

# Qual comparação em História das Religiões segundo Lévis-Strauss?\*

Nicola Maria Gasbarro\*\*  
n.gasbarro@tiscali.it

**Resumo:** Esta contribuição analisa a perspectiva atual do comparativismo a partir de pressupostos metodológicos (Pettazzoni) e das conclusões (Sabbatucci) da História das Religiões Italiana. A consciência histórica e crítica da dissolução da noção universal de “religião” interroga-se sobre as possibilidades metodológicas dadas pela Antropologia Estrutural, para repensar o objeto intelectual da comparação histórico-religiosa. A noção de “ordem das ordens” pode nos ajudar a compreender as “religiões” dos outros por conta de seu sentido simbólico e de sua função como conduta prática e existencial. A História das Religiões pode levar a uma História Comparada das Civilizações; portanto, a necessidade civil é evidente.

**Palavras-chave:** História das religiões, Antropologia, História Comparada

**Abstract:** This paper analyzes the current comparative perspective based upon methodological presuppositions (Pettazzoni) and points of arrival (Sabbatucci) in the History of Religions in Italy. Critical and historical consciousness of the dissolution of the universal notion of “religion” reflects on the methodological possibilities provided by Structural Anthropology in order to think the subject of intellectual historic-religious comparison over. The notion of “order of orders” may help our understanding of the “religions” of others through their symbolic meaning and function of practical and existential conduct. The History of Religions may thus lead to a Comparative History of Civilizations; therefore, the need for preparedness is evident.

**Key words:** History of Religions; Anthropology; Comparative History.

## Introdução

Uma premissa se impõe: a comparação é a prioridade estrutural da História das Religiões, de seu objeto intelectual – *as religiões* e, sobretudo, as relações entre elas –, de seu método científico – o *olhar alongado* nos ajuda a evitar o etnocentrismo da ortodoxia teológica e da ontologia metafísica – e de sua perspectiva

---

\* Tradução para o português: Tradução: Tatiana Machado Boulhosa (Doutoranda, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP)

\*\* Professor de História das Religiões, Universidade de Udine, Itália.

humanista e obriga-a a pensar as relações entre os homens e a divindade sempre como *fato social total*. A globalização atual das relações sociais e simbólicas entre as civilizações nos exorta a analisar as Histórias Comparadas totalmente “outras” e, em consequência, a refletir de uma forma crítica sobre as “nossas”: essa prática antropológica visa menos à descoberta de novos “universais concretos” da História e das culturas ou a uma morfologia do sagrado escondida nos recônditos de uma filosofia qualquer da consciência e mais a “desdobrar” os diferentes sistemas “religiosos” e interrogar sobre suas possibilidades de compatibilidade geral, para além das estratégias geopolíticas.

O “choque das civilizações”<sup>1</sup> é menos uma consequência prática necessária da comparação histórica entre “religiões” do que o pressuposto da ortodoxia universal da “religião” que se encontra por sobre a política: a perspectiva histórico-religiosa, em conformidade com seus princípios científicos, deve considerar toda noção universal de “religião” como o ponto final de um processo histórico de generalização intercultural que esconde sua formação etnocêntrica, sua força de desenvolvimento simbólico nas relações interculturais e seu valor total de sentido, razões pelas quais seu horizonte hermenêutico tornou-se tão amplo. A comparação dos comparativismos é, destarte, uma exigência científica da pesquisa histórica, tanto quanto um compromisso civil que pode dar à perspectiva humanista uma direção imprevisível e reabrir o discurso sobre o futuro das religiões e das civilizações.

É necessário desfetichizar as teorias universalistas que podem se esconder nas esferas de influência nominalistas dos métodos e das perspectivas e observar os sistemas sociais em ação e as estruturas simbólicas a partir de uma relação inventiva e constituinte de novos códigos de comunicação e de diferentes identidades de contingência e, por consequência: longe de fundar um relativismo metodológico que retome uma História “Desconstrutiva”, essa consciência do “etnocentrismo crítico”, segundo E. De Martino<sup>2</sup>, pode mostrar claramente uma necessidade epistemológica e uma riqueza heurística, possibilitando-nos refletir sobre a História das Religiões como uma História “Construtiva” dos homens que, a partir das relações sociais, sonham praticamente e regem simbolicamente suas relações com os deuses. De um lado a perspectiva errante da História; do outro, a estrutura antropológica “relações sociais – relações com os deuses”: se a primeira remete à complexidade das diferenças histórico-culturais da segunda, deve-se relacionar a História das Religiões Italiana com a Sócio-Lógica e a Antropo-Lógica Francesa, por traduzir seus limites intrínsecos em sugestões de pesquisa e/ou em possibilidades de generalizações científicas. Proceder-se-á da seguinte forma:

<sup>1</sup> Cf. S.P.HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

<sup>2</sup> Cf. E.De MARTINO, *La fine del mondo*.

- Em primeiro lugar, evocam-se as estruturas de continuidade da História das Religiões Italiana, até os problemas contemporâneos da relação-oposição entre a *religião* – sua natureza, sua consistência histórica e hermenêutica, seu valor substantivo e sua potencialidade ontológica – e as *religiões* – ocorrências históricas, presenças acidentais, construções aculturativas etc. Não é por acaso que a revolução monoteísta que substancializou a noção e a prática da religião ao ponto de universalizar seu valor de sentidos está no centro do mundo religioso compreendido na relação-oposição e por ela.
- Em segundo lugar, aponta-se para a evolução metodológica da Antropologia Estrutural, ferramenta que nos permite analisar a religião e as religiões em termos de relações e, sobretudo, de alargar o escopo da comparação, salvaguardando os códigos de conduta históricos responsáveis por um compromisso humanista. Podemos interpretar essa evolução como um tipo de presente da Antropologia Estrutural para a História das Religiões.
- Em terceiro lugar, há algumas palavras sobre as possibilidades prática e ideológica da relação-oposição *religião-religiões*, em termos de códigos de comunicação tão inerentes ao sistema de códigos que constituem uma civilização dentro da complexidade das relações entre civilizações que a ideologia pós-moderna tenta reduzir ao “choque entre religiões”. Podemos interpretar essas possibilidades como um tipo de presente da História das Religiões à Antropologia como um todo: uma reciprocidade que perpassa as fronteiras entre as duas ciências e interroga a consciência ética e política das sociedades. A História das Religiões e a Antropologia residem sobre profundas reflexões acerca dos desafios da globalização das relações sociais e das estruturas simbólicas e sobre o que essa globalização põe em jogo. A crítica ao etnocentrismo religioso torna-se, ao mesmo tempo, uma necessidade científica da Antropologia pós-missionária e pós-colonial e valida uma política democrática frente às turbulências de crenças do sistema internacional.

### 1. Estrutura de continuidade da História das Religiões Italiana

A continuidade metodológica nada mais é do que uma forma de colocar em perspectiva histórica e social, ainda que de maneira culturalmente imanente e subjetiva, a *religião*, suas estruturas simbólicas e seus códigos de conduta prática, até o limite do pensável e do possível: trata-se de uma história humana e sócio-cultural que não se submete às hierarquias teológicas e/ou filosóficas, hermenêuticas. Essa

perspectiva, fundada por Raffaele Pettazzoni, opera pelo menos em três níveis teóricos e metodológicos.

- a) A contiguidade substancial religião-civilização: a religião não é imaginável a não ser no interior da civilização e unicamente graças a ela, mesmo que a primeira remeta à relação “homens-divindade” como valor fundamentalmente prioritário de um sistema de relações. Podemos buscar as *razões humanas* dessa prioridade e encontrá-las – a História nada mais pode fazer –, mas sempre no interior de um sistema geral da civilização. As *razões humanas*, codificadas pela História Cultural, as *crenças* também: a oposição pertinente à História das Religiões não é entre *crença* e *ateísmo*, o que implica numa distinção hierárquica no interior do código da religião, mas entre *crença* e *saber histórico*, como diz Jean Pouillon<sup>3</sup>. Não é por acaso que apenas as razões históricas e culturais constituem a *razão*, que apenas as razões da civilização constituem a *razão civil* ou a “razão laica”. Também podemos pensar na “razão laica” como a generalização filosófica das razões civis e/ou das sociedades civis da modernidade, que começaram a refletir racionalmente sobre a religião e as religiões, em direção a uma “História Natural da Religião”. “Civilização” não é “cultura”: Pettazzoni utiliza “civilização” e suas prioridades implícitas, ou seja, a estrutura de relações sociais, a política de relações de poder, as regras elementares de conduta e a prática da produção econômica, para explicar tanto o mistério simbólico das “religiões” dos povos transformada em objeto de análise etnológica, quanto a complexidade teológica do politeísmo e a revolução do monoteísmo. Pettazzoni foi, certamente, mais durkheimiano que boasiano: a noção de cultura e suas prioridades sistemáticas – a saber, a língua, o mito, a estética do pensamento e tudo aquilo que constitui o espírito da natureza – teriam dado à religião um valor universal como código indispensável de sentido da vida individual, seguindo a perspectiva do Protestantismo que inspira a culturologia neo-idealista alemã. A religião, ao contrário, deve ser definida historicamente pelas estruturas práticas da civilização, porque o inverso nos remete ao além da História, e nós sabemos bem que a religião sem a História fala do além, ou de uma Alteridade meta-histórica e meta-física.
- b) Se a comparação antropológica é uma consequência da História, a pesquisa deve partir daquilo que conhecemos historicamente para chegar ao que nós não conhecemos. Toda comparação é válida somente se a

<sup>3</sup> Cf. J. POUILLON, *Le cru et le su*.

História da Civilização do Ocidente e da nossa religião forem nosso ponto de partida consciente e crítico. Ponto de partida histórico e necessariamente epistemológico: até que prove o contrário, a História nos diz que o Cristianismo deu uma nova direção cultural, uma estrutura social sólida, um aprofundamento filosófico e um verdadeiro sentido à palavra “religião” ao se proclamar historicamente “a religião verdadeira”. A modalidade científica e sistemática do uso da comparação é aquela de uma História do Ocidente religioso, que se torna História de outras civilizações bem conhecidas e, a seguir, Antropologia histórica das culturas desconhecidas. A pesquisa é ainda analogicamente durkheimiana: devemos partir das estruturas coletivas de nossa civilização para chegar “às formas elementares da vida religiosa” e, no interior do código religioso, devemos definir historicamente a religião a partir da Igreja para compreender a Sociologia Comparada do totemismo. É por esse motivo que Pettazzoni seguiu insistindo na necessidade da consciência crítica da revolução monoteísta: uma História das Religiões que analisa as religiões dos outros à imagem do Cristianismo, se faz com seus riscos e perigos e, sobretudo, colocando em risco sua coerência intelectual e sua vida científica. A revolução comparativa de Pettazzoni é apenas uma consequência de seu método rigorosamente histórico: graças a ele, a História das Religiões saiu do comparativismo analógico e universalista para descobrir um tesouro de diferenças<sup>4</sup>.

- c) Se devemos comparar as civilizações ou as religiões no interior das civilizações, a comparação histórica é, por sua própria natureza sistemática, consequentemente diferencial: a analogia religiosa inicial entre sistemas culturais se dissolve por implosão relacional. É o caminhar sistemático que engendra as estruturas das diferenças e favorece um conhecimento histórico singularizante das civilizações. A História das Religiões encontra-se novamente aqui com a Antropologia enquanto ciência comparada das civilizações, utilizando metodologicamente – analogia inicial e coerência comparativa – a riqueza de sentidos que o universalismo religioso do Ocidente deu à História. Isso tem duas consequências. Trata-se, primeiro, de colocar em perspectiva comparada estruturas de sentido, as mais profundas, de nossos abismos religiosos: Pettazzoni expôs ao risco da História Diferencial as noções de Deus, de pecado, de Escritura Santa, de mistério etc.<sup>5</sup>, para sublinhar as incompatibilidades de

<sup>4</sup> Cf. R.PETTAZZONI, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*.

<sup>5</sup> Temos uma ideia deses problemas ao ler, R.PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*; R.Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*; R.Pettazzoni, Raffaele, *L'onniscienza di Dio*.

sistemas e, sobretudo, para mostrar a impossibilidade de uma História da Religiões análoga e universalista. Além disso, essa comparação analítica é estrategicamente antropológica: ela se abre às civilizações tomadas como objetos da Etnologia, aquelas que resistiram e ainda resistem ao poder assimilador da analogia ocidentalizante. Longe de ser um objeto instrumento de uma nova missão de progresso ou de desenvolvimento, essas sociedades que viveram à margem da ontologia etnocêntrica recuperaram sua subjetividade cultural e sua presença ativa na História do mundo. Se elas não têm uma religião de Deus, de transcendência ou de salvação, têm, entretanto, sistemas rituais de relações sociais que podem dissolver a universalidade do conceito de “religião”: apesar dos enormes esforços de assimilação missionária, esses povos têm o direito de fazer parte da História Comparada das Religiões.

Deixamos de lado a experiência científica de Pettazoni para sublinhar sua revolução metodológica, analisando as conclusões de sua perspectiva de pesquisa: Dario Sabbatucci, que foi seu último aluno direto, pode nos ajudar em relação aos três problemas aqui esboçados:

- a) Relação “religião-civilização”. A pesquisa comparada de Sabbatucci explicita o implícito pettazzoniano: a História das Religiões tem como ponto de partida a noção análoga de “religião” e como ponto de chegada as civilizações<sup>6</sup>. Trata-se, portanto, de um tipo de História Comparada das Civilizações que utiliza a religião como um código de sentidos prioritário na vida social, porque assim foi historicamente no Ocidente. Trata-se, portanto, de fazer uma História da construção da “grande analogia”, de um lado, apelando à causa do Cristianismo e suas estruturas de sentido responsáveis pela produção social e simbólica da “religião” e, de outro, percorrendo mais uma vez criticamente o processo de universalização do “objeto religioso” por aculturação. O que entendíamos como universal nada mais é do que uma generalização histórica das civilizações que se relacionaram, inventando códigos comuns de comunicação: o Ocidente cristão impôs, desde a descoberta da América, os códigos da “religião” e da “civilização” mais importantes no interior de seu sistema de valores. Trata-se de uma consciência cultural da História do Ocidente e de outras civilizações que conhecemos através das noções generalizadas de religião e de civilização: somos a única cultura do mundo que se conhece em termos de religião e de civilização e que construiu sua

---

<sup>6</sup> Cf. D.SABBATUCCI, *La perspective historico-religieuse*.

História e a do mundo sobre uma permanente oscilação entre os dois termos; seguindo a religião e o direito naturais, o Ocidente inventou a religião e a civilização como construções culturais, a saber, a História das Religiões e a Antropologia<sup>7</sup>. Essa consciência crítica é afim ao espírito comparativo e oferece novas ferramentas intelectuais para apreender as diversidades e cruzar as fronteiras do possível e do pensável na religião.

- b) Relação “conhecido-desconhecido”: Sabbatucci mostrou que a perspectiva de Pettazzoni nada mais é do que consequência da História moderna das relações entre civilizações, da qual ela é a consciência crítica: a História Sócio-Cultural do conhecimento dos outros, das missões e das viagens, mostra simbólica e religiosamente a passagem do conhecido para o desconhecido, e civil e socialmente da exclusão à inclusão. Essa prática de generalização deu a ilusão de universalismo objetivo ao comparativismo análogo e fortificou a pretensão de uma Teologia e/ou Filosofia da Consciência de perpassar as relações históricas entre civilizações. É por essa razão que a História das Religiões Italiana deu início a uma crítica radical, por um lado, de toda a Antropologia Objetivista (religiosa, política, econômica etc.), posto que ela dissolvia comparativamente o código prioritário de pensamento como universal e, por outro lado, de toda a Fenomenologia da Consciência. A oposição dura e insistente de Sabbatucci à Fenomenologia religiosa deriva menos de uma crítica ao interior da disciplina e mais de uma coerência teórica e metodológica: o apriorismo fenomenológico, mesmo que o “sagrado” se disfarce sob as diferentes formas de significações simbólicas, comporta inexoravelmente uma determinação da História das Civilizações. Por outro lado, a Fenomenologia religiosa, graças à percepção transcendental, prefere o que não pode ser conhecido e que é de apreensão sentimental ao que pode ser conhecido e que é de apreensão da razão e da História.
- c) Comparação sistemática e diferencial. Sabbatucci levou o método pettazzoniano ao extremo: a conclusão é a dissolução da noção universal de “religião” e de “objeto religioso”, assim como das últimas ilusões do compartivismo análogo, que projetou sobre a História das Religiões os velhos universais da Teologia e da Filosofia. A religião, ainda que devamos ter uma tranquila consciência histórico-cultural, é um código prioritário de sentidos no Ocidente e por isso impôs-se ao

<sup>7</sup> Essa perspectiva de longa duração da modernidade ocidental e de sua consciência intercultural favoreceu o desenvolvimento da Antropologia e da História das Religiões: N.GASBARRO, *Religione e civiltà*: F.Max Müller e E.B.Tylor. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*.

mundo por nossa estrutura simbólica. Não se trata de desconstrução de um absoluto do pensamento que levava à relativização absoluta das culturas como “formas de vida” – um tipo de derivado implosivo de toda historicidade –, mas de uma consciência histórico-cultural de uma construção aculturativa da modernidade. Esse trabalho histórico de ampliação e desvendamento levou ao etnocentrismo crítico da religião e a sua generalização pluricultural: uma prática da História das Religiões realista e antropológicamente racional. A desfetichização da noção de “religião” nada mais é do que o resultado exclusivo de uma História das Religiões Italiana: Sabbatucci, por um caminho diferente, fez da religião aquilo que Lévi-Strauss fez do totemismo<sup>8</sup>. Por outro lado, a constatação de Paul Veyne é radical: “*as diferentes religiões [eram], na realidade, um agregado de fenômenos (...) heterogêneos, uma coisa como ‘a religião’ não existe*”. A religião é hoje apenas “boa” de pensar: quanto mais nós estudamos a noção de maneira histórica e comparada, mas ela se dissolve nas periferias arbitrarias do pensamento simbólico ou nas práticas dos “não-lugares” de mestiçagem que procuram inventar novos ritos de passagem da natureza à cultura.

A conclusão da pesquisa de Sabbatucci é, portanto, menos uma conclusão filosófica e mais uma provocação intelectual e uma crítica de ordem histórica e comparada: um dado científico que interroga a consciência cultural geral do Ocidente face à globalização das religiões e dos sistemas simbólicos. Qual História das Religiões? Qual comparação? Se o objeto intelectual não existe, que História? Se há uma Teologia da morte de Deus, é possível fazer uma História das Religiões sem a “religião”? Quais as ferramentas intelectuais? Lévi-Strauss pode nos ajudar?

## 2. As contribuições de Lévi-Strauss para a História das Religiões.

Em primeiro lugar, devem-se sublinhar duas analogias da conclusão: de um lado, a crítica comparada de *O totemismo hoje (Le totémisme aujourd’hui)*; de outro, a Antropologia Estrutural que, sendo, sobremaneira, um método racional, proclama o fim de todo universalismo objetivo bem como a inutilidade da Filosofia da Consciência. Sobre a dissolução da religião totêmica, Lévi-Strauss é explícito: “*Não se trata de um texto negativo. Eu diria, sobretudo crítico, no sentido kantiano. Eu tinha que desembaraçar a Etnologia de um sem número de ilusões que obscureceram o estudo dos fatos religiosos nas sociedades sem escrita. Eu também tinha que tentar identificar a problemática que seria minha nos anos vindouros*”<sup>9</sup>. Sob a

<sup>8</sup> Cf. C. LEVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd’hui*.

<sup>9</sup> Cf. C. LEVI-STRAUSS: D. ERIBON, *De près et de loin*, p.104.

perspectiva geral do método Antropológico, o progresso da pesquisa comparada mostrou que o *espírito humano* de Lévi-Strauss nada mais é do que a consciência da Fenomenologia, que as *estruturas* são “lógicas” e, por consequência, “desprovidas” de valores de sentido *a priori*, ou seja, são regidas pela História das Civilizações e de suas relações. Para se distanciar da tradição intelectual e filosófica do Ocidente – essa é, em meu ver, a verdadeira mensagem de *Tristes Trópicos* –, faz-se necessário repensar a noção de cultura e a estrutura da relação entre a natureza e a cultura. O desafio exige uma revolução metodológica, colocada em prática pela lógica racional: todos os termos são agregados de relações e de relações entre relações e toda complexidade esconde certo número de relações arbitrárias, de que deriva o fato de que devemos fazer uma História Comparada para esboçar uma Antropologia da Significação. A noção de religião e aquela de cultura estão estreitamente ligadas e implicam-se mutuamente porque a religião é um tipo de antropomorfização da natureza, a magia é um tipo de naturalização do homem. A religião, enquanto estrutura de significados, coloca-se, portanto, entre a natureza e a cultura, e essa posição lhe confere tanto uma potencialidade de sentidos como o poder prático de explorá-los. Uma Antropologia diferente pode ajudar a História das Religiões por um lado a repensar seu objeto intelectual, sua perspectiva histórica e seu método comparativo e, por outro, a criticar radicalmente o discurso dominante da Antropologia naturalista e/ou da História universalista. Por outro lado: se o valor universal e ontológico do conceito de religião nada mais é que efeito de uma generalização histórica marcada pela perspectiva cristã, deve-se, então, repensar em termos antropológicos as noções de sobrenatural e de fundamento de sentidos. O problema dos sentidos torna-se central: até hoje a religião se coloca e se impõe como horizonte paradigmático da significação cultural.

### 2.1. A noção de cultura

Lévi-Strauss<sup>10</sup> definiu a cultura como um sistema de relações complexas e de trocas ao menos em três níveis: social, das estruturas elementares de parentesco às regras de relacionamento entre os homens; simbólico, da linguagem à mitologia; e econômico, da produção dos bens às diferentes formas de economia política. A organização sistemática favorece a comunicação e a integração entre os níveis: as relações entre relações dão o nível simbólico do social, e/ou a produção social do simbólico e/ou a eficácia geral da reciprocidade e das simetrias. Todos os traços culturais da Antropologia tradicional são, portanto, códigos de comunicação e de conduta que nos ajudam a compreender a pluralidade arbitrária das culturas e seus graus de complexidade histórica. Há ainda um tipo de hierarquia dos códigos que

<sup>10</sup> Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*.

dá ao sistema uma coerência extra: segundo Lévi-Strauss, trata-se de uma ordem das ordens também arbitrária e estrutural em nível simbólico que se torna eficaz e normativa no nível prático das relações sociais. Podemos, portanto, dizer que cada cultura tem sua ortodoxia simbólica e sua prática social ortodoxa: a comparação sistemática e diferencial deve procurar o código prioritário e hierárquico que faz as vezes de “ordem das ordens” e que ordena todos os outros códigos. Ele é não apenas mais importante simbolicamente, mas, sobretudo, se coloca como instância normativa da vida cotidiana: é por isso que o mito nos fala de sua necessidade e o rito nos deixa ver suas regras práticas. Trata-se, logo, de um *código geral de sentido* enquanto provedor de sentido à vida e à morte, à natureza e à cultura, à morfologia do sistema e aos seus limites de transformação, às aspirações legítimas dos indivíduos e às tradições arraigadas na sociedade.

## 2.2. A relação entre natureza e cultura

A ontologia tradicional da Filosofia e o objetivismo otimista das Ciências Humanas, Antropologia incluída, sempre pensaram a natureza como o fundamento indisputável e indiscutível das diferenças culturais e/ou como a referência universal dos sistemas de significação, como a causa primeira das causas segundas ou a causa oculta das causas ocasionais. Não é por acaso que a religião cumpre, então, a função de *sobrenatural* e que ela se impõe no Ocidente como a ordem das ordens, como o código de privilégios dos sentidos, como a perspectiva do sentido da vida e da morte: graças a sua posição além da natureza como fundamento, ela se transforma em código do além do tempo e do espaço da História, do além das culturas da Antropologia. As consequências são evidentes em todos os níveis da vida e do conhecimento: se a Física é uma análise da natureza, a religião conhece os princípios da metafísica; se a Geografia é uma ordem cultural da terra, a religião esboça uma ordem do céu; se a História é o recitar das faturas e privações dos homens sobre a terra, a religião garante a Terra Prometida de fatura eterna, se a Historiografia deve sublinhar as diferenças entre passado, presente e futuro, a religião se impõe como relato daquilo que se passou antes da História e do que se passará no futuro do futuro, se a História Social é o caminhar errante das mulheres e dos homens na sociedade, a religião indica a direção e o sentido paradigmático da verdade e da vida, se a Política estuda as variações das relações humanas e suas instituições, a religião é uma prática dos direitos da Cidade de Deus, se a Antropologia é a ciência comparada das civilizações, a religião impõe o conhecimento fiel da civilização de Deus. A religião é sobrenatural e, portanto, meta-histórica, metapolítica e metacultural; logo, a História das Religiões nada mais é do que uma ideologia impensável e, portanto, uma prática impossível.

A Antropologia Estrutural nos indica uma direção diferente que pode esboçar outro imaginário da religião e de seu poder de sentidos. A natureza não é uma noção independente da cultura como seu fundamento ontológico, mas uma construção simbólica do sistema histórico que codifica seus limites: limites de códigos arbitrários de sentido e de códigos de conduta social, simplesmente porque os grandes determinismos naturais se puseram e se impuseram no fim das possibilidades das relações culturais e de suas ideologias simbólicas. Mais ainda, se a lógica é o limite da prática simbólica, a Antropo-Lógica deve ser o limite humano das Histórias e das Culturas, e a Antropologia tem a ver com a Entropia, que nada mais é do que a Lógica dos limites naturais.

### ***2.3. A religião entre sobrenatural e sobrecultural***

Se a História das Religiões pode utilizar essa perspectiva, ela não tem mais necessidade do sobrenatural como fundamento da “religiosidade” natural ou da sacralidade da natureza: a História do sobrenatural, ou daquilo que críamos como tal, torna-se suscetível a novas análises. Se a natureza é uma noção limite da cultura, o sobrenatural, na perspectiva cristã, funda-se sobre a metafísica e permeia a vida cotidiana das culturas com seu valor universal de sentido e com sua função de excedente do fundamento natural. O sobrenatural evolui em direção a um novo estado antropológico, um tipo de supralimite da cultura: trata-se de um código arbitrário que ordena tanto o sentido dos limites quanto os limites do sentido da cultura; de um código que, ao definir as fronteiras operacionais da sociedade, impõe simbolicamente sua centralidade e sua ordem hierárquica. Podemos falar historicamente de um código dos códigos, de uma ordem das ordens que ainda hoje está em ação, às vezes de maneira evidente, às vezes de maneira invisível, mas que pode ser visto principal e claramente quando a prática da vida social coloca o sistema de valores além de suas possibilidades, até a impraticabilidade do real e a impossibilidade do pensamento. Trata-se de uma visão existencial: esse código está em ação quando as relações sociais e/ou as relações entre os homens e a natureza, como diria De Martino, caem na crise da presença, quando a angústia exprime a vontade de existir na cultura como presença histórica face ao risco de não existir. Se há um código operacional que permite esconjurar o risco e vencer a crise, trata-se, sem dúvida alguma, do código prioritário da cultura que ordena hierarquicamente todos os outros e que evoca a ordem das ordens e a relação das relações. É um código que deve ser, ao mesmo tempo, central e periférico, que trabalha na vida cotidiana e que se manifesta como provedor de verdade no limite do sentido e como o motor da História Social quando os outros códigos da vida social se expõem ao silêncio e à implosão anômica da natureza. Podemos chamá-lo de código supracultural: alternância indispensável entre a hierarquia simbólica e as

relações sociais, entre os desejos da prática e a mobilização social, entre os valores do sistema e sua comunicação intercultural.

Para todos aqueles que pensam a mitologia como uma estrutura paradigmática de sentido e/ou como o último horizonte da significação – eu penso, sobretudo, na Fenomenologia religiosa –, e que poderiam ler a série dos *Mitológicos* (*Mytologiques*) de Lévi-Strauss nessa perspectiva, digo que devemos nos lembrar que a conclusão de *O homem nú* (*L’homme nu*)<sup>11</sup> é um elogio ao ritual. Além disso, Lévi-Strauss sublinha a diferença: “*Nada seria mais falso do que aproximar à confusão a mitologia do ritual, como ainda tendem a fazer certos etnólogos anglo-saxões ... a função própria do ritual é preservar a continuidade do vivido*”<sup>12</sup>. Mitologia e ritual: o desvio lévi-straussiano nos fala de estruturas elementares da vida religiosa de sociedades sem escrita. Não é por acaso que De Martino consagrou sua vida ao estudo comparado dialético entre mitologia e ritual e sua função resolutive na crise da presença. Mais ainda, o ritual sempre coloca em ação o código supracultural 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 –, o retorno crítico e comparativo que pensamos em termos de religião e/ou de sagrado se torna inevitável. 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.

### 3. O retorno à História das Religiões

Longe de colocar em perspectiva histórica a estrutura lévi-straussiana e ainda mais longe de ressuscitar a noção de religião para fazer um tipo de apanhado panorâmico da comparação segundo o desvio antropológico, trata-se de um retorno à História das Religiões, passando primeiro pela História de nossa religião e de nosso conhecimento cultural das religiões dos outros e, em seguida, por uma forma de estudar em detalhes as possibilidades alternativas de comparativismo histórico-religioso. Eu não posso aqui analisar a História do Cristianismo e suas missões interculturais, mas devo sublinhar brevemente uma abordagem tanto contextual quanto comparada, para alargar a noção de religião para além da dicotomia natureza-sobrenatural. Essa ultrapassagem das fronteiras do paradigma é, por sua vez, útil metodologicamente e necessária em uma perspectiva histórico-comparada.

#### 3.1. A gênese histórica de nossa noção de religião

A noção de religião, a herança mais preciosa deixada pelo Cristianismo para a Civilização do Ocidente, é, primeiramente, um código prático de relações

<sup>11</sup> Cf. C.LEVI-STRAUSS, *L’homme nu*.

<sup>12</sup> Cf. C.LEVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, p. 259.

e de comunicação entre os homens e o Deus único e transcendente: *vera religio est verus cultus veri Dei*, segundo a definição de Santo Agostinho. Dois aspectos tornam-se evidentes: a prioridade da relação, o que implica na religião como o código de comunicação e a prioridade do ritual, o que caracteriza esse código menos como ortodoxia e mais como ortoprático. Mas aquilo que é historicamente mais pertinente é que a revolução cristã é também teológica e antropológica. O princípio e a origem da relação (o ritual) e da comunicação (a revelação) estão em Deus: o Deus que se fez homem é a personificação da passagem radical das relações pagãs entre os homens e os deuses à relação entre o novo Deus e os homens. Os cristãos, graças a essa inversão qualitativa e verticalmente hierárquica são, ao mesmo tempo, participantes da relação divina e encarnação coletiva, histórica e cultural da revelação em ação: deve-se pensar a estrutura dos valores e o sistema político do mundo pagão e inventar a Cidade de Deus. Disso decorre a revolução antropológica que dá à História a primeira civilização de Deus e suas pretensões teológicas de universalidade. Trata-se de uma civilização em que a religião é o código prioritário e que ordena hierarquicamente todos os outros códigos da vida social e cultural, graças à revolução das prioridades das relações e das comunicações: se os relacionamentos “Deus-homem” são mais importantes do que os relacionamentos “homens-homens” e “homen-natureza”, o código dos primeiros (a religião) impõe suas regras aos códigos dos outros (direito, política, filosofia etc). A causa é teológica, mas as consequências são antropológicas: o Cristianismo pensa toda a relação a partir e através da relação “Deus-homem”; portanto, a partir e através da religião, simplesmente porque Deus está na origem e no fim da História. Teologia da Cultura, mas, sobretudo, religião como código supracultural da civilização cristã, enquanto código do limite do sentido e de sentido do limite natural: o Cristianismo traduziu culturalmente em compatibilidade os grandes determinismos da natureza, até chegar à valorização da morte em função da vida eterna. É a primeira religião do mundo que deu aos homens uma perspectiva de compatibilidade de vida e morte, entre o fim da vida individual e o começo da História coletiva, para preservar, através do ritual, para além da morte natural, a continuidade do vivido. Esse milagre simbólico colocou em ação a inversão radical dos códigos estruturais do paganismo: os deuses da cidade, da natureza ou das relações sociais não existem mais e são substituídos pela cidade e pela civilização de Deus, pela Igreja e pela “*civitas*” cristã.

Sabbatucci tinha boas razões para falar em “fé na fé”: eu gostaria aqui de pensar a fé como fidelidade à relação “Deus-homem” que constitui a essência ritual da religião, e a fé na fé como um tipo de fidelidade simbólica e ortoprática à religião como código supracultural do sentido da vida e da morte, da sociedade e do saber. Para compreender sua potência e seu poder, deve-se, por um lado, fazer

uma análise histórica e comparada das palavras “Pacto”, “Aliança” e “Testamento”, cujo sentido o Cristianismo mudou e impôs novo sentido e, por outro, refletir em termos de código cultural sobre a Filosofia Cristã, sobre o Direito Canônico e sobre as expressões simbólicas mais complexas da civilização de Deus. Uma viagem antropológica crítica pelo imaginário religioso pode dar ao Ocidente frutos cientificamente adequados e, quem sabe, enriquecer sua identidade mestiça e de longa duração. A crítica é necessariamente comparada: e as religiões das sociedades sem escrita? E as religiões dos “outros” no geral? A História das relações entre as civilizações da modernidade nos dá respostas pertinentes: a ontologização e a naturalização da religião não são mais que a tradução teológica e filosófica da generalização histórica e intercultural da fé cristã. Os missionários foram os primeiros protagonistas dessa História das relações entre civilização e dessa mistificação antropológica.

### 3.2.1. *A idolatria e a generalização da noção da religião*

A primeira ocidentalização do mundo é religiosa: os viajantes e os missionários estabeleceram relações com as outras “*sub specie religionis*”, a religião sendo o código supracultura da vida e da morte no Ocidente; a ordem simbólica das culturas do mundo foi interpretada pela ordem das ordens da modernidade ocidental cristã. Tudo aquilo que hoje constitui o patrimônio histórico original da Antropologia Comparada é uma consequência da construção paciente dos missionários: a colonização e o imaginário<sup>13</sup> são primeiramente religiosos. A doença da língua dos povos sem escrita tem sintoma evidente: eles não têm as consoantes F, L e R porque não conhecem a Fé, a Lei e o Rei e vivem, portanto, sem os códigos fundamentais da religião, do direito e da política. Dever-se-ia, portanto, “trazê-los de volta” à vida civil e “reduzi-los” à iniciação cristã: as “reduções” foram as pequenas “cidades de Deus” na floresta que desencadearam os processos de civilização e de evangelização do Novo Mundo. Os missionários foram os primeiros agentes culturais enquanto protagonistas da maior generalização da religião como código dos códigos da vida social: os códigos da política, do direito etc. dependem do sentido das crenças das sociedades sem escrita, mesmo que os selvagens não conhecessem ao Deus único e transcendente da Fé Cristã.

A noção de idolatria resolveu teologicamente o paradoxo intercultural, em razão da própria generalização da fé em crenças que cumprem o papel de ordem das ordens<sup>14</sup>. Se os selvagens não conheciam a relação “Deus-homens” que é o traço característico do monoteísmo da fé, eles tinham, de toda forma, necessi-

<sup>13</sup> Cf. S.GRUZINSKI, *La Colonisation de l'imaginaire*.

<sup>14</sup> Tratei mais longamente da questão: N.GASBARRO, GASBARRO, Nicola, *Il linguaggio dell'idolatri .... In: Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

dade de crença em alguém ou alguma coisa que colocaram ritualmente no lugar de Deus: é o ritual que indica o valor paradigmático do código que ultrapassa a natureza da pessoa e/ou da coisa. A Antropologia contemporânea nos ajuda a compreender a generalização histórica que metamorfoseia a fé dos missionários em crença universal: trata-se, de fato, de uma ideologia que coloca em prática a eficácia simbólica e a necessidade prática de uma relação de ordem prioritária. As culturas podem inventar arbitrariamente seus ídolos, mas elas devem ter uma fé cultural na fé idolátrica, ou seja, utilizar um código estrutural que implique em um ritual de relações ortopráticas da comunidade. O que mais permite ao missionário melhor ver as diferenças “selvagens” dos códigos culturais com função de código dos códigos – a “selvageria” dos ídolos – do que a grande homologia de sentido da idolatria, que esconde a universalidade da religião e de sua função prioritária de sentido? Não é por acaso que os missionários sublinharam a importância ortoprática dessa crença: os diferentes rituais da doença e da morte, nas fronteiras dos determinismos da natureza e dos conhecimentos culturais, deixavam entrever a função social da fé na fé, da fidelidade prática ao código supracultural. A conversão dos selvagens nada mais foi, desta forma, do que uma forma de colocar em ordem o código dos códigos: o único e verdadeiro Deus da civilização cristã no lugar dos ídolos selvagens e os sete sacramentos no lugar dos rituais da floresta. A idolatria é, ao mesmo tempo, a religião dos oturos e a linguagem intercultural das relações entre civilizações<sup>15</sup>: Ela remete a uma Arqueologia não apenas das Ciências da Religião<sup>16</sup>, mas, sobretudo, das ciências antropológicas e da História Comparada das Religiões. A utilização intercultural da noção de idolatria nada mais é do que uma linguagem da religião do Ocidente em ação: suas generalizações da fé em crenças, de Deus em ídolos, da religião em religiões dos selvagens podem nos desvendar as categorias de nosso conhecimento histórico dos outros e nos dar um valor crítico e civil à Etnologia religiosa. Trata-se aqui apenas de tirar proveito em relação ao método comparativo: as reflexões finais não têm por pretensão resolver todos os problemas, mas apenas fornecer um pequeno repertório de ferramentas de uma comparação menos ideológica que a precedente. O pecado original do compartivismo histórico-religioso foi a confusão entre a religião como objeto intelectual e a religião como princípio necessário de sentido em geral que, por consequência, vigia, do alto de uma Teologia implícita ou de uma Filosofia etnocêntrica, sua posição em perspectiva histórica e cultural. Isso engendrou um tipo de curto-circuito hermenêutico que fez explodir e desagregar a noção universal de religião e sua pertinência comparativa: nós estamos todos em busca de uma

<sup>15</sup> Cf. C.POMPA, *Religião como tradução*.

<sup>16</sup> Cf. C.BERNAND; S.GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*.

comparação, logo, a religião não passa de um objeto intelectual, com suas funções específicas e seus limites históricos.

### 3.3. *Que comparação em História das Religiões?*

Um retorno à Pettazzoni é, em minha opinião, necessário: uma forma de colocar em jogo a metodologia para lucrar com a perspectiva. A História das Religiões nada mais é do que uma História sistemática e diferencial das civilizações: a religião é um objeto histórico e estratégico que podemos compreender em sistemas diferentes de códigos e de suas relações. As analogias de partida devem sempre encontrar uma formulação que as exponha à análise comparada e à falsificação histórica potencial, mesmo que elas sejam evidentes social e culturalmente.

Os sistemas totalmente análogos são, por exemplo, as civilizações monoteístas, em que a religião é tanto a ordem da relação “Deus-homens” como a ordem das ordens. Trata-se de uma analogia substancial e formal que implica em subcódigos de análise do monoteísmo a partir da religião enquanto tal: o povo de Deus do Judaísmo não é a Cidade de Deus do Cristianismo, igualmente essa cidade não é a Lei de Deus do Islã. Os subcódigos da religião não são secundários<sup>17</sup>: eles remetem a categorias culturais e a condutas práticas que nos permitem visualizar as estratégias das hierarquias dos códigos de comunicação que se exprimem na religião e graças a ela. Esse método não pode mais que dar uma consciência histórica e crítica das religiões e das diferentes fés na fé: a religião enquanto código dos códigos deve, nas civilizações monoteístas, se exprimir no interior do mais importante código de vida social e por seus meios, aqueles que cumprem a função de primeiro subcódigo do sistema geral. Além disso, a análise das relações e da hierarquia dos códigos nos permite compreender a função suplementar do código prioritário: seu poder de sentido se explica, em termos práticos, por sustentar a possibilidade de tornar compatíveis as inevitáveis diferenças de comunicação e, sobretudo, de tornar aceitáveis seus valores no interior da cultura global.

A comparação entre nossa noção de religião e a das civilizações politeístas coloca em pauta uma analogia mais problemática do que a precedente, tanto no plano teológico quanto no plano da ordem das ordens: a pluralidade de deuses imanentes comporta uma estrutura humana da relação “homens-deus” que não é necessariamente o código prioritário do sentido da vida social. Não foi por acaso que os deuses do politeísmo se estruturaram pelas formas do mundo das relações sociais; desta forma, deve-se compreender, seguindo o rasto de Duménil, as funções e suas hierarquias. Certamente há um código dos códigos, mas ele é

---

<sup>17</sup> Utilizei-me dessa perspectiva para analisar comparativamente o Islã, cf. N.GASBARRO, *La città dell'Islam e la città della guerra*.

evidente apenas nas relações com um deus particular, no interior das relações sociais bem definidas e/ou das relações específicas entre os homens e a natureza, não temos necessidade de religião como princípio gerador de sentido porque toda a comunicação humana implica, se for esse o caso, em um tipo de cumplicidade imante dos deuses. A comparação sistemática e diferencial necessita de uma perspectiva “religiosa” como ponto de partida, com a condição, de um lado, de analisar crítica e comparativamente seu valor nas e pelas relações arbitrárias no interior das civilizações e, de outro lado, de evitar a universalização da função da ordem das ordens: se as sociedades politeístas não conhecem a transcendência divina, elas podem tranquilamente se desinteressar de uma ordem religiosa do mundo. Aquilo que pensamos como religião nada mais é do que um código entre outros da vida do sistema, que tem mais horizontes de significação e que não se limita ao sentido e à moral cultural.

As sociedades de idolatria – e não se trata apenas de sociedades sem escrita, como a longa História das relações entre o Ocidente e a China demonstra – forçam a comparação histórico-religiosa a operar uma analogia formal, a partir do que nós conhecemos em termos de religião. Essa consciência crítica nos obriga a ir além da religião: “comparar o incomparável”<sup>18</sup>, segundo a eficaz provocação intelectual de Marcel Detienne? Sim, se estamos buscando um fundamento para a comparação em termos do universal religioso e/ou de uma relação universal “Deus-homens” ou “homens-deus”, o que remete à pretensão criptoteológica da História das Religiões. Não, se nos resignamos a comparar as civilizações e suas relações a partir da analogia funcional dos códigos supraculturais. Não se trata de comparar as diferentes fé na Fé – essa sugestão é a mola propulsora da revolução monoteísta -, mas de diferentes hierarquias do sentido que são comparáveis em seus sistemas empíricos e históricos de relação e de troca. Tudo que cumpre função de idolatria é pertinente: os missionários já experimentaram a prioridade do sentido, a eficácia simbólica e a viabilidade existencial. Por outro lado, nós não temos a necessidade de imaginar a verdadeira morfologia do pensamento dos selvagens: todos os que aspiram à origem autêntica desse pensamento fazem uma história que se dirige à Terra Prometida. Nós podemos encontrar os códigos estruturais escondidos pela idolatria, disfarçados pela fetichização das culturas, imbricados ao pensamento mestiço da História das relações entre civilizações e/ou da Antropologia moderna. A comparação sistemática e diferencial exige um longo trabalho de desmestiçagem teórica do movimento a que a mestiçagem deu início para garantir a continuidade da vida das civilizações. Ele pode lançar mão de analogias formais e generalistas:

---

<sup>18</sup> Cf. M.DETIENNE, *Comparer l'incomparable*.

as analogias mestiças indicam o objeto, a direção, a perspectiva e o sentido da pesquisa. A idolatria desreligionizada<sup>19</sup> nos indica uma comparação fundada sobre os códigos supraculturais das civilizações. Por outro lado, apenas uma reflexão comparada e crítica sobre as prioridades do sentido permite à História das Civilizações enriquecer sua complexidade metodológica, indispensável para esboçar uma nova economia política das riquezas das diferenças.

Para concluir, devo confessar três certezas de ordem histórica e, portanto, discutíveis e refutáveis, assim como uma exigência intelectual e cívica. 1) A perspectiva de Pettazoni para ir mais longe, a partir da dissolução da noção universal da religião. As três regras que constituem seu método – a relação religião-civilização, a marcha da religião conhecida em direção às “religiões” desconhecidas, a comparação sistemática e diferencial – são três presentes à História Comparada e à Antropologia geral. 2) Se, graças à História das Religiões do passado, nós compreendemos bem nossa identidade cultural e a complexidade das outras culturas, é possível partir de novo dessa riqueza e imaginar uma aterrissagem diferente – trata-se de decolar da riqueza humana das religiões e de aterrissar com reflexões sobre a economia política das civilizações. 3) Essa nova História Comparada das Civilizações não é mais importante e/ou mais verdadeira que a História das Religiões do passado, mas apenas mais pertinente: o mundo atual da globalização das relações interculturais exige sistemas de conhecimento e de procedimentos de decisão mais generalizáveis. E, em minha opinião, a noção de civilização é mais generalizável do que aquela de religião: não é por acaso que ela trabalha sempre pelos meios de inclusão social e de compatibilidade simbólica de diferenças.

A exigência intelectual e civil é uma consequência: ao comparar os códigos supraculturais das civilizações, deve-se colocar em relação os diferentes graus possíveis de generalização para a) valorizar historicamente as leis de compatibilidade e de transformação da antropológica lévi-straussiana; b) compreender em profundidade as civilizações mestiças que trabalham ainda em termos de compatibilidade das diferentes e c) antever à simples e boa razão civil que ainda nos faz pensar nas diferenças a partir da igualdade. A aventura nas profundezas das diferenças implica sempre em uma viagem de retorno mais fatigante do que aquela de ida, mas, se não levamos em conta a primeira parte, reduzimos a Etnologia religiosa ao exotismo e a História Comparada das Religiões a uma retórica de seu próprio imaginário religioso, mais ou menos funcional à colonização cultural. A perspectiva civil esboçada marca outra etapa na caminhada comparada que nos afasta cada vez mais da Terra Prometida, que reside em uma construção da religião, da Fé e da fé na Fé. Podemos apenas pesquisar as perspectivas históricas, as direções

---

<sup>19</sup> No original, *dé-religionisée* (N.T.).

geográficas, os horizontes de significação: os historiadores da religião, equanto historiadores, são sempre os malditos da terra.

## BIBLIOGRAFIA

- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI Serge, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris: Seuil, 1988.
- DE MARTINO Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi, 1977.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris: Seuil, 2000.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan, 1912.
- GASBARRO, Nicola, Religione e civiltà: F.Max Müller e E.B.Tylor. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, pp.125-170.
- GASBARRO, Nicola, *La città dell'Islam e la città della guerra*, Milano: Giuffrè, 1991.
- GASBARRO, Nicola, Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 62, 1996, pp.189-221.
- GRUZINSKI, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*, Paris: Gallimard, 1988.
- HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF, 1962.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *L'homme nu*, Paris: Plon, 1971.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Le regard éloigné*, Paris: Plon, 1983.
- LEVI-STRAUSS, Claude, ERIBON, Didier, *De près et de loin*, Paris: Odile Jacob, 1988.
- PETTAZZONI, Raffaele, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari: Laterza, 1924.
- PETTAZZONI, Raffaele, *La confessione dei peccati*, vol.3, Bologna: Zanichelli, 1929-1935.
- PETTAZZONI, Raffaele, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma: Ed. It., 1946.
- PETTAZZONI, Raffaele, *L'onniscienza di Dio*, Torino: Einaudi, 1955.
- POMPA, Cristina, *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo: Edusc-Anpocs, 2003.
- POUILLON, Jean, *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993.
- SABBATUCCI Dario, *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris: Edidit, 2002.
- VEYNE, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil, 1996.