

Tradução e Comentário

O método comparativo

Il Metodo Comparativo (1959)¹

Raffaele Pettazzoni

Tradução

*Lorenzo Sterza*²

*Márcia Maria Enéas Costa*³

Revisão técnica

*Prof. Dr. Deyve Redyson*⁴

As Ciências das Religiões, no sentido moderno do termo, nasceram sob o signo da comparação. O famoso ensaio de F. Max Müller, *Comparative Mythology*, escrito em 1856⁵, é geralmente considerado como o momento do nascimento desta nova disciplina. As décadas entre 1880 e 1920 representam, podemos assim dizer, a *belle époque* das *Religiões Comparadas*, especialmente na Inglaterra, onde este termo é ainda utilizado.

Naturalmente, a comparação das crenças religiosas é, de fato, muito mais antiga que a *Mitologia Comparada* e a *Religião Comparada*. Já no mundo antigo, a *interpretatio graeca* das divindades orientais, como também a *interpretatio romana*

¹ Texto publicado em *Religione e Società*, de Raffaele Pettazzoni, a cura di Mario Gandini, pela Editrice Ponte Nuovo Bologna, 1966, p.99-113. Agradecemos a gentileza do Prof. Mario Gandini, curador do Fondo Pettazzoni, a autorização para publicação.

² Graduando em Ciências das Religiões – Licenciatura – Universidade Federal da Paraíba

³ Mestranda em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

⁴ Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

⁵ *Chips from a German Workshop*, 2a ed. (London 1868), vol. II: 'Essays on Mythology, Traditions and Customs', pp. I-146).

das divindades gregas ou daquelas celtas, germânicas, etc., também envolveu uma comparação. Nas comparações de Heródoto, das principais divindades egípcias com as gregas (Amon = Zeus, Ra = Helios, Isis = Demeter = Osíris = Dionysos), existia a ideia de que se tratavam, em cada caso, da mesma divindade, expressa apenas por nomes diferentes em suas respectivas línguas e, portanto, traduzível de uma língua para a outra⁶.

Nos tempos modernos, o método comparativo já aparece, embrionariamente delineado, no século XVIII, basta mencionar os títulos de algumas obras, como aquela de P. Lafitau, *Les moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps* (1724), ou aquela do Presidente de Brosses, *Du culte des dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (1760); também Fontenelle no *Discours sur l'origine de fables*, indicava “a incrível conformidade entre as fábulas dos americanos e dos gregos”.

Diante desta primeira comparação etnográfica, a *Mitologia Comparada* de Max Müller, com a delimitação de seu especial campo de investigação, representou uma restrição de horizonte. Assim, esta não era uma descoberta original, pois Max Müller teria aplicado ao mito uma grande descoberta criada no campo da linguística, isto é, a descoberta de um parentesco entre as línguas indo-europeias, que tiveram uma primeira sistematização no livro *Vergleichende Grammatik* Fr. Bopp⁷. “A descoberta”, assim escrevia Max Müller no ensaio citado: “A descoberta de uma origem comum no grego e no sânscrito foi afirmada por Hegel como sendo a descoberta de um novo mundo. O mesmo pode ser dito em relação à origem comum da mitologia grega e sânscrita... A ciência da mitologia comparada dificilmente terá uma importância igual à da filologia comparada”. E ainda: “O sânscrito foi para a gramática comparativa, assim como

⁶ G. WISSOWA, *Interpretatio romana*, “Archiv für Religionswissenschaft”, 19/1916-19.

⁷ Fr. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gotischen und Deutschen*, 1833-1857 (2a edição, com a inclusão do “Slavo”, 1857-1863).

é a mitologia védica para a mitologia comparada”. A mitologia, ele acrescenta, “nada mais é que um dialeto, uma forma antiga de linguagem”⁸.

A mitologia comparada tinha, conseqüentemente, na linguística o seu alicerce e o seu limite. A comparação mitológica era aplicável apenas ao que era linguisticamente comparável e linguisticamente comparável era somente o que era linguisticamente parecido. Comparável para Max Müller era apenas a mitologia dos povos indo-europeus ou respectivamente as mitologias dos povos semitas, ou mesmo a mitologia dos povos *turanianos*, sempre entre eles mesmos. Na prática, o indo-europeísta Max Müller não podia fazer nada mais do que fez, ou seja, a mitologia comparada dos indo-europeus.

Construída sobre a fórmula preconceituosa *mito = linguagem*, toda a construção da *Mitologia Comparada* que não seguisse esse resultado seria considerada, nessa formulação, insustentável. Alguns anos após a morte de Max Müller (1900), foi constituída, em 1906, em Berlim, uma *Sociedade de Mitologia Comparada* (*Gesellschaft für Vergleichende Mythologie*), a qual tinha como programa a comparação mitológica, mas não deveria estar vinculada a nenhum preconceito linguístico, pois a pesquisa deveria ser estendida às mitologias de todos os povos, independentemente de sua linguagem⁹. Com isso, a comparação dos mitos iria confluir no grande rio da ciência antropológica junto ao seu comparatismo sem fim, o qual se desenvolveu sistematicamente durante o século XIX¹⁰.

Sob a influência do pensamento naturalista e evolucionista, a antropologia fez uso de dados cada vez mais abundantes da exploração etnográfica para

⁸ F. Max Muller, *Comparative Mythology*, 1. cit., pp. 78, 144, 146.

⁹ P. Ehrenreicdh, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910 (“*Mythologische Bibliothek*”, Bd. IV, I).

¹⁰ G. Dumezil, foi quem renovou em nossos dias os estudos de mitologia comparada, escreveu: “Podemos até mesmo dizer sem nenhuma piedade para os primeiros pesquisadores que quiseram manter esse nome para designar a nova forma de estudos comparado das religiões indo-europeus. Mas a *Mitologia Comparada* moderna só será possível se for incorporada em todos os estágios da estrutura de todos os fenômenos com os mitos, ou seja, praticamente toda a sociologia. (*Jupiter, Mars, Quirinus*, 1, Paris 1941, p. 16).

construir uma teoria do curso da civilização, segundo leis uniformes e constantes como aquelas das ciências da natureza. Nesta direção, faz-se referência aos grandes nomes de Edward B. Tylor e James G. Frazer, que ainda hoje são amplamente seguidos por importantes estudiosos.

Em 1935, Bronislaw Malinowski, no Prefácio de uma série de conferências realizadas por ele na Universidade de Durham e publicadas com o título *Os Fundamentos da fé e da moral*, escreveu: "... a tarefa especificamente científica da antropologia é revelar a natureza fundamental das instituições humanas, através de seu estudo comparativo. Uma pesquisa indutiva que institui a semelhança intrínseca que subjaz variações fortuitas divulga a natureza da lei e da religião, da propriedade e da cooperação, do crédito e da confiança moral ... Com tudo isso, a ciência do homem está gradualmente caindo em direção a outras ciências, acima de tudo com as disciplinas exatas e naturais ... do ponto de vista científico, é preciso primeiro chegar a uma concepção clara do que é religião. E isso pode ser melhor alcançado por um estudo comparativo dos fenômenos religiosos, realizado no espírito antropológico"¹¹.

Recentemente A.R. Radcliffe-Brown, em um discurso (Huxley Palestra Memorial) intitulado *O Método Comparado na Antropologia Social* (publicado no *Journal of the R. Anthropological Institute*) atribuiu à *Antropologia Social*, como ramo da "*Sociologia Comparada* a tarefa de descobrir, através da investigação de várias formas de vida social, as leis gerais que regulam a sociedade humana". *O Método Comparativo*, ele escrevia: "é aquele pelo qual passamos do particular para o geral, do geral para o mais geral ainda, com vista a seu fim e desta forma chegar ao universal, com características que podem ser encontradas em diferentes formas em todas as sociedades humanas"¹². O método comparativo foi então, para Radcliffe-Brown, um método distinto do método histórico, sendo isto particularmente utilizado no estudo de cada povo e de cada civilização.

¹¹ Br. Malinowski, *The Foundation of Faith and Morals*, Londres 1936, pp. VII-VIII.

¹² A. R. Radcliffe-Brown *The Comparative Method in Social Anthropology*, "Journal of the R. Anthropological Institute", 81/1951, p. 22.

Ao contrário, para Arnold J. Toynbee, o método comparado de inspiração naturalista é ele mesmo o método da História, qual é dele concebida. “Este método comparativo”, escreveu o mesmo recentemente em uma revista francesa, “pode ser estendido a toda a história, e que é, de fato, um método da humanidade. As ciências humanas como as ciências naturais são limitadas a um estudo comparativo dos dados, a fim de descobrir a estrutura dos fatos e dos acontecimentos”¹³.

Houve quem percebesse nas ideias de Toynbee uma influência do pensamento de G.B. Vico¹⁴. Mas o pensamento de Vico, a partir da teoria dos *corsi e ricorsi*¹⁵, estava muito longe de qualquer interpretação naturalista dos fatos históricos e de suas reincidências. O próprio Vico é, aliás, considerado como o precursor do historicismo moderno, ou seja, daquele pensamento de conceber a história como liberdade, e cada fato histórico como um evento único, original e não repetível. Conseqüentemente, o método comparativo, também de inspiração naturalista, foi influenciado pela crítica historicista. Um importante representante do historicismo italiano foi Adolfo Omodeo, professor de História do Cristianismo, que tratou, de acordo com os princípios do historicismo, a História das origens cristãs, também afirmou que “o método comparativo é a contradição absoluta da história”¹⁶. A crítica de Omodeo era dirigida explicitamente contra as “ciências das religiões”, pois para ele o método comparativo não poderia ter um caráter de História. Fato é que as instâncias do historicismo colocaram em discussão, não somente a validade historiográfica do método comparativo, mas também a legitimidade teórica de uma História da religião como uma ciência histórica distinta. Para Benedetto Croce e sua escola, à

¹³ A. J. Toynbee, *Ce que j'ai essayé de faire*, em “Diogene”, 13/1956, p. 12.

¹⁴ J. Madaule, in “Diogene”, 1. cit., p. 42.

¹⁵ A expressão italiana *corsi e ricorsi* (cursos e recursos) pertence a teoria do acontecer histórico do filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744) onde a história não avança de forma linear impulsionada pelo progresso, mas por ciclos que se repetem, implicando assim, sempre avanços e retrocessos, *corsi* pode ser entendido como um determinado curso no tempo e *ricorsi* o meio para se aprender o que se pretende. Fundamentalmente estas ideias estão apresentadas em sua obra *Principi di una scienza nuova*. (Nota do revisor)

¹⁶ A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari 1929, 85.

qual Omodeo aderiu, a religião não é um valor autônomo do espírito e a História da religião não tem consistência própria, resolvendo-se na história do pensamento e da vida moral¹⁷.

Esta posição contrária, claramente, a orientação tradicional das ciências das religiões, nascidas, como dissemos, sob o signo do comparatismo, do qual nunca mais se separou. Da época do romantismo até o positivismo, do positivismo ao espiritualismo e a outras direções modernas, as ciências das religiões têm sempre praticado a comparação¹⁸. Ora se diz, ao contrário, que para ela ser verdadeiramente uma ciência histórica, deve renunciar ao seu método tradicional. Perguntamo-nos se esta alternativa é de fato assim irreduzível, e se o uso da comparação seria absolutamente incompatível com as instâncias teóricas do historicismo. Outro fato a se pensar é que o problema possa conduzir uma imposição menos sistemática. 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. Para isso, aplica-se sumariamente, as considerações seguintes. Basta um rápido olhar na evolução das ciências das religiões nas suas várias fases, escolas e direções, para constatar que o método comparativo nem sempre deu resultados historiograficamente satisfatórios e, em alguns casos, ao contrário, foi usado de modo anti-histórico. Anti-histórico era, já na antiga *mitologia comparada*, o preconceito linguístico que limitava a comparação dos mitos ao mundo das línguas indo-europeias. Este limite foi superado, como foi dito, pela comparação antropológica; mas, anti-histórica era, por sua vez, na antropologia, a assunção de paralelos e comparações puramente formais e culturalmente indiscriminadas.

Em determinado momento, especialmente por volta dos anos 1900, parecia que o problema central para as ciências das religiões fosse aquilo que

¹⁷ B. Croce. *As condições presentes da historiografia na Itália*, em "La Critica" 1929, p. 174 sg.

¹⁸ Cfr. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, in "Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture" vol. IV, No. 1 (Calcuta 1953), p. 17-26.

Goblet d'Alviella¹⁹ chamou “a escolha de um padrão (*étalon*)”, ou seja, a escolha de uma religião como um paradigma para a comparação histórico-religiosa. Seria útil a este respeito lembrar do livro de Georges Foucart, *História das Religiões e Método Comparativo* (Paris 1909, 1912), em que era proposta, para fins de comparação, como um tipo de religião, a religião egípcia. Porém, pontualmente, um egiptólogo A. Wiedemann, em uma revisão do livro de Foucart (OLZ 1909 [Orientalische Literatur Zeitung]), pronunciou-se contra esta escolha e propôs o contrário como paradigma comparativo... a religião mexicana. Dessa forma, F. Max Müller, em 1878, já tinha inaugurado a série das *Hibbert Lectures*, tratando da *Origem e Desenvolvimento da Religião ilustrada pelas Religiões da Índia* (London 1880) que segue o mesmo padrão comparado e, assim, outros conferencistas da mesma cátedra concordaram trazendo a luz “a origem e o desenvolvimento” da religião, respectivamente, egípcia (Le Page Renouf), da babilônia (AH Sayce) e da celta (J. Rhys)²⁰.

Outra questão cara à Religião Comparada (*Comparative Religion*) será aquela analisada de forma comparativa entre duas religiões, seja conjuntamente, seja em aspectos particulares. Assim, no livro do eminente helenista Lewis R. Farnell, “Grécia e Babilônia” (Edinburgh 1911), no qual são apresentadas palestras de um curso triplo realizadas na Universidade de Oxford, para o “*Wilde Lectureship in Natural and Comparative Religion*”, são descritas as semelhanças e as diferenças entre a religião grega e babilônica, chegando já *in limine*²¹ a uma previsível conclusão sobre os problemas das possíveis influências exercidas pela religião babilônica sobre a religião grega antiga, não admitindo assim, uma solução provisória que não seja negativa. Não parece muito proveitosa, para citar um outro exemplo, a análise das correlações entre a mitologia grega e a mitologia

¹⁹ A. Goblet d'Alviella, *De la méthode comparative dans 'histoire des religions*, “Revue de l'Université de Bruxelles”, 15/1909-10, 321-337.

²⁰ P. Le Page Renouf, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, 1880; A. H. Sayce, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrate by the Religion of the Ancient Babylonians*, 1887; J. Rhys, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, 1888.

²¹ (Preliminarmente)

japonesa, instituída por E. Franz, "*Die Beziehungen Japanischen Mythologie der zur griechischen*" (Bonn 1932), em que as semelhanças entre uma e outra mitologia são divididas em dois grupos: em um aquelas de simples convergência formal e no outro, aquelas de eventual relação genética, com as quais se permanece no campo da tipologia abstrata, ao invés de permanecerem sob o terreno da historiografia concreta.

E não se diga que tudo isso já teve seu tempo, e que não será necessário se preocupar com posições já superadas. Veja-se, a este propósito, o recente livro de H. H. Rowley, "*Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*" (1956), que contém suas conferências realizadas em 1954 pelo "*Jordan Lectureship in Comparative Religion*", na "*School of Oriental and African Studie*", da Universidade de Londres²². O Professor Rowley é universalmente conhecido e merecidamente estimado como um dos mais ilustres mestres no campo dos estudos do Antigo Testamento e da história religiosa de Israel. Além dessa competência, por assim dizer, profissional, ele possui uma sólida competência auxiliar em um campo completamente diferente, ou seja, na Sinologia, mais especificamente nas religiões da China antiga. Por isso, devido à sua posição privilegiada e verdadeiramente excepcional, Rowley pôde dedicar as suas "*Jordan Lectures*" ao exame das grandes figuras do profetismo hebraico (em prática, aos Profetas anteriores ao Exílio), comparando-os com os grandes Mestres do pensamento Chinês (Confúcio, Meng-tse e Mo-tse). Facilmente compreendemos a felicidade intelectual que estas conferências provocaram nos seus ouvintes, certamente nada de inferior ao que se percebe ao ler o livro. Entretanto, ultimada a leitura,

²² Louis H. Jordan foi em vida e até sua morte, um zeloso financiador dos estudos de Religião Comparada "*Comparative Religion*". Ele é autor, entre outros, de um livro em colaboração com Baldassare Labanca intitulado "*The Study of Religion in the Italian University*" (Londres 1909), do qual o Conde Goblet d'Alviella disse que, o título deveria ser "A falta dos estudos da religião nas Universidades Italianas".

B. Labanca foi nomeado professor de História das Religiões na Universidade de Roma em 1886; mas depois de dois anos, ele solicitou e conseguiu que o título da cátedra fosse trocado para o nome "História do Cristianismo". A primeira cátedra permanente de história das religiões na Universidade de Roma (e na Itália em geral) foi a que eu mantive de 1924 até 1953; esta cátedra foi reativada em 1958.

percebemos que a nossa satisfação não é completa. Quando o Autor, como conclusão de sua análise comparativa, declara que no profetismo hebraico há aspectos que, até certo ponto, têm concordância com o Filosofismo chinês e outros que não concordam com certos aspectos desta filosofia, nos sentimos, mais uma vez, aprisionados na história. A aproximação dos dois termos colocados em confronto nada mais nos faz conhecer o que já sabíamos, separadamente, sobre cada um deles. Não se sabe por qual razão intrínseca, além da pessoal e contingente competência bilateral do autor, fossem escolhidos esses dois termos e somente a comparação não foi ampliada, por exemplo, aos mestres do pensamento indiano e aos filósofos gregos.

Desigualmente desta “comparação” descritiva, consistente em um simples registro de semelhanças e diferenças é, ao contrário, claramente sentida a instância de uma comparação historiográfica, naquele atual movimento de estudos que faz referência, especialmente na Inglaterra, ao chamado “*Mith and Ritual School*” (ao qual pertence, o mesmo Rowley)²³. Partindo das posições da Antropologia, mas com tendências “desviadoras”, seja do evolucionismo de Frazer, seja do difusionismo de Elliot Smith e de W.J, Perry, a “*Mith and Ritual School*”, sem ter elaborado uma metodologia sistemática própria, distinguiu-se pela variedade de opiniões e posições críticas em matéria metodológica de cada membro²⁴, há em todo caso, formulado nitidamente, pelo menos de forma programática, a necessidade de reagir à insuficiência historiográfica do antigo comparatismo, como foi relevado, por exemplo, nas palavras de S.H. Hooke, iniciador e divulgador do movimento: “Toda abordagem do mito e do ritual foi,

²³ *Myth and Ritual*, do editor S. H. Hooke, Oxford 1933, e os outros dois *symposia* editados do mesmo Hooke: *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, London 1935; e *Myth, Ritual, and Kingship: Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958.

²⁴ Especialmente S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position critically considered, in Myth, Ritual, and Kingship*, p. 261 ff.

desde o início, uma revolta consciente do que era considerado como o método não-histórico de abordagem puramente comparativa”²⁵.

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 senso 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. Mas na prática acontece que este aviso é mais ou menos frustrado pela prevalência de uma instância teórica diferentemente orientada. Tenha-se como exemplo, a fenomenologia do Ser Supremo, a qual é construída pelo mestre e genial pensador que foi Gerardus Van der Leeuw²⁶.

Segundo Van der Leeuw, uma coisa é a estrutura fenomenológica do Ser Supremo, outra é a estrutura de Jahveh. O Ser Supremo, que se encontra especialmente nos povos chamados primitivos, é um Deus distante, longe no tempo e no espaço, isolado do mundo: uma instância última, uma imanência estática, ao invés de uma presença ativa. Jahveh, ao contrário, criador do mundo, não é apenas potência, mas vontade; não só pessoa, uma figura qualquer, mas uma figura viva; um Deus operativo e incumbente sobre o homem, um Deus ciumento, hostil, não sem algo de demoníaco. Mas qual é a efetiva consistência destas duas estruturas e da sua acirrada e radical diversidade? Longe de ser um caráter exclusivo de Jahveh, a criatividade está propriamente na mesma forma da criação *ex nihilo*, ou seja, um atributo comum a vários Seres Supremos do mundo primitivo, os quais operam por força do puro pensamento e somente de

²⁵ S. H. Hooke, in *Myth, Ritual, and Kingship*, p. 4.

²⁶ G. van der Leeuw, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Hichsten Wesens*, “Archiv für Religionswissenschaft” 29/1931, pp.79-117.

vontade, na maneira dos feiticeiros e dos xamãs²⁷. E quanto ao outro caráter de Jahveh, isto é, ao ser Jahveh vigilante sobre as obras, palavras e pensamentos dos homens sem que nada, jamais, possa escapa-lhe, esta onividência e onisciência dos assuntos humanos, usualmente associada ao exercício de uma sanção punitiva, é também um dos atributos constantes dos Seres Supremos dos povos primitivos em geral²⁸.

Tanto fluida é a certeza da diferença e heterogeneidade destas duas estruturas, tanto é fácil sobre este terreno, sem freios de critérios objetivos, ceder às impressões, tanto gratuitas quanto sugestivas. A fenomenologia é interpretação; e a interpretação é fenomenológica. Segundo a explícita admissão de Van der Leeuw, “torna-se pura arte e vã devaneio logo que essa se subtraia do controle da hermenêutica filológico-arqueológica²⁹”. Mas este programático apelo à história não garante, ao que parece, a comparação fenomenológica do risco de cair em uma morfologia puramente extrínseca e formal, sem consistência historiográfica. E a razão, uma razão não puramente contingente, aliás, intrínseca e essencial, a razão verdadeira, é que a fenomenologia bem reconhece o valor instrumental da História, mas idealmente tende a transcender a história, erigindo-se a ciência religiosa em si mesma, distinta da História³⁰. O que falta à fenomenologia religiosa, o que ela explicitamente repudia, é a ideia de desenvolvimento³¹. Entendendo o *fenômeno* religioso como “aparição” ou “revelação do sagrado” e como experiência do sagrado, a fenomenologia

²⁷ R. Pettazzoni, *Myths of Beginnings and Creation Myths*, in “Essays on the History of Religions” Leiden 1954, p. 33 (Proceedings of the 7th Intern. Congress for the History of Religions, Amsterdam 1951, 75 sgg.); Id., *L'idée de création et la notion d'un Etre créateur chez les Californiens*, “Proceedings of the 32d Internat. Congress of Americanists”, Copenhagen 1958, p. 238 sgg.

²⁸ R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio*, Torino 1955 (*The All-Knowing God*, traduzido por H. J. Rose), London 1956; *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

²⁹ G. van der Leeuw, *Die Phenomenologie der Religion*, Tubingen 1933, p. 642.

³⁰ G. van der Leeuw, *ibid.*, 650: “Die Religionsphanomenologie ist nicht Religionsgeschichte”.

³¹ G. van der Leeuw, *ibid.*, p. 652: “Von einer historischen 'Entwicklung' der Religion weiss die Phanomenologie nichts”.

deliberadamente ignora o outro modo de pensar e de entender, pelo qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, cada aparição pressupõe uma formação e cada evento, tem por trás de si, um processo de desenvolvimento.

A ideia de desenvolvimento é, o centro do pensamento historicista, enquanto ao historicismo é estranha aquela instância que para a fenomenologia é fundamental, que é o reconhecimento da religião como valor autônomo. Começando deste conceito de religião como experiência *sui generis*, nasce, para a fenomenologia, a exigência de um método específico para o estudo da religião, um método não mutuado de alguma outra disciplina, seja ela a linguística, a filologia ou a antropologia. Correspondentemente, esta exigência metodológica é também estranha ao historicismo.

A alternativa aparece, portanto, claramente delineada entre uma fenomenologia privada de vigor historiográfico e uma historiografia sem uma adequada sensibilidade religiosa. Resta saber se as duas posições excluem-se 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.

Continuamos a proceder por exemplificação. O Cristianismo é um milagre para quem acredita, e como tal, é incomparável. Mas, para o historiador, o Cristianismo é comparável, por exemplo, com o Budismo, pois como o cristianismo, o Budismo seria uma religião supranacional: Cristianismo e Budismo, apesar da diferença radical de suas doutrinas, atuam, respectivamente, no Ocidente e no Oriente, uma passagem da forma nacional à forma supranacional da religião. O Cristianismo permanece fora da História quando é concebido como um evento único e excepcional. Mas também qualquer outra religião supranacional é fora da História, se a sua expansão for concebida como

um fato necessário, dependente de uma lei constante que operaria no mundo da História, com a uniformidade e a invariabilidade das leis físicas no mundo da natureza. A natureza é o mundo da necessidade; a História é o mundo da liberdade e, portanto, da variedade e da comparabilidade. Somente por meio da comparação nos é possível entender, no seu próprio valor religioso, o advento da forma supranacional da religião, não na sua universalidade, que não existe em ato nem em potência, mas sim, nos vários modos da sua particularidade, isto é, nas singulares formas em que aquele advento se produziu e nas razões históricas que, de vez em quando, convergiram entre si. E não foram somente razões contingentes e extrínsecas, mas também razões intrínsecas, ou seja, inerentes à religião mesma, enquanto o advento de uma religião supranacional representou cada vez um novo impulso para a vida religiosa, um movimento portador de novos ideais religiosos e, portanto, tornou-se um fato específico da religião, suscetível, como tal, de julgamento histórico, no contexto de uma história autônoma da religião.

Esse assunto vale, analogamente, para outro importante fenômeno da história da religião que é o monoteísmo. Pois, superado o preconceito dogmático da Revelação, superado o preconceito naturalístico de uma evolução religiosa uniforme dirigida ao monoteísmo, somente à mercê da comparação de suas formas históricas concretas (o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo, etc.) o monoteísmo nos aparece no seu efetivo valor histórico como antítese, revolução e reação³² a uma forma religiosa politeísta anterior, sendo esta uma característica comum à gênese e ao advento de cada uma das religiões monoteístas, juntamente com o aparecimento de uma grande personalidade, anunciadora de um novo

³² B. Croce escreveu: "... no velho e no primitivo existem conceitos. Sentimentos e intuições fundamentalmente diferentes dos nossos e dos quais os nossos nasceram não por simples expansão, mas por negação e revolução " (sobre o "Bachofen e la storiografia afilologica" em *Varietà di storia letteraria e civile* I, Bari 1935, p. 305 segs.).

verbo, suscitadora de novos impulsos, animadora de novos entusiasmos de vida religiosa³³.

De igual forma, a noção de um Ser Supremo, que é outra coisa da crença em um Deus único, mas que igualmente é a raiz do monoteísmo, pois foi possível rastreá-la já no mundo primitivo, somente por meio da comparação, não na forma preconcebida de uma presunção monoteísta primordial, mas sim, no seu valor existencial e no seu vário articula-se em estruturas morfológicamente diversas em relação às formas elementares das civilizações primitivas³⁴, as quais não estão fora da história, como queria Toynbee³⁵, assumindo como históricas e, portanto, comparáveis somente civilizações “dinâmicas” (fixadas por ele em número de vinte e uma), que é limitação arbitrária e anti-histórica (tanto anti-histórica quanto a limitação da comparação mitológica as mitologias dos povos linguisticamente aparentados). Fato é que as civilizações “estáticas” primitivas, antes de serem o que são (embora se elas o foram realmente), foram também pleno movimento. E este dinamismo investe, do mesmo modo, as formas elementares da civilização, de caça, de pastoral e de agricultura, as quais não são esquemas abstratos, ao contrário, são mundos concretos e, em cada um desses, circula uma mesma vida a qual se exprime nas várias atividades culturais e, portanto, são todas solidamente ligadas, correspondendo à diferente estrutura econômica, social, bem como, uma ideologia e uma religião, incluída uma diferente noção de Ser Supremo. Nem as formas antiquíssimas de civilização e de religião são estranhas à nossa consciência histórica, pois de acordo com a

³³ Esta concepção do monoteísmo já está germinada na minha tese (em três livros) sobre a “Formação e desenvolvimento do monoteísmo na história das religiões”, que não está no primeiro volume (*L'Essere nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922). Ver *La formação du monothéisme* na “Revue de l'histoire des religions” 1923). A mesma ideia foi clarificada ainda mais em *La formation du monothéisme*, “Revue de l'Université de Bruxelles” 1950 reproduzida. Em *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954.

³⁴ As minhas pesquisas sobre este tema (em revisão parcial da minha teoria sobre o Ser celestial, ver nota acima) são realizadas no volume *L'onnisienza di Dio*, Torino de 1955 (trad. J.H. Rose, Londres, 1956), e em forma resumida em *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Turim 1957 (a edição em alemão está sendo imprimida).

³⁵ Toynbee, *Panorami della Storia (The Study of History)*, 1, Milão 1954 p. 213 segs. *Civilizações da História*, Turim 1950, p. 73.

própria ideia cristã de Deus, não reevoca somente o seu antecedente direto, o Deus único Jahveh do Antigo Testamento, mas além disso, além do nomadismo proto-histórico dos Israelitas, alcança o Pai celestial como Ser Supremo dos primitivos criadores de animais, e, talvez, ainda mais remoto, o Senhor dos animais como Ser Supremo dos primitivos caçadores e capturadores de animais silvestres, enquanto não se reevoca aquele outro Ser Supremo que é a Grande Mãe Terra dos primitivos caçadores³⁶.

Diante do que foi dito, é satisfeita a instância historicista da individuação historiográfica e da qualificação histórico-cultural, aquela instância que, em todo um outro contexto, o já mencionado A. Omodeo³⁷ refutava a minha investigação sobre a confissão dos pecados³⁸, “não podendo-se”, dizia ele, “naturalmente (*sic*) estender a hipótese de uma origem comum de civilização” para toda a área primitiva da prática confessional. Consequentemente, ele trazia argumentos para criticar meu trabalho como pura antologia, conquanto meritória e sugestiva, de materiais e de construção de um esquema litúrgico “fora do princípio evolutivo” logo, criticava a ciência da religião, e implicitamente, o criticado método comparativo, o qual operaria sobre esquemas abstratos estranhos à síntese histórica. E, ao invés disso, um dos resultados do meu trabalho foi propriamente de ter apresentado, de forma mais provável, a pertinência originária da confissão dos pecados a um mundo culturalmente e historicamente qualificado, ou seja, à civilização agrícola-matriarcal. E outro resultado daquela vasta exploração comparativa era a descoberta³⁹ do caráter catártico da confissão, não como dado

³⁶ Ver meu ensaio *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* no livro *History of Religions and its Methodology: Memorial Volume to Joachim Wach*.

³⁷ A. Omodeo, em “La Critica”, 1937, pp. 367-371; *Il senso della Storia*, Turin 1948, pp. 115-119.

³⁸ R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati*, I-III, Bologna 1929-1936; *La confession des péchés*, I-II, Paris 1931-1932.

³⁹ E pouco importa se, como adverte Omodeo, a descoberta já havia sido feita por De Maistre; ao qual propósito vem o fato de lembrar o que Croce escreveu falando sobre a sorte de Vico: “... a mesma verdade descoberta duas vezes de modo independente, a partir desta duplicação e aparente superficialidade receber como crisma da sua inelutável necessidade” (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911, p. 283).

psicológico elementar, de um psicologismo que “não basta explicar a História”, mas sim, como valor imanente à prática confessional no seu desenvolvimento (mesmo na continuidade das formas deixadas por herança) “do pressuposto psicológico a uma realidade sempre mais livre”, como apoditicamente prescrevia Omodeo, ou seja, como eu positivamente demonstrava, da *religio religans* à *religio liberans*, de um crepuscular sentimento de culpa (particularmente da culpa sexual) e do poder mágico da palavra falada (enunciação-evocação do pecado pelo escopo eliminatório) em direção a um interior e sempre alta experiência religiosa e moral cada vez mais elevada da confissão como penitência.

Sendo assim, a confissão dos pecados se junta a outros fenômenos religiosos elencados acima, que puderam ser estudados comparativamente com resultados que, para mim, parecem válidos. Tal validade será verificada ulteriormente sobre outros fenômenos religiosos, estudando-os do mesmo modo, que é, ao meu ver, um modo de historicizar o método comparativo. Em termos sistemáticos, trata-se de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo, integrando-as reciprocamente, ou seja, potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, sendo com isso resolvida a fenomenologia na História e juntas, reconhecidas à História religiosa o caráter de ciência histórica qualificada.

Comentário

Breve introdução ao pensamento de Raffaele Pettazzoni

Deyve Redyson⁴⁰

O pensador italiano Raffaele Pettazzoni (1883-1959) foi um dos grandes nomes da nascente *ciência da religião* na Europa, que, de forma antecipadora trouxe a emblemática de se pensar a história das religiões não somente como fator histórico, mas consideravelmente como estudo científico. Foi o primeiro titular de uma cátedra em história das religiões que, na diversidade de sua obra, absorveu e acolheu as interpretações e elaborações das escolas etnográficas e fenomenológicas. Pettazzoni será o formulador da *Escola Italiana de História das Religiões* que terá seu início em 1924. Um grande fruto desta cátedra na Universidade de Roma será a criação da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR) no ano seguinte, atraindo estudiosos que perspectivaram o estudo da religião como uma história das religiões.

Suas obras perpassam momentos importantes na história dos povos e da história das religiões. Suas principais obras foram: *La religione primitiva in Sardegna*, 1912; *La Scienza delle Religioni e il suo Metodo* (1913); *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, 1920; *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, 1921; *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo (vol. I: L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, 1922); *I misteri*, 1924; *La confessione dei peccati* (3 voll., 1929-1935); *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, 1946, republicado nel 2014; *Miti e leggende* (4 voll., 1948-1963); *Essays on history of religion*, 1954; *L'onniscienza di Dio*, 1955; *L'essere supremo nelle religioni primitive*, 1957; *Il Metodo*

⁴⁰ Professor Adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

Comparativo (1959); *Religione e società* (póstumo 1966) além de uma série de artigos e resenhas sobre obras representativas neste momento da formação da história da religião⁴¹.

Para Mihelcic o projeto de contextualização da obra e do pensamento de Pettazzoni passou por uma cena valorativa na história do mito e de suas representações. Conseqüentemente a ideia de religião em Pettazzoni pode ser estabelecida, pelo que este autor chamava de *endereço histórico-filológico* e *endereço antropológico*⁴².

O endereço *histórico-filológico* está baseado das estruturas analisadas por Pettazzoni de Max Müller e Andrew Lang, que se ligam a essência de uma pretensa investigação dos fenômenos religiosos através de sua possibilidade na história, na perspectiva de que seria no envolvimento histórico e de suas reações filológicas que poderíamos atribuir aspectos de sacralidade dentro da história. Tanto o método de Müller que investiga a reação linguística dos mitos sobre a história quanto as realizações de Lang sobre um *pré-animismos* ventilam no pensador italiano a possibilidade de investigar e compreender o fenômeno religioso unicamente dentro da história, o que, em realidade poderia nos trazer duas vertentes; na primeira o historicismo que vincula os fatos à história das coisas e outra o caminho de compreender a religião como fenômeno da história, isto é, o conhecimento, para Pettazzoni, se adquire pela história. Já o endereço *antropológico* leva Pettazzoni a reconhecer na etnografia uma realidade do fenômeno em culturas possíveis, isto é, a partir das obras de Frazer e Tylor, percebeu-se que o trabalho de campo é necessário.

Assim o *Método Comparado* (através de uma mitologia comparada) desenvolvido por Max Müller ganha em Pettazzoni uma perspectiva voltada a

⁴¹ Para uma melhor compreensão da obra de Pettazzoni e de sua importância nos estudos da religião veja-se: SEVERINO, Valerio Salvatore. *La Religione di Questo Mondo in Raffaele Pettazzoni*. Roma: Bulzoni Editore e MIHELICIC, Giuseppe. *Una Religione di Libertà. Raffaele Pettazzoni e la Scuola Romana di Storia delle Religioni*. Roma. Città Nuova. 2003.

⁴² Cf. MIHELICIC, Giuseppe. *Una Religione di Libertà. Raffaele Pettazzoni e la Scuola Romana di Storia delle Religioni*. Roma. Città Nuova. 2003, p. 59-65.

sua realidade na história como uma *correlação comparativa* (comparativismo histórico) que defende uma identificação natural dos fatos religiosos com sua cultura, e assim mesmo criar possibilidades de entender os fenômenos religiosos (fatos) a partir de uma comparação *unicamente histórica*.

Em seu texto *O Método Comparativo (Il Metodo Comparativo)*, Pettazzoni enfatiza que a contribuição de Müller para os estudos da religião são muito importantes, mas ele acaba desvinculando a ideia/noção de religião (ou fato religioso) para uma perspectiva unicamente linguística:

Diante desta primeira comparação etnográfica, a *Mitologia Comparada* de Max Muller, com a delimitação de seu especial campo de interrogação, representou uma restrição de horizonte. Assim, esta não foi uma descoberta original: Max Muller teria aplicado ao mito uma grande descoberta criada no campo da linguística, isto é, a descoberta de um parentesco entre as línguas indo-europeias, que tiveram uma primeira sistematização no livro *Vergleichende Grammatik* Fr. Bopp⁴³.

De alguma forma, a leitura mítica da religião e de suas relações tinha um limite, também delimitado pela história. “A mitologia comparada tinha assim na linguística o seu alicerce e o seu limite. A comparação mitológica era aplicável apenas ao que era linguisticamente comparável”⁴⁴. Para Massenzio:

O método de investigação das religiões assim concebidas se funda onde quer que seja no comparativismo histórico, o qual pressupõe a descoberta das analogias entre formações variadas como fase preliminar que permite, depois, definir com rigor a especificidade de cada fenômeno, de cada contexto⁴⁵.

Para Pettazzoni, os manuais de história das religiões fundavam-se em um *difusionismo histórico* que não considerava os fatos históricos como aspectos que

⁴³ PETTAZZONI, Raffaele. *Il Metodo Comparado*. *Numen*, 6, 1959, p. 02.

⁴⁴ PETTAZZONI, Raffaele. *Il Metodo Comparado*. *Numen*, 6, 1959, p. 02.

⁴⁵ MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões*. São Paulo. Hedra. 2005, p.150.

propiciam uma compreensão da religião e sim que nos transportavam apenas para uma perspectiva de como a religião se demonstrava.

A obra de Pettazzoni representava então que o *método histórico-comparado* se aproximava de disciplinas afins como a perspectiva antropológica e etnológica, isto é, sua obra vislumbra uma possibilidade de encontrar elementos etnográficos e antropológicos dentro da história e ao mesmo tempo este método não pode ser absorvido apenas por estas perspectivas. Da mesma forma a ideia de religião de Pettazzoni se aproxima, fundamentalmente, da fenomenologia da religião, e ao mesmo tempo se afasta por exigir a manutenção dos fatos na história e dessa forma ler a religião como aspecto inserido numa realidade histórica.

Para Pettazzoni o *fenômeno religioso* estabelecesse como uma espécie de *revelação* do sagrado enquanto experiência, por isso para ele, cada *phainómenon* é um *genómenon*, assim, cada manifestação do fenômeno pode ser uma formação *histórica* do fenômeno. Dessa forma, o pensamento de Pettazzoni não se centra unicamente dentro das perspectivas historicistas, a um momento de revirada de sua teoria que se aproxima da fenomenologia, embora Eliade perspective que sua estrutura de pensar, mesmo depois desta revirada, principalmente entre os anos cinquenta, ainda trazia formas de pensar no fato histórico:

Pettazzoni procurava alcançar sempre uma interpretação histórico-religiosa; isto é, articulava os resultados das diferentes investigações dentro de uma perspectiva geral. Não hesitou em tratar problemas centrais, ainda que imensos – a origem do monoteísmo, o os Deuses Celestes, os Mistérios, confissões de pecados, Zaratustra e a religião iraniana, a religião grega, etc. O seu saber era vasto e exato, e escrevia com clareza, ponderação e elegância. Educado sob a penetrante influência do historicismo de Croce, Pettazzoni via a religião como fenômeno puramente histórico⁴⁶.

⁴⁶ ELIADE, Mircea. *Origens. História e Sentido da Religião*. Lisboa. Edições 70, p. 45-46.

A obra de Pettazzoni ainda é bem desconhecida no Brasil, pois mesmo dentro das pesquisas em *Ciências das Religiões*, seu nome ficou no esquecimento, seja por conta de seu momento histórico datado e situado em uma época, seja por um privilegiamento cultural dentro das perspectivas antropológicas que sua obra toca e discute. Dessa forma, vemos de modo satisfatório apresentar a primeira tradução de um texto de Pettazzoni para a língua portuguesa, oportunando assim, a esse leitor, a possibilidade de conhecer o pensamento de Pettazzoni e o que ele tem a contribuir para o atual debate sobre as religiões e suas perspectivas históricas.