio per l'auspicato incontro — in termini di «integrazione» e non di conflitto (come accadrà invece per i suoi allievi diretti, salvo Bianchi) — tra storicismo e fenomenologia, sono parecchie le occasioni e gli spunti che nella sua vasta produzione sono rilevabili come testimonianze di una “curiosità” rivolta alle molteplici modalità con cui il fenomeno religioso veniva esaminato dagli studiosi, anche fenomenologi, non solo della sua generazione, ma anche di tempi precedenti.

Il secondo aspetto colto da P. nell'oggetto dei suoi studi è la religione intesa non soltanto come dimensione culturale di una determinata società, ma pure come mistero. Non è un caso se l'epitaffio posto sulla sua tomba a S. Giovanni in Persiceto riprende la frase con cui si chiude il saggio *Oriente e Occidente* (op. cit., pp. 217-220), un testo letto all'Accademia dei Lincei il 23 giugno 1959 (anno della sua morte): «Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce». Si tratta di una questione complessa da cui P. non rifugge, legandola all'insicurezza dell'esistenza e dove ritorna il tema, già avanzato da Lucrezio, della “paura, che lo storico persicetano, pur dall'alto di una modernità totalmente assorbita nel suo *trend* secolarizzante, non si perita di far riemergere come sporgenza ineliminabile dell'esistenza. Di qui la legittimità del *mysterium tremendum*, un dato dell'esperienza interiore vissuto come la proiezione

oggettivante, costituita in categoria religiosa, di un sentimento umano. Se il rullo compressore di E. de Martino riduce a zero la sporgenza sopracitata, certo è che anche all'interno della scuola pettazzoniana, come abbiamo già osservato, il tema del mistero, così coraggiosamente focalizzato dal fondatore — che scrisse persino un libro sui Misteri dell'antichità — è rimasto a lungo, forse per il timore (o il rifiuto) di pericolose tangenze fenomenologiche, lettera morta.

Un terzo argomento da prendere in esame, a mio avviso, è il modo di considerare la storia d'Italia come una sequenza di momenti “alti”, in cui il popolo italiano si è riconosciuto come *communitas* e da P. definiti esperienze religiose collettive. Nella nota distinzione tra “Religione dello Stato” e “Religione dell'Uomo” (cfr. il I° cap. di Italia religiosa) si coglie un tentativo di rileggere la prima come unica via per ripensare la vita religiosa se e in quanto si esprime come “religione civile”, componente necessaria della storia nella sua versione laica, non assoluta, storicamente condizionata e quindi perfettabile, chiusa alla trascendenza, ma non necessariamente incompatibile, nella coscienza individuale, con un'apertura di tipo trascendente. Così, l'epopea della Resistenza, come testimoniano “religiosamente” le Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana, esprime che «dove ci sono amore, fede e speranza, là c'è ancora religione». Nel volume sopra citato v'è un capitolo che non ritengo casuale, né una pura aggiunta ad una raccolta di saggi diversi. Si tratta del cap. VI, Il Paese sacro e il Sovrano divino, dedicato al Giappone, dove pure P. si recò e fu ricevuto dall'Imperatore Hirohito, il cui inizio ricorda che «tutta la storia del Giappone è, per i Giapponesi, storia sacra». Il testo non è lungo, ma esprime ammirazione per un Paese dove lo Shintoismo rappresenta «un fattore incomparabile di coesione sociale» e il sovrano divino — lo dichiara un socialista al di sopra di ogni sospetto — «può opporsi alle prepotenze dei nobili e stabilire eque condizioni di vita». Anche in questo caso, mi sembra di poter asserire, è “religioso” il momento in cui una società, pacifica o pacificata, può vivere in una situazione di “Buon Governo” (mi riferisco al dipinto di A. Lorenzetti nel palazzo municipale di Siena), dove la “Religione dello Stato” — entro la quale può esprimersi liberamente la “Religione dell'Uomo” intesa come mistero — diventa quella “religione civile” cui prima abbiamo fatto cenno, della quale per primo aveva parlato J. J. Rousseau — ripresa negli anni '70 del secolo scorso negli scritti di Robert Bellah a proposito della religione diffusa negli USA — che non ha bisogno di un'esplicita e teorizzata Trascendenza, ma rappresenta il fondamento di una *communitas* nazionale. Se Pettazzoni non rinunciò mai al suo severo storicismo, questa forse fu la sua personale utopia religiosa.

## **2) È possibile percepire l'influenza di Benedetto Croce nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Non ho sufficiente confidenza con il pensiero crociano, il quale peraltro, per quanto ne so, ha sempre insistito sulla tesi che la realtà «è storia e nient'altro che storia». Non ho una risposta pertinente più estesa. Certo è che anche per Croce la religione è storia e nient'altro che storia. Quello che so è che Croce, sin dall'inizio — conferimento della prima cattedra (a Roma) di SdR a Pettazzoni (1924) — fu sempre contrario ad una “storia delle religioni”, ma non perché fosse un fenomenologo, ma perché riteneva che si trattasse di un affastellamento di dati di derivazione positivistica. Inoltre, Croce ebbe modo di dichiarare paternalisticamente più volte — non sono in grado di dare le coordinate bibliografiche — che «la religione è la filosofia del popolo»<sup>303</sup>.

## **3) Lo storicismo come inteso da Raffaele Pettazzoni era lo stesso o era diverso da quello di Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?**

Lo storicismo di Pettazzoni era certamente diverso da quello di A. Brelich e di E. de Martino. Nel primo caso si parla espressamente di storicismo assoluto (cfr. i numeri di *Religione e civiltà*) in cui la religione si “auto radica” definendosi secondo i tempi in cui si manifesta. In *Introduzione alla SdR* (Ediz. dell'Ateneo, Roma) Brelich ne dà una definizione “avalutativa”: «l'uomo religioso crede, pratica determinati riti, osserva determinati precetti di carattere morale, si affida a istituzioni rette, o gestite, da un personale specializzato (sacerdoti). Là dove i fenomeni si colgono più o meno combinati, là c'è una religione».

Quanto a E. de Martino, egli si è sempre dichiarato storicista assoluto, ha inventato per la fenomenologia un termine sommario che ebbe pure una certa fortuna: irrazionalismo, salvo spiegare i fenomeni religiosi e magici (mai da lui nettamente distinti) tutti senza esclusione come espressioni della “crisi della presenza” (Freud-Heidegger). L'espressione, utilizzata soprattutto nell'analisi della religiosità meridionale, viene usata dallo studioso napoletano persino nella prefazione al libro H. Frankfort sulla religione egizia. Questa spiegazione, mai abbandonata da De Martino, ma oggi estinta, contiene anch'essa una quota di irrazionalismo, se utilizzata come precomprensione storicamente stabile.

---

<sup>303</sup> PASSERINI, Giambattista. *Pensieri Filosofici*. Milano: Tipografia di Pietro Agnelli, 1863. p. 101.

Per quanto riguarda Ugo Bianchi, Giovanni, suo allievo, ne sa assai più di me. A me è sembrato, da quanto ho letto nei suoi scritti (non tutti), che il suo sia stato un solido radicamento alla storia, perseguito, pur essendo lo studioso un credente, con grande onestà intellettuale, nella convinzione avalutativa che la religione si possa cogliere quando una società fa riferimento ad una realtà che sta supra e prius ad un tempo rispetto al mondo e all'uomo.

**4) È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

G. Van der Leeuw e M. Eliade sono entrambi fenomenologi per quanto di diverso linguaggio e metodologia, ma da entrambi si estrae un concetto di religione di cui “sfumano” le radici, e che sembra in ogni caso ricongiungersi all'idea di R. Otto del Sacro come “categoria a priori”. Van de Leeuw è più “filosofo” ed è attento al pensiero di Husserl. Qui entro in un terreno minato (per me) e dunque non mi dilungo. Se volessi accostare Pettazzoni alla fenomenologia, lo metterei in parallelo con la Fenomenologia [laica] della religione di G. Widengren per quanto apparsa 10 anni dopo la scomparsa dello studioso italiano. In entrambi i casi non compaiono, così mi sembra, precise ascendenze filosofiche, ma piuttosto l'esigenza di non ricorrere a facili accostamenti terminologici e metodologici.

**5) Ci sono elementi che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Raffaele Pettazzoni e successori per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

**6) Come Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi hanno applicato (o meno) nelle sue opere la proposta teorico-metodologica di Pettazzoni al fine di “superare le posizioni unilaterali della fenomenologia, adottando la strategia di potenziare la fenomenologia religiosa col concetto storicista di svolgimento e di potenziare la storiografia storicista con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione” (Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, 1959)?**

Ben tenendo distinte le posizioni dei primi due rispetto a quelle del terzo, si può dire che la Scuola storico-religiosa di Roma (I° generazione), per quanto composta da studiosi di grande valore, si è ben guardata dal cogliere e mettere in pratica la proposta di Pettazzoni arrivando – per ricordare un'indicazione di Sabbatucci al sottoscritto (San Giovanni in Persiceto, 1969, cf. M. Gandini, a cura di, Presenza di Pettazzoni, Bologna, A. Forni, 1970; e Bressanone, 1988, cf.

Mircea Eliade e Georges Dumézil: atti del Simposio Dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico, a cura di Dario M. Cosi, Padova: Sargon, 1994) – ad affermare che per fare Storia delle religioni seriamente occorre essere atei. Bianchi è sempre rimasto lontano, com'era giusto che fosse, dalla questione ateismo-fede intesa come precomprensione necessaria per lo studioso.

**7) Se e in che misura, la personale fede religiosa o visione del mondo abbia operato nelle scelte metodologiche e nella pratica storiografica di Pettazzoni e dei suoi successori: Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?**

Premesso che la personale fede – o non-fede – religiosa è indubbiamente una pietra d'inciampo personale per chi si occupa di SdR (ma Bianchi ne uscì assai bene), Pettazzoni, non credente, ha sempre fatto ricorso, come abbiamo visto, ad una sorta di “uscita di sicurezza”, utilizzando la parola “mistero”, nel senso che si è ben guardato, o forse non ne aveva gli strumenti, dall'aggrapparsi ad una filosofia metafisica o antimetafisica che fosse.

E. de Martino non è uscito dalla Scuola romana, non è quindi stato compagno di studi degli allievi di Pettazzoni. Per quanto riguarda la I° generazione, escluso U. Bianchi, erano tutti, come si è già detto, perfettamente atei. Nessuno ha seguito né l'ipotesi pettazzoniana del “mistero”, né un dialogo costruttivo con la fenomenologia, e nemmeno la propensione del Maestro ad una “religione civile”, quale traspare nel volume *Italia religiosa*. Nelle generazioni successive questo marchio d'origine si è venuto stemperando e si è cominciato a comprendere che se la religione – come sosteneva il fondatore – è parte integrante della cultura di una società, essa va studiata *iuxta propria principia*, senza doversi dichiarare in un senso o nell'altro. Si tratta di quello che il sottoscritto ha chiamato a suo tempo a Raleigh (Convegno della SSSR, USA) agnosticismo metodologico. Ma la lezione, in ultima analisi, procede dal concetto di “avalutatività” messo in pratica da Max Weber (non credente) nella sua monumentale *Sociologia della religione* (Edizioni di Comunità, Milano) ed enunciata in una delle due celebri conferenze tenute a Monaco nel 1918.

### Entrevista prof. Carlo Prandi

Trechos da entrevista — com prof. Carlo Prandi, nascido em Suzzara em 1931. Emérito da *Università di Parma*, ensinou História das religiões e Sociologia da religião no curso superior de Ciências religiosas do Instituto trentino di cultura (Tn). É sócio da *Società Italiana di Storia delle Religioni* (SISR), *Society for the Scientific Study of Religion* (SSSR-USA) e da *Sociology of Religion Study Group* (SocRel-UK). Dentre suas publicações encontramos: *La religione popolare fra potere e tradizione*, Milano, 1983; *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, Brescia, 1989; *Le scienze delle religioni* (in collaborazione con G. Filoramo), Brescia, 1997, 3ª ed.; *La tradizione religiosa*. Saggio storico-sociologo, Roma, 2000; *Religione e popolo. Continuità e fratture*, Brescia, 2020. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado prof. Carlo Prandi: "CP" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | Codificação aberta                                                                                                                                                                                                                                             |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME: Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> <p><i>CP:</i> Neste ponto, mencionaremos três aspectos relevantes, na minha opinião, da ideia de religião em R. Pettazzoni. Em primeiro lugar, o “Método Comparativo”, que envolve a relação entre historicismo e fenomenologia, teorizado em um ensaio publicado em <i>Nvmen</i> (1959) e reimpresso em Id., <i>Religioni e società</i> (M. Gandini (org.), Bolonha: Ponte Nuovo, 1966, p. 99-113). Depois de examinar algumas propostas teóricas de autores do passado, P. é "forçado" a recorrer à fenomenologia, a fim de obter o conceito de "similaridade das estruturas". No entanto, como um convicto historicista, não pretende cair na "trápola" fenomenológica e se apressa em acusar a</p> | <p><b>Pettazzoni:</b></p> <p>Método Comparativo=</p> <p>Integração historicismo +</p> <p>fenomenologia/ ideia</p> <p>desenvolvimento/</p> <p>religião=dimensão cultural/</p> <p>religião=insegurança da</p> <p>existência/relevância da</p> <p>existência.</p> |

fenomenologia de ter "repudiado a ideia de desenvolvimento", mas isso não evita que ele afirme a necessidade de um encontro fecundo entre fenomenologia e historicismo. Pettazzoni aplicou essa proposta seja no estudo dos Seres Supremos (em contraste com as teorias do padre W. Schimdt), seja na vasta pesquisa sobre a *Onniscienza di Dio* ou mesmo na pesquisa sobre a *Confessione dei peccati*. As suas indagações com essa metodologia sempre permaneceram no âmbito das sociedades iliteratas sem nunca se aventurar nas religiões clássicas com escritura. No entanto, próprio pelo desejado encontro — em termos de "integração" e não de conflito (como ocorrerá, ao invés, ao seus alunos diretos, salvo Bianchi) — entre historicismo e fenomenologia, são várias as ocasiões e as ideias que na sua vasta produção são detectáveis como testemunhas de uma "curiosidade" dirigida às múltiplas modalidades pelas quais o fenômeno religioso era examinado por estudiosos, inclusive fenomenólogos, não só da sua geração, mas também de tempos precedentes.

O segundo aspecto apreendido de P. no objeto de seus estudos é a religião entendida não apenas como dimensão cultural de uma determinada sociedade, mas também como mistério. Não é coincidência que o epitáfio colocado em seu túmulo em S. Giovanni in Persiceto retome a frase com a qual se finaliza o texto 'Oriente e Occidente' (op. cit., pp. 217-220), um tema lido na *Accademia dei Lincei* em 23 de junho de 1959 (ano da sua morte): "*Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce*". Trata-se de uma questão complexa da qual P. não se esquivava, ligando-a à insegurança da existência o que retorna ao tema, já avançado por Lucrécio, do "medo", que o historiador persicetano, mesmo do alto de uma modernidade totalmente absorvida na sua tendência secular, não se hesita em fazer reemergir como relevância insuprimível da existência. Daí a legitimidade do *mysterium tremendum*, um dado da experiência interior vivida como a projeção objetivante, constituída em



categoria religiosa de um sentimento humano. Se o rolo compressor de E. de Martino reduz a zero a relevância acima mencionada, é certo que no interior da escola pettazzoniana, como já havíamos observado, o tema do mistério, tão corajosamente focalizado pelo fundador — que até escreveu um livro sobre *I misteri dell'antichità* — permaneceu por muito tempo, talvez por temor (ou rejeição) de perigosas tangências fenomenológicas, como carta morta.

Um terceiro tema a ser examinado, na minha opinião, é a forma de considerar a história da Itália como uma sequência de momentos "altos", em que o povo italiano se reconheceu como *communitas* e por P. definidos como experiências religiosas coletivas. Na conhecida distinção entre "Religião do Estado" e "Religião do Homem" (cf. o primeiro capítulo de *Italia religiosa*), percebe-se uma tentativa de reler a primeira como a única via para repensar a vida religiosa se e na medida em que ela é expressa como uma "religião civil", um componente necessário da história em sua versão laica, não absoluta, historicamente condicionada e, portanto, perfectível, fechada à transcendência, mas não necessariamente incompatível, na consciência individual, com uma abertura de um tipo transcendente. Assim, a epopeia da Resistência, como testemunham "religiosamente" as Cartas de condenados à morte na Resistência Italiana, exprime que "onde há amor, fé e esperança, lá ainda existe religião". No volume acima citado há um capítulo que não considero casual, nem uma simples adição de uma coleção de diferentes temas. Trata-se do capítulo VI, *Il Paese sacro e il Sovrano divino*, dedicado ao Japão, no qual P. esteve e foi recebido pelo Imperador Hirohito, cujo início recorda que "toda a história do Japão é, para os japoneses, história sagrada". O texto não é longo, mas exprime admiração por um País, onde o Xintoísmo representa "um fator incomparável de coesão social" e o soberano divino — declara-o um socialista acima de qualquer suspeita — "pode se opor às

prepotências dos nobres e estabelecer condições de vida équo". Também neste caso, parece-me poder asserir, é "religioso" o momento em que uma sociedade, pacífica ou pacificada, pode viver em uma situação de "Bom Governo" (refiro-me à pintura de A. Lorenzetti no prédio municipal de Siena), onde a "Religião do Estado" — dentro da qual pode se exprimir liberalmente a "Religião do Homem" entendida como mistério — torna-se aquela "religião civil" à qual anteriormente nos referimos, da qual J. J. Rousseau foi o primeiro a falar — retomado nos anos 70 do século passado nos escritos de Robert Bellah a propósito da religião difundida nos USA — que não necessita de uma explícita e teorizada transcendência, mas representa o fundamento de uma *communitas* nacional. Se Pettazzoni nunca renunciou ao seu severo historicismo, esta talvez tenha sido a sua pessoal utopia religiosa

**ME: É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?**

*CP:* Não tenho suficiente familiaridade com o pensamento crociano, o qual, pelo que sei, sempre insistiu na tese de que a realidade é "história e nada além de história", porém, não tenho uma resposta mais ampla e pertinente. Certo é que também para Croce a religião é história e nada além de história. Aquilo que sei é que Croce desde o início — conferida a primeira cátedra (em Roma) de SdR a Pettazzoni (1924) — foi sempre contrário a uma "História das Religiões", não porque fosse um fenomenólogo, mas sim, porque acreditava que se tratava de um amontoamento de dados de derivação

**Croce:** realidade=história e nada além de história.

positivista. Além disso, Croce teve a oportunidade de declarar paternalistamente por várias vezes — não sou capaz de dar as coordenadas bibliográficas — que "a religião é a filosofia do povo"<sup>304</sup>.

**ME: O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?**

*CP:* O historicismo de Pettazzoni era certamente diferente daquele de A. Brelich e E. de Martino. No primeiro caso, fala-se expressamente de historicismo absoluto (cf. os números de *Religione e civiltà*) em que a religião se “auto-enraíza” definindo-se segundo os tempos em que se manifesta. Na Introdução à HdR (Ediz. dell'Ateneo, Roma) Brelich dá uma definição "não valorativa": "o homem religioso crê, pratica determinados ritos, observa determinados preceitos de caráter moral, confia em instituições governadas, ou gerenciadas, por pessoas especializadas (sacerdotes). Lá, onde os fenômenos são colhidos mais ou menos combinados, existe uma religião."

Quanto a E. de Martino, ele sempre se declarou um historicista absoluto, inventou para a fenomenologia um termo sumário que também tinha uma certa fortuna: irracionalismo, salvo explicar os fenômenos religiosos e mágicos (nunca claramente distinguidos por ele) todos sem exclusão como expressões da "crise de presença" (Freud-Heidegger). A expressão, utilizada sobretudo na análise da religiosidade do sul da Itália, é usada pelo estudioso napolitano, mesmo no prefácio do livro de H. Frankfort sobre religião egípcia. Esta explicação, nunca abandonada por de Martino, mas hoje extinta,

**Historicismo:** Pettazzoni ≠ Brelich e De Martino.

**Brelich:** historicismo absoluto.

**De Martino:** historicismo absoluto.

**Bianchi:** sólido enraizamento à história..

<sup>304</sup> PASSERINI, Giambattista. **Pensieri Filosofici**. Milano: Tipografia di Pietro Agnelli, 1863. p. 101.

contém também ela uma quota de irracionalismo, se utilizada como um pré-entendimento historicamente estável.

Quanto a **Ugo Bianchi**, Giovanni, seu discípulo, sabe muito mais do que eu. Parece-me, pelo que li de seus escritos (não todos), que o seu foi um sólido enraizamento à história, perseguido, apesar de ser o estudioso um crente, com grande honestidade intelectual, na convicção “não avaliativa” que a religião se possa colher, quando uma sociedade faz referência a uma realidade que está *supra* e *prius* a um tempo em relação ao mundo e ao homem.

**ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?**

**CP:** G. Van der Leeuw e M. Eliade são ambos fenomenólogos, embora diferentes na linguagem e metodologia, mas de ambos se extrai um conceito de religião de cujas raízes "esfumam", e que parece, em cada caso, retornar à ideia de R. Otto de Sagrado como "categoria a priori". Van der Leeuw é mais “filósofo” e é atento ao pensamento de Husserl. Aqui entro em um terreno minado (para mim) e, portanto, eu não me delongo. Se quisesse aproximar Pettazzoni à fenomenologia, colocar-lhe-ia em paralelo com a fenomenologia (laica) da religião de G. Widengren, embora surgida 10 anos após a morte do estudioso italiano. Em ambos os casos não demonstram, assim me parece, precisas ascendências filosóficas, mas sim a exigência de não recorrer a fáceis abordagens terminológicas e metodológicas.

**Van der Leeuw & Eliade:**

fenomenólogos de

≠ linguagem ≠ metodologia/

religião = sagrado c/

"categoria *a priori*."

**Pettazzoni:**  $\cong$  a

fenomenologia laica de

Widengren = não ascendências

filosóficas.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| <p><b>ME:</b> Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?</p> <p><b>ME:</b> Como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, <i>O Método Comparativo</i>, 1959)?</p> <p><b>CP:</b> Bem, mantendo distintas as posições dos dois primeiros em relação às do terceiro, pode-se dizer que a Escola histórico-religiosa de Roma (I geração), embora composta por estudiosos de grande valor, foram cuidadosos em colher e colocar em prática a proposta de Pettazzoni, chegando — para lembrar uma indicação de Sabbatucci referindo-se a mim (San Giovanni in Persiceto, 1969, cf. M. Gandini (org.) <i>Presenza di Pettazzoni</i>, Bolonha, A. Forni, 1970; e Bressanone, 1988, cf. Mircea Eliade e Georges Dumézil: <i>Atti del Simposio dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico</i>, Dario M. Cosi (org.), Padova: Sargon, 1994) — a afirmar que para fazer, seriamente, História das Religiões é necessário ser ateu. Bianchi sempre esteve longe, como era justo que fosse, da questão ateísmo-fé entendida como uma pré-compreensão necessária ao estudioso.</p> | <p><b>Brelich=De Martino≠Ugo Bianchi:</b> ateísmo-fé.</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|

[APÊNDICE](#) G — Entrevista e tradução codificada com a profa. Sonia Giusti (recebida: 27-04-2022)

**1) Secondo Lei che concetto/elemento (i) si può considerare chiave (i) nel metodo comparativo di Raffaele Pettazzoni e di Ernesto de Martino?**

L'idea di svolgimento come centro del pensiero storicistico è l'elemento chiave del metodo comparativo inteso da R. Pettazzoni non come meccanica registrazione di somiglianze e differenze, ma come approfondimento della coscienza storica.

La religione è un prodotto storico, una costruzione storica che va analizzata con il metodo storico nel senso che “ogni *phainómenon* è un *genómenon*”. Rifacendosi a Vico, precursore dello storicismo moderno, Pettazzoni insiste sul riconoscimento di ogni fatto storico come unico e irripetibile guidato dalla sua passione etnologica fino a ritrovare l'umanità primitiva.

Analogamente, il concetto chiave del pensiero demartiniano — la destorificazione — risolve, a livello antropologico, il bisogno storico degli uomini di protezione contro il negativo della storia. A differenza dell'ontologico principio heideggeriano di *DASEIN* come esserci (gettato nel mondo), formulato in *Essere e Tempo*, De Martino elabora un robusto impianto teoretico di una filosofia dell'esistenza, mediante il quale ricostruire la storicità dei fatti religiosi: il simbolismo mitico-rituale come tecnica culturale di ripresa dei valori in prospettiva di salvezza storica.

**2) È possibile percepire l'influenza di Benedetto Croce nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni e di Ernesto de Martino?**

Il concetto crociano di storia come storia di libertà (cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938), ha influenzato la metodologia storico-comparativa di Pettazzoni e lo storicismo di De Martino, proprio con il principio di svolgimento dei fatti storici e con il principio di unicità e irripetibilità individuale del pensiero.

Di fronte al duro attacco del Croce alla “cosiddetta” storia delle religioni, al suo contenuto “universale”, e al suo metodo “compilatorio”, Pettazzoni ribadiva che la coscienza storico-religiosa si forma sul concetto di universalità di religione che non è un accumulo di curiosità, ma “comparazione che è distinzione che è pensiero che è coscienza” (cfr. B. Croce, *Recensione a Svolgimento e carattere della storia delle religioni* e R. Pettazzoni, *Intorno ad una prolusione*).

Le critiche di Croce e di Omodeo si indirizzavano contro lo stesso obiettivo: una scienza delle religioni che si doveva risolvere nell'ambito della filosofia. Viceversa, sia Pettazzoni che De Martino intendevano una storia delle religioni che non escludesse il mondo etnologico, che storicizzasse l'irrazionale evitando però il rischio di immissione dell'arcaico nella nostra cultura. Un merito, riconosciuto da Luigi Salvatorelli nella sua recensione a "L'opera storico-religiosa di Raffaele Pettazzoni" (Luigi Salvatorelli, *L'opera storico-religiosa di Raffaele Pettazzoni*. In: *Rivista storica italiana*, LXXII, 1960, III, p. 480-488), "che consiste nell'aver dedicato una giusta attenzione alla tanto trascurata storia religiosa d'Italia". Mentre il merito più grande del Pettazzoni era, per De Martino, il suo impegno civile per la difesa dei valori laici della vita sociale e culturale. Recensendo *L'Onniscienza* di Dio De Martino riconosceva al Pettazzoni il merito di aver contribuito nel paese di Vico e di Croce alla fondazione di una storiografia religiosa capace di ricostruire la genesi umana dell'esperienza del divino nella concretezza dei diversi regimi esistenziali.

### **3) Lo storicismo come inteso da Raffaele Pettazzoni era lo stesso o era diverso da quello di Ernesto de Martino?**

Già nel 1913 (in *La scienza delle religioni e il suo metodo*) Pettazzoni si poneva il quesito se lo studio dei popoli incolti rientrasse nell'ambito delle scienze naturali oppure nella scienza storica, pur considerando fondamentale il concetto di individualità del fatto storico anche nella vita primitiva quando ancora si sistemavano i "primitivi" nei gradini più bassi della scala evolutiva della civiltà umana. Con questo concetto di individualità Pettazzoni superava l'idea (contenuta in "Le superstizioni", 1911) che "le culture primitive" fossero caratterizzate da una omogeneità totalmente dis-individuata. Mentre De Martino dichiara il suo storicismo assoluto in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e parla di storicismo eroico che contrappone allo storicismo accademico, concentrando i suoi interessi sul *Mondo magico* (1948) come il mondo in cui palesamente la presenza non è ancora certezza, ma rischio totale di "non esserci nel mondo".

Per entrambi gli studiosi rimane il compito storico-antropologico di approfondire il concetto dell'esperienza religiosa nella storia e mentre per Pettazzoni è fondamentale il metodo storico-comparativo nella storia delle religioni, per De Martino la centralità del suo storicismo rimane sul concetto di religione come tecnica salvifica di destorificazione e sul rapporto tra il relativismo culturale e "l'etnocentrismo critico".

**4) È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Sia per Gerardus van der Leeuw sia per Mircea Eliade sacro e profano non sono in opposizione, ma sono complementari nell'esperienza umana; su questo principio si può individuare l'elemento fondamentale su cui si basa la costruzione del metodo storico-comparativo di Pettazzoni che, come abbiamo visto, si arricchisce e si definisce con la presenza ineludibile della storicità dell'esperienza mondana che sposta l'attenzione euristica dal sacro come essenza della religione alla religione come prodotto storico.

Nelle ierofanie, diversamente esperite nella storia dei popoli, entrambi gli studiosi italiani riscontrano una concezione unitaria di religione, unica nella sua essenza e diversa nel tempo e nello spazio. Entrato giovanissimo negli interessi di studio pettazzoniani, De Martino proseguiva la sua ricerca in linea con quella, contribuendo in modo personalissimo all'affermazione degli studi storico-religiosi in Italia. In entrambi i filoni di ricerca, il metodo comparativo doveva essere corretto in senso storicistico, nel senso cioè che non dovevano essere i fatti ad essere comparati, ma i loro svolgimenti storici. Nelle loro elaborazioni teoriche è presente, comunque, se pure più o meno insistita, la dimensione terapeutica religiosa di salvezza mitopoietica.

**5) Ci sono elementi che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Pettazzoni e successori per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

Nella comparazione storico-religiosa del Pettazzoni c'è alla base la concezione unitaria della religione, unica nella sua essenza e differente nel tempo e nello spazio, concezione che presuppone un solo metodo tale da consentire una scienza delle religioni. La comparazione dei fatti culturali è possibile perché riconducibili alle analogie strutturali presenti tra le funzioni psichiche di uomini appartenenti a società storicamente irrelate. (cfr. *La Scienza delle religioni e il suo metodo*, 1913).

In *La religione primitiva in Sardegna* (1912) è già delineata la questione del metodo che consiste nella sintesi che nasce dall'oggetto stesso della disciplina come superamento del dualismo fra metodo storico e metodo comparativo, in vista di una concezione unitaria della scienza delle religioni.

In *Fenomenologia delle religioni* (1933) Gerardus van der Leeuw definisce il suo interesse speculativo sulla relazione tra soggetto e oggetto dell'esperienza religiosa vissuta



evidenziando l'autonomia del sacro e sottolineando l'importanza non della sua genesi storica, ma della sua essenza: il sacro come fondamento di qualsiasi religione, è esperienza vissuta (*Erlebnis*) del mistero al quale l'uomo tende.

**6) Come Ernesto de Martino ha applicato (o meno) nelle sue opere la proposta teorico-metodologica di Pettazzoni al fine di “superare le posizioni unilaterali della fenomenologia, adottando la strategia di potenziare la fenomenologia religiosa col concetto storicista di svolgimento e di potenziare la storiografia storicista con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione (Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, 1959)?**

Il valore autonomo della religione, di impronta fenomenologica, accomuna i due studiosi che rifiutano il concetto — crociano e omodeiano — della religione come qualcosa di riconducibile alla filosofia. La loro comune impostazione storicistica è sostenuta dal concetto fondamentale di svolgimento dei fatti storici — quindi religiosi — come presupposto di una metodologia storico-comparativa della religione. Da precisare che per Pettazzoni, “Nel concetto della storia delle religioni si risolve poi, insieme con quello, la 'scienza delle religioni' la quale, invero è la stessa 'storia delle religioni' intesa non come la storia di una religione e di un'altra insieme sommate, ma come la storia di tutte tenuta presente nel fare la storia di ciascuna”.

**7) Se e in che misura, la personale fede religiosa o visione del mondo abbia operato nelle scelte metodologiche e nella pratica storiografica di Pettazzoni ed Ernesto de Martino?**

Deciso a proseguire la strada di Pettazzoni, De Martino è, tuttavia, impegnato teoricamente a definire il concetto di “religione della libertà” come fede civile che, “dissolto il soprannaturale e la trascendenza del divino”, rivaluta i valori laici dell'umanità. La religione della libertà, come forma di pensiero, non è per De Martino un'idea utopica, ma una “ineludibile realtà che si viene formando come edificazione socialista (*La religione delle libertà*, 1944).

Le voci di una umanità primitiva, “tanto diversa dal nostro modo di pensare”, scrive Pettazzoni (cfr. in *Miti e Leggende*, vol. I, 1947) che parlano di miti delle origini — cosmogonie e teogonie — non sono finzione, ma “storie vere perché sacre”, di una verità non logica, né storica, ma religiosa. In *L'Onniscienza di Dio* (1955) Pettazzoni constata che la storia religiosa non è studiata quanto quella della filosofia, anche se la coesistenza di molte confessioni diverse avrebbe dovuto sollecitarne lo studio e aggiunge che questa manchevolezza è stata superata

quando l'umanesimo ha aperto la cultura europea allo studio antropologico delle diversità dei popoli.

L'impostazione storicistica del suo pensiero, fecondata dal criterio euristico della comparazione nello studio dei fatti religiosi, si è affermato contro le tesi astratte di uno svolgimento positivistico delle forme religiose tentato da Comte — feticismo, politeismo, monoteismo — secondo l'impostazione delle scienze naturali. Con ciò Pettazzoni ha inteso sottolineare la unicità e irripetibilità dei fatti religiosi da studiare nei loro ambienti culturali.

Il neoumanesimo di Pettazzoni, che affonda le sue radici politiche nel pensiero socialista, fuso nel suo approccio storicistico, si concretizza aprioristicamente sugli studi del monoteismo e dell'essere supremo come problemi storicamente costruiti e da inserire nella storia della civiltà alla quale appartengono — quali l'Essere celeste dei pastori, la Madre terra dei popoli agricoltori, il Signore degli animali dei popoli cacciatori. La pretesa razionalistica di mettere ordine nel labirinto fantastico della mitologia, destinato a fallire, è così ridimensionata nella irriducibile complessità del pensiero e storicamente accessibile alla coscienza storica.

### Entrevista profa. Sonia Giusti

Trechos da entrevista — com profa. Sonia Giusti, nascida em *Barga (Lucca)*, em 1933. Discípula de Tullio Tentori, foi docente da *Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale* (UNICLAM), de 1976 a 2006. Diretora do periódico: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, fundado por Luciano Dondoli em 1985. Campos de investigação: abordagem histórico-comparativa das ciências demo-etnoantropológicas na Itália, com especial atenção à abordagem histórico-comparativa da metodologia de pesquisa de Raffaele Pettazzoni e à perspectiva historicista – Crociana e Gramsciana – de Ernesto De Martino. Dentre suas publicações encontramos: *Cultura e civiltà. La prospettiva storicistica di Ernesto De Martino*, Roma, 1974. *Storiografia e antropologia culturale*, Roma, 1983. *Storia e mitologia. Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*, Roma, 1988; *Antropologia storica. Storie degli altri nel passato e nel presente*, Roma, 2001; *Percorsi di antropologia storica*, Roma, 2005; *Cosa chiedere all'antropologia storica*. Roma, 2018. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado profa. Sonia Giusti: "SG" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Codificação aberta                                                                                                                                                                                                                        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME: Na sua opinião, quais elementos/conceitos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e Ernesto de Martino?</b></p> <p>SG: A ideia de desenvolvimento como centro do pensamento historicista é o elemento-chave do método comparativo compreendido por R. Pettazzoni, não como um registro mecânico de semelhanças e diferenças, mas como um aprofundamento da consciência histórica. A religião é um produto histórico, uma construção histórica que deve ser analisada com o método histórico no sentido de</p> | <p><b>Pettazzoni:</b> Ideia de desenvolvimento= centro do pensamento historicista/<br/>religião=produto histórico/<br/>religião=construção histórica/<br/><i>Phainòmenon=genòmenon</i>/<br/>fatos históricos= únicos e irrepetíveis..</p> |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>que "todo <i>phainomenon</i> é um <i>genomenon</i>". Referindo-se a Vico, precursor do historicismo moderno, Pettazzoni insiste no reconhecimento de todos os fatos históricos como únicos e irrepetíveis guiado por sua paixão etnológica até redescobrir a humanidade primitiva.</p> <p>Analógicamente, o conceito-chave do pensamento demartiniano — des-historificação — resolve, a nível antropológico, a necessidade histórica dos homens de proteção contra o negativo da história. Ao contrário do princípio ontológico heideggeriano do <i>DASEIN</i> como estar lá (ser no mundo), formulado em <i>Ser e Tempo</i>, De Martino elabora um robusto sistema teórico de uma filosofia da existência, mediante a qual reconstrói a historicidade dos fatos religiosos: o simbolismo mítico-ritual como técnica cultural de recuperação dos valores na perspectiva da salvação histórica.</p> <p><b>ME: É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e Ernesto de Martino?</b></p> <p>SG: O conceito croceano de história como uma história de liberdade (cf. B. Croce, <i>La storia come pensiero e come azione</i>, Bari, Laterza, 1938), influenciou a metodologia histórico-comparativa de Pettazzoni e o historicismo de De Martino, precisamente com o princípio de desenvolvimento dos fatos históricos e com o princípio da unicidade e da irrepetibilidade individual do pensamento.</p> | <p><b>De Martino:</b> des-historificação/<br/>negativo da história/ filosofia da existência/<br/>historicidade dos fatos religiosos/<br/>simbolismo mítico-ritual= recuperação dos<br/>valores=salvação histórica.</p> <p><b>Croce:</b> história=história de liberdade.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> história=história de liberdade=<br/>metodologia histórico-comparativa/<br/>desenvolvimento/fatos históricos/unicidade e<br/>irrepetibilidade individual do pensamento/<br/>comparação=distinção=pensamento=consciência<br/>história das religiões c/ mundo etnológico/</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Diante do duro ataque de Croce à "chamada" história das religiões, ao seu conteúdo "universal" e ao seu método "compilatório", Pettazzoni reiterou que a consciência histórico-religiosa se forma no conceito de universalidade da religião, que não é um acúmulo de curiosidades, mas “comparação que é distinção, que é pensamento, que é consciência” (cf. B. Croce. Recensão à <i>Svolgimento e carattere della storia delle religioni</i> e R. Pettazzoni, <i>Intorno ad una prolusione</i>).</p> <p>As críticas de Croce e de Omodeo endereçavam-se contra o mesmo objetivo: uma Ciência das religiões que deveria se resolver no âmbito da filosofia. Por outro lado, tanto Pettazzoni quanto De Martino pretendiam uma história das religiões que não excluísse o mundo etnológico, que historicizasse o irracional, evitando, porém, o risco de introdução do arcaico em nossa cultura. Um mérito, reconhecido por Luigi Salvatorelli no seu ensaio à "obra histórico-religiosa de Raffaele Pettazzoni" (Luigi Salvatorelli, <i>L'opera storico-religiosa di Raffaele Pettazzoni</i>. In: <b><i>Rivista storica italiana</i></b>, LXXII, 1960, III, p. 480-488), "que consiste em haver dedicado uma justa atenção à tão negligenciada história religiosa da Itália". Ao invés disso, o mérito maior de Pettazzoni era, para De Martino, o seu empenho civil pela defesa dos valores laicos da vida social e cultural. Resenhando: <i>L'Onniscienza di Dio</i> (A Onisciência de Deus), De Martino reconheceu em Pettazzoni o mérito de haver contribuído, no País de Vico e de Croce, com a fundação de uma historiografia religiosa capaz de reconstruir a gênese humana da experiência do divino na concretude dos diversos regimes existenciais.</p> | <p>historicizar o irracional/ empenho civil=valores laicos da vida social e cultural/historiografia religiosa.</p> <p><b>De Martino:</b> história=história de liberdade= historicismo/história das religiões c/ mundo etnológico/historicizar o irracional.</p> |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**ME: O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Ernesto de Martino?**

SG: Já em 1913, na obra *La Scienza delle religioni e il suo metodo*, Pettazzoni pôs em questão se o estudo dos povos incultos fazia parte do âmbito das Ciências Naturais ou da Ciência Histórica, mesmo considerando fundamental o conceito de individualidade do fato histórico também na vida primitiva, quando ainda se sistematizavam os "primitivos" nos degraus mais baixos da escala evolutiva da civilização humana. Com esse conceito de individualidade, Pettazzoni superava a ideia contida em *Le superstizioni* (1911) de que as "culturas primitivas" fossem caracterizadas por uma homogeneidade totalmente não individuada. Por outro lado, De Martino declara seu historicismo absoluto na obra *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e fala de historicismo heroico que contrapõe ao historicismo acadêmico, concentrando os seus interesses na obra *Il Mondo Magico* (1948) como o mundo em que, claramente, a presença ainda não é certa, mas risco total de “não estar no mundo”.

Para ambos os estudiosos resta a tarefa histórico-antropológica de aprofundar o conceito de experiência religiosa na história e, enquanto para Pettazzoni é fundamental o Método Histórico-Comparativo na História das Religiões, para De Martino, a centralidade do seu historicismo permanece no

**Pettazzoni:** Estudo dos povos incultos/ individualidade fato histórico também na vida primitiva/ fundamental o método histórico-comparativo na história das religiões.

**De Martino:** historicismo absoluto/ centralidade do seu historicismo= religião como técnica salvífica de destorificação.

conceito de religião como técnica salvífica de destorificação e na relação entre relativismo cultural e o "etnocentrismo crítico".

**ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?**

**SG:** Tanto para Gerardus van der Leeuw quanto para Mircea Eliade, o sagrado e o profano não estão em oposição, mas são complementares na experiência humana. Sobre este princípio pode-se identificar o elemento fundamental sobre o qual se baseia a construção do método histórico-comparativo de Pettazzoni que, como já vimos, se enriquece e se define com a presença inevitável da historicidade da experiência mundana que exposta a atenção heurística do sagrado como essência da religião à religião como um produto histórico.

Nas hierofanias, diversamente experimentadas na história dos povos, ambos os estudiosos italianos encontram uma concepção unitária de religião, única na sua essência e diversa no tempo e no espaço. Entrado juveníssimo nos interesses de estudo pettazzoniano, De Martino perseguia a sua pesquisa na mesma linha, contribuindo de modo muito pessoal na afirmação dos estudos histórico-religiosos na Itália. Em ambas as vertentes de pesquisa, o método comparativo deveria ser corrigido no sentido historicista, isto é, na compreensão de que não deveriam ser os fatos a serem comparados, mas seus desenvolvimentos históricos. Em suas

**van der Leeuw & Eliade:** o sagrado e o profano são complementares na experiência humana.

**Pettazzoni:** método histórico-comparativo= historicidade da experiência mundana/ religião= produto histórico.

**Pettazzoni & De Martino:** concepção unitária de religião=única na essência e  $\neq$  no tempo e espaço/método comparativo=sentido historicista comparação dos desenvolvimentos históricos/ elaborações teóricas+/- na dimensão terapêutica religiosa de salvação mitopoiética/tarefa histórico-antropológica=experiência religiosa na história.

elaborações teóricas é presente, no entanto, mesmo que mais ou menos insistente, a dimensão terapêutica religiosa de salvação mitopoiética.

**ME: Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?**

**SG:** A comparação histórico-religiosa de Pettazzoni tem na base a concepção unitária da religião, única em sua essência e diferente no tempo e no espaço, ou seja, uma concepção que pressupõe um único método, tal a consentir uma ciência das religiões. A comparação dos fatos culturais é possível porque reconduzíveis às analogias estruturais presentes entre as funções psíquicas de homens pertencentes a sociedades historicamente não relacionadas. (cf. *La Scienza delle religioni e il suo metodo*, 1913).

Na obra *La religione primitiva in Sardegna* (1912), é já delineada a questão do método, que consiste na síntese que nasce do objeto próprio da disciplina como uma superação do dualismo entre o método histórico e o método comparativo, em vista de uma concepção unitária da ciência das religiões.

Na *Fenomenologia delle Religioni* (1933,) Gerardus van der Leeuw define seu interesse especulativo na relação entre sujeito e objeto da experiência religiosa vivida, evidenciando a autonomia do sagrado e enfatizando a importância não de

**Pettazzoni:** comparação histórico-religiosa= religião=única essência e ≠ tempo e espaço/ único método/ciências das religiões/comparação fatos culturais=analogias estruturais/funções psíquicas de e sociedades historicamente não relacionadas/superação dualismo=o método histórico e o método comparativo=ciência das religiões.

**Van der Leeuw:** relação entre sujeito e objeto da experiência religiosa/ autonomia do sagrado/ sagrado c/fundamento de qualquer religião=experiência vivida do mistério.

**Pettazzoni & De Martino:** unidos no valor autônomo da religião/rejeitam o conceito (crociano e omodeiano) de religião como algo reduzível à filosofia/abordagens



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                      |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>sua gênese histórica, mas de sua essência: o sagrado como fundamento de qualquer religião, é experiência vivida (<i>Erlebnis</i>) do mistério ao qual o homem tende.</p> <p><b>ME: Como Ernesto de Martino aplicou (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)?</b></p> <p>SG: O valor autônomo da religião, de caráter fenomenológico, une os dois estudiosos que rejeitam o conceito — crociano e omodeiano — da religião como algo reduzível à filosofia. Suas comuns abordagens historicistas são sustentadas pelo conceito fundamental do desenvolvimento dos fatos históricos — portanto religiosos — como pressuposto de uma metodologia histórico-comparativa da religião. Deve-se precisar que, para Pettazzoni, "no conceito de história das religiões se resolve, portanto, juntamente com o historicismo, a 'ciência das religiões' a qual, de fato, é a mesma 'história das religiões' entendida não como a soma simultânea da história de uma religião com uma outra, mas como a história de todas, levando em consideração o fazer a história de cada uma".</p> | <p>historicistas=desenvolvimento dos fatos</p> <p>históricos=pressuposto p/ metodologia histórico-comparativa da religião.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> HdR =Ciência das religiões.</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

[APÊNDICE](#) H — Entrevista e tradução codificada com o prof. Fabio Scialpi (recebida: 20-06-2022)

### **Considerazioni e memorie sulla Storia delle religioni in Italia**

Il mio incontro con la Storia delle religioni, come disciplina affascinante, che incontrava i miei interessi di ricerca personale interiore, risale ad anni ormai lontani e pressoché dimenticati. Ricordo un Incontro che si tenne nel 1969 a Roma, nel Palazzo Brancaccio, allora sede dell'IsMEO (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente) e del Museo Nazionale d'Arte Orientale in commemorazione dei dieci anni dalla scomparsa di Raffaele Pettazzoni. Esso, intitolato '*Problems and Methods of the History of Religions*' ed organizzato dalla Società italiana di Storia delle religioni, vedeva la partecipazione di studiosi di fama internazionale, come l'egittologo Claas Jouco Bleeker, l'iranista Geo Widengren, e alcuni tra i più affermati studiosi italiani di religioni, Ugo Bianchi, Alessandro Bausani, Gherardo Gnoli, Corrado Pensa, Franco Micheli, Tucci. Gli Atti dell'Incontro furono in seguito pubblicati nel 1971 dall'Editore più importante di studi in materie religiose, E.J. Brill di Leiden, in un volume apposito, *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen)*, XIX.

Più o meno, nello stesso torno di tempo, ricordo ancora con orgoglio che venni invitato dal Prof. Angelo Brelich a tenere una Lezione sul dio vedico Indra presso la sua Cattedra di Storia delle Religioni, la I Cattedra di tale Disciplina alla Facoltà di Lettere e Filosofia della Università 'La Sapienza' di Roma. Erano anni di grande fervore intellettuale per questa Materia, favorita dalla Presidenza dell'IsMEO di Giuseppe Tucci, il maggiore esperto della cultura indiana, classica e moderna, del suo tempo, che era sempre stato molto sensibile ai problemi religiosi, non solo per oggettivi interessi scientifici, ma anche, e non in piccola misura, in virtù di motivazioni personali, che egli aveva manifestato sin da giovane età e aveva poi confermato nel corso dei suoi numerosi viaggi nello Swat (Pakistan), in Nepal e in Tibet. Ricordo che Giuseppe Tucci aveva fondato, nel 1925, insieme con Raffaele Pettazzoni — Professore ordinario sulla I Cattedra di Storia delle Religioni in Italia, istituita presso l'Università di Roma nel 1923 —, e l'indologo Carlo Formichi la Rivista specialistica *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

Nel decennio Cinquanta, per sua iniziativa, era stata fondata la Rivista in lingua inglese *East and West* (1950), alla quale collaboravano i principali specialisti di Discipline orientali della comunità scientifica internazionale, con largo spazio ai problemi di natura storico-religiosa. Su sua sollecitazione era stato altresì fondato il Museo Nazionale d'Arte Orientale (1959; successivamente intitolato a Giuseppe Tucci), che avrebbe acquisito le preziose sculture

di Arte del Gandhara, riportate alla luce dalla Missione Archeologica Italiana in Pakistan, ottenute — sulla base di condizioni contrattuali oggi irripetibili — dal Paese di provenienza degli scavi archeologici. In tal modo, il Museo, con le sue Collezioni, diveniva la più importante istituzione specializzata per l'Arte del Gandhara al di fuori dell'India e si costituiva, con le successive acquisizioni e donazioni di manufatti artistici relativi a diversi Paesi orientali (Cina, Giappone, India) come uno dei Poli più autorevoli d'Europa per la conservazione, lo studio e la diffusione delle Culture orientali.

Si tenevano, inoltre, a cura dell'IsMEO, Corsi di Lingue e culture orientali, Lezioni mirate presso alcune Scuole romane e Conferenze specialistiche da parte di studiosi di altissimo prestigio, che vennero poi pubblicate, per cura di quell'Istituto, come *Conferenze*, nella Serie Orientale Roma, V e VII (1952 e 1955), la più prestigiosa delle Collane curate dall'istituzione. Le questioni di natura storico-religiosa trovavano largo spazio in tali attività, che vedevano coinvolti partecipanti interessati di vario grado d'istruzione, da quello medio-superiore a quello universitario e accademico. Per citare soltanto qualcuno di quegli studiosi che la comunità scientifica romana aveva potuto incontrare, basterà qui menzionare i nomi di G. Coedès, J.J.L. Duyvendak, C. Hentze, H. Corbin, M. Eliade, J. Filliozat, J. Masui. Si ricorda, infine, nel 1955, la Conferenza internazionale '*Le symbolisme cosmique des monuments religieux*' (Serie Orientale Roma XIV, Roma 1957), cui presero parte studiosi dell'autorità di R. Bloch, J. Daniélou, M. Eliade, M. Griaule, C. Hentze, C. Lévi-Strauss, H.-C. Puech, G. Tucci (ripubblicata, con l'aggiunta di un contributo di G. Widengren, nella Collana 'Il Nuovo Ramusio', 2, Roma, ISIAO, 2006).

Ho parlato di «grande fervore intellettuale» di questo periodo; tuttavia, non si deve credere che il clima dell'epoca fosse privo di difficoltà, contrasti e opinioni diverse di metodi d'indagine per quanto riguarda questa Disciplina e il suo oggetto di ricerca e d'insegnamento. Infatti, come scriveva Pettazzoni, «in Italia la storia della religione, o 'delle religioni' [...] ha avuto fra noi momenti di effimera risonanza, ma non è ancora riuscita ad impegnare in misura adeguata la nostra cultura. Il pensiero teologico l'ha guardata con diffidenza; il pensiero laico con scarso interesse, nello spirito di quel programmatico agnosticismo religioso che non poteva non avere nel campo culturale conseguenze altrettanto dannose quanto quelle (oggi più che mai sensibili) della politica religiosa dello Stato di fronte alla Chiesa nel campo politico. Il modernismo, portatore di cultura religiosa, aveva a cuore la religione più che la storia. Lo storicismo, dal canto suo, più la storia che la religione.» (R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, pp. IX-X). Più avanti, nel definire il metodo di ricerca adottato nel suo lavoro su questo tema, l'A. precisava: «Il lavoro è condotto [...] sui due piani distinti, ma congiunti, della

fenomenologia e della storia religiosa, intese come momenti complementari e indissolubili della scienza delle religioni nella sua essenziale unità. [...]. La interpretazione fenomenologica, fondata su la tipologia formale, è integrata con l'assegnazione dell'attributo dell'onniscienza a un determinato ambiente storico-culturale.» (ivi, p. XI-XII).

In sostanza, si confrontavano due aspetti metodologici diversi, che Pettazzoni, dall'alto della propria esperienza e sensibilità di ricercatore non condizionato da presupposti ideologici, vedeva come «momenti complementari e indissolubili», ai fini di una indagine quanto più omnicomprensiva ed esaustiva possibile dei fenomeni indagati. Non così altri interpreti, che, indotti da consolidati convincimenti personali e/o ideologie e orientamenti filosofici precostituiti vedevano questi due aspetti come inconciliabili. Così Gerardus van der Leeuw, sul quale torneremo tra breve: «Die *Religionphänomenologie* ist nicht *Religiongeschichte*»; e ancora: «*Von einer historischen "Entwicklung" [svolgimento] der Religion weiss die Phänomenologie nichts*». ( R. Pettazzoni, 'Il metodo comparativo', *Numen*, 6, 1959, ripubblicato in *Monoteismo e politeismo. Saggi di Soria delle religioni*, a cura di Pier Angelo Carozzi, Milano 2005, p. 129, note 24 e 25).

La Storia delle religioni come ricerca storico-comparativa e induttiva, fondata sulla indagine storica, intesa ad ampliare la conoscenza dei fatti religiosi oggetto d'indagine mediante eventuali analogie (il concetto di *analogon*) tra diversi fenomeni religiosi relativi a culture separate e distinte, che sarebbero state, per quanto possibile, chiarite dall'indagine e da una più approfondita conoscenza storica; ovvero, avrebbero condotto al giudizio di esclusione di possibilità di confronto, in virtù dell'accertamento della mancanza, o della mera apparenza, di analogia tra i fatti religiosi presi in considerazione.

D'altra parte, i sostenitori del metodo fenomenologico erano interessati alle «manifestazioni religiose ricorrenti» (Giovanni Filoramo, 'fenomenologia della religione', *Dizionario delle religioni*, Torino 1993, *sub voce*), per ricavare dalla similarità della loro «struttura», nelle sue variegate declinazioni presso culture diverse (preghiera, sacrificio, sacerdozio, confessione dei peccati, ecc.), il senso fondamentale dei fenomeni religiosi — a prescindere dall'indagine storica dei fatti religiosi studiati e dalla loro configurazione spesso simile (analogica) presso civiltà lontane nello spazio e nel tempo. Ciò in vista della «comprensione (vedi voce ermeneutica) della religione, che va individuata e colta nella sua essenza.» Si veda il volume di Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, tradotto e pubblicato anche in Italia nella edizione di Tübingen 1956 (Torino 1960).

C'era poi chi si dissociava da entrambe le impostazioni, in nome di uno 'storicismo assoluto', che era stato affermato, nella cultura italiana, dall'autorità e dall'influenza di

Benedetto Croce. Ma c'era anche chi, come s'è detto per Pettazzoni, ravvisava l'opportunità di tener conto di entrambe le metodiche, ritenute complementari e, quindi, di sicura utilità nell'indagine dei fatti religiosi, pur nella loro distinzione formale: così Geo Widengren, Claas Jouco Bleeker e Ugo Bianchi, con il quale ho avuto occasione più volte di discutere su tale problema.

Siamo così giunti al questionario di domande che è stato formulato. Ad esse cercheremo di rispondere almeno parzialmente, nella presunzione, tuttavia, che quanto detto finora, possa risultare come una Introduzione ai quesiti sollevati.

Sul metodo comparativo di Pettazzoni — da lui puntualmente illustrato in uno dei suoi ultimi scritti, che venne pubblicato ancora vivente l'A. (*Numen*, 6, 1959, pp. 1-14) —, crediamo di avere già fornito qualche indicazione. Tuttavia, una più esplicita riflessione sulla distinzione, ma anche sulla complementarità dei due metodi d'indagine, non sarà priva d'interesse. Scrive Pettazzoni che, «la fenomenologia riconosce bensì il valore strumentale della storia, ma idealmente tende a trascendere la storia erigendosi a scienza religiosa a sé, distinta dalla storia. Ciò che manca alla fenomenologia religiosa, ciò che essa esplicitamente ripudia, è l'idea di svolgimento. [...]. L'idea di svolgimento [*Entwicklung*] è invece al centro del pensiero storicistico, mentre allo storicismo è estranea quella istanza che per la fenomenologia è fondamentale, cioè il riconoscimento della religione come valore autonomo. [...]. Resta a vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò che è proprio dell'altra, e viceversa.» (Pettazzoni, *Monoteismo e politeismo*, cit., pp. 123-24).

Riguardo alla possibile influenza di Benedetto Croce su Pettazzoni, occorre precisare che il primo era favorevole a uno 'storicismo assoluto', che escludeva la possibilità di 'partizioni' all'interno della storiografia. Rammento, in proposito, una testimonianza resa da Ettore Paratore, già Professore di Letteratura latina ed anche Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza di Roma. Nel corso di una adunanza dell'Assemblea della Società italiana di Storia delle religioni, di cui faceva parte, egli ricordò come Croce si dichiarò fortemente contrario alla disciplina della Storia delle religioni, in un articolo che venne pubblicato sul *Giornale d'Italia* nel suo primo numero uscito dopo la Liberazione. Sorrideva Paratore, sottolineando come tale questione non poteva certo considerarsi prioritaria tra i problemi che la nuova Italia si apprestava a dover affrontare.

Circa un possibile influsso di Mircea Eliade sul pensiero di Pettazzoni, riterrei di poterlo escludere. Eliade, su cui torneremo tra breve, non è nominato da Pettazzoni e la sua ermeneutica del «sacro» sembra lontana dagli strumenti d'indagine adottati dal Maestro di San Giovanni in

Persiceto. Quanto ad altri studiosi, Angelo Brelich sembra programmaticamente alieno da qualsiasi 'contaminazione' con la fenomenologia, mentre Ugo Bianchi, al quale ho già fatto cenno, era favorevole, come il suo Maestro Pettazzoni, ad un impiego complementare di entrambe le impostazioni metodologiche correttamente distinte nei rispettivi ambiti di applicazione.

Un discorso a parte merita Ernesto De Martino, che, nelle tematiche da lui studiate soprattutto nel mondo del folklore, identifica «il religioso come l'evasione dalla storia, con l'evasione dalla crisi esistenziale, con il riscatto nell'atemporale periodico o definitivo dall'angoscia del "vivere in questo mondo"». A differenza di quanto costituisce il centro del pensiero di Eliade, per De Martino, «il "mondano", identificato con la storia e con l'attività creativa, è il punto di riferimento, mentre le pause, gli intervalli "destorificati" sono in funzione di esso, ne assicurano il recupero, o il "riscatto". Questa posizione venne «fatta propria da V. Lanternari, e accolta in parte da R. Pettazzoni». (U. Bianchi, 'La Storia delle religioni', Estratto dalla VI edizione della *Storia delle religioni*, diretta da Giuseppe Castellani, Torino 1970, pp. 157, 159 e 165-66).

Al contrario, per Eliade, «il punto di riferimento è la sacralità intatta del tempo delle origini [*illud tempus*], rievocando e riattualizzando la quale il mondo assume un senso e si ricrea». Infatti, «il sacro trascende la storia anche nel senso che la precede e la fonda e, nel mito dell'eterno ritorno, la risolve e l'annulla in sé [...]; nel senso del ritorno, con il rito augurale, che è un rito di fondazione o rifondazione, a quel momento in cui la creazione fu fatta, piena e integra, fuori dal caos iniziale.» Questa particolare visione del sacro, secondo Bianchi, richiama «quella tipica del pensiero indiano, già nei Veda tardi e poi in tutta la tradizione upanišadica e vedantica, anche se non esclusiva di questa» (Bianchi, op. cit. pp. 156 e 159).

Da notare che, malgrado i rilievi critici sollevati da Bianchi nei confronti delle posizioni «postulatorie» di Eliade, in merito a concetti quali quelli di «ierofania», «simbolo», «irruzione», «rivelazione del sacro», va apprezzata la sua nozione di «rottura di livello», prodotta dalle credenze e dalla prassi religiosa. Inoltre, va considerata con favore la sua difesa della Storia delle religioni come studio atto a far emergere testimonianze di umanità, nelle culture 'altre da noi', che è doveroso per la scienza far conoscere, illustrare nella loro specificità e far intendere, così da determinare un arricchimento di valori umani e culturali anche per la nostra civiltà (Bianchi, op. cit., pp. 159-60).

Anche Gherardo Gnoli, succeduto ad Ugo Bianchi alla Presidenza della Società italiana di Storia delle religioni, giudicava con ammirazione l'opera di Eliade, che riteneva lo studioso di storia religiosa più significativo della seconda metà del XX secolo. A lui, nella sua qualità di

Presidente dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO), dedicò un Convegno, di cui curò personalmente gli Atti, *Mircea Eliade e le religioni asiatiche*, Roma 1989.

Infine, riteniamo che si possa rispondere affermativamente alla domanda circa il peso che la personale fede religiosa, o visione del mondo, abbia operato nelle scelte metodologiche e nella pratica storiografica di vari studiosi italiani della materia. Ciò vale per Bianchi, che pure non fece mai alcun accenno a tale questione, escludendo la fede cristiana da qualsiasi possibilità di confronto con altre religioni. Ma anche studiosi di tutt'altra impostazione ideologica furono, di fatto, indotti, nelle loro ricerche, da convincimenti di ordine sociopolitico: basti pensare all'orientamento immanentistico-materialistico di De Martino. Persino Angelo Brelich giudicava utile un'appartenenza di carattere religioso ai fini della comprensione dei fatti religiosi, anche se difficilmente si può pensare che una simile 'apertura' lo riguardasse personalmente. Di Giuseppe Tucci abbiamo già detto.

Siamo così giunti al termine delle nostre memorie e delle nostre note, che vogliamo concludere con un'osservazione, forse, almeno per alcuni, alquanto provocatoria. Chi scrive partecipò, tra il 1980 e il 2000, a quattro Assemblee generali della *International Association for the History of Religions* (IAHR), a Winnipeg, Sidney, Roma e Durbin. Si rese conto, in quelle importanti occasioni, che i problemi di Storia delle religioni affrontati dagli interpreti di generazioni precedenti alla propria volgevano al tramonto, in un mondo ormai mutato e globale, nel quale le prospettive e le aspirazioni dei popoli avevano subito un profondo cambiamento di interessi e di sollecitazioni. I problemi metodologici passavano, nettamente, in secondo ordine.

In quelle occasioni, tornavano alla mente alcune riflessioni di Giovanni Gentile: «La storia della religione (peggio, la storia delle religioni) è apparsa [...] come una critica e una negazione della religione: come una concezione atea della religione. [...]. La storia della religione ha [...] sempre navigato tra questi due scogli egualmente pericolosi: la negazione della propria possibilità e la negazione della religione: o religione senza storia, o storia senza religione.» E ancora: «Dunque storia della religione, e magari delle religioni, se si vuole, dentro al corso storico dello spirito umano [...], ma con l'occhio sempre al principio da cui deriva, e da cui solo può derivare ogni valore religioso della vita spirituale, con sentimento sempre desto e intento a questa profonda scaturigine che alimenta di fede nell'incrollabile realtà del divino la mobile e irrequieta natura dell'uomo.» (Giovanni Gentile, *La religione*, Firenze 1965, pp. 450-51).

*Spiritus ubi vult spirat* (Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, cit. p. 656).

### Entrevista prof. Fabio Scialpi

Trechos da entrevista — com prof. Fabio Scialpi, nascido em Roma em 1941. Fabio Scialpi, Discípulo de prof. Corrado Pensa (Escola romana de Giuseppe Tucci (1894-1984)), foi Professore titular di Filosofia, Religioni e Storia dell'India na universidade *La Sapienza* de Roma. Atualmente é membro da Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR, bem como da Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente-ISMEO. Campos de investigação: realizou inúmeras missões de estudo na Índia, ocupando-se, particularmente, de Feste religiosas do Calendário tradicional hinduísta e do culto à Grande Deusa Madre. Dentre suas publicações encontramos: *Change and Continuity in Hinduism*, volume publicado pela *Sapienza*, *Glimpses of Indian History and Art*, Roma 2012. *Gandhi nel 150° anniversario della nascita*, Roma, 2020. A reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado prof. Fabio Scialpi: "FS" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | Codificação aberta                                                                                                                                                                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME: Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> <p><i>FS:</i> Ao definir o Método de pesquisa adotado em seu trabalho sobre esse tema, o autor precisava: "O trabalho é conduzido [...] sobre dois planos distintos, mas articulados, da fenomenologia e da história religiosa, entendidas como momentos complementares e indissolúveis da Ciência das religiões em sua essencial unidade [...].</p> <p>Fundamentalmente, confrontavam-se dois aspectos metodológicos diversos, que Pettazzoni, no auge de sua própria experiência e sensibilidade de pesquisador não condicionado por pressupostos ideológicos, via como "momentos complementares e indissolúveis", para fins de</p> | <p><b>Método Comparativo</b><br/>Fenomenologia e História religiosa=<br/>aspectos complementares/<br/>indissolúveis.<br/>Fenomenólogos=manifestações religiosas<br/>recorrentes/compreensão (hermenêutica) da religião/<br/>significado fundamental dos fenômenos religiosos</p> |



uma investigação tão abrangente e exaustiva, quanto possível, dos fenômenos analisados. Não do mesmo modo, outros intérpretes, que induzidos por convicções pessoais consolidadas e/ou ideologias e orientações filosóficas pré-constituídas, viram esses dois aspectos como inconciliáveis [...], houve quem se dissociava de ambas as impostações, em nome de um 'historicismo absoluto', que foi afirmado, na cultura italiana, pela autoridade e influência de Benedetto Croce. Entretanto, houve também quem, como foi dito para Pettazzoni, reconhece a oportunidade de levar em conta ambos os métodos, considerados complementares e, portanto, de certa utilidade na indagação dos fatos religiosos, mesmo com suas distinções formais: Do mesmo modo, Geo Widengren, Claas Jouco Bleeker e Ugo Bianchi, com quem tive, várias vezes, a ocasião de discutir sobre tal problema.

Por outro lado, os adeptos do método fenomenológico eram interessados às "manifestações religiosas recorrentes" [...] para extrair da similaridade de sua "estrutura", nas suas variadas declinações em confronto a culturas diversas (oração, sacrifício, sacerdócio, confissão dos pecados, etc.), o significado fundamental dos fenômenos religiosos — sem considerar a investigação histórica dos fatos religiosos estudados e de sua configuração muitas vezes semelhante (análoga) em civilizações distantes no espaço e no tempo. Isso é, em vista da "compreensão (hermenêutica) da religião, que vai identificada e compreendida na sua essência". Veja o volume de Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, traduzido e publicado na Itália na edição de Tübingen 1956 (Torino 1960).

**ME: É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e sucessores?**

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                                                               |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><i>FS:</i> Em relação à possível influência de Benedetto Croce sobre Pettazzoni, ocorre precisar que o primeiro era a favor de um "historicismo absoluto", que excluía a possibilidade de "partições" dentro da historiografia. Recordo, a propósito de um testemunho dado por Ettore Paratore, já professor de Literatura Latina e também reitor da Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade La Sapienza de Roma. Durante uma reunião da Assembleia da Sociedade Italiana da História das Religiões, da qual era membro, ele lembrou como Croce se declarou fortemente contrário à disciplina de História das Religiões, num artigo que foi publicado no <i>Il Giornale d'Italia</i> em seu primeiro número publicado após a Liberação. Paratore sorria, sublinhando como tal questão certamente não poderia ser considerada uma prioridade entre os problemas que a nova Itália se preparava para enfrentar.</p> <p><b><i>ME:</i> O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?</b></p> <p><b><i>ME:</i> É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?</b></p> | <p><b>Influência de Benedetto Croce:</b><br/>Croce: historicismo absoluto.</p> <p><b>Influência de Mircea Eliade:</b><br/><b>Pettazzoni</b>≠<b>Eliade</b>: não influência</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

FS: Quanto a um possível influxo de Mircea Eliade no pensamento de Pettazzoni, eu acredito que poderia excluí-la. Eliade não é nomeado por Pettazzoni e sua hermenêutica do "sagrado" parece longe dos instrumentos de investigação adotados pelo mestre de San Giovanni em Persiceto.

Diferentemente de quanto constitui o centro do pensamento de Eliade, para De Martino, "o 'mundano', identificado com a história e com a atividade criativa, é o ponto de referência, enquanto as pausas, os intervalos 'des-historicizados' são em função dele, garantindo sua recuperação ou 'redenção' [...]. Ao contrário, para Eliade, "o ponto de referência é a sacralidade intacta do tempo das origens [*illud tempus*], reevocando e reatualizando a qual o mundo assume um significado e se recria". De fato, "o sagrado transcende a história também no sentido de que ele a precede e a funda e, no mito do eterno retorno, resolve-a e a anula em si mesma[...]; no sentido do retorno, com o rito auspicioso, que é um rito de fundação ou refundação, naquele momento em que a criação foi feita, plena e integral, fora do caos inicial". Essa particular visão do sagrado, segundo Bianchi, recorda "aquela típica do pensamento indiano, já no final dos Vedas e depois em toda a tradição upanišádica e vedântica, mesmo que não exclusiva dessa" (Bianchi, op. cit. p. 156 e 159).

Deve-se notar que, apesar das observações críticas levantadas por Bianchi contra as posições "postulatórias" de Eliade, no que diz respeito a conceitos como 'hierofania', 'símbolo', 'irrupção', 'revelação do sagrado', vai apreciada a sua noção de 'ruptura de nível', produzida por crenças e prática religiosas. Além disso, vai considerada, favoravelmente, a sua defesa da História das Religiões como um estudo capaz de trazer à tona testemunhos da humanidade, nas culturas "diferentes da nossa", que é dever da Ciência tornar conhecida, ilustrar na sua especificidade e fazer

**De Martino ≠ Eliade**  
mundano ≠ sacralidade  
des-historicização ≠ *illud tempus*

**Bianchi ≅ Eliade:** ruptura de nível

entender, de modo a determinar um enriquecimento dos valores humanos e culturais também para a nossa civilização. (Bianchi, op. cit., p. 159-60).

**ME: Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?**

*FS:* Angelo Brelich parece programaticamente indiferente a qualquer 'contaminação' com a fenomenologia, enquanto Ugo Bianchi, de quem já fiz menção, foi a favor, como seu Mestre Pettazzoni, a um uso complementar de ambas as impositações metodológicas corretamente distintas em seus respectivos campos de aplicação.

Um discurso separado merece Ernesto de Martino, que, nas temáticas por ele estudadas, sobretudo no mundo do folclore, identifica "o religioso como a evasão da história, com a evasão da crise existencial, com a recuperação, no período atemporal ou definitivo, da angústia de "viver neste mundo".

**ME: Como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)?**

**Brelich≠Pettazzoni**

**Bianchi=Pettazzoni**

**De Martino≠Pettazzoni**

[APÊNDICE I](#) — Entrevista e tradução codificada com o prof. Enrico Montanari (recebida: 12-04-2022)

**1) Secondo Lei che elemento (i) si può considerare chiave (i) nel metodo comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

**2) È possibile percepire l'influenza di Benedetto Croce nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

**Resp. 1-2)** Cara Marcia, Qualche osservazione. L'elemento chiave del metodo di P. mi sembra l'idea di religione come "elemento immanente della civiltà"(cfr. Montanari, Storia e Tradizione, Roma 2016, 83 ss. (=St e T)). Questa posizione lo differenzia sia da Croce – che non ammetteva la religione fra le 'categorie dello spirito' – sia da de Martino, che escludeva la sussistenza dell'elemento religioso nella società attuale. La comparazione storica doveva dunque avvenire fra 'culture religiose', sottolineando gli specifici caratteri di ognuna. La storia comportava che questi caratteri fossero 'in divenire', non prefissati in un tempo primordiale e necessariamente ripetuti nel presente. Di qui l'interesse per l'idea di 'svolgimento'.

**3) Lo storicismo come inteso da Raffaele Pettazzoni era lo stesso o era diverso da quello di Angelo Brelich e Ernesto de Martino?**

Riguardo allo storicismo di P. in rapporto con gli altri membri della Scuola, questo ebbe poco seguito. Brelich si mantenne su un piano 'tecnico' storico-filologico, secondo uno 'svolgimento' di tipo evoluzionistico (es. Quirinus sviluppato da un Dema, Hermes da un Trickster, Juppiter da un Essere Supremo, ecc.), in base al principio di una 'riplasmazione coerente' (cfr. Montanari, Categorie e forme nella Storia delle religioni, Milano 2001, 49 ss.).

**4)È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Né Van der Leeuw né Eliade influirono su ciò (anzi, fu proprio P. a includere Eliade nel novero dei 'fenomenologi'; Eliade, che aveva letto Van der Leeuw piuttosto tardi, riteneva di fare una 'morfologia delle religioni'(Cfr. St e T, 106 ss.).

Quanto ai rapporti con Van der Leeuw, essi furono sempre eccellenti. Recensendo la sua Fenomenologia della Religione, egli riconobbe la grande importanza dell'individuazione

dei 'fenomeni' religiosi per una storia delle religioni: anzi, distinse il suo metodo rispetto a quello di Van der Leeuw in quanto la sua sarebbe stata una 'fenomenologia dinamica', attenta agli 'svolgimenti' storici, rispetto alla 'fenomenologia statica' di Van der Leeuw, che, da sola, rischiava di chiudersi in un 'astrattismo' tipologico'. Per P., Van der Leeuw rappresentò sempre un imprescindibile punto di riferimento, un paradigma: e a quel 'paradigma' equiparò lo stesso Eliade, gratificandolo della qualifica di 'fenomenologo' (mentre Eliade si considerava nient'altro che un 'morfologo' delle religioni). Su questi punti, sono rilevanti anche gli studi di Riccardo Nanini, che potrà trovare facilmente su 'Google

**5) Ci sono elementi che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Pettazzoni per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

**6) Come Angelo Brelich e Ernesto de Martino hanno applicato (o meno) nelle loro opere la proposta teorico-metodologica di Pettazzoni al fine di “superare le posizioni unilaterali della fenomenologia, adottando la strategia di potenziare la fenomenologia religiosa col concetto storicista di svolgimento e di potenziare la storiografia storicista con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione” (Pettazzoni, Il metodo comparativo, 1959)?**

Cara Marcia, volevo aggiungere che Brelich s'ispirò a P. piuttosto tardi. I suoi rapporti col Maestro non furono mai cordialissimi. B. veniva dalla scuola di Kerényi, ed il suo 'psicologismo', attento agli 'stili religiosi' (ad es. greco e romano, cfr. La religione antica), lo avvicinava più a un fenomenologo che a uno storico delle religioni. Pian piano, Brelich assimilò il metodo storico-comparativo, che poi assunse come suo metodo per il resto della sua carriera. Il suo 'storicismo', peraltro, resterà sempre marcato da un certo evoluzionismo: basta leggere la sua Introduzione alla storia delle religioni per rendersene conto, Quirinus deriverebbe da un arcaico 'Dema', Hermes da un 'Trickster', Giove da un 'Essere supremo' e così via. Negli anni Ottanta, Sabbatucci dedicherà molti corsi universitari e varie pubblicazioni ad una confutazione sistematica delle derivazioni di divinità da tipi 'primitivistici'. Se desidera altre delucidazioni, sono e resterò a sua disposizione.

Quanto ad Ernesto de Martino, il suo fu uno storicismo 'assoluto', escludente qualsiasi 'residuo anistorico' riguardante la religione. De Martino propugnava un 'umanesimo senza religione', che ammetteva la religione solo come fase di transizione verso una cultura fondata su valori 'totalmente umani'.

In realtà P. non ritenne mai che la sua fosse una vera propria 'Scuola'(St e T,87). De M. tentò di reinterpretare P., dopo la sua morte, in chiave di 'storicismo assoluto' (St e T, 53 ss.). In ciò venne assecondato, tra gli altri, da Brelich, da Sabbatucci (sul quale vi sarebbe molto da dire), da Lanternari, da Cirese etc. In realtà, P. realizzò un tipo di storicismo che, rispetto a quello di de Martino ('ontologico') si potrebbe definire 'metodologico'. Esso non escludeva la fenomenologia, così come la religione stessa come componente culturale primaria: la prova sia il suo concetto, anzidetto, di religione, sia la sua concezione del 'mistero' (su ciò St e T, 89 ss.), quel mistero che 'rivelato ci divide e sofferto ci unisce'.

**7) Se e in che misura, la personale fede religiosa o visione del mondo abbia operato nelle scelte metodologiche e nella pratica storiografica di Pettazzoni e dei suoi successori: Angelo Brelich e Ernesto de Martino?**

In questo senso, Brelich e de Martino non avevano una fede religiosa. Brelich si definiva 'un ateo tendenzialmente politeista'; quanto a de Martino, polemizzava duramente con la cd 'fede laica' di P. (St e T, 43 ss.). Per P. occorreva pensare al mondo profano come un 'sacro di altre specie' contrapposto ad es. al 'sacro cattolico' prevalente ai suoi tempi in Italia. In questo senso, P. si opponeva sia ai 'credenti integrali' sia ai 'laici rinunciatari' (St e T, 84 ss.).

**8) In che misura l'appartenenza alla Società Italiana di Storia delle religioni-SISR ha influito sulle opzioni metodologiche di Angelo Brelich e Ernesto de Martino?**

L'appartenenza alla SISR, come anche alla IAHR, fu sempre contestata da Brelich e portò perfino a una rinuncia alla testata della rivista SMSR, sostituita, per breve tempo, con il titolo 'Religioni e Civiltà'. De Martino (m.1965) non ebbe il tempo d'impegnarsi in queste istituzioni.

### Entrevista prof. Enrico Montanari

Trechos da entrevista — com prof. Enrico Montanari, nascido em Roma, em 1942. Discípulo de Angelo Brelich, foi professor Titular de História das Religiões nas Universidades de *L'Aquila* e de Roma *La Sapienza*. É sócio da *Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR*. Dirigiu a revista *Studi e materiali di storia delle religioni*. Colaborou com inúmeros periódicos, como *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*. Participou do Seminário Internacional de Estudos Históricos anual "*From Rome to the Third Rome*". Colaborou em palestras internacionais de estudo promovidas pelo Pontifício Instituto Oriental, pela Associação Ernesto de Martino, pela Academia da Romênia em Roma, etc. Realizou anualmente conferências sobre religião romana arcaica e misticismo comparativo na *Dragan European Foundation*. Dentre suas publicações encontramos: *Il mito dell'autoctonia*. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese, Roma, 1981. *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, 2001; *La fatica del cuore*. Saggio sull'asceti esicasta, Milano, 2003; *Fumosae imagines*. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana, Roma, 2009 e *Storia e Tradizione*, Roma, 2016. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado prof. Enrico Montanari: "EM" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Codificação aberta                                                                                                                                                                                                                                |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME:</b> Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</p> <p><b>ME:</b> É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</p> <p><b>EM:</b> Querida Márcia, algumas observações. O elemento chave do método de P. parece-me ser a ideia de religião como um "elemento imanente da civilização" (cf. Montanari, <i>Storia e Tradizione</i>,</p> | <p><b>Pettazzoni:</b> religião=elemento imanente da civilização.<br/>Pettazzoni≠Croce<br/>Pettazzoni≠De Martino</p> <p><b>Croce:</b> Religião∉ as categorias do espírito.</p> <p><b>De Martino:</b> exclui o elemento religioso na sociedade.</p> |



|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Roma 2016, 83 p. (=St e T)). Essa posição o diferencia tanto de Croce — que não admitia a religião entre as "categorias do espírito" — quanto de Martino, que excluía a subsistência do elemento religioso na sociedade atual. A comparação histórica, portanto, deveria ocorrer entre "culturas religiosas", enfatizando as específicas características de cada uma. A história comportava que essas características fossem "no devir", não prefixados em um tempo primordial e necessariamente repetidas no presente. Daí o interesse pela ideia de "desenvolvimento".</p> <p><b>ME: O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich e Ernesto de Martino?</b></p> <p><i>EM:</i> No que diz respeito ao historicismo de P. em relação aos demais membros da Escola, este teve pouco seguidor. Brelich manteve-se em um plano 'técnico' histórico-filológico, de acordo com um 'desenvolvimento' evolucionista (por exemplo. Quirinus desenvolvido por um Dema, Hermes por um Trickster, Juppiter por um Ser Supremo etc.), com base no princípio da "remodelação coerente" (cf. Montanari, <i>Categoria e forme nella Storia delle religioni</i>, Milano 2001, 49 p.).</p> <p><b>ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> | <p>Comp. Hist. entre cult. religiosas/Devir= ideia de desenvolvimento.</p> <p><b>historicismo Pettazzoni:</b> pouco seguidor.</p> <p><b>Influência:</b> nem Van der Leeuw nem Eliade influenciaram-no.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> reconheceu em van der Leeuw a individualização de "fenômenos" religiosos p/ HdR/</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><i>EM:</i> Nem Van der Leeuw nem Eliade influenciaram-no (ao contrário, foi o próprio P. a incluir Eliade no <i>novelo</i> dos "fenomenólogos"; Eliade, que tinha lido Van der Leeuw um pouco tarde, acreditava fazer uma "morfologia das religiões" (cf. <i>St e T</i>, 106 p.).</p> <p>Quanto às relações com Van der Leeuw, elas sempre foram excelentes. Resenhando sua <i>Fenomenologia da Religião</i>, ele (Pettazzoni) reconheceu a grande importância da individualização de "fenômenos" religiosos para uma história das religiões: ao contrário, ele distinguiu o seu método daquele de Van der Leeuw, enquanto a sua seria uma "fenomenologia dinâmica", atenta aos "desenvolvimentos" históricos, em relação a "fenomenologia estática" de Van der Leeuw que, sozinho, arriscou fechar-se em um "abstracionismo" tipológico. Para P., Van der Leeuw sempre representou um imprescindível ponto de referência, um paradigma: e a esse "paradigma" ele equiparou o próprio Eliade, gratificando-o com a qualificação de 'fenomenólogo' (enquanto Eliade considerava-se nada mais que um 'morfólogo' das religiões). Sobre esses pontos, são relevantes também os estudos de Riccardo Nanini, que você poderá, facilmente, encontrar no 'Google'.</p> <p><b><i>ME:</i> Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?</b></p> <p><b><i>ME:</i> Como Angelo Brelich e Ernesto de Martino aplicaram (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito</b></p> | <p>Van der Leeuw=paradigma/<br/>Eliade=paradigma.</p> <p>método de Pettazzoni ≠ do de Van der Leeuw</p> <p><b>Pettazzoni:</b> “fenomenologia dinâmica”=desenvolvimentos.</p> <p><b>Van der Leeuw:</b><br/>“fenomenologia estática”= abstracionismo" tipológico.</p> <p><b>Eliade:</b> 'fenomenólogo' e 'morfólogo' das religiões.</p> <p><b>Brelich:</b> historicismo= 'técnico' histórico-filológico= desenvolvimento evolucionista/ "remodelação coerente"/ método histórico-comparativo/</p> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)?**

EM: Querida Márcia, queria acrescentar que Brelich inspirou-se em P. um pouco tarde. As suas relações com o Mestre nunca foram muito cordiais. B. vinha da escola de Kerényi, e o seu "psicologismo", atento aos "estilos religiosos" (por exemplo, grego e romano, cf. A Religião antiga, no original *Antike Religion*, traduzida para o italiano como *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, trad. Delio Cantimori, Bologna: Zanichelli, 1940 e Roma: Astrolabio, 1951), aproximava-o mais a uma fenomenólogo do que a um historiador das religiões. Lentamente, Brelich assimilou o método histórico-comparativo, que ele depois assume como seu método pelo resto de sua carreira. Seu "historicismo", no entanto, permanecerá sempre marcado por um certo evolucionismo: basta ler sua introdução à história das religiões (*Introduzione alla storia delle religioni*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1966, reimp. 2006) para perceber o quanto, *Quirinus* derivaria de um arcaico '*Dema*', *Hermes* de um '*Trickster*', Júpiter de um '*Ser Supremo*' e assim por diante. Nos anos 80, Sabbatucci dedicou muitos cursos universitários e várias publicações a uma refutação sistemática das derivações de divindade de tipos 'primitivistas'. Se quiser mais esclarecimentos, sou e permanecerei à sua disposição.

Quanto a Ernesto de Martino, o seu foi um historicismo "absoluto", excluindo quaisquer "resíduo a-histórico" relativo à religião. De Martino proponha um "humanismo sem religião", que admitia a religião apenas como fase de transição verso uma cultura fundada em valores "totalmente humanos".

historicismo + evolucionismo.

**De Martino:** historicismo absoluto=ontológico/  
exclui resíduos a-históricos/  
humanismo sem religião/  
religião= fase de transição/  
cultura=valores totalmente humanos.

**Pettazzoni:** historicismo= metodológico/ fenomenologia+  
Religião=componente cultural primária/religião=concepção de mistério.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <p>Na realidade, P. nunca considerou que a sua fosse uma verdadeira 'Escola' (<i>St e T</i>, 87p.). De M. tentou reinterpretar P., após sua morte, em chave do "historicismo absoluto" (<i>St e T</i>, 53p.). Nisto, foi apoiado, entre outros, por Brelich e por Sabbatucci (sobre o qual haveria muito a dizer), por Lanternari, por Cirese etc. Na realidade, P. realizou um tipo de historicismo que, em relação àquele de De Martino ('ontológico') se poderia definir 'metodológico'. Isso, não excluía a fenomenologia, bem como a própria religião como componente cultural primária: a prova estar seja no seu conceito, acima mencionado, de religião, seja na sua concepção de 'mistério' (em <i>St e T</i>, 89 p.), aquele mistério que "revelado nos divide e sofrido nos une".</p> |  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|

[APÊNDICE J](#) — Entrevista e tradução codificada com o prof. Pietro Angelilni (recebida: 28-05-2022)

**1) Secondo Lei che concetto/elemento (i) si può considerare chiave (i) nel metodo comparativo di Raffaele Pettazzoni e Ernesto de Martino?**

La SdR nasce e prende senso, per P., dalla comparazione, ma prescindendo — almeno in teoria — da ogni schema evoluzionistico. Ad esempio, la nota sequenza degli evoluzionisti totemismo-polyteismo-monoteismo, alla prova dei fatti raccolti col metodo comparativo non regge: il monoteismo si fonda sulla negazione delle altre religioni e quindi presuppone il polyteismo. Ma c'è da dire che il silenzio di Pettazzoni nei riguardi delle religioni cristiane tende a indebolire una serie di sue asserzioni, come quella — citatissima — sulla distinzione tra la storia delle singole religioni e la storia comparata delle religioni, che risiede nella capacità, da parte della seconda, di trasformare il fenomeno in *genomenon*, ricostruendo le tappe del suo storico farsi, che è anche il concetto portante dello storicismo di Pettazzoni.

La differenza tra P. e de M. Per quel che riguarda l'uso del metodo comparativo sta anzitutto nel fatto che de M. lo usa pressoché esclusivamente come strumento della *ricerca sul campo*. Lo troviamo utilizzato distesamente in *Morte e pianto rituale* e nella *Terra del rimorso* (e in modo più ristretto e discutibile in *Sud e magia*, dove l'autore si limita all'analisi dei sincretismi pagano-cristiani). Nelle due grandi opere della cosiddetta trilogia meridionalistica, la comparazione serve a individuare in tutta la sua estensione e profondità il *problema*, e in seconda istanza a non isolare il *documento* (in un famoso passo di un articolo pubblicato nel 1954 su "Società", de M. scrive infatti: "per pensare e scrivere una storia occorre il problema e il documento: due condizioni che si determinano e con crescono insieme formando l'unità del lavoro storico effettivo: senza il documento il problema resta gratuito e impreciso, senza il problema il documento resta inerte"). Il che lo affratella a Pettazzoni: per entrambi la comparazione è strumento "e" principio, nel senso che un fenomeno isolato è del tutto inconoscibile per lo scienziato (non per il poeta, ma questo è un altro discorso, che qui è impossibile affrontare).

Ovviamente, più ancora di P., de M. è contro un uso indiscriminato e totalitario della comparazione, che per lui è lecita solo entro i confini di una ben determinata area storico-geografica. Nelle due grandi ricerche degli anni '50, l'area è il Mediterraneo: un Mediterraneo per la verità — come ha osservato Clara Gallini — "forse più indicato che dimostrato, più ipotesi che dato di fatto"; ma va pur detto che le categorie demartiniane non sono mai

determinate una volta per tutte, ma si reggono su ipotesi, da verificare a seconda del singolo e particolare “problema”... E comunque il momento della comparazione scatta, per lui, quando il lavoro di storico lo mette di fronte a una massa di dati, che vanno raccolti e selezionati, ordinati e infine analizzati: lo svolgimento della ricerca viene infatti sempre e direi quasi meticolosamente ricostruito nel corso della stesura dei vari libri, compresi i minori, come appunto *Sud e magia*. Uno svolgimento che segue uno schema che è parte integrante del suo metodo: esposizione del dato etnografico, espansione storico-culturale del problema che emerge dal caso singolo attraverso un percorso di risalita e ridiscesa, e ritorno al dato etnografico di partenza, che a questo punto ha uno spessore tale da suggerire ulteriori ipotesi da verificare.

I due filoni del comparativismo demartiniano sono — e qui la sua originalità viene forse meno — i filoni classici del parallelo etnografico e della ricerca degli antecedenti: il primo da sondare col lavoro sul campo (suo o di altri, anche se svolto da missionari o da tecnici), la seconda con gli strumenti della filologia. I rischi di questa duplice raccolta di dati sono evidenti e lo stesso autore ne è consapevole, ma anche involontariamente vittima, in quanto per lui le culture se non sono organiche sono contraddittorie. I rischi sono il *riduzionismo* (nel quale l'autore in qualche occasione cade, per moralismo congenito o politico) e il *tipologismo* (fieramente e fin troppo avversato). Il primo finisce per manifestarsi fastidiosamente nella *reazione*, quasi indignata, dei ricercatori dell'équipe di fronte alle intemperanze delle “tarantolate”, che porta de M. a parlare di degrado, come se il tarantismo pugliese fosse nient'altro che una scandalosa *sopravvivenza* (tesi per altro non sostenuta in altre parti dell'opera): il che potrebbe condurre a una concezione della cultura popolare intesa come un insieme strutturato ma statico e residuale. Dal secondo rischio de M. ritiene di essere ben protetto dal suo storicismo: l'enciclopedismo tipologico è un vizio tipico dei fenomenologi, in particolare di Van der Leeuw, che malgrado la finezza delle sue indagini tende ad incasellare in un'unica e grande scacchiera tutte (nessuna esclusa) le diverse forme di rito e di mito che affioravano e affiorano in ogni cultura; a dispetto delle trasformazioni, delle trasmigrazioni e dei sincretismi che si verificano nella storia delle varie religioni. L'originalità storica di ogni fenomeno religioso va invece preservata, altrimenti si cade — come Eliade — in una aprioristica “fede” in tutto ciò in cui l'uomo crede e vive come oggetto di culto.

Il metodo comparativo, comunque, non soddisfa interamente de M., per il quale costituisce sì uno strumento *irrinunciabile* della ricerca storica, ma *non* sufficiente a spiegare l'esistenza di culture *organiche* e di culture *contraddittorie*, così come la presenza nella stessa area culturale di fenomeni religiosi che si armonizzano con la religione dominante e di fenomeni

che la mettono larvatamente in discussione. Si tratta di una dicotomia che negli anni '50 fa parte integrante del sistema teorico che de M. viene elaborando (e che non troverà adeguata esposizione a causa probabilmente della morte precoce, giunta quando l'autore si poneva il problema delle dinamiche culturali); una dicotomia che porta de M. a interpretare il lamento funebre lucano come un fenomeno che si inserisce nella storia del cattolicesimo, e al contrario il tarantismo pugliese come un fenomeno mal gestito, e a fatica dalla Chiesa e anche dagli operatori laici che si trovano ad avere a che fare con esso.

**2) È possibile percepire l'influenza di Benedetto Croce nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni e di Ernesto de Martino?**

Qui occorrerebbe uno spoglio delle varie prese di posizione dei due nei confronti del Crocianesimo, per distinguere — come è doveroso — i vari *momenti* del rapporto. Si può dire, in termini però molto generali, che Pettazzoni cercò a più riprese di istituire un dialogo con Croce, in quanto massimo rappresentante dello storicismo italiano; ma per dialogare bisogna essere in due, e il filosofo si rifiutò sempre di considerare P: un interlocutore capace di arricchire il suo pensiero, non essendo la religione una categoria compresa in un sistema rimasto invariato per più di mezzo secolo. Quanto a de M, la sua posizione riguardo a Croce è simmetricamente opposta: lui cercò — e nel *Mondo magico* con indiscutibile determinazione — di andare oltre Croce, pur non buttando alle ortiche il suo metodo storico, ma questo “andare oltre” fu un processo destinato ad arrestarsi già all'inizio degli anni '50. Avversario sul piano politico, Croce non fu più vissuto come avversario anche sul piano della filosofia: ed è indicativo il fatto che *Morte e pianto rituale* parta appunto da un pensiero di Croce sulla difficile ma necessaria gestione del lutto.

**3) Lo storicismo come inteso da Raffaele Pettazzoni era lo stesso o era diverso da quello di Ernesto de Martino?**

**4) È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw o Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

L'aiuto non può però venire direttamente da VdL, la cui fenomenologia è ovviamente considerata “statica” da P., ma da una non ancora ben individuata (negli anni '50) FdR “dinamica”, forse ancora da elaborare teoricamente, ma che lo storico credeva di scorgere nel

pensiero di Mircea Eliade, dal quale si aspettava un secondo volume del *Traité*, dedicato allo sviluppo storico dei grandi temi affrontati nel primo. *L'uscita dalla storia*, implicita negli archetipi individuati da Eliade (come la Nostalgia delle origini) era per P. un modo di porre, paradossalmente, la Storia e la sua negazione tra i capisaldi della SdR. Su questo rapporto tardivo (almeno da parte di P.) va visto il carteggio pubblicato da Spineto, l'introduzione di Brelich alla edizione degli *Ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni* e il più recente libro di Valerio Severino (*La religione di questo mondo in R. P.*, Roma, Bulzoni, 2009) che contiene l'edizione criticamente rivista degli *Ultimi appunti*. Sullo sforzo, compiuto da Pettazzoni, di trovare uno sbocco alternativo alla classica dicotomia *Erklären/Verstehen*, va tenuto presente il bel contributo di Nicola Gasbarro: *La terza via tracciata da R.F.*, "SMSR", 56, 1990.

Sia Pettazzoni che de Martino non ritenevano la FdR di Van der Leeuw in grado di assolvere al primo compito della SdR, quello di "storicizzare l'irrazionale" proprio in quanto essa prescinde da ogni attenzione nei riguardi del processo storico e nemmeno si pone come una negazione feconda di quel processo. Non a caso VdL intende *affiancare* la sua alle altre scienze sorte intorno all'oggetto-religione: la psicologia religiosa, la filosofia della religione, la stessa storia delle religioni e forse, se la morte non l'avesse colto prima di approfondire il punto, anche la sociologia della religione. Col risultato, secondo de M., di fermarsi a una "tipologia religiosa" sostanzialmente autonoma rispetto alle scienze citate. (Ma va detto che lo stesso de M. utilizza il trattato di VdL non come una enciclopedia dei vari tipi di simbolismo mitico-rituale ma come una "introduzione" filosofica allo studio di questi). Quanto a P. la sua intenzione era chiara: egli tendeva a una scienza *unica*, formata da tutte le discipline citate, con la netta (anche se mal esplicitata) esclusione della filosofia della religione di impronta marxista (alla quale del resto anche de M. guardava con estrema diffidenza, malgrado alcune timide e poi ruscate aperture).

##### **5) Ci sono elementi che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Pettazzoni e successori per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

Credo che sull'argomento sia da vedere l'esautiva rassegna compilata da Riccardo Nanini (*Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione*, "Studia Patavina. Rivista di scienze religiose", 50, 2003) che parte da una precisa ipotesi di lavoro e cioè che il rapporto di Pettazzoni con la FdR vada ben oltre una generica (e tarda) "simpatia" per Van der Leeuw e che si configuri come un ragionato tentativo di preservare l'autonomia dell'oggetto-religione.



Nel senso che la FdR gli appare un valido aiuto, atto a difendere la disciplina (la Storia delle religioni) da lui “inventata”, dai numerosi rischi riduzionistici che può correre.

**6) Come Ernesto de Martino ha applicato (o meno) nelle sue opere la proposta teorico-metodologica di Pettazzoni al fine di “superare le posizioni unilaterali della fenomenologia, adottando la strategia di potenziare la fenomenologia religiosa col concetto storicista di svolgimento e di potenziare la storiografia storicista con l’istanza fenomenologica del valore autonomo della religione (Pettazzoni, Il metodo comparativo, 1959)?**

### Entrevista prof. Pietro Angelini

Trechos da entrevista — com prof. Pietro Angelini, nascido em Roma, em 1942. Discípulo de Clara Gallini, foi docente da *Università degli Studi di Napoli L'Orientale* (UNIOR), na qual ensinou História das religiões, Antropologia Cultural e Conflitos e sincretismos religiosos. Membro da Fondazione Ernesto de Martino. Dentre suas publicações encontramos: *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne*, (1949-50), Roma, 1976; *L'uomo sul tetto*. Mircea Eliade e la «storia delle religioni», Torino, 2001; *Ernesto De Martino*, Roma, 2008; *Cesare Pavese ed Ernesto De Martino La collana viola*. Lettere 1945-1950, *Pietro Angelini (org.)* Roma, 2022. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado prof. Pietro Angelini: "PA" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Codificação aberta                                                                                                                                                                                                                            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME: Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni e de Ernesto de Martino?</b></p> <p>PA: A HdR (SdR) nasce e toma significado, para P., a partir da comparação, mas independentemente — pelo menos em teoria — de qualquer esquema evolutivo. Por exemplo, a conhecida sequência dos evolucionistas totemismo-politeísmo-monoteísmo, quando colocada à prova com o Método Comparativo alguns fatos coletados, não se sustenta: o monoteísmo funda-se na negação de outras religiões e, portanto, pressupõe o politeísmo. Mas deve-se dizer que o silêncio de Pettazzoni em relação às religiões cristãs tende a enfraquecer uma série de suas asserções, como aquela — citadíssima — sobre a distinção entre a história das singulares</p> | <p><b>Pettazzoni:</b> HdR=comparação<br/>História comparativa das religiões= transformar o fenômeno em <i>genòmenon</i>.</p> <p><b>De Martino:</b> Método comparativo=instrumento p/ pesquisa de campo.<br/>comparação=problema/documento</p> |

religiões e a história comparativa das religiões, que reside na capacidade, por parte desta última, de transformar o fenômeno em *genomenon*, reconstruindo as etapas de seu faz-se histórico, que também é o conceito principal do historicismo de Pettazzoni.

A diferença entre P. e De M. — no que diz respeito ao uso do método comparativo — está, antes de tudo, no fato de que De M. o usa quase exclusivamente como uma instrumento para **pesquisa de campo**. Encontramo-lo utilizado, extensivamente, em *Morte e pianto rituale* e na *Terra del rimorso* (e de modo mais restrito e questionável em *Sud e magia*, em que o autor se limita às análises dos sincretismos pagão-cristãos). Nas duas grandes obras da chamada trilogia sulista, a comparação serve para individuar em toda a sua extensão e profundidade o **problema**, e, em segunda instância, para não isolar o **documento** (em um famoso trecho de um artigo publicado em 1954 em “Società”, De M. escreve de fato: “para pensar e escrever uma história você precisa do problema e do documento: duas condições que se determinam e crescem juntas, formando a unidade do trabalho histórico efetivo: sem o documento o problema permanece gratuito e impreciso, sem o problema o documento permanece inerte”). O que o une a Pettazzoni: para ambos a comparação é instrumento “e” princípio, no sentido de que um fenômeno isolado é completamente desconhecido para o cientista (não para o poeta, mas isto é uma outra questão, que aqui é impossível de abordar).

Obviamente, ainda mais do que P., De M. é contra um uso indiscriminado e totalitário da comparação que, para ele, é lícita apenas dentro dos limites de uma área histórico-geográfica bem definida. Nas duas grandes pesquisas dos anos 50, a área é o Mediterrâneo: um Mediterrâneo na verdade — como observou Clara Gallini — "talvez mais indicado do que demonstrado, mais hipóteses do que dados de fato"; porém, deve-se dizer que as categorias demartinianas nunca são determinadas de uma vez por todas, mas se erguem em hipóteses, a serem verificadas dependendo do "problema" individual e particular... E de qualquer forma, o momento da comparação entra em função, para ele, quando o trabalho do historiador o coloca de frente de uma massa de dados, que vão coletados e selecionados, ordenados e finalmente analisados: a condução da pesquisa vai de fato sempre e, eu diria quase, meticulosamente, reconstruída no curso da escrita dos vários livros, incluindo os menores, como precisamente *Sud e magia*. Um desenvolvimento que segue um esquema que é parte integrante de seu método: exposição dos dados etnográficos, expansão histórico-cultural do problema que emerge do caso singular, através de um caminho de ascensão e descida, e retorno ao dado etnográfico inicial que, a este ponto, há uma espessura tal, que sugere novas hipóteses a serem verificadas.

As duas vertentes do comparativismo demartiniano são — e aqui sua originalidade talvez deixe a desejar — as vertentes clássicas do paralelo etnográfico e a busca pelos antecedentes: o primeiro a ser sondado com a pesquisa de campo

(seu ou de outros, mesmo se realizado por missionários ou técnicos), a segunda com os instrumentos da filologia. Os riscos dessa dupla coleta de dados são evidentes e o próprio autor está ciente disso, mas também é involuntariamente vítima, pois para ele as culturas se não são orgânicas são contraditórias. Os riscos são o reducionismo (no qual o autor em alguma ocasião cai, por moralismo congênito ou político) e o tipologismo (orgulhosamente e até demasiadamente contestado). O primeiro acaba manifestando-se constrangedoramente na reação, quase indignada, dos pesquisadores da equipe diante das intemperanças das "tarantolate", que porta De M. a falar de degrado, como se o tarantismo *pugliese* fosse nada mais do que uma escandalosa sobrevivência (tese, porém, não sustentada em outras partes da obra): o que poderia conduzir a uma concepção da cultura popular entendida como um conjunto estruturado, mas estático e residual. Do segundo risco, De M. acredita estar bem protegido pelo seu historicismo: o enciclopedismo tipológico é um vício típico dos fenomenólogos, em particular de Van der Leeuw, que apesar da finesse de suas investigações, tende a organizar em um único e grande patamar todas (nenhuma excluída) as diversas formas de rito e de mito que afloravam e afloram em cada cultura; a despeito das transformações, transmigrações e dos sincretismos que se verificam na história das várias religiões. A originalidade histórica de cada fenômeno religioso vai, ao invés, preservada, caso contrário se cai — como Eliade — em uma apriorística "fé" em tudo aquilo em que o homem acredita e vive como objeto de culto.

O método comparativo, portanto, não satisfaz inteiramente a De M., para quem constitui sim um instrumento irrenunciável da pesquisa histórica, mas não suficiente para explicar a existência de culturas orgânicas e culturas contraditórias, assim como a presença na mesma área cultural de fenômenos religiosos que se harmonizam com a religião dominante e de fenômenos que a põe embrionariamente em discussão. Trata-se de uma dicotomia que nos anos 50 faz parte integrante do sistema teórico que De M. estava elaborando (e que não encontrará adequada exposição, provavelmente, devido à morte precoce, que veio quando o autor colocou o problema da dinâmica cultural): uma dicotomia que porta De M. a interpretar o lamento fúnebre *lucano* como um fenômeno que se insere sem interrupção na história do catolicismo, e, ao contrário, o tarantismo *pugliese* como um fenômeno mal gerido, e com dificuldade, da Igreja e também dos operadores laicos que se encontravam tendo que lidar com isso.

**ME: É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni e de Ernesto de Martino?**

**PA:** Aqui ocorreria demonstrar as várias tomadas de posição dos dois em relação ao Croceanismo, para distinguir — como é o dever — os vários momentos da relação. Pode-se dizer, de qualquer forma em termos muito gerais, que Pettazzoni tentou, em várias ocasiões, estabelecer um diálogo com Croce, enquanto o maior

**Croce:** historicismo=Religião∉ as categorias do espírito.

**Pettazzoni:** historicismo=Religião∈ as categorias do espírito.

**De Martino:** método histórico simetricamente oposto.

representante do historicismo italiano; mas, para dialogar, necessita-se que seja em dois, e o filósofo sempre se recusou a considerar P. um interlocutor capaz de enriquecer o seu pensamento, uma vez que a religião não é uma categoria incluída num sistema que permaneceu inalterado por mais de meio século. Quanto a De M, a sua posição em relação a Croce é simetricamente oposta: ele tentou — em *Il Mondo magico* com indiscutível determinação — ir além de Croce, sem jogar fora seu método histórico, mas esse "ir além" foi um processo destinado a interromper-se, já no início dos anos 50. Adversário no plano político, Croce não era mais vivido como adversário também no plano da filosofia: e é indicativo o fato de que *Morte e pianto rituale* parta, precisamente, de um pensamento de Croce sobre a difícil, mas necessária gestão do luto.

**ME: O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Ernesto de Martino?**

**ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw ou Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?**

**PA:** A ajuda, no entanto, não pode vir diretamente de VdL, cuja fenomenologia é obviamente considerada “estática” por P., mas de uma ainda não bem individuada (nos anos ‘50) FdR "dinâmica", talvez ainda a ser elaborada teoricamente, mas que

**Pettazzoni:** FdR “dinâmica”/ciência *única*/ exclusão da filosofia da religião de viés marxista.

**VdL:** FdR “estática”

**De Martino:**

o historiador acreditava ver no pensamento de Mircea Eliade, de quem se esperava um segundo volume do *Traité*, dedicado ao desenvolvimento histórico dos grandes temas abordados no primeiro. A saída da história, implícita nos arquétipos individuados por Eliade (como na *Nostalgia delle origini*), era para P. um modo de pôr, paradoxalmente, a História e sua negação entre os pilares do HdR. Sobre essa relação tardia (pelo menos da parte de P.) vai visto a correspondência publicada por Spineto, a introdução de Brelich à edição dos *Ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni* e o mais recente livro de Valerio Severino (*La religione di questo mondo in R. P.*, Roma, Bulzoni, 2009) que contém a edição criticamente revisada dos *Ultimi appunti*. Sobre o esforço, feito por Pettazzoni para encontrar uma saída alternativa à clássica dicotomia *Erklären/Verstehen*, deve-se ter em mente a boa contribuição de Nicola Gasbarro: *La terza via tracciata da R.F.*, “SMSR”, 56, 1990.

Tanto Pettazzoni quanto De Martino não consideraram a FdR de Van der Leeuw em grau de absolver a primeira tarefa da HdR, aquela de “historicizar o irracional”, precisamente porque essa desconsidera qualquer atenção ao processo histórico e nem mesmo se coloca como uma negação fecunda desse processo. Não é coincidência que VdL entende aproximar a sua Ciência das outras que surgiram em torno ao objeto-religião: a psicologia religiosa, a filosofia da religião, a história das religiões em si e, talvez, se a morte não o tivesse portado antes de aprofundar o ponto também com a sociologia da religião, com o resultado — segundo De M — de chegar a uma “tipologia religiosa” substancialmente autônoma em relação às

FdR de VdL=“introdução” filosófica ao estudo dos vários tipos de simbolismo mítico-ritual.

**Pettazzoni & De Martino:**

FdR de VdLeeuw=não em grau de absolver a primeira tarefa da SdR (historicizar o irracional)



Ciências citadas. (Mas vai dito que o próprio de M. utiliza o tratado da VdL não como uma enciclopédia dos vários tipos de simbolismo mítico-ritual, mas como uma "introdução" filosófica ao estudo destes). Quanto a P. a sua intenção era clara: ele tendia a uma Ciência única, formada por todas as disciplinas mencionadas, com a clara (ainda que mal explícita) exclusão da filosofia da religião de viés marxista (a qual, de resto, também De M. olhava com extrema desconfiança, apesar de algumas tímidas e depois recusadas aberturas).

**ME: Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?**

PA: Acredito que sobre o argumento vale a pena ver a exaustiva revisão compilada por Riccardo Nanini (*Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione*, “Studia Patavina. Rivista di scienze religiose”, 50, 2003) que parte de uma precisa hipótese de trabalho, ou seja, que a relação de Pettazzoni com a FdR vai muito além de uma genérica (e tardia) “simpatia” por Van der Leeuw e que se configure como uma tentativa fundamentada de preservar a autonomia do objeto-religião, no sentido de que a FdR lhe parece uma ajuda válida, capaz de defender a disciplina (a História das Religiões) que ele “inventou”, dos inúmeros riscos reducionistas que poderia correr.

**FdR p/ Pettazzoni:** autonomia do objeto-religião/defender a disciplina HdR dos inúmeros riscos reducionistas.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <p><b><i>ME:</i> Como Ernesto de Martino aplicou (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)?</b></p> |  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|

[APÊNDICE](#) K — Entrevista e tradução codificada com o prof. Giovanni Casadio (recebida: 09-05-2022)

### 1) Secondo Lei, che elemento si può considerare chiave nel metodo comparativo di Ugo Bianchi?

1- Per Bianchi la storia delle religioni (SdR da qui in avanti) è anzitutto una “**scienza storico-comparativa**” (Bianchi 1975: 3-5). La SdR secondo Bianchi non è in prima istanza interessata a questioni generiche sulla religione ma ad una inchiesta sui fatti con l’obiettivo di identificare “processi storici” (questo è indubbiamente un legato di Pettazzoni). Non può restringersi allo studio di una religione o a certi aspetti di essa, ma tiene sempre d’occhio problemi storici universali e fenomenologici. Quindi non può limitarsi ad uno studio storico ma questo deve essere sempre uno **studio storico-comparativo**. Per quanto i processi storici siano sempre individuali e quindi unici, la SdR non può escludere una **tipologia storica** regolata da certe leggi immanenti.

Il metodo storico-comparativo non consiste però in una classificazione di particolari storie religiose. Il fine è quello di enucleare una “qualità religiosa comune” in chiave **analogica**. Ciò implica la investigazione di processi e di ambienti culturali nei quali i fatti religiosi sono concreti oggetti di storia. E questo sia in religioni cosiddette “etniche”, in cui cioè la dimensione religiosa è profondamente intrecciata con la cultura che l’ha prodotta in un legame organico, ma anche nelle religioni fondate, in cui il fondatore agisce comunque nel contesto di una specifica storia culturale. In questo compito lo Storico delle Religioni eviterà il ricorso a facili spiegazioni riduzionistiche in chiave geografica, sociologica o psicologica, come anche a **preconcezioni** generiche di carattere intuitivo-metafisico.

2- La categorizzazione storico-tipologica deve essere il risultato di una comparazione in chiave **analogica** (Bianchi 1975: 5-8, 179 e 210-215). L’**analogia** storico-fenomenologica si configura dunque come il metodo per eccellenza della SdR. Per Bianchi, infatti, la comparazione non significa identificare oggetti diversi, ma al contrario distinguere in essi elementi che non devono confondersi tra di loro. Si tratterà di una comparazione tra religioni, tra sistemi e complessi religiosi, e non semplicemente tra elementi distaccati e fenomeni individuali, come nella comparazione di stampo frazeriano e nella fenomenologia, rispettivamente.

Lo stesso concetto di religione (e la definizione che da esso dovrebbe discendere) presenta un carattere “**analogo**”. In altre parole, si presume l’esistenza, tra le varie forme religiose, di “**somiglianze di famiglia**”, ovvero di aspetti comuni che rendono possibile la

formazione di tipologie. In altra sede, cioè rispondendo alle obiezioni del collega (storicista) Franco Bolgiani, Bianchi (1975: 214), Bianchi precisa cosa intende quando si riferisce al significato **analogo** dei concetti di “religione” e di “religioso”. Egli si riferisce al significato del termine “analogia” nella logica (precisamente aristotelico-tomistica: cfr. Casadio 2010: p. 60, n. 4). Da un punto di vista logico, analoghi sono quei fenomeni che non sono né **univoci** né **equivoci**, in altre parole non sono semplicemente **specie** di un genere, ma hanno qualcosa in comune, benché differiscano essenzialmente in parti dei loro contenuti o da altri punti di vista. Il significato analogo della parola religione lo si costruisce partendo dall’esperienza dei fatti considerati “religiosi” all’interno della cultura di appartenenza. In questo modo, restando consci della complessità e varietà dei fatti e processi storici che siamo abituati a chiamare “religiosi”, diveniamo progressivamente capaci di dare un contenuto positivo, storico e fenomenologico al termine “religioso” (Bianchi 1975: 215).

3- Per essere in grado di cogliere le **strutture** delle singole religioni e da queste risalire ad ipotizzabili strutture della religione e costruire dunque sulla base di queste una **tipologia storica delle religioni** lo storico delle religioni deve possedere una competenza filologica in un settore specifico (meglio due o più!) in modo di approfittare senza rischio di equivoci clamorosi dei risultati storici su base filologica raggiunti dagli studiosi specialisti in altri settori (Bianchi 1975: 8). Ciò faciliterà lo studioso quando si tratterà di fissare i fenomeni di **influenza**, attiva o passiva tra aspetti o tratti religiosi presenti in forma simile in diversi mondi linguistico-culturali. Contro le obiezioni sollevate dallo storicismo italiano (B. Croce, A. Omodeo, ...), Bianchi (1975: 9; 28, n.21) si ricollega a Pettazzoni nel rivendicare il valore della ricerca comparativa, che non è solo finalizzata a compilare un catalogo di oggetti di valore puramente euristico. Il problema che si pone infatti, al quale solo una storia delle religioni basata sull’utilizzo di un metodo storico-comparativo adeguato può dare una risposta soddisfacente, è quello della presenza in varie civiltà di forme religiose analoghe. Tale presenza può essere spiegata come dovuta a un influsso interculturale o come il risultato di fenomeni di sviluppo parallelo o di convergenza. Da qui la necessità di cercare di stabilire una **fenomenologia storica** o **tipologia storica** di elementi o strutture religiose ma anche di processi storico-culturali in diversi luoghi e periodi storici (qui è evidente l’apporto di Pettazzoni). Come esempi di questi complessi culturali e religiosi Bianchi menziona il politeismo (tema preferito da Brelich così come il monoteismo lo era stato di Pettazzoni), lo gnosticismo e soprattutto il dualismo (suo tema d’elezione), con i connessi problemi di origine, formazione e sviluppo. La religione, dunque, si presenta come un **universale “concreto”**, cioè storico, manifestantesi nella storia,

piuttosto che come un “universale” risultante da una opzione teoretica a priori (Bianchi 1975, p. 200).

La legittimità scientifica della storia delle religioni in chiave comparata sarà, infine, confermata dal fatto che essa avrà rivelato relazioni insospettate e sollevato nuovi problemi, incoraggiando lo storico-filologo specialista ad allargare e approfondire il campo di indagine.

## 2) È possibile percepire l'influenza di Benedetto Croce nel metodo storico comparativo di Ugo Bianchi?

In maniera ancor più netta che nel caso del suo maestro Pettazzoni si deve escludere un'influenza del pensiero di Benedetto Croce sulla metodologia di Ugo Bianchi. La sua formazione avvenne negli anni Quaranta quando l'influsso del filosofo napoletano sulla cultura italiana era meno pervasivo che negli anni Venti e Trenta, cedendo ormai alle correnti del neo-spiritualismo in chiave esistenzialista in ambito cattolico e del materialismo dialettico in ambito laico. Il postulato fondamentale di Croce secondo il quale nulla c'è al di fuori dello Spirito che diviene e progredisce incessantemente, e nulla c'è dunque al di fuori della storia che è il luogo dove operano questo progresso e questo divenire, è totalmente estraneo alla visione anti-immanentistica e spiritualista di Bianchi. La concezione crociana dello “**storicismo assoluto**”, secondo il quale la storia non è il risultato di cause originarie o leggi trascendenti, ma è espressione del processo — ad essa immanente — di realizzazione dello spirito nelle sue diverse e distinte forme, è quanto di più alieno dalla sua forma mentis e rappresenta, al pari della fenomenologia, un antagonista dialettico del suo quadro teorico.

Nell'opera in cui Bianchi compendia la sua prospettiva teorica e metodologica lo “**storicismo assoluto**” di Croce (che era alla base di quello ancor più ostico di Ernesto de Martino) è oggetto di critica inflessibile e ribadita costantemente senza nessuna concessione neanche in chiave metodologica come invece nell'ultimo Pettazzoni di Italia religiosa. Il metodo storico-comparativo, precisa Bianchi, non ha nulla a che fare con lo storicismo in senso tecnico-filosofico che pretende di risolvere la religione nell'etica o nella filosofia e quindi fornisce un esempio tipico di **riduzionismo** (Bianchi 1975: 23, n.9; 186 e 199).

## 3) Lo storicismo come inteso da Raffaele Pettazzoni era lo stesso o era diverso da quello di Ugo Bianchi?

Mentre in Pettazzoni, a differenza di Bianchi, non c'è un esplicito rigetto dello storicismo (cfr. sopra, 2), nella sostanza le loro posizioni coincidono quando si tratta di fare i conti con lo storicismo (assoluto) di Croce e dei suoi seguaci, come filosofia intesa a dare conto dell'intera realtà. Bianchi (1975, p. 199), infatti, scrive: "Pettazzoni's speculation excludes the typical position of the absolute historicism (storicismo assoluto) of B. Croce. Which is willing to resolve religion in ethics or philosophy, just as it excludes the 'reductionsim' of E. De Martino".

#### 4) È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Bianchi?

Nella sezione dedicata alla fenomenologia della religione olandese nella "Introduzione" succitata (= Bianchi 1975, pp. 178-181), Bianchi si sofferma in particolare su van der Leeuw (Bianchi 1975, pp. 178-180). Dopo le critiche di ordine storico (mancanza di attenzione alla diacronia, genericità e astoricità dei tipi individuati, ad esempio quello del sacrificio che secondo Bianchi è un concetto analogo più che un universale unitario), il Nostro riconosce che lo sforzo di "comprendere" fatto in una fenomenologia come quella di van der Leeuw "*is undoubtedly useful to historical-religious research*" (p. 179), anche se i presupposti teoretici di questo "comprendere" (basati sulla fenomenologia filosofica di E. Husserl), "*leave some fundamental perplexities*" (p. 179). Inoltre, e proprio dal punto di vista della SdR, egli condivide la convinzione di van der Leeuw che la filosofia della religione non possa fare a meno della fenomenologia della religione per evitare i pericoli insiti in una posizione inevitabilmente etnocentrica. Per ulteriori dettagli si rimanda a Testa 2021, pp. 106-107 e 120-122 per la bibliografia, in particolare Terrin e Nanini), dove tra l'altro Casadio sostiene che, nonostante il programmatico rifiuto delle premesse teoriche della fenomenologia, nell'opera dell'autore sono presenti implicitamente elementi che lo avvicinano alla prospettiva ermeneutica della fenomenologia.

In Bianchi 1975 troviamo un'intera sezione (IV, 6) dedicata a Mircea Eliade (pp. 184-191), ma il suo nome è evocato altre 26 volte, risultando lo studioso di gran lunga più citato dopo Pettazzoni (30 volte, oltre alle due brevi sezioni a lui espressamente dedicate). Bianchi correttamente intitola la sua trattazione "Mircea Eliade e la morfologia del sacro" e individua i temi portanti della sua visione nella 1. **Opposizione tra sacro e profano**; 2. Il concetto di **ierofania** (un concetto storico ma al tempo stesso "ecumenico" e carico di valenze simboliche); 3. Il mito e **l'età del mito** come fondamenti di tutto ciò che è storico e garanzia di ritorno del

mondo a uno stato originario di purezza e integrità (l'autore svilupperà questi concetti in un convegno cui farà seguito un volume di atti: Bianchi 1981); 4. **L'iniziazione** come *regressus ad uterum* (ritorno al grembo materno), ovvero una rinascita a seguito di una morte rituale.

Di particolare rilievo per Bianchi (e in ciò si può individuare una precisa influenza) è la difesa da parte di Eliade della SdR come impresa comparativa e universalistica che non soffre di complessi di inferiorità rispetto ad altre discipline. E quindi la rivendicazione della specificità del fatto religioso che non può essere ridotto a fattori non religiosi, filtrandolo attraverso la filologia, la psicologia, la sociologia, l'economia, la linguistica, ma è unico e irriducibile. Sicuramente, **l'anti-riduzionismo** è il tratto che più accomuna i due studiosi (vd. infra).

Invece, Bianchi sembra condividere con Pettazzoni e gli altri rappresentanti della Scuola di Roma, adepti di una forma di storicismo assoluto, la critica alla teoria degli archetipi, cioè la preesistenza e trascendenza dei segni e simboli che determinano il carattere sacro dei fenomeni religiosi. Tuttavia, egli concede che queste critiche possano essere esagerate nel non tenere conto di una certa ambivalenza del pensiero di Eliade circa le origini (cfr. Bianchi 1975, p. 186). Resta invece la critica alla visione negativa che Eliade ha della storia come decadenza rispetto all'età mitica, visione che egli considera smentita dalla realtà delle religioni bibliche e di altre con una concezione teleologica (finalistica) della storia come lo zoroastrismo. Non meno infondata gli sembra la tesi di Eliade che simboli, archetipi e ierofanie abbiano una loro vita interna che trascende la storia e la stessa consapevolezza che i credenti hanno del senso di questi simboli. (Su queste critiche cfr. Casadio 2007, pp. 124-125).

Al tempo stesso, e qui risiede la peculiarità della sua posizione all'interno della Scuola di Roma, egli accusa gli storicisti assoluti come E. de Martino e V. Lanternari (e "in parte" lo stesso Pettazzoni dei postumi "Ultimi appunti": ma qui si deve tenere conto delle riletture successive operate da E. Montanari e dal suo allievo V. S. Severino) di ricadere in forme di ermeneutica puramente filosofica con la teoria della "crisi della presenza" e della "destorificazione (mitico-rituale) del negativo".

Per tornare al debito verso Eliade e le sue benemeritenze nei riguardi della SdR, nella conclusione della sezione a lui dedicata Bianchi elenca quattro punti che gli sembrano molto significativi e incisivi (Bianchi 1975, pp. 10-191). 1. L'insistenza a prendere sul serio i fenomeni religiosi, opponendosi a tutti tentativi di **riduzione** che pregiudicherebbero la **comprensione**; 2. La devozione al compito essenziale della storia delle religioni con l'attenzione alla fenomenologia o morfologia del sacro che rinvigorisce con una immissione di sangue fresco la materia inerte, quasi risultato di dissezioni anatomiche, cui è ridotta la religione a seguito delle analisi di filologi e antiquari; 3. La nozione di **rottura di livello** (*rupture de*

*niveau*), in cui Bianchi intravede, sulle tracce di Eliade, il nocciolo della credenza e pratica religiosa; 4. La difesa della storia delle religioni come disciplina che valorizza aspetti umani dotati di specifiche caratteristiche che necessitano una reale **comprensione**.

Queste affinità, questa *sympatheia* di Bianchi nei confronti del maestro romeno, non sempre manifestata negli studi dedicati a specifici fenomeni storico-religiosi di carattere più filologico, affiora con particolare pregnanza in una delle ultime allocuzioni pubbliche del maestro romano, precisamente in un'intervista che concesse nel 1993 a una studiosa romena, entusiasta fautrice dell'approccio del suo compatriota, Ara Alexandre Shishmanian. Riteniamo opportuno riprodurre integralmente questo raro documento nella versione originale (A. A et Dana Shishmanian 2011, pp. 157-158).

### **Entretien avec Ugo Bianchi (†)**

Des bribes sont reproduites ici (vu les mauvaises conditions d'enregistrement) de la conversation eue avec le professeur Bianchi à Paris, quelques jours après le colloque «Psychanodia», auquel il n'avait pas pu participer en personne; c'était à l'occasion d'une conférence de l'Association Internationale d'Histoire des Religions, qu'il présidait.

**Ugo Bianchi:** Je n'accepte pas l'idée de consacrer une religion entravée, mais je dis qu'il y a des différences profondes, aussi profondes que les similitudes, entre des religions de différents milieux historico-culturels. Alors en même temps j'accepte une solidarité intime entre religion et culture, dans le sens que cette religion est une partie de cette culture, et en même temps je donne un essor universel à la religion quand je dis qu'il y a des choses qui peuvent s'appeler religieuses avec une signification analogique de ce terme. Alors vous voyez qu'il ne s'agit pas de réductionnisme. Car il n'y a pas seulement ce premier pas de dire que la religion est une part de réalité, il y a la seconde partie qui prend peut-être jour plus tôt. Et cette fois je raconte une belle histoire car je vois qu'on n'entend pas la chose comme cela, puisque je le répète continuellement sans conséquence prévisible... Alors j'ai encore répété hier soir qu'il faut avoir l'idée que **le terme religion n'est pas un terme équivoque, ni univoque, mais analogue, ou analogique, et que sous cette forme, la religion est donc universelle, et en même temps qu'elle fait partie de l'histoire culturelle**, vous voyez donc que **je ne suis pas réductionniste**.

**A. A. S.:** Non, pas du tout, mais il s'agissait seulement des implications à long terme, je ne suis pas tout à fait d'accord avec votre second point. Avec le premier je trouve quand même un point où je ne suis pas dans le clair, c'est-à-dire que je ne suis pas certain de comprendre le rapport que vous établissez entre culture et religion, c'est-à-dire vous dites que la religion est une partie de la culture, je pense que la religion est la source et l'origine, et non pas une partie.



**U. B.:** Ah oui, ça c'est très éliadien, je le veux bien, mais alors j'aurais quelque difficulté, car j'affirme que les positivistes et les historicistes ont des positions, des a priori qu'il faut réfuter, refuser, mais que la phénoménologie dans son expression la plus extrême comme chez Mircea Eliade, elle est, paradoxalement, réductionniste aussi. Mais je dois m'excuser, car je dois accompagner ma femme quelque peu. **En tous cas, si vous restez avec Eliade, vous restez en très bonne compagnie, moi j'ai dit une fois, j'ai dit que j'ai foi seulement en Eliade, mais la dernière fois ou l'avant dernière fois peut-être que je l'ai vu, je lui ai dit qu'il était un de mes pères dans l'esprit. Alors il a été content.** Et j'insiste sur ce fait, **Eliade a été toujours une source fondamentale et je ne suis pas d'accord avec ce qu'on a dit et qu'on a écrit dans notre bulletin que l'influence d'Eliade est «vaining» [E.C.: waning], je ne suis pas du tout d'accord, si la chose était vraie, ce serait dommage.** (...) [Je montrerais] les rapports que j'ai eu avec lui [avec Culianu] en tant qu'étudiant, parce qu'il a étudié avec moi à l'université catholique de Milan, ce qui fait que je le considère comme une personne plus intime avec moi pour ce qui concerne la recherche scientifique et l'histoire des religions, j'ai été la cause en tout cas du fait qu'il s'est détourné, pendant ses années à Milan, de l'étude de l'Inde, pour venir à l'étude du gnosticisme et des dualismes occidentaux. J'aurais d'ailleurs quelques petites réserves à faire sur l'usage du terme «dualisme» parce qu'il vient par rapport surtout aux Bogomiles que je ne considère pas comme étant des dualistes, je pourrais même dire quelque chose comme ça et alors faire une note, pas biographique, pas bibliographique, mais une note disons de témoignage personnel pour ce qui concerne Culianu en tant qu'étudiant, je crois que cela serait mieux, je pourrais l'ajouter à mon texte sans faire maintenant d'autre rédaction qui resterait trop partielle.

**5) Ci sono elementi che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Bianchi per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

Nella sua "Introduzione" (Bianchi 1975: 169-181), Bianchi dedica largo spazio alla fenomenologia delle religioni, sia agli studiosi tedeschi che si richiamano a Rudolf Otto (J. W. Hauer, Friedrich Heiler, Ernst Benz) sia a quelli olandesi che si richiamano a William Brede Kristensen (Gerardus van der Leeuw e Claas Jouco Bleeker). Secondo lui le ricerche dei fenomenologi non sono adeguate alla metodologia della storia delle religioni perché presentano un carattere intuizionistico e postulatorio (cioè procedono secondo un metodo deduttivo che muove da postulati a priori, precedenti l'analisi empirico-induttiva propria di ogni metodo storico), talora psicologistico e irrazionalistico, oltre al fatto che gran parte di questi studiosi

cercano una “**mutua comprensione**” e una “**unità spirituale**” tra le religioni al fine di costruire un dialogo interconfessionale e interreligioso. Le ricerche dei fenomenologi, dunque, da un punto di vista epistemologico, rientrano piuttosto nel campo della filosofia (con un’istanza di carattere metafisico) piuttosto che in quello della storia o scienza delle religioni. Egli riconosce però la validità dello **sforzo di comprensione** basato su una vasta documentazione per l’indagine storico-religiosa (come nel caso di **van der Leeuw**) e la correttezza **dell’esclusione di riduzionismi** a carattere psicologico o sociologico (come nel caso di **Bleeker**).

Fondamentalmente, la fenomenologia alla quale faceva riferimento Bianchi era la stessa de Raffaele Pettazzoni, e si fermava ad Eliade. Bianchi, che pure conosceva molto bene i rappresentanti della neo-fenomenologia e spesso si era confrontato con essi: i cattolici — e preti — Julien Ries (1920-2013), Mariasusai Dhavamony (1925-2014) e A. N. Terrin (1941-), i protestanti W. Cantwell Smith (1916-2000), Ninian Smart (1927-2001), Jacques Waardenburg (1930-2015), Frederick J. Streng (1933-1993), e l’induista Arvind Sharma (1940-), solo raramente aveva preso posizione su temi di ordine teorico, almeno non in pubblicazioni articolate. Della sua posizione resta traccia solo nelle “Discussioni” date alla stampa, in lettere o in sue dichiarazioni orali, a me note per esserne stato testimone o attraverso incontri e confronti con i personaggi summenzionati, talora registrati in opere varie, ad es. Bianchi 1975, pp. 217-218, per Dhavamony; Casadio 2002, pp. 519-525, per Smart, e Casadio 2010, pp. 67-58, per Cantwell Smith.

Vale la pena di osservare, peraltro, che, come è stato da varie parti osservato (Terrin in Casadio 2002, pp. 372-378; e Casadio in Testa 2021, pp. 106-107), la posizione di Bianchi nei confronti della fenomenologia presentava degli aspetti ambivalenti, come del resto quella dello stesso Pettazzoni, nelle due recensioni a van der Leeuw, negli scambi con Eliade e nei due scritti teorici pubblicati su *Nvmen* nel 1954 e nel 1959. Però, in questo atteggiamento di Bianchi si manifesta proprio il distanziamento teorico dal Maestro. Da un lato egli sembra non condividere la critica di Pettazzoni alla programmatica trascuratezza dello “**sviluppo storico**” della religione da parte della fenomenologia, in quanto una disciplina va giudicata – come si evince implicitamente dal dettato non sempre esplicito del Nostro – *iuxta propria principia* (Bianchi 1975, p. 178). Dall’altro – ed è uno dei punti forti della sua teoria della SdR –, Bianchi non condivide l’idea di Pettazzoni di considerare storia e fenomenologi come discipline o approcci complementari finalizzati a una scienza integrale della religione, e a più riprese sottolinea che la SdR incorpora in sé stessa la fenomenologia (Bianchi 1975, p. 200) e possiede di per sé la sensibilità (storica) atta a “comprendere” lo specifico del fenomeno religioso.

**6) Come Ugo Bianchi ha applicato (o meno) nelle sue opere la proposta teorico-metodologica di Pettazzoni al fine di “superare le posizioni unilaterali della fenomenologia, adottando la strategia di potenziare la fenomenologia religiosa col concetto storicista di svolgimento e di potenziare la storiografia storicista con l’istanza fenomenologica del valore autonomo della religione” (Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, 1959)?**

Come abbiamo osservato sopra, Bianchi rifiuta in sede teorica e storiografica tale proposta teorico-metodologica, elaborando una propria teoria dell’**Universale concreto** e della **tipologia storica**, cui fa da corrispettivo sul piano del metodo una tipologia dei **processi storico-culturali** o delle “storie religiose”, che procede individuando **analoghi sviluppi** in varie religioni o lo sviluppo di **analoghe religioni** o **forme religiose analoghe** in differenti luoghi e periodi (così Bianchi 1975, p. 10).

Nella pratica della ricerca, il metodo di Bianchi deriva sostanzialmente da quello di Pettazzoni con distinti apporti della visione ermeneutica di Eliade e significativi residui di un razionalismo a base aristotelico-tomistica, recepito attraverso la tradizione dottrinale cattolica.

**7) Se, e in che misura, la personale fede religiosa o visione del mondo abbia operato nelle scelte metodologiche e nella pratica storiografica di Pettazzoni e dei suoi successori, in particolare Ugo Bianchi?**

Non mi pronuncio in questa sede sulla “fede” (laica, se non laicista) di Pettazzoni e della prima generazione degli studiosi della Scuola di Roma (dall’outsider de Martino a Sabbatucci, via Brelich e Lanternari), perché richiederebbe un discorso molto lungo e articolato. Per parte sua, Bianchi, che era l’unico del quintetto credente e militante di una religione positiva, ci teneva molto a distinguere la sua personale fede cristiano-cattolica (esistenzialmente vissuta e con tratti di devozione e impegno morale non comuni, molto lontani dall’adesione puramente formale di tanti cattolici italiani della sua e della nostra generazione) dalla sua attività accademica di storico delle religioni. Le prese di posizione assai critiche, se non taglienti e aggressive, di tutti e quattro gli studiosi suddetti (de Martino, Sabbatucci, Brelich e Lanternari in recensioni o pagine autobiografiche, Sabbatucci in esternazioni orali), ma anche di uno studioso storicista (cattolico) a loro fieramente avverso come Franco Bolgiani), per quanto dettate e stilisticamente improntate da rivalità e malignità tipicamente accademica, hanno una loro “storica” e “psicologica” ragion d’essere.

Ricordo che quando mi fece dono con dedica dell'unico suo libro (una raccolta di saggi apparsi precedentemente in collocazioni variamente ecclesiali), in cui erano presenti venature teologiche apologetiche (Bianchi 1979), esprime un chiaro disagio, quasi prendendo le distanze da questa sua opera speciale. Ricordo anche che quando nella quotidiana passeggiata di rientro a casa dal Dipartimento di studi storico-religiosi spesso (soprattutto negli ultimi anni quando incombevano i presagi della fine) si staccava dal nostro comune cammino principale per quella decina di minuti necessari per una breve visita alla cappella della Sapienza affidata ai padri gesuiti, finalizzata a una preghiera in postura di profonda genuflessione (come mi accadde di osservare in altre occasioni, tra le quali però non si può annoverare l'incontro collettivo col papa Giovanni Paolo II, dal cui pontificato lo separavano ragioni teologiche e distanze ecclesiali), si congedava da me con formule di estrema riservatezza. Quest'attitudine rivela chiaramente lo sforzo di tenere separate le due sfere, quella accademica e quella personale e interiore della fede.

A chi però ha studiato con una certa profondità la sua produzione scientifica dedicata a vari temi e problemi di carattere idiografico, soprattutto quella attinente a tematiche (termine molto suo), di destino, di salvezza, del male, inquadrabili nella tipologia del dualismo storico-religioso (che lui stesso contribuì a formulare se non inventare) non sfuggirà che certe sottili distinzioni (ad esempio quella, per lui di decisiva importanza, tra peccato antecedente e peccato originale), come anche il suo atteggiamento di fronte a certi sviluppi (da lui definiti "giudaizzanti") degli studi sulle origini dello gnosticismo sono interpretabili nel quadro di un sottotesto impregnato da certe opzioni (storico) teologiche. Per tacere della sua reticenza, riconducibile a un rigore morale se non moralistico da manuali di confessione preconciliari, a chiamare col loro nome le opere della carne, un tema del resto assai presente nella sua opera, con un intero convegno dedicato alle "motivazioni ontologiche e protologiche" (quelle psicologiche e sociologiche sono programmaticamente escluse) dell'*enkrateia* (leggi: astinenza alimentare e sessuale): cfr. Bianchi 1985. Sarà dunque difficile negare che la sua personale attitudine religiosa non abbia influito sulla sua ermeneutica (termine da lui aborrito ma profondamente consono al suo approccio), così come sulla stessa scelta delle tematiche trattate.

#### **8) In che misura l'appartenenza alla Società Italiana di Storia delle religioni-SISR ha influito sulle opzioni metodologiche di Ugo Bianchi?**

Sulle orme di Pettazzoni, Bianchi è stato presidente (prima a lungo segretario o vicepresidente) sia della SISR (dal 1988 al 1995), sia della IAHR (dal 1990 alla morte, nel

1995). Oserei affermare, senza timore di esagerare, che sono state, viceversa, le sue opzioni metodologiche a influire sulla sua militanza nelle suddette società, e sulle direzioni che ha impresso o tentato di imprimere alle loro parabole storiche.

## **Bibliografia**

Bianchi, Ugo, *The History of Religions*, Leiden, Brill, 1975.

Bianchi, Ugo (ed.), *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa, Atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979 (Studia Patristica Mediolanensia, 12)]*, Milano, Vita e pensiero, 1981.

Bianchi, Ugo, *Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo d'oggi*, Milano, Vita e pensiero, 1979.

Bianchi, Ugo, *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Ateneo, 1985.*

Casadio, Giovanni (ed.), *Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni*, ed., Il Calamo, Roma 2002.

Casadio, Giovanni, *Comparative religion scholars in dialogue: new evidence from letters addressed by Mircea Eliade to Ugo Bianchi*, "Euresis", 2007, no. 3-4, 121-135.

Casadio, Giovanni, *Comparative religion scholars in debate: Theology vs History in letters addressed to Ugo Bianchi*, in P. Pachis & D. Wiebe (eds.), *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences. Essays in Honor of Luther H. Martin*, Thessaloniki, Barbounaki Publications, 2010, 59-80.

A. et Dana Shishmanian (eds.), *Les Cahiers « Psychanodia » 1*, Paris, Les Amis de I. P. Couliano, 2011; 2e éd. 2021.

Testa, Alessandro, *Nec cum te nec sine te. An Interview with Giovanni Casadio (Italy)*, in *Global Phenomenologies. An Oral History in Interviews*, ed. S. Fujiwara, D. Thurffjell, S. Engler, Sheffield, Equinox, 2021, 101-122.

### Entrevista prof. Giovanni Casadio

Trechos da entrevista — com prof. Giovanni Casadio, nascido em Faenza em 1950. Discípulo de Ugo Bianchi, Na Universidade de Salerno-UNISA ensina História das religiões, Religião do mundo clássico e Antropologia Cultural. Atualmente é secretário da *Società Italiana di Storia delle Religioni-SISR*, foi vice-presidente *European Association for the Study of Religions-EASR*, Membro sênior da *American Academy of Religion-AAR* e Membro honorário a vida da *International Association for the History of Religions-IAHR*. Participou e participa de várias conferências, inclusive ERANOS em Ascona. Campos de investigação: Dionismo, Orfismo (Plato, Plutarco), mitologia do Oriente Próximo (Iraniano, ugarítico, mesopotâmico), gnosticismo (cristianismo antigo), maniqueísmo, antropologia antiga (mulher, sexualidade, família), história e método de estudos históricos e religiosos, com particular referência às figuras de R. Pettazzoni e M. Eliade. Passa pela comparação e pela tipologia histórica para alcançar uma interpretação-compreensão que preserva as necessidades de crítica histórica e filológica. Dentre suas publicações encontramos: *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994; *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997; *Il vino dell'anima*. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene, Roma 1999; *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma, 2002; *Mystic Cults in Magna Graecia*, Roma, 2009; *Lo sciamanesimo prima e dopo Mircea Eliade*, Roma, 2014. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado prof. Giovanni Casadio: "GC" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                              | Codificação aberta                                                                                                                    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ME: Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Ugo Bianchi? | <b>Bianchi=Pettazzoni:</b><br>HdR=ciência histórico-comparativa.<br>HdR=investiga fatos=identifica proc. Histórico em ≠tempo e espaço |

GC: 1- Para Bianchi, a história das religiões (HdR daqui por diante) é acima de tudo uma "ciência histórico-comparativa" (BIANCHI, 1975, p. 3-5). Segundo Bianchi, a HdR não está, em primeira instância, interessada em questões genéricas sobre religião, mas sim numa investigação sobre os fatos com o objetivo de identificar "processos históricos" (isto é, sem dúvida, um legado de Pettazzoni). Não pode se restringir ao estudo de uma religião ou a certos aspectos dela, mas tem sempre olhos nos problemas históricos universais e fenomenológicos. Portanto, não pode se limitar a um estudo histórico, já que este deve ser sempre um estudo histórico-comparativo. Embora os processos históricos sejam sempre individuais e, portanto, únicos, a HdR não pode excluir uma tipologia histórica regulada por certas leis imanentes.

O método histórico-comparativo, no entanto, não consiste numa classificação de histórias religiosas particulares. A finalidade é aquela de enuclear uma "qualidade religiosa comum" em chave analógica. **Isso implica na investigação de processos e de ambientes culturais nos quais os fatos religiosos são concretos objetos de história.** E isso seja nas religiões chamadas "étnicas", em que a dimensão religiosa é profundamente entrelaçada com a cultura que a produziu em um vínculo orgânico, mas também em religiões fundadas, nas quais o fundador age, de qualquer modo, no contexto de uma específica história cultural. Nesta tarefa, o Historiador das Religiões evitará recorrer a fáceis explicações reducionistas, em chave geográfica, sociológica ou psicológica, bem como às preconcepções genéricas de caráter intuitivo-metafísico.

2- A categorização histórico-tipológica deve ser resultado de uma comparação em chave analógica (BIANCHI, 1975, p. 5-8, 179 e 210-215). A analogia histórico-fenomenológica configura-se, portanto, como o método por excelência da HdR. Para Bianchi, de fato, a comparação não significa

Mét Hist-Comp=enuclear qualidade religiosa comum em chave analógica.  
Fatos religiosos=concretos objetos de história.

**Bianchi:**

1-conceito de religião=caráter análogo≠unívocos/equívoco  
2-tipologia histórica=fenomenologia histórica+ fenômeno em desenvolvimento/  
processos histórico-culturais em diferentes lugares e períodos histórico.  
3-univ. concreto e histórico≠ universal resultante de uma opção teórica *a priori*.



identificar objetos diversos, mas, pelo contrário, distinguir neles elementos que não devem ser confundidos entre os mesmos. Trata-se de uma comparação entre religiões, entre sistemas e complexos religiosos, e não simplesmente entre elementos destacados e fenômenos individuais, como na comparação de estilo frazeriano e na fenomenologia, respectivamente.

O próprio conceito de religião (e a definição que deste derivaria) apresenta um caráter "análogo". Em outras palavras, presume-se a existência, entre as várias formas religiosas, de "semelhanças familiares", ou seja, de aspectos comuns que tornam possível a formação de tipologias. Em outro contexto, isto é, respondendo às objeções de seu colega (historicista) Franco Bolgiani, Bianchi (1975, p. 214), precisa o que ele entende quando se refere ao significado análogo dos conceitos de "religião" e "religioso". Ele faz referência ao significado do termo "analogia" na lógica (precisamente aristotélico-tomística: cf. CASADIO, 2010: p. 60, n. 4). Do ponto de vista lógico, análogos são aqueles fenômenos que não são nem unívocos nem equívocos, em outras palavras, não são simplesmente espécies de um gênero, mas têm algo em comum, embora difiram, essencialmente, em partes de seus conteúdos ou de outros pontos de vista. O significado análogo da palavra religião é construído a partir da experiência dos fatos considerados "religiosos" no interior da cultura à qual pertence. Desse modo, mantendo-nos conscientes da complexidade e variedade dos fatos e dos processos históricos que estamos acostumados a chamar de "religiosos", tornamo-nos gradualmente capazes de dar um conteúdo positivo, histórico e fenomenológico ao termo "religioso" (BIANCHI, 1975, p. 215).

3- Para ser em grau de colher as estruturas das singulares religiões e a partir delas remontar às estruturas hipotéticas da religião e, desse modo, construir com base nelas uma tipologia histórica das

religiões, o historiador das religiões deve possuir uma competência filológica em um setor específico (melhor dois ou mais!) a fim de aproveitar, sem risco de equívocos clamorosos, alguns resultados históricos, com base filológica, alcançados por estudiosos especializados em outros setores (BIANCHI, I 1975, p. 8). Isso, facilitará ao estudioso quando se tratará de fixar os fenômenos de influência ativa ou passiva entre aspectos ou traços religiosos presentes em forma similar em diversos mundos linguístico-culturais. Contra as objeções levantadas pelo historicismo italiano (B. Croce, A. Omodeo, ...), Bianchi (1975, p. 9; 28, n.21) reconecta-se a Pettazzoni, ao reivindicar o valor da pesquisa comparativa, que não é finalizada, apenas, a compilar um catálogo de objetos de valor puramente heurístico. O problema que se põe, de fato, ao qual apenas uma história das religiões baseada no utilize de um método histórico-comparativo adequado pode dar uma resposta satisfatória, é aquela da presença, em várias civilizações, de **formas religiosas análogas**. Tal presença pode ser explicada devido a um influxo intercultural ou como o resultado de fenômenos de desenvolvimento paralelo ou de convergência. Daí, a necessidade de tentar estabelecer uma **fenomenologia histórica** ou tipologia histórica de elementos ou estruturas religiosas, mas também de processos histórico-culturais em diferentes lugares e períodos históricos (aqui é evidente a contribuição de Pettazzoni). Como exemplos desses complexos culturais e religiosos, Bianchi menciona o politeísmo (tema favorito de Brelich, como o monoteísmo era para Pettazzoni), o gnosticismo e, sobretudo, o dualismo (seu tema de eleição), com os vinculados problemas de origem, formação e desenvolvimento. A religião, logo, apresenta-se como um universal "concreto", isto é, histórico, manifestando-se na história, e não como um "universal" resultante de uma opção teórica *a priori* (Bianchi 1975, p. 200).

A legitimidade científica da história das religiões em chave comparativa será, por fim, confirmada pelo fato dela ter revelado relações insuspeitadas e levantado novos problemas, encorajando o historiador-filólogo especialista a ampliar e aprofundar o campo de investigação.

**ME: É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Ugo Bianchi?**

GC: De maneira muito mais clara do que seu mestre Pettazzoni, deve-se excluir uma influência do pensamento de Benedetto Croce sobre a metodologia de Ugo Bianchi. A sua formação ocorreu nos anos quarenta, quando o influxo do filósofo napolitano na cultura italiana era menos dominante do que nos anos 20 e 30, cedendo, por fim, às correntes do neo-espiritualismo em chave existencialista no âmbito católico, e do materialismo dialético em âmbito laico. O postulado fundamental de Croce, segundo o qual nada existe fora do Espírito que se torna e progride incessantemente e, portanto, nada existe fora da história que é o lugar onde operam este progresso e este devir, é totalmente estranho à visão anti-imanentista e espiritualista de Bianchi. A concepção crociana do "historicismo absoluto", segundo a qual a história não é resultado de causas originárias ou leis transcendentais, mas é uma expressão do processo — a ela imanente — de realização do espírito nas suas diversas e distintas formas, é quanto de mais contrário de sua forma *mentis* e representa, como a fenomenologia, um antagonista dialético de seu quadro teórico.

Na obra em que Bianchi compendia a sua prospectiva teórica e metodológica, o "historicismo absoluto" de Croce (que era a base daquele, ainda mais antagônico, de Ernesto de Martino) é objeto

**Pettazzoni:** "historicismo absoluto" de Croce=é concesso apenas em chave metodológica.

**Metodologia de Bianchi:** excluir uma influência do pensamento de Benedetto Croce.

**Postulado fundamental: Bianchi≠Croce**

**Croce:** nada existe fora do espírito/nada existe fora da história/  
"historicismo absoluto"=expressão do processo(imanente) de realização do espírito.

**Bianchi:** visão anti-imanentista e espiritualista/forma *mentis* contrária e≠do "historicismo absoluto" e fenomenologia/prospectiva teórica e metodológica≠  
"historicismo absoluto" de Croce/

de crítica inflexível e reiterada, constantemente, sem nenhuma concessão nem mesmo em chave metodológica como, ao invés, no último Pettazzoni de *Italia religiosa*. O método histórico-comparativo, ressalta Bianchi, não tem nada a ver com o historicismo no sentido técnico-filosófico que pretende resolver a religião na ética ou na filosofia e, portanto, fornece um exemplo típico de reducionismo (BIANCHI, 1975, 23, n.9; p. 186 e 199).

**ME: O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Ugo Bianchi?**

GC: Enquanto em Pettazzoni, ao contrário de Bianchi, não há uma explícita rejeição ao historicismo (cf. acima, 2), em substância, as suas posições coincidem quando se trata de lidar com o historicismo (absoluto) de Croce e seus seguidores, como filosofia destinada a dar conta de toda a realidade. Bianchi (1975, p. 199) de fato, escreve: "A especulação de Pettazzoni exclui a posição típica do historicismo absoluto (historicismo absoluto) de B. Croce, que está disposto a resolver a religião na ética ou na filosofia, assim como exclui o 'reducionismo' de E. De Martino".

**ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Bianchi?**

GC: Na seção dedicada à fenomenologia da religião holandesa na mencionada "Introdução", Bianchi (1975), concentra-se, em particular, em van der Leeuw (BIANCHI, 1975, pp. 178-180). Após as

Método histórico-comparativo≠ historicismo no sentido técnico-filosófico/  
**historicismo técnico-filosófico:** resolve religião na ética ou na filosofia= reducionismo.

**Historicismo:** Pettazzoni≠ Bianchi/  
Pettazzoni=não há uma explícita rejeição ao historicismo/Bianchi=explícita rejeição ao historicismo.  
**Bianchi=Pettazzoni:** lidar c/ o historicismo (absoluto) de Croce e seus seguidores.

críticas de ordem histórica (falta de atenção à diacronia, generalidade e não historicidade dos tipos identificados, por exemplo o sacrifício que, segundo Bianchi, é um conceito análogo e não um universal unitário), Bianchi (1975, p.179) reconhece que o esforço para "compreender" realizado na fenomenologia, conforme aquela de van der Leeuw "is undoubtedly useful to historical-religious research" (p.179) (é, sem dúvida, útil à pesquisa histórico-religiosa), embora que os pressupostos teóricos desse "compreender" (baseados na fenomenologia filosófica de E. Husserl), "leave some fundamental perplexities" (BIANCHI, 1975, p. 179) (causem algumas perplexidades fundamentais). Além disso, precisamente do ponto de vista da HdR, ele concorda com a opinião de Van der Leeuw de que a filosofia da religião não possa prescindir da fenomenologia da religião para evitar os perigos intrínsecos de uma posição inevitavelmente etnocêntrica. Para maiores detalhes, consulte Testa (2021, p. 106-107 e 120-122; para a bibliografia, em especial, A. Natale Terrin e Riccardo Nanini) nos quais, entre outras coisas, Casadio sustenta que — apesar da rejeição programática das premissas teóricas da fenomenologia — na obra do autor existem elementos implícitos que o aproximam à prospectiva hermenêutica da fenomenologia.

Em Bianchi (1975), encontramos uma inteira seção (IV, 6) dedicada a Mircea Eliade (p. 184-191), já que seu nome é evocado 26 vezes, resultando o estudioso significativamente mais citado depois de Pettazzoni (30 vezes, além das duas breves seções, expressamente, a ele dedicadas). Bianchi corretamente intitula sua discussão de "Mircea Eliade e a morfologia do sagrado" e identifica os principais temas de sua visão em 1. Oposição entre o sagrado e o profano; 2. O conceito de hierofania (um conceito histórico, mas ao mesmo tempo "ecumênico" e repleto de valores simbólicos); 3. O mito e a era do mito como fundamentos de tudo o que é histórico e garantia do retorno do mundo a um

**Bianchi:** Faz crítica a vdL de ordem histórica+ reconhece sua utilidade à pesq. histórico-religiosa.

**Bianchi:** utiliza noções de Eliade como ruptura de nível=núcleo da crença e da prática religiosa.

**Bianchi & Eliade:** defesa da HdR= trabalho comparativo e universalista= não inferioridade em relação a outras disciplinas/fato religioso= único e irredutível/anti-reducionismo.

**Bianchi+Pettazzoni+ adeptos do historicismo absoluto≠Eliade:**

criticam à teoria dos arquétipos/ pré-existência e transcendência dos sinais e símbolos= caráter sacro dos fenômenos religiosos.

**Entrevista Bianchi:** solidariedade entre religião e cultura= religião é parte desta cultura/origem universal à religião=quando digo que há

estado originário de pureza e integridade (o autor desenvolverá esses conceitos em uma conferência da qual surgirá um volume dos atos: Bianchi 1981); 4. Iniciação como um *regressus ad uterum* (retorno ao útero materno), ou seja, um renascimento após uma morte ritual.

De particular relevância para Bianchi (e nisso podemos identificar uma precisa influência) é a defesa da parte de Eliade pela HdR como trabalho comparativo e universalista que não sofre de complexos de inferioridade em relação a outras disciplinas. E, por esta razão, a reivindicação da especificidade do fato religioso que não pode ser reduzido a fatores não religiosos, filtrando-o através da filologia, da psicologia, da sociologia, da economia, da linguística, mas é único e irreduzível. Certamente, o anti-reducionismo é o traço que mais une os dois estudiosos (veja abaixo).

Em vez disso, Bianchi parece concordar com Pettazzoni e os outros representantes da Escola de Roma, adeptos de uma forma de historicismo absoluto, com a crítica à teoria dos arquétipos, ou seja, a pré-existência e transcendência dos sinais e símbolos que determinam o caráter sacro dos fenômenos religiosos. Todavia, ele admite que essas críticas podem ser exageradas, ao desconsiderar uma certa **ambivalência do pensamento de Eliade** sobre as origens (cf. BIANCHI, 1975, p. 186). Resta, ao invés, a crítica à visão negativa que Eliade há da história como uma decadência em relação à era mítica, uma visão que ele considera negada pela realidade das religiões bíblicas e outras com uma concepção teleológica da história, como o Zoroastrismo. Não menos infundada parece-lhe a tese de Eliade de que símbolos, arquétipos e hierofanias tenham sua própria vida interna que transcende a história e a própria consciência que os crentes têm do significado desses símbolos. (Sobre essas críticas, veja CASADIO, 2007, p. 124-125). Ao mesmo tempo, e aqui reside a peculiaridade de sua posição dentro da Escola de Roma, ele acusa historicistas absolutos como E. de Martino e V.

coisas chamadas de religiosas com um significado analógico≠reducionismo/ termo religião≠ nem equívoco, nem inequívoco/ termo religião= análogo=universal= história cultural/Eliade sempre foi uma fonte fundamental.

Lanternari (e "em parte" o próprio Pettazzoni nos póstumos *Ultimi appunti* (Últimas Notas): mas aqui devemos levar em consideração as releituras sucessivas operadas por Enrico Montanari e seu discípulo Valerio Salvatore Severino) de recair em formas de hermenêutica puramente filosófica com a teoria da "crise de presença" e da "destorificação (mítico-ritual) do negativo".

Para retornar ao débito verso Eliade e seus méritos para com o HdR, na conclusão da seção a ele dedicada, Bianchi elenca quatro pontos que lhe parecem muito significativos e incisivos (BIANCHI, 1975, p. 10-191). 1. A insistência em levar a sério os fenômenos religiosos, opondo-se a todas as tentativas de redução que prejudicariam a compreensão; 2. A devoção à tarefa essencial da história das religiões com atenção à fenomenologia ou morfologia do sagrado que revigora com uma introdução de novas ideias a matéria inerte, quase resultado de dissecções anatômicas, às quais a religião é reduzida como resultado da análise de filólogos e antiquários; 3. A noção de ruptura de nível (*rupture de niveau*), na qual Bianchi vislumbra, nos passos de Eliade, o núcleo da crença e da prática religiosa; 4. A defesa da história das religiões como disciplina que valoriza aspectos humanos dotados de características específicas que necessitam uma real compreensão.

Essas afinidades, essa *sympatheia* (simpatia) de Bianchi em relação ao mestre romeno, nem sempre manifestada nos estudos dedicados a específicos fenômenos histórico-religiosos de caráter mais filológico, aflora com particular densidade em uma das últimas alocações públicas do mestre romano, precisamente em uma entrevista que ele concedeu em 1993 a um estudioso romeno, entusiasta apoiador da abordagem de seu compatriota, Ara Alexandre Shishmanian. Consideramos oportuno reproduzir integralmente este raro documento em sua versão original (A. A et Dana Shishmanian, 2011, p. 157-158).

### Entrevista com Ugo Bianchi (†)

Trechos são reproduzidos aqui (dadas as más condições de gravação) da conversa que tive com o professor Bianchi em Paris, poucos dias após a conferência "Psychanodia", da qual ele não tinha sido capaz de participar pessoalmente; foi por ocasião de uma conferência da Associação Internacional para a História das Religiões, que ele presidiu.

**UGO BIANCHI:** Não aceito a ideia de consagrar uma religião como um entrave, mas digo que há profundas diferenças, tão profundas quanto às semelhanças, entre religiões de diferentes origens histórico-culturais. Então, ao mesmo tempo, eu aceito uma solidariedade íntima entre religião e cultura, no sentido de que esta religião é parte desta cultura, e ao mesmo tempo eu dou uma origem universal à religião, quando digo que há coisas que podem ser chamadas de religiosas com um significado analógico deste termo. Então você vê que isso não é reducionismo, pois não há apenas esse primeiro passo de dizer que a religião é parte da realidade, há a segunda parte que pode estar emergindo mais cedo. E desta vez conto uma linda história porque vejo que não ouvimos essa coisa, já que a repito continuamente sem consequências previsíveis... Então, eu repeti ontem à noite que devemos ter a ideia de que o termo religião não é um termo equívoco, nem inequívoco, mas análogo, e que, desta forma, a religião é, portanto, universal, e ao mesmo tempo que faz parte da história cultural, então você vê que eu não sou um reducionista.

**A.A.S.:** Não, de jeito nenhum, mas se tratava, apenas, de implicações a longo prazo. Eu não concordo inteiramente com o seu segundo ponto, com o primeiro ainda encontro um ponto em que não está



claro, ou seja, não tenho certeza de entender a relação que você estabelece entre cultura e religião, isto é, que a religião faz parte da cultura, porque acho que a religião é a fonte e a origem da cultura.

**U.B.:** Ah sim, isso é muito Eliade, eu aceito, mas aí eu teria alguma dificuldade, porque afirmo que positivistas e historicistas têm posições, *a priori*, que devem ser refutadas, recusadas, mas que a fenomenologia em sua expressão mais extrema como em Mircea Eliade, é, paradoxalmente, reducionista também. Mas, me resta pedir desculpas, porque eu tenho que acompanhar minha esposa. De qualquer forma, se você ficar com Eliade, você fica em boa companhia. Eu disse uma vez, que eu tenho fé apenas em Eliade, mas da última ou, talvez, da penúltima vez que o vi, eu disse a ele que era um dos meus pais no espírito. Então, ele estava feliz. E insisto neste fato, Eliade sempre foi uma fonte fundamental e eu não concordo com o que foi dito e escrito em nosso boletim informativo que a influência de Eliade é em declínio, discordo totalmente, pois, se a coisa fosse verdade, seria uma pena [...].

**ME: Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Bianchi para estudar as religiões? Se sim, quais são?**

**GC:** Na sua "Introdução" (BIANCHI, 1975, p. 169-181), dedica amplo espaço à fenomenologia das religiões, seja aos estudiosos alemães que se referem a Rudolf Otto (J. W. Hauer, Friedrich Heiler, Ernst Benz), seja aos holandeses que se referem a William Brede Kristensen (Gerardus van der Leeuw e Claas Jouco Bleeker). Segundo ele, as pesquisas dos fenomenólogos não são adequadas à metodologia da história das religiões, porque elas têm um caráter intuicionista e postulatória (isto é,

procedendo segundo um método dedutivo que passa de postulados *a priori*, antes da análise empírico-indutiva própria de qualquer método histórico), às vezes psicológicos e irracionais, além do fato de que a maioria desses estudiosos buscam uma "compreensão mútua" e uma "unidade espiritual" entre as religiões, a fim de construir um diálogo interconfessional e interreligioso. Logo, as pesquisas dos fenomenólogos, do ponto de vista epistemológico, recaem preferivelmente no campo da filosofia (com uma instância de caráter metafísico), ao invés daquele da história ou ciência das religiões. No entanto, ele reconhece a validade do esforço de compreensão baseado em uma vasta documentação para investigação histórico-religiosa (como no caso de van der Leeuw) e a exclusão de reducionismos de caráter psicológico ou sociológico (como no caso de Bleeker).

Fundamentalmente, a fenomenologia, à qual Bianchi fazia referência, era a mesma coisa de Pettazzoni, e parou em Eliade. Bianchi, que também conhecia muito bem os representantes da neo-fenomenologia e foi frequentemente confrontado com eles: os católicos - e padres - Julien Ries (1920-2013), Mariasusai Dhavamay (1925-2014) e A. N. Terrin (1941-), os protestantes W. Cantwell Smith (1916-2000), Ninian Smart (1927-2001), Jacques Waardenburg (1930-2015), Frederick J. Streng (1933-1993) e o hinduísta Arvind Sharma (1940-), raramente se posicionavam sobre questões de ordem teóricas, pelo menos não em publicações articuladas. De sua posição resta traços apenas nas "Discussões" dadas à imprensa, em cartas ou em suas declarações orais, por mim conhecidas por haver testemunhado ou através de encontros e confrontos com os personagens supracitados, às vezes gravados em obras várias, por exemplo. Bianchi (1975), p. 217-218, para Dhavamony; Casadio 2002, p. 519-525, para Smart, e Casadio 2010, p. 67-58, para Cantwell Smith.

**FdR:** dos estudiosos alemães e holandeses ≠ metodologia

**HdR/**

fenomenólogos= pesquisa intuicionista e postulatória= método dedutivo c/ postulados *a priori*.

Método histórico= análise empírico-indutiva.

**A pesquisas dos fenomenólogos:** do ponto de vista epistemológico= recaem no campo da filosofia.

**Bianchi:** reconhece em **vdL** uma vasta documentação p/ investigação histórico-religiosa/**Em Bleeker:** reconhece a exclusão do reducionismos de caráter psicológico e sociológico

**Referência** da fenomenologia de Bianchi= a de Pettazzoni e pararam em Eliade.

Bianchi em relação à fenomenologia apresentava **aspectos ambivalentes**=Pettazzoni

Vale ressaltar, no entanto, que, como tem sido observado por várias partes (Terrin em CASADIO, 2002, p. 372-378; e Casadio em TESTA, 2021, p. 106-107), a posição de Bianchi em relação à fenomenologia apresentava aspectos ambivalentes, como de fato aquela do próprio Pettazzoni, nas duas revisões a van der Leeuw, nas trocas com Eliade e nos dois escritos teóricos publicados em *Nvmen* em 1954 e 1959. No entanto, nesta atitude de Bianchi se manifesta o próprio distanciamento teórico do Mestre. Por um lado, ele não parece concordar com a crítica de Pettazzoni à negligência programática do "desenvolvimento histórico" da religião da parte da fenomenologia, enquanto uma disciplina deve ser julgada — como se deduz implicitamente a partir dos ditames nem sempre explícitos pelo Nostro — *iuxta propria principia* (BIANCHI, 1975, p. 178). Por outro lado — e é um dos pontos fortes de sua teoria da HdR — Bianchi não concorda com a ideia de Pettazzoni de considerar a história e a fenomenologia como disciplinas ou abordagens complementares finalizadas a uma Ciência integral das religiões, e enfatiza repetidamente que o HdR incorpora em si mesma a fenomenologia (BIANCHI, 1975, p. 200) e possui por si mesma a sensibilidade (histórica) adequada para "compreender" as especificidades do fenômeno religioso.

**ME: Como Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)?**

**Bianchi≠Pettazzoni:** na ideia de história e a fenomenologia c/ disciplinas ou abordagens complementares=ciência integral das religiões.

GC: Como observamos acima , Bianchi refuta no campo teórico e historiográfico esta proposta teórico-metodológica, elaborando sua própria teoria do universal concreto e da tipologia histórica, do qual faz correspondente ao nível do método uma tipologia dos processos histórico-culturais ou das "histórias religiosas", que prossegue individuando desenvolvimentos análogos em várias religiões ou o desenvolvimento de análogas religiões ou formas religiosas análogas em diferentes lugares e períodos (BIANCHI, 1975, p. 10). Na prática da pesquisa, o método de Bianchi deriva substancialmente daquele de Pettazzoni com contribuições distintas da visão hermenêutica de Eliade e significativos resíduos de um racionalismo de base aristotélico-tomística, recebido através da tradição doutrinária católica.

**Bianchi:** HdR incorpora em si mesma a fenomenologia/  
HdR=apresenta sensibilidade (histórica) para "compreender" as especificidades do fenômeno religioso.  
**Bianchi:** refuta no campo teórico e historiográfico a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni/própria teoria do universal concreto e da tipologia histórica/  
método=tipologia dos processos histórico-culturais ou das "histórias religiosas"/método de Bianchi=deriva daquele de Pettazzoni+contributo da visão hermenêutica de Eliade.

[APÊNDICE L](#) — Entrevista e tradução codificada com o prof. Natale Spineto (recebida: 02-04-2022)

**1) Secondo Lei che concetto (i) si può considerare chiave (i) nel metodo comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Non saprei individuare un concetto. Indico piuttosto una formula: “Ogni *phainómenon* è un *genómenon*”, che in qualche modo sintetizza la posizione di Pettazzoni.

**2) È possibile percepire l’influenza di Benedetto Croce nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Pettazzoni si è sempre richiamato all’insegnamento di Croce, la cui influenza nel panorama culturale italiano era notevole proprio nel periodo in cui il giovane ricercatore di San Giovanni in Persiceto elaborava la sua idea di storia delle religioni. Da Croce prendeva soprattutto la centralità del sapere storico, fino ad adottare il termine “storicismo” a indicare la propria prospettiva. Nel sistema crociano, tuttavia, lo studio delle religioni occupava una posizione marginale, perché alla religione non era attribuita un’autonomia categoriale e perché il metodo comparativo, che si era affermato in Europa come strumento essenziale della storia delle religioni, era considerato utile per le discipline scientifiche ma non per quelle storiche, al punto che Adolfo Omodeo, sulla stessa linea di Croce, lo definiva “contraddizione assoluta della storia”. D’altronde, uno dei modelli di esercizio della comparazione per gli storici delle religioni era offerto dall’antropologia classica, che Croce avversava, non considerando accettabile l’idea della presenza di “culture” altre. Pettazzoni si trovava dunque nella complicata posizione di sentirsi crociano ma di sostenere, nel contempo, un’autonomia di oggetto e metodo della storia delle religioni che non poteva giustificare con strumenti crociani.

**3) Lo storicismo come inteso da Raffaele Pettazzoni era lo stesso o era diverso da quello di Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?**

Il concetto di storicismo è molto complesso e il rapporto degli storici delle religioni (italiani e non) con le prospettive filosofiche — e le prassi di ricerca — etichettate con quel nome nella cultura europea non è ancora stato, a mio parere, sistematicamente chiarito dagli studiosi. In ogni caso Brelich, de Martino e Bianchi non raccolgono la proposta teorica di

Pettazzoni degli anni '50, e cioè l'idea di conciliare storicismo e fenomenologia, e insistono, ognuno a suo modo, sulla necessità di una fondazione esclusivamente storica della disciplina che professano. Brelich e de Martino continuano a impiegare il termine "storicismo": il primo, che aveva avuto una formazione poco sensibile all'influenza crociana, disancorandosi dall'insegnamento di Croce; il secondo in relazione, ma una relazione non semplice e problematica, con la visione crociana. Bianchi "non accetta il concetto di storicismo" prende invece esplicitamente le distanze dall'approccio storicista e si richiama a un'ottica semplicemente storica.

#### **4) È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Quando Pettazzoni si riferisce alla fenomenologia il suo principale punto di riferimento è, fino a quando incontra l'opera di Eliade, van der Leeuw; è possibile che lo sia rimasto anche successivamente, come cerca di dimostrare Riccardo Nanini nello studio più approfondito sull'argomento di cui disponiamo.

Pettazzoni elabora il suo metodo comparativo molto prima di conoscere l'opera di Eliade. La lettura di Eliade è invece essenziale per le sue riflessioni teoriche sull'esercizio della comparazione negli anni '50. Negli Ultimi Appunti il modello di Eliade gli serve infine di stimolo per precisare le sue posizioni e differenziarle da quelle fenomenologiche.

#### **5) Ci sono concetti che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Pettazzoni e successori per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

Proprio l'impossibilità di giustificare il metodo e l'oggetto della storia delle religioni tramite l'apparato concettuale crociano porta Pettazzoni a interessarsi di altre prospettive teoriche e poi, a un certo punto, a leggere con sempre più attenzione le opere dei fenomenologi, van der Leeuw ed Eliade soprattutto. Sulla base di queste letture Pettazzoni elabora, negli anni '50, la sua idea della storia delle religioni come sintesi di storicismo e fenomenologia. Era il periodo in cui presiedeva l'Associazione Internazionale di Storia delle religioni come successore di van der Leeuw ed è probabile che il suo ruolo lo abbia sollecitato a proporre di associare le due anime principali della disciplina di quel tempo. Se lo storicismo comporta la centralità del dato storico, con l'imprescindibilità dello studio dei contesti culturali e la necessità di studiare i fatti religiosi chiarendone antecedenti e conseguenze, la fenomenologia, ai suoi

occhi, fornisce una giustificazione dell'autonomia della religione e dell'esercizio del metodo comparativo.

**6) Come Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi hanno applicato (o meno) nelle loro opere la proposta teorico-metodologica di Pettazzoni al fine di “superare le posizioni unilaterali della fenomenologia, adottando la strategia di potenziare la fenomenologia religiosa col concetto storicista di svolgimento e di potenziare la storiografia storicista con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione (Pettazzoni, *Il metodo comparativo*, 1959)?**

Come dicevo, nessuno dei tre aderisce alla proposta di Pettazzoni e si può dire che tutti e tre considerino la fenomenologia, nelle sue varie espressioni, come una corrente di cui tenere conto ma dalla quale distinguere nettamente le proprie prospettive. La fenomenologia era peraltro una delle voci più influenti del dibattito del tempo in cui essi hanno operato e ciascuno di loro ha intrattenuto rapporti con i rappresentanti dell'orientamento fenomenologico, recependone alcune idee, dialogando a proposito di altre. L'unico tra i discepoli di Pettazzoni che ha portato avanti il programma del maestro nel senso di un'associazione delle due impostazioni è stato lo spagnolo Ángel Álvarez de Miranda, la cui influenza sugli studi di storia delle religioni europei è stata tuttavia limitata dalla brevità della sua attività accademica.

### Entrevista prof. Natale Spineto

Trechos da entrevista — com prof. Natale Spineto, nascido em Novi Ligure em 1964. Professor titular de História das Religiões na *Università degli Studi di Torino*. É sócio da *Società Italiana di Storia delle Religioni*. Dentre suas publicações encontramos: *Mircea Eliade - Raffaele Pettazzoni, L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto, Editions du Cerf, Parigi, 1994; *Mircea Eliade storico delle religioni*. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade-Károly Kerényi, Morcelliana, Brescia, 2006; *La storia comparata delle religioni*, a cura di G. Filoramo e N. Spineto, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, 2002 = «Storiografia» 6, 2002; *Storia e storici delle religioni in Italia*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2012; *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 e la Seconda Guerra Mondiale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014. *La Festa*, Laterza, Roma- Bari, 2015. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado prof. Natale Spineto: "NS" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Codificação aberta                                                                                                                                                                                                                                                    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME: Na sua opinião, quais elementos podem ser considerados chave no Método Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> <p>NS: Não saberia individuar um conceito. Em vez disso, indico uma fórmula: "Cada <i>phainomenon</i> é um <i>genomenon</i>", que de qualquer modo sintetiza a posição de Pettazzoni</p> <p><b>ME: É possível perceber a influência de Benedetto Croce no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> <p>NS: Pettazzoni sempre se reportou ao ensinamento de Croce, cuja influência no panorama cultural italiano era notável, justamente, no período em que o jovem pesquisador de San Giovanni in Persiceto elaborava sua ideia de História das Religiões. De Croce, ele utilizou, sobretudo, a centralidade do saber histórico, a ponto de adotar o termo "historicismo" para indicar a própria</p> | <p><b>Fórmula:</b><br/><i>Phainomenon/genomenon</i>.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> reportou-se ao ensinamento de Croce= centralidade do saber histórico=historicismo/ autonomia do objeto e método da história das religiões <del>é</del> aos instrumentos crocianos.</p> |



prospectiva. No sistema crociano, no entanto, o estudo das religiões ocupou uma posição marginal, pois à religião não era atribuída uma autonomia categorial e porque o Método Comparativo, que havia se estabelecido na Europa como instrumento essencial da História das Religiões, era considerado útil às disciplinas científicas, mas não àquelas históricas, ao ponto de Adolfo Omodeo, na mesma linha da Croce, defini-lo como "contradição absoluta da história". Por outro lado, um dos modelos de exercício de comparação para os historiadores das religiões era oferecido pela antropologia clássica, que Croce se opôs, não considerando aceitável a ideia da presença de outras "culturas". Pettazzoni encontrava-se, portanto, na complicada posição de se sentir crociano, mas de sustentar, ao mesmo tempo, uma autonomia do objeto e método da História das Religiões que não poderia justificar com instrumentos crociano.

**ME: O historicismo como entendido por Raffaele Pettazzoni era o mesmo ou era diferente daquele de Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi?**

NS: O conceito de historicismo é muito complexo e a relação dos historiadores das religiões (italianas e não italianas) com as perspectivas filosóficas — e as práticas de pesquisa — etiquetadas com esse nome na cultura europeia ainda não foi, na minha opinião, sistematicamente esclarecida pelos estudiosos. De qualquer forma, Brelich, de Martino e Bianchi não acolhem a proposta teórica de Pettazzoni dos anos 50, isto é, a ideia de conciliar historicismo e fenomenologia, e insistem, cada um ao seu modo, na necessidade de uma base exclusivamente histórica da disciplina que professam. Brelich e de Martino continuam a empregar o termo "historicismo": o primeiro, que

**Croce:** religião=posição marginal=não autonomia=não método comparativo=não disciplinas históricas=não outras culturas.

**Brelich/De Martino/Bianchi**≠ proposta teórica de Pettazzoni de conciliar historicismo e fenomenologia.  
**Brelich:** historicismo/desancorando-se do ensinamento de Croce.

**De Martino:** historicismo/relação não simples e

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>teve uma formação pouco sensível à influência crociana, desancorando-se do ensinamento de Croce; o segundo, com relação, mas uma relação não simples e problemática, com a visão crociana. Bianchi, ao invés, decide explicitamente distancia-se da abordagem historicista e se refere a uma ótica simplesmente histórica.</p> <p><b>ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> <p>NS: Quando Pettazzoni se refere à fenomenologia, o seu principal ponto de referência, até o momento em que ele encontra a obra de Eliade é van der Leeuw. É possível que tenha permanecido também sucessivamente, como tenta demonstrar Riccardo Nanini, no estudo mais aprofundado sobre esse argumento.</p> <p>Pettazzoni elabora o seu método comparativo muito antes de conhecer a obra de Eliade. A leitura de Eliade é, ao invés, essencial para as suas reflexões teóricas sobre o exercício da comparação nos anos '50. Nas últimas notas (<i>Ultimi appunti</i>)), o modelo de Eliade lhe serve, enfim, de estímulo para precisar as suas posições e diferenciá-las daquelas fenomenológicas.</p> <p><b>ME: Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni para estudar as religiões? Se sim, quais são?</b></p> | <p>problemática, com a visão crociana.</p> <p><b>Bianchi:</b> distancia-se da abordagem historicista/ <math>\cong</math> da ótica histórica.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> van der Leeuw= principal ponto de referência da fenomenologia/possível tenha permanecido também sucessivamente.</p> <p><b>Pettazzoni:</b> Eliade=essencial p/ reflexões teóricas sobre o exercício da comparação/anos '50/precisar as suas posições e <math>\neq</math> daquelas fenomenológicas.</p> |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

NS: Próprio a impossibilidade de justificar o método e o objeto da história das religiões, através do aparato conceitual crociano, porta Pettazzoni a se interessar por outras perspectivas teóricas e, depois, a um certo ponto, a ler com sempre mais atenção as obras dos fenomenólogos, van der Leeuw e, sobretudo, Eliade. Com base nessas leituras, Pettazzoni elabora, nos anos '50, a sua ideia da história das religiões como uma síntese de historicismo e fenomenologia. Era o período em que ele presidia a Associação Internacional de História das Religiões como sucessor de Van der Leeuw e é provável que seu cargo o levou a propor de associar as duas almas principais da disciplina daquele tempo. Se o historicismo comporta a centralidade do dado histórico, com a imprescindibilidade do estudo dos contextos culturais e a necessidade de estudar os fatos religiosos esclarecendo seus antecedentes e suas consequências, a fenomenologia, aos seus olhos, fornece uma justificativa para a autonomia da religião e do exercício do método comparativo.

**ME: Como Angelo Brelich, Ernesto de Martino e Ugo Bianchi aplicaram (ou não) em seus trabalhos a proposta teórico-metodológica de Pettazzoni, a fim de “superar as posições unilaterais da fenomenologia, adotando a estratégia de melhorar a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e fortalecer a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião” (Pettazzoni, O Método Comparativo, 1959)?**

NS: Como eu disse, nenhum dos três aderem à proposta de Pettazzoni e se pode dizer que todos os três consideram a fenomenologia, nas suas várias expressões, como uma corrente a ser levada em

**Pettazzoni:** impossibilidade de justificar o método e o objeto da HdR ~~ao~~ ao aparato conceitual crociano/ $\cong$  a outras perspectivas teóricas=obras fenomenólogos/van Leeuw e sobretudo Eliade/anos '50/HdR=síntese de historicismo e fenomenologia/presidia IAH/historicismo=centralidade dado histórico+estudo dos contextos culturais+ estudar os fatos religiosos=Esclarecer antecedentes e suas consequências.

**Fenomenologia:** justificava autonomia da religião e do exercício do método comparativo.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>conta, mas da qual distinguir claramente as próprias perspectivas. A fenomenologia era, além disso, uma das vozes mais influentes do debate da época em que eles atuaram e cada um deles mantinha relações com os representantes de orientação fenomenológica, incorporando algumas ideias, dialogando a propósito de outras. O único entre os discípulos de Pettazzoni que portou adiante o programa do mestre, no sentido de uma associação das duas impostações, foi o espanhol Ángel Álvarez de Miranda, cuja influência nos estudos de história das religiões europeias foi, todavia, limitada pela brevidade de sua atividade acadêmica.</p> | <p><b>Brelich/De Martino/Bianchi:</b><br/>fenomenologia=corrente a ser levada em conta/<br/>distinguir claramente as próprias perspectivas/<br/>incorporando algumas ideias/<br/>dialogando à propósito de outras.</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

[APÊNDICE](#) M — Entrevista e tradução codificada com Riccardo Nanini (recebida: 15-01-2023)

**1) È possibile percepire l'influenza di Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade nel metodo storico comparativo di Raffaele Pettazzoni?**

Gentile Marcia, mi scuso molto per il ritardo e La ringrazio molto per aver pensato a me per la Sua tesi. In realtà è da un po' di tempo che trascuro i miei studi e sono quindi poco aggiornato sugli ultimi dibattiti relativi alla Scuola Romana e ai suoi rapporti con la fenomenologia classica della religione. Le mie risposte saranno quindi molto più rapsodiche di quanto mi sarei augurato, e me ne scuso. Ho visto che l'anno scorso è uscito un interessante volume collettivo, *Global Phenomenologies of Religion. An Oral History in Interviews*, a cura di S. Fujiwara, D. Thurffjell e S. Engler, Equinox, Bristol, CT 2021, nel quale appare anche un'intervista di Alessandro Testa al nostro comune amico Giovanni Casadio, dedicata proprio a questa tematica. Resto a disposizione Sua e di Giovanni per ogni chiarimento o integrazione.

Quella degli influssi della fenomenologia della religione (FdR) di van der Leeuw (GvdL) e dell'approccio di Eliade (ME) sul metodo di Pettazzoni (RP) è una questione ovviamente complessa. È un fatto che RP si confronta con la FdR per alcuni decenni, fin dal momento in cui diviene professore di storia delle religioni a Roma, e fino alla morte. Ma lo fa in una prospettiva già "matura", cioè dall'alto di una formazione storica (o storicistica) già ricevuta e assimilata, quindi alla pari e certo senza alcun tipo di timore reverenziale. Per come la vedo io, a un certo punto Pettazzoni si accorge che alla prospettiva storica da lui pienamente abbracciata manca un quid, una certa capacità di vedere la religione come qualcosa di autonomo.

Il rapporto RP-GvdL si snoda attraverso gli usuali scambi e confronti accademici (recensioni, inviti, lettere, ecc.) finché GvdL è vivo; non escludo tra l'altro che ci fosse anche una simpatia umana reciproca. Poi RP si confronta metodologicamente in modo sempre più deciso con la FdR di GvdL, come può vedere da alcuni dei miei contributi (soprattutto «*Cette connaissance plus profonde, ce n'est pas à l'histoire des religions que nous pouvons la demander...*». *La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la «scienza integrale delle religioni» pettazzoniana*, in *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Supplemento speciale a «Strada maestra», a cura di G. P. BASELLO, P. OGNIBENE, A. PANAINO, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 341-357), giungendo a un avvicinamento, poco prima della morte, nel famoso *Il metodo comparativo*

(“Numen”, 6, 1, 1-14), che auspica addirittura una scienza integrale della religione fatta di storia e fenomenologia, quella che ho chiamato una “teoria unificata della religione”.

La relazione con ME è più difficile e contraddittoria, come ha messo in luce V. S. Severino (v. ad esempio *Note e riflessioni sull'edizione brelichiana de Gli Ultimi Appunti*, in *Il mistero*, ... cit., 497-505), soprattutto per l'ambiguità di fondo dell'approccio eliadiano, in particolare nei confronti della storia da un lato e del “sacro”, dell'*homo religiosus* e dell'ontologia arcaica dall'altro. ME fa confusione tra il piano oggettivo e quello soggettivo, tra fenomeni studiati e metodo per studiarli, e per questo va richiamato alla realtà della ricerca storica, che non può ammettere, appunto, che qualcosa (il “sacro”, ecc.) possa venire prima della storia. Ma questo non perché la storia sia un assoluto, una specie di dogma, bensì perché semplicemente senza storia non può darsi il sacro o l'*homo religiosus* o l'*illus tempus* delle origini. La storia è per così dire l'aria che tutte queste cose respirano, l'ossigeno che le fa esistere.

La Sua domanda è se nel metodo storico comparativo di RP sia rinvenibile l'influenza di GvdL e di ME. Secondo me, non direttamente. Pettazzoni non era un fenomenologo né certamente un seguace della morfologia religiosa di ME. Ma, come spiega bene Casadio nel contributo citato, riconosce la necessità di un concetto di religione e sente il bisogno per tutta la sua carriera scientifica di associare induzione e deduzione (104), di trovare una “terza via”; lo stesso scopo che si era dato GvdL. L'autonomia della religione serve in qualche modo alla scienza storica, a farle fare un salto di qualità che le eviti di assolutizzarsi e al contempo la aiuti a farsi multidimensionale, complessa, *vielschichtig*, come dicono i tedeschi; a sprovvincializzarla, in qualche modo, come se lo storicismo crociano, egemone in Italia, fosse divenuto un ‘piccolo mondo antico’ indifeso di fronte alla complessità delle culture e delle religioni. Conoscendole, le religioni – lo storico delle religioni non può non rendersene conto! – non si fanno davvero ridurre a niente altro, e quindi bisognerà pur trovare loro un posto nella propria teoresi e nella propria metodologia.

Fino a che punto RP ha guardato alla FdR nell'applicazione concreta del suo metodo, per enucleare ad esempio la confessione dei peccati o analizzare l'idea di Essere Supremo? Nell'individuazione di tipologie sembra avvicinarsi molto a GvdL e ai suoi *Idealtypen*, spesso erroneamente scambiati per analoghi degli archetipi di ME (v. il mio *From the Idealtypus to the archétype: similarities between Gerardus van der Leeuw's religious phenomenological methodology and Mircea Eliade's morphology?*, “New Europe College Yearbook”, Bucarest 2011-2012, pp. 259-292), e in realtà tipi ideali di forte impronta weberiana (“la religione del nulla e della pietà”, “la religione dell'amore”...), tanto quanto sarebbero da considerare tipi

ideali, ad esempio, i misteri per RP. Non è casuale l'uso da parte di RP di tipologie di sapore assai leewiano come “religione dello Stato” e “religione dell'uomo”, o ancora “religione di questo mondo” (v. la mia recensione a V.S. Severino, *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*, “Studia patavina”, 57, 2010, 681-686). Ma qui ci vorrebbe uno studio approfondito, di cui purtroppo ancora non disponiamo.

ME, da parte sua, è per RP un avversario innanzitutto in ambito metodologico, per via della confusione che alimenta tra i diversi piani: come afferma Carlo Prandi, ME “ha sempre giocato tra l'essere e l'apparire un teologo”, assumendo “una posizione chiaroscurale, se non criptata” (*Raffaele Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche*, in *Il mistero...*, cit., 395). L'influsso eliadiano su RP, dunque, con la sua essenziale ambiguità, non può che essere in negativo, a carattere meramente reattivo: si può dire che impiega gran parte dei suoi ultimi anni di vita per confutare ME e i suoi equivoci di fondo. In qualche modo ME non è di nessun aiuto, per RP, nella ‘sprovvincializzazione’ dello storicismo, aggiunge solamente un caos metodologico e filosofico che, credendo di far fare un salto di qualità all'approccio ‘religionistico’, in realtà lo fa precipitare, per RP, nella non-scienza. Dal nostro punto di vista ME può essere considerato persino un precursore (molto selvaggio, molto istintivo, filosoficamente incolto e inconsapevole) di un certo esito della filosofia cosiddetta continentale della seconda metà del XX secolo, da Gadamer a Wittgenstein fino al ‘pensiero debole’, e della teologia ad essa debitrice e ispirata; in un campo, come è quello scientifico-religioso, dove checché se ne dica la metodologia e l'approccio filosofico assumono un ruolo determinante (tanto più determinante quanto più è dato per scontato). Dal punto di vista di RP (che, pur con tutta la buona volontà e la stima che si può serbare nei suoi confronti, non ha certo la tempra del pensatore), ME è invece non un rivoluzionario – perché i rivoluzionari sanno benissimo per che cosa fare la rivoluzione – bensì una sorta di scheggia impazzita che solletica gli istinti più ascientificamente plebei e pericolosi.

## **2) Ci sono concetti che si richiamano alla fenomenologia nel metodo utilizzato da Pettazzoni e successori per studiare le religioni? Se sì, quali sono?**

Quanto invece agli allievi di RP, proprio Brelich (AB), de Martino (EdM) e Bianchi (UB), sono a mio parere, come avevo messo in luce già nella mia tesi di laurea (*Gerardus van der Leeuw e l'Italia. Analisi della reazione della scuola storico-positiva italiana di storia delle religioni alla Phänomenologie der Religion*, Università di Ferrara 1997), capofila di tre esiti diversi, pur tutti interni alla Scuola Romana in senso lato. Come mette in luce Testa (*An*

*Interview...* in *Global Phenomenologies...*, cit., 114), parlare di un'unità di tale scuola è valido fino a un certo punto, dato che le analogie non sono certo più forti delle differenze di metodo e di approccio all'oggetto religione.

Ho dedicato *Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto?* Gerardus van der Leeuw secondo Ernesto de Martino, "Studi urbinati", 70/B, 803-851, alla approfondita lettura demartiniana della *Phänomenologie der Religion* di GvdL, compiuta soprattutto nel suo *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (SMSR 25-25, 1-25). EdM è nel rapporto con la FdR l'allievo per alcuni aspetti più fedele a RP, quello che condivide la preoccupazione di serbare l'autonomia del religioso. Alla collaborazione, però, EdM preferisce la contrapposizione, la *Auseinandersetzung*. Filosoficamente è molto più avanti di RP: ha già stabilito che cosa è e che cosa deve essere la religione e che cosa è la storia delle religioni, inserendo l'una e l'altra nel quadro della "presenza" e della "crisi della presenza", le coordinate della sua filosofia (cfr. *Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto?*, pp. 844-845). Non dimentichiamo, però, che prende così sul serio – tanto quanto RP, se non di più – la FdR da accogliere alcune delle sue opere più importanti nella principale collana italiana di studi religiosi dell'epoca (la "Collana viola" di Einaudi), pur sentendo il bisogno di aggiungervi le sue prefazioni "profilattiche". Prendere così sul serio la FdR voleva necessariamente dire per EdM prendere ancora più sul serio sé stesso, perché è a lui e a chi si rifaceva al suo proprio storicismo che toccava poi il compito di demolire gli aspetti deteriori o "pericolosi" della FdR e lasciare in piedi solo la facciata, per così dire: l'autonomia dell'oggetto religione. Facciata, del resto, è un termine riduttivo, perché della FdR EdM accoglie e sancisce, 'certifica' in gran parte la terminologia classica: il "sacro" e il "numinoso", il "simbolo", il "mito", la "potenza" e anche, entro certi limiti, quella più tipicamente leeuwiana: *Einfühlung*, *epoché*, *Erlebnis*, gli stessi tipi ideali. Basti pensare a che cosa EdM afferma del *Verstehen*, concetto capitale della FdR leeuwiana e posteriore, e concetto che, come altri da EdM, non viene decostruito, ma sottoposto a correzione ermeneutica (v. *Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto?*, p. 825).

Su AB c'è ben poco da dire, visto che il suo rifiuto della FdR è un tutt'uno con il suo rifiuto della religione come oggetto autonomo. Come scrivo in "*La storia sta in scelte*". *Lo storicismo di Angelo Brelich alla luce della sua critica alla fenomenologia della religione*, "Annali dell'Università di Ferrara", n.s. sez. III, Filosofia, Discussion Paper 71, per AB l'unico merito della FdR è di mettere in luce la necessità di studiare interdisciplinariamente i fenomeni religiosi, fenomeni inseriti, come tutti i fenomeni culturali, in una fitta rete di relazioni sincroniche e diacroniche (cfr. 27). Per il resto, i fenomeni religiosi si rivelano in un modo o



nell'altro come fenomeni culturali, che possono essere colti nella loro specificità solo attraverso uno storicismo radicale, uno storicismo cioè, come dice a ragione N. Gasbarro (*Religione e storia delle religioni in Angelo Brelich*, SMSR 54, 295), che da filosofia vuole farsi metodo; sicché (mi autocito) “assolutizzare le forme, come la religione, attraverso cui l'uomo tenta [...] di ritrovare la perfezione che ha perduto, non rivela, dalla prospettiva di Brelich, che una fatale mancanza di metodo” (*“La storia...”, 32*). Quanto alle affermazioni di Testa sulle possibili analogie tra le categorie brelichiane e quelle eliadiane (*An Interview...*, 114-115), francamente non mi esprimo.

Infine, in merito a UB va detto che questi per certi aspetti appare come successore particolarmente fedele di RP, anche se tende a guardare alla FdR come a una scienza ausiliaria, analogamente ad altre come la psicologia o la sociologia della/e religione/i, che si riconfigura a livello tipologico (“tipologia storica”) e che non giunge mai ad avere la stessa dignità scientifica della storia delle religioni, la quale è autorizzata, in quanto disciplina madre, a emettere anche giudizi di valore (*Gerardus van der Leeuw e l'Italia*, tesi, 237-238). La storia è disciplina madre perché è proprio e solo attraverso la concretezza storica che il fenomeno si manifesta e apre la possibilità del metastorico (246). La tipologia storica, con lo strumento dell'analogia, dovrebbe quindi ottimizzare per UB l'approccio fenomenologico-religioso, facendo subentrare a strutture come il tipo ideale una configurazione ben più solida come l'“universale concreto”, “famiglia di fenomeni con affinità di carattere e di funzione” (256-257), configurazione che si addice al concetto stesso di religione.

Il mio maestro Aldo Natale Terrin – legato a lui da un certo odio-amore scientifico – sostiene che UB nell'applicazione concreta del suo metodo fosse molto più fenomenologo di quanto volesse ammettere e parla nel suo caso di “fenomenologia criptica” (v. ad esempio A. N. Terrin, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, 305-337, dove manifesta la ferma intenzione di “evidenziare il ‘non detto’” del suo discorso metodologico). Ritengo che abbia fondamentalmente ragione.

### Entrevista Riccardo Nanini

Trechos da entrevista — com Riccardo Nanini, nascido em Copparo, em 1972. Discípulo de Aldo Natale Terrin. É sócio da *Società Italiana di Storia delle Religioni*-SISR e da *Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft* - DVRW. Graduado em Filosofia, na Università di Ferrara. Tesi: Gerardus van der Leeuw e l'Italia, 1997. Relator: relatore Prof. M. Miegge e em Scienze Religiose, Università degli Studi di Urbino, 2000. Tese: Tipi ideali e fenomenologia della religione negli studi metodologici di Gerardus van der Leeuw. Relator: Prof. A. N. Terrin, Dotorado em Scienza delle religioni, Leibniz Universität Hannover, 2008. Tese: An Werke glauben. Theologie, Politik und Wirtschaft bei der Compagnia delle Opere. Relator: Prof. P. Antes. Dentre suas publicações encontramos: Gerardus van der Leeuw e l'Italia. Analisi della reazione della scuola storico-positiva italiana di storia delle religioni alla Phänomenologie der Religion, 1997; Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto? Gerardus van der Leeuw secondo Ernesto de Martino, 2000; Raffaele Pettazzoni e la fenomenologia della religione, 2003; La Storia sta in scelte: Lo storicismo di Angelo Brelich alla luce della sua critica alla fenomenologia della religione, 2004; From the Idealtypus to the archétype: similarities between Gerardus van der Leeuw's religious phenomenological methodology and Mircea Eliade's morphology? New Europe College Yearbook, 2011-2012; La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la «scienza integrale delle religioni» pettazzoniana, 2012; Law and Freedom. Raffaele Pettazzoni's attitude towards Gerardus van der Leeuw's Phenomenology of Religion, 2012. Reticências entre colchetes indicam partes omitidas da transcrição. Abreviaturas: Entrevistado Riccardo Nanini: "RN" & Entrevistadora Marcia Enéas: "ME". (Aprovada pelo comitê de ética da UFPB)

| Transcrição da Entrevista                                                                                                                            | Codificação aberta                                                                                                   |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>ME: É possível perceber a influência de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade no Método Histórico Comparativo de Raffaele Pettazzoni?</b></p> | <p><b>Pettazzoni:</b> confronto metodológico c/ FdR de vdL. História+Fenomenologia=Ciência integral da religião.</p> |

**RN:** A influência da fenomenologia da religião (FdR) de van der Leeuw e da abordagem de Eliade (ME) no método de Pettazzoni (RP) é obviamente uma questão complexa. É fato que RP confronta a FdR há várias décadas, desde o momento em que se tornou professor de história das religiões em Roma até sua morte. Mas o faz em uma perspectiva já "madura", isto é, do alto de uma formação histórica (ou historicista) já recebida e assimilada, portanto, em pé de igualdade e certamente sem qualquer tipo de timidez. A meu ver, a certa altura, Pettazzoni percebe que a perspectiva histórica que ele abraçou plenamente carece de um *quid* (*carater especial*), uma certa capacidade de ver a religião como algo autônomo.

A relação RP-GvdL se desdobra através dos habituais intercâmbios e confrontos acadêmicos (resenhas, convites, cartas, etc.), enquanto GvdL esteve vivo; não excluo, entre outras coisas, que houvesse também uma simpatia humana mútua. Ademais, RP se confronta metodologicamente de modo cada vez mais decisivo com a FdR de GvdL, como pode ser visto em algumas de minhas contribuições (principalmete «Cette connaissance plus profonde, ce n'est pas à l'histoire des religions que nous pouvons la demander...»). La fenomenologia della religione di Gerardus van der Leeuw e la «scienza integrale delle religioni» pettazzoniana, em *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini, Supplemento speciale a «Strada maestra», a cura di G. P. BASELLO, P. OGNIBENE, A. PANAINO, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 341-357*), chegando a uma abordagem, pouco antes de sua morte, ao famoso *Il metodo comparativo* ("Numen", 6, 1, 1-14), que até auspicia uma Ciência integral da religião composta de História e Fenomenologia, o que chamei de "teoria unificada da religião".

**Pettazzoni=GvdL:** conceito de religião através indução e dedução. autonomia da religião serve à Ciência Histórica.

**Pettazzoni≅GvdL:** no uso da tipologia e *Idealtypen*.

**Pettazzoni & Eliade:** não existe influência.

A relação com ME é mais difícil e contraditória, como V. S. Severino destacou (ver, por exemplo, *Note e riflessioni sull'edizione brelichiana de Gli Ultimi Appunti*, in *Il mistero*,... cit., 497-505), sobretudo pela ambiguidade de fundo da abordagem eliadiana, em particular no que diz respeito à história, por um lado, e ao "sagrado", ao *homo religiosus* e à ontologia arcaica, por outro. ME faz confusão entre o plano objetivo e aquele subjetivo, entre os fenômenos estudados e o método para estudá-los e, por isso, deve ser reconduzido à realidade da pesquisa histórica, que não pode admitir, precisamente, que algo (o "sagrado", etc.) possa vir antes da história. Mas isso não é porque a história é um absoluto, uma espécie de dogma, mas sim, porque, simplesmente, sem história não pode haver o sagrado, ou *homo religiosus*, ou *illus tempus* das origens. A história é, por assim dizer, o ar que todas essas coisas respiram, o oxigênio que as faz existir.

A sua pergunta é se a influência de GvdL e de ME pode ser encontrada no método histórico comparativo de RP. Na minha opinião, não diretamente, uma vez que Pettazzoni não era um fenomenólogo, nem certamente um seguidor da morfologia religiosa de ME. Mas, como bem explica Casadio, na contribuição citada, ele reconhece a necessidade de um conceito de religião e sente a necessidade ao longo de sua carreira científica de associar indução e dedução (104), para encontrar uma "terceira via"; o mesmo propósito que se era dado GvdL. A autonomia da religião serve de alguma forma à Ciência Histórica, para fazê-la dar um salto qualitativo, que a evite de absolutizar-se e, ao mesmo tempo, ajude-a a tornar-se multidimensional, complexa, *vielschichtig*, como dizem os alemães; a desprovincializá-la, de alguma forma, como se o historicismo crociano, hegemônico na Itália, tivesse se tornado um 'pequeno mundo antigo' indefeso diante da complexidade das culturas e das religiões. Conhecendo-as, as religiões — o historiador das

religiões não pode deixar de percebê-las! – elas realmente não se fazem reduzir a nada e, portanto, será necessário encontrar seu lugar na própria teoria e na própria metodologia.

Até que ponto RP olhou à FdR na aplicação concreta de seu método, para enuclear, por exemplo, a confissão dos pecados ou analisar a ideia de Ser Supremo? Na identificação de tipologias parece muito próximo a GvdL e aos seus *Idealtypen*, muitas vezes erroneamente confundido por análogos dos arquétipos de ME (v. o meu *From the Idealtypus to the archétype: similarities between Gerardus van der Leeuw's religious phenomenological methodology and Mircea Eliade's morphology?*, “New Europe College Yearbook”, Bucarest 2011-2012, pp. 259-292), e realmente tipos ideais de característica weberiana forte (“a religião do nada e da piedade”, “a religião do amor”...), tanto quanto os tipos ideais devem ser considerados, por exemplo, os mistérios para RP. Não é acidental o uso por RP de tipos de inclinação muito leewianos, como “religião do Estado” e “religião do homem”, ou mesmo “religião deste mundo” (veja minha resenha a V.S. Severino, *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*, “Studia patavina”, 57, 2010, 681-686). Mas aqui precisaríamos de um estudo aprofundado, que infelizmente ainda não temos.

ME, por sua vez, é para RP um adversário, antes de tudo, no campo metodológico, por causa da confusão que alimenta entre os diferentes níveis: como afirma Carlo Prandi, ME “sempre jogou entre ser e parecer um teólogo”, assumindo “uma posição de claro-escuro, se não criptografada.” (*Raffaele Pettazzoni tra storicismo e fenomenologia: derive ideologiche*, in *Il mistero...*, cit., 395). A influência eliadiana sobre RP, portanto, com sua essencial ambiguidade, só pode ser em negativo, de caráter meramente reativa(reação): pode-se dizer que RP leva a maior parte de seus últimos anos

de vida a refutar ME e seus equívocos de fundo. De qualquer modo, ME não é de nenhuma ajuda para RP, na "desprovincialização" do historicismo, apenas acrescenta um caos metodológico e filosófico que, acreditando dar um salto de qualidade à abordagem "religiosa", na verdade a faz precipitar — segundo RP — em uma não Ciência. Do nosso ponto de vista, ME pode ser considerado um precursor (muito selvagem, muito instintivo, filosoficamente inculto e inconsciente) de um certo resultado da chamada filosofia continental da segunda metade do século XX, de Gadamer a Wittgenstein até o "pensamento fraco", e da teologia, a essa devedor e inspirado; num campo, como é aquele científico-religioso, o qual o que quer que se diga, a metodologia e a abordagem filosófica assumem um papel determinante (quanto mais determinante, mais é dado como certo). Do ponto de vista de RP (que, apesar de toda a boa vontade e estima que podem ser tidas por ele, certamente não tem o temperamento de um pensador), ME não é um revolucionário — porque os revolucionários sabem muito bem pelo que fazer a revolução — mas uma espécie de partícula descontrolada que estimula os instintos mais a-cientificamente plebes e perigosos.

**ME: Existem elementos que se referem à fenomenologia no método utilizado por Pettazzoni e sucessores para estudar as religiões? Se sim, quais são?**

RN: Quanto aos alunos da RP, Brelich (AB), de Martino (EdM) e Bianchi (UB), são, na minha opinião, como já havia destacado em minha tese de graduação (*Gerardus van der Leeuw e l'Italia. Analisi della reazione della scuola storico-positiva italiana di storia delle religioni alla*

**EdM +  $\cong$  RP:** em relação à **FdR**, p/ dar autonomia a relião.

“crise de presença”= coord. filosófica.

EdM **não desconstrói** os conceitos da **FdR de VdL**, mas

*Phänomenologie der Religion*, Università di Ferrara 1997), líderes de três resultados diferentes, embora todos internos à Escola Romana no sentido mais amplo. Como põe em luz Testa (*An Interview...* in *Global Phenomenologies...*, cit., 114), falar de uma unidade de tal escola é válido até certo ponto, uma vez que as analogias certamente não são mais fortes do que as diferenças de método e de abordagem ao objeto da religião.

Dediquei *Fenomenologia religiosa ou storicismo assoluto?* Gerardus van der Leeuw secondo Ernesto de Martino, “Studi urbinati”, 70/B, 803-851, à leitura aprofundada demartiniana da *Phänomenologie der Religion* di GvdL, realizada sobretudo na sua *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* (SMSR 25-25, 1-25). EdM é, em relação à FdR, o aluno mais fiel em alguns aspectos a RP, aquele que compartilha a preocupação de preservar a autonomia do religioso. Para a colaboração, no entanto, EdM prefere oposição, a *Auseinandersetzung*(confronto). Filosoficamente é muito mais à frente de RP: já estabeleceu o que é religião e o que deve ser e o que é a História das religiões, colocando ambas no âmbito da “presença” e da “crise de presença”, as coordenadas de sua filosofia (cfr. *Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto?*, pp. 844-845). Não nos esqueçamos, porém, de que leva isso tão a sério — tanto quanto RP, se não ainda mais que ele — a FdR para colher algumas de suas obras mais importantes na principal série italiana de estudos religiosos da época (la “Collana viola” di Einaudi), mesmo sentindo a necessidade de acrescentar suas prefações ‘profiláticas’. Levar a FdR tão a sério significava dizer necessariamente para EdM levar ainda mais a sério ele mesmo, porque é a ele e a quem se referiam ao seu próprio historicismo que cabia, portanto, a tarefa de demolir os aspectos deteriorantes ou “perigosos” da FdR e deixar em pé apenas a fachada, por assim dizer: a autonomia do objeto religião. Fachada, de

os submete à **correção hermenêutica**.

**Terminologia leeuwiana:**  
*Einfühlung/epochè/ Erlebnis/ Verstehen*

**Brelich:** Rejeição à FdR/rejeição à autonomia da religião.

**P/ Brelich:** a FdR indica apenas a necessidade de se estudar interdisciplinarmente os fenômenos religiosos.

Fenômenos religiosos (FR) **se revelam** como fenômenos culturais (FC).

**FR=FC:**colhidos na sua especificidade apenas através de um historicismo radical

**Bianchi:** particularmente fiel a RP

**FdR:** ≠ dignidade científica  
**HdR.**

resto, é um termo redutivo, porque da FdR EdM acolhe e estabelece, ‘certifica’ em grande parte a terminologia clássica: o “sagrado” e o “numinoso”, o “símbolo”, o “mito”, a “potência” e também, entre certos limites, aquela mais tipicamente leeuwiana: *Einfühlung* (*entender com sentimento*), *epoché* (*suspensão de juízo*), *Erlebnis* (*experienciar*), os mesmos tipos ideais. Basta pensar a que coisa EdM afirma de *Verstehen* (*compreender*), conceito capital da FdR leeuwiana e posterior, conceito que entre outros por EdM não foram desconstruídos, mas submetido à correção hermenêutica (v. *Fenomenologia religiosa o storicismo assoluto?*, p. 825).

Sobre AB, há muito pouco a dizer, visto que sua rejeição da FdR é toda uma com sua rejeição da religião como um objeto autônomo. Conforme escrevo em “*La storia sta in scelte*”. *Lo storicismo di Angelo Brelich alla luce della sua critica alla fenomenologia della religione*, “Annali dell’Università di Ferrara”, n.s. sez. III, Filosofia, Discussion Paper 71, para AB o único mérito da FdR é de pôr em luz a necessidade de se estudar interdisciplinarmente os fenômenos religiosos, fenômenos inseridos, como todos os fenômenos culturais, em uma densa rede de relações sincrônicas e diacrônicas (cfr. 27). De resto, os fenômenos religiosos se revelam, de um modo ou de outro, como fenômenos culturais, que podem ser colhidos na sua especificidade apenas através de um historicismo radical, um historicismo, isto é, conforme disse com razão N. Gasbarro (*Religione e storia delle religioni in Angelo Brelich*, SMSR 54, 295), que da filosofia quer se fazer método; pelo que (me autocito) “absolutizar as formas, como a religião, através das quais o homem tenta [...] redescobrir a perfeição que havia perdido, revela, na perspectiva de Brelich, apenas uma falta de método” (“*La storia...*”, 32). Quanto às afirmações de Testa sobre as possíveis semelhanças entre as categorias brelichiana e eliadiana (*An Interview...*, 114-115), francamente não me expremo.

**FdR:** como uma Ciência auxiliar da HdR e reconfigurada a nível tipológico é = a tipologia storica.

**HdR:** disciplina autorizada a emitir juízo de valor.

**Tipologia histórica**=instrumento da analogia q/ **otimiza a abordagem** fenomenológico-religiosa q/**revela** a estrutura como **tipo ideal**.

**Tipo ideal**= **universale concreto**



Enfim, no que diz respeito à UB, deve-se dizer que, em alguns aspectos, ele aparece como um sucessor particularmente fiel a RP, mesmo quando tende a olhar a FdR como uma Ciência auxiliar, da mesma forma que as outras, como a Psicologia ou a Sociologia da/das religião/ões, que se reconfigura a nível tipológico (“tipologia storica”) e que nunca chega a ter a mesma dignidade científica da História das religiões, qual é autorizada — enquanto disciplina mãe — a também emitir juízos de valor (*Gerardus van der Leeuw e l’Italia*, tesi, 237-238). A história é a disciplina mãe porque é próprio e somente através da concretude histórica que o fenômeno se manifesta e abre a possibilidade do meta-histórico (246). A tipologia histórica, com o instrumento da analogia, deveria, portanto, otimizar, segundo UB, a abordagem fenomenológico-religiosa, fazendo revelar a estrutura como o tipo ideal, uma configuração bem mais sólida, como o “*universale concreto*”, “família de fenômenos com afinidade de caráter e de função” (256-257), configuração que se adequa ao próprio conceito de religião.

Para meu mestre Aldo Natale Terrin — ligado a ele por um certo ódio-amor científico — afirma que UB na aplicação concreta de seu método era muito mais fenomenólogo de quanto queria admitir e fala no seu caso de “fenomenologia críptica” (v. por exemplo A. N. Terrin, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, 305-337, na qual manifesta a firme intenção de “evidenciar o 'não dito'” de seu discurso metodológico). Considero que ele tem fundamentalmente razão.

**APÊNDICE N** – **Igreja** de *Sant'Anna dei Lombardi* em Nápoles Guido Mazzoni, escultura em terracota, sobre *Il Compianto sul Cristo morto*, de 1492.



**Fonte:** Imagens elaboradas pela autora, 2021.

## ANEXO



UNIVERSIDADE FEDERAL DA  
PARAÍBA CENTRO DE CIÊNCIAS DA  
SAÚDE COMITÊ DE ÉTICA EM  
PESQUISA

## CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS/UFPB, aprovou por unanimidade na 4ª Reunião Ordinária, realizada no dia 24/05/2023, o parecer favorável do Relator desse egrégio Comitê, autorizando a pesquisadora Marcia Maria Eneas Costa, a publicar a pesquisa intitulada: **“ESCOLA ITALIANA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: O LEGADO DO MÉTODO HISTÓRICO COMPARATIVO PETTAZZONIANO ENTRE SEUS SUCESSORES”**, CAAE: **52850121.9.0000.5188**, após o envio do relatório final.

João Pessoa, 30 de maio de 2023

Assinatura manuscrita em tinta azul da Coordenadora CEP/CCS/UFPB.

Eliane Marques Duarte de Sousa  
Coordenadora CEP/CCS/UFPB  
Matrícula Siape: 332618