

### O DEBATE ENTRE HISTÓRIA E RELIGIÃO EM UMA BREVE HISTÓRIA DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação

Adone Agnolin\*

#### Resumo

Com o presente artigo pretendemos apresentar, primeiramente, o percurso sumário dentro do qual se originou a específica trajetória de investigação da escola italiana de História das Religiões, a partir de sua postura crítica frente à vertente sistemática e àquela da fenomenologia religiosa. Essa primeira parte serve ao escopo de historicizar, minimamente, a própria disciplina, antes de apontar, na segunda parte, para as peculiaridades, os objetivos e os instrumentos precípuos da História das Religiões propriamente dita. Levando em consideração as origens mais gerais da disciplina e apontando para a especificidade do endereço de estudos italiano, delinearemos, então, algumas perspectivas de investigação tendo em vista destacar como a abordagem metodológica de estudos histórico-religiosos, nascida na Itália com a obra pioneira de Pettazoni, problematiza significativamente a relação e o debate entre História e Religião.

#### Palavras-chave

História das Religiões; Fenomenologia religiosa; Comparação histórico-religiosa; História.

#### Abstract

*In the present article we intend to present, at first, the summary route within which has been originated the specific investigative trajectory of the Italian school about History of the Religions, departing from its critical posture in face of both the systematic tendency and that one of the religious phenomenology. The first part benefits the goal of historicizing, at least, the discipline itself, and then focusing the peculiarities, in the second part, as well as the objectives and the essential instruments of the History of the Religions. Taking into consideration the general origins of the discipline, and pointing out the specific aspects of the Italian address of studies, we will outline some perspectives of investigation, aiming to highlight how the methodological approach of historical-religious studies, born in Italy with Pettazoni's pioneer work, expressively designs the problems of relation and debate between History and Religion.*

#### Keywords

*History of the Religions; religious phenomenology; historical-religious comparison; History.*

Para responder ao objetivo proposto pela presente Revista – o debate e a relação entre História e Religião –, no presente artigo, escolhemos de apontar, mesmo que esquematicamente, para uma síntese da metodologia de estudos da assim chamada “Escola Italiana de História das Religiões”. Levando brevemente em consideração as origens mais gerais da disciplina e apontando para a especificidade do endereço de estudos italiano, delinearemos algumas perspectivas de investigação tendo em vista destacar como a abordagem metodológica de estudos histórico-religiosos, nascida na Itália com a obra pioneira de Pettazzoni, problematiza significativamente a relação e o debate entre História e Religião.

De fato, contra a proposta de abordar a Religião no singular, porque entendida e conceituada enquanto objeto sólido, a metodologia histórico-religiosa italiana vem se destacando por um pressuposto prioritário, necessário e fundamental: aquele de uma “des-objetivação” da Religião que, portanto, é projetada numa perspectiva comparativa (e, então, plural) e histórica (isto é, relacional). Esta operação de historicização do próprio conceito de Religião, antes, enquanto instrumento fundamental para constituir uma comparabilidade das religiões, depois, é o significado mais peculiar conexo e sintetizado no nome da disciplina: História das Religiões.

Tentaremos realizar esse breve percurso, sem perder de vista esses objetivos analíticos, realizando, com o presente texto, uma operação de costura das específicas introduções que elaboramos para a organização dos quatro volumes da tradução brasileira, sob nossa coordenação, do *Manuale di Storia delle Religioni* [*Manual de História das Religiões*]<sup>2</sup>. Partindo de um necessário remanejamento da ordem das introduções apresentadas naqueles volumes, com o presente artigo pretendemos apresentar, portanto, o percurso sumário dentro do qual se originou a específica trajetória de investigação da escola italiana de História das Religiões, a partir de sua postura crítica frente à vertente sistemática, de Max Müller, Edward Burnett Tylor, Émile Durkheim,<sup>3</sup> e à vertente fenomenologista ou essencialista, de Rudolf Otto,<sup>4</sup> Gerard Van der Leeuw<sup>5</sup> e Mircea Eliade.<sup>6</sup>

A primeira parte do trabalho se desenvolve, portanto, tendo em vista um primeiro e fundamental esboço de historicização da própria disciplina, antes de servir para introduzir, na segunda parte, as peculiaridades, os objetivos e os instrumentos precípuos da escola italiana de História das Religiões.<sup>7</sup> Finalmente, a parte final pretende apontar para algumas das mais importantes vertentes – longe, todavia, de serem as únicas – da investigação caracteristicamente histórico-religiosa, em relação às problemáticas tratadas pelos quatro volumes da coleção.

## 1. Origens da “História das Religiões”

a) a vertente sistemática: Müller, Tylor, Durkheim

A história das discussões Seis e Setecentistas, relativas ao problema da origem da linguagem,<sup>8</sup> mostra o nascimento da recusa da hipótese inicial de uma língua natural colocada por Deus na mente de Adão: a partir desse contexto histórico nasce a insistência sobre o aprendizado gradual da linguagem e da escrita, do qual se desprende a tese, exemplarmente proposta por Giambattista Vico,<sup>9</sup> na primeira metade do século XVIII, da precedência da fala inarticulada sobre a articulada e de uma escrita primitiva (feita de imagens e de hieróglifos) sobre a escrita alfabética. Nesse peculiar momento histórico, a linguagem deixa de ser vista enquanto anterior à constituição da sociedade e da história. Essas discussões se desprendiam do mais abrangente problema da Antigüidade das nações pagãs que, exaustivamente discutido por mais de três séculos, deu lugar a uma interminável literatura. Depois das discussões renascentistas – na direção da *prisca theologia*, da sapiência dos egípcios e daquela dos chineses –, o problema da Antigüidade das nações pagãs adquire, nesse período, uma nova ênfase em estrita relação com a reflexão sobre a novidade dos selvagens americanos e as migrações dos povos. Finalmente, partindo desses pressupostos, o problema da história dos povos mais antigos não se configura mais como separável daquele relativo aos seus mitos. Paradigmático e significativo é o fato de que, entre esses mitos, o do dilúvio estava particularmente em condições de propor, finalmente, perguntas inquietantes sobre a universalidade do relato bíblico.

No ápice dessa longa, complexa e conturbada discussão, coloca-se a obra de Max Müller<sup>10</sup> que, justamente através da análise da linguagem, em sua *comparative religion*, busca uma possível interpretação dos fatos religiosos. Com esse objetivo e levando em consideração a personificação de fenômenos (naturais ou outros), Müller consegue, portanto, enfocar juntos os dois problemas, da linguagem e da mitologia, definindo essa última enquanto uma característica “doença da linguagem” pela qual o símbolo passa a ser o simbolizado. Segundo Müller, portanto, apesar da mitologia configurar-se enquanto uma linguagem de criança que exprime idéias de crianças, ela se caracteriza enquanto uma “linguagem verdadeira” para uma “religião verdadeira”: ela afirma-se, enfim, enquanto produto de uma específica experiência primordial vivida, da qual, na época sucessiva, só chega até nós um eco flébil.

Ora, mesmo que o pressuposto de Müller fosse aquele de que as religiões dos “selvagens” devam ser tratadas com o mesmo respeito que é reservado às das civilizações “superiores”, sua análise permanece ligada, fundamentalmente, ao pressuposto

da comparabilidade das religiões a partir do fato que elas podem ser consideradas cronologicamente estranhas aos contextos culturais que as subtendem: este vício de fundo aponta para a perspectiva de uma característica contraposição das religiões que se diferenciariam segundo um plano que vai da “conservação” de um passado unificante em direção a um “progresso” diversificante.

É a partir dessa perspectiva que nasce a História das Religiões a qual, conseqüentemente, desde seu começo, mostra-se aberta a duas possibilidades: 1) uma “romântica” (aquela de Max Müller) que faz dos “primitivos” os depositários do primeiro fundamental elemento (a religião) que transforma o indiferenciado, em povo, etnia, nação; 2) e uma segunda, a “positivista” (aquela proposta por Edward Burnett Tylor), que olha para os “primitivos” como sendo aqueles que conservam uma rude forma de religiosidade. Torna-se evidente, a esse respeito, a correlação analógica (que se destaca dentro da nova perspectiva antropológica do século XIX) do percurso especulativo de um “religioso” paralelo àquele da linguagem, acima brevemente apontado: nesse percurso, como resulta evidente pelo próprio relato bíblico da confusão babilônica das línguas, aos elementos essenciais que seriam próprios da língua adâmica vem a corresponder a essencialidade romântica da religião (Müller), enquanto, na perspectiva da recusa de uma língua natural já constituída *in illo tempore* – e levando-se em conta a nova perspectiva de um aprendizado gradual da linguagem e da escrita – vem se constituindo a perspectiva progressista do religioso típica do positivismo (Tylor).

Como em tanta parte da especulação ocidental acerca do religioso, a partir dessas duas perspectivas vai se estabelecendo a representação de um passado no qual a religião, como a linguagem, adquire um significado absolutamente contraposto: segundo os (e apesar dos) dois diferentes pressupostos, com seus relativos julgamentos éticos, “românticos” ou “positivistas”, tratar-se-ia de detectar, de qualquer maneira, um processo histórico de degeneração ou de evolução que teria trazido do “religioso” para o “laico”.<sup>11</sup>

Desta forma, desde a teoria animista de Edward Burnett Tylor,<sup>12</sup> a comparação histórico-religiosa constituiu-se, não como forma de distinção, mas como forma de equiparação. A partir dessa equiparação, os fatos religiosos eram colocados em relação analógica e acabavam por constituir um *sistema* religioso: conseqüentemente, as religiões deixavam de ser levadas em consideração em suas dimensões históricas e eram reduzidas a sistemas classificatórios. Significativo o fato de que, ao invés de serem denominadas com o nome das culturas que as carregavam (ou de seu fundador), na realidade as religiões eram *fundadas*, em termos de sistemas, pelo próprio classificador e por aquilo que as caracterizava ou que parecia caracterizá-las (como, por exemplo, o “animismo” do próprio Tylor). Desta maneira, as civilizações “primitivas” individualizavam-se por serem percebíveis *sub*

*specie religionis*, isto é, do ponto de vista genericamente “religioso” que as pré-ordenava segundo estágios, degraus, ou etapas, em seu constituir-se enquanto sistema: desse ponto de vista, a perspectiva positivista não fez outra coisa que re-transcrever a diferenciação sistemática por estágios dentro da ótica “processual” que já foi própria ao determinar-se do “processo civilizador”.

Não deixa de ser significativo, portanto, em termos de continuidade com essa perspectiva, o fato de que, substituindo a sociedade à cultura, Émile Durkheim escolheu o “sistema totêmico” australiano para analisar *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris, 1912). Por um lado, a simplicidade das sociedades primitivas australianas e, portanto, da religião por elas expressa, torna mais fácil descobrir as formas elementares da religião, por outro lado, na sua visão positivista, isso serve para generalizar essas formas a todas as sociedades “primitivas” (ou “simples”). A perspectiva durkheimiana se constitui então, ao mesmo tempo, enquanto uma evidente crítica à interpretação naturalista e à idéia de animismo de Tylor, assim como à idéia do infinito como origem da religião, de Max Müller: todavia, com a elaboração de uma funcionalidade social da religião que se dá na superioridade moral da sociedade frente ao indivíduo, Durkheim também acaba por constituir um *sistema religioso* através do mecanismo da equiparação de fatos religiosos colocados em relação analógica – mesmo que, desta vez, dentro da identificação “social-religioso” –, da mesma forma que vimos acontecer com Tylor e Max Müller.

Ora, é verdade que, rejeitando a sociologia biológica (a “doença da linguagem”) e psicológica (o “animismo”), Durkheim realmente tenta fundar a sua análise sobre dados históricos. O problema, todavia, permanece na medida em que esse resultado é alcançado com a redução do conceito de religião a uma “lei” sociológica que, de fato e mais uma vez, a des-historifica, da mesma forma em que a atenta análise do “totem” na sociedade australiana é des-historificada quando se torna o signo distintivo da sacralidade do social nas sociedades “simples” consideradas em seu conjunto.

b) a vertente fenomenologista (essencialista): Otto, Van der Leeuw, Eliade

A relação imediata entre religião e estrutura social, proposta por Durkheim, torna manifesto um *poder* contar na sociedade e um *dever* dar conta à sociedade. Este sentido (sociológico) de dependência é invertido, significativamente, por Rudolf Otto, no *poder* contar na ajuda do “extra-humano” e no *dever* dar conta ao “extra-humano”: torna-se evidente, portanto, o fato de que a inversão aponta para a passagem da Sociologia em direção à Teologia. Rudolf Otto, teólogo luterano e filósofo kantiano, com a sua obra *Das Heilige*

(*O Sagrado*, 1917) utiliza-se, finalmente, da Ciência das Religiões<sup>13</sup> para empreender uma análise teológica. E nesta direção, ele encaminhou para a fenomenologia grande parte da produção histórico-religiosa do século XX.

Partindo da idéia de unicidade e especificidade da experiência religiosa, ele se torna o grande intérprete da problemática romântica, representada, sobretudo, pela obra de Schleiermacher. Nesta ótica, se a experiência religiosa não pode ser observada por si mesma, as características do sagrado serão inferidas pelo sentimento que o sagrado inspira no “homem religioso”: é esse sentimento que permite analisar o religioso numa perspectiva declaradamente teológica. A gramática fundamental dessa perspectiva é aquela que aponta para um “totalmente outro” (com sua característica de “inefabilidade”), para o “*mysterium tremendum*” (com o “sentimento de dependência” que ele determina no homem), para o “*fascinans*” (ao qual se associa a idéia de “*majestas*”): todos esses termos representam (entre outros) a tentativa de alcançar uma realidade inatingível, para o conhecimento. Por esse motivo, portanto, trata-se de evidenciar o caráter emotivo, isto é, não racional, do sagrado que se revela como uma espécie de *apriori* kantiano: o sentimento do sagrado pré-existe no homem ao seu ‘objeto’. Esta pré-existência, por outro lado, é reveladora da própria idéia de predestinação característica do luteranismo.

E aqui a problemática romântica de Otto revela, ao mesmo tempo, um contraditório aspecto positivista: se a característica do “*tremendum*” tende a se resolver no processo que vai das religiões “primitivas” *versus* as religiões “mais evoluídas”, é no Cristianismo e no próprio Protestantismo que “o sagrado torna-se bom e o bem sagrado”. É manifestamente claro como, no fundo, não poderíamos imaginar nada que esteja mais longe de uma perspectiva de análise propriamente histórico-religiosa.

Finalmente, a obra de des-historificação torna-se útil à fenomenologia e principalmente à *Phänomenologie der Religion* de Gerard Van der Leeuw (Tubinga, 1933). Holandês, pastor da Igreja Reformada holandesa, sucessivamente professor de História das Religiões da Universidade de Groningen, com sua obra o autor se propõe construir uma fenomenologia religiosa, com o objetivo de fixar e ordenar o objeto religioso recuperando-o através da fragmentariedade da documentação e subtraindo-o às interpretações naturalísticas, sociológicas e intelectualísticas. Trata-se, obviamente, de uma reivindicação – mesmo que em nível científico e não filosófico ou teológico – da mesma idéia romântica da unicidade e especificidade da experiência religiosa, anteriormente apontada por Rudolf Otto. Nesta direção, reencontramos nele o “*mysterium*” (inexplicável e transcendente) e a “experiência religiosa vivida” (que pode ser estudada em si mesma) enquanto as duas faces características da religião. Com Van der Leeuw, a fenomenologia começa a procurar não só uma descrição, mas uma interpretação e uma compreensão dos

fenômenos religiosos. Trata-se, de fato, do primeiro esboço de uma hermenêutica da religião que condicionará de forma marcante a sucessiva fenomenologia religiosa. Todavia, se a fenomenologia de Van der Leeuw tem o objetivo de captar o divino a partir da experiência do homem religioso, as características são alcançadas não no sentimento (como acontecia com Otto), mas no próprio comportamento: a objetivação da religião torna-se a objetivação da “experiência religiosa”, mesmo que isso venha significar um afastamento da história para recuperar uma significação universal, com o objetivo final de alcançar uma pressuposta *essência* da religião.

É, finalmente, com Eliade que a multiplicidade de fenômenos culturais torna-se a expressão de uma mesma essência religiosa. Se, para ele, a dimensão da história é importante, por outro lado, além da história, é importante a descoberta da *estrutura* dos fenômenos religiosos<sup>14</sup>. Nessa direção, a diversidade histórica vem a representar, para o autor, apenas o começo de um percurso destinado a levar à compreensão da estrutura, através de uma trajetória unidirecional que vai do momento histórico concreto (essencial para alcançar o fenômeno ideológico e definir aquele religioso) e, passando pelo momento fenomenológico, que se constitui enquanto superação do momento histórico, é destinada a chegar, necessariamente, à essência da religião alcançada pelo momento hermenêutico enquanto exegese e interpretação dos fatos através da superação dos dois primeiros momentos. A importância atribuída ao momento hermenêutico torna manifesto o fato de que só a superação histórica pode tornar inteligíveis os fatos religiosos ao homem de hoje, tornando possível assim o contato do “homem natural” com o “homem religioso”. Afinal, toda a operação hermenêutica de Eliade se configura como uma recuperação do pensamento religioso para a sociedade moderna.

Conseqüentemente, partindo desses pressupostos, Eliade elogia a perspectiva de Rudolf Otto da análise das modalidades das experiências religiosas, enquanto o religioso se dá como inexprimível e inefável, e, portanto, transcendente o natural. Em decorrência disso, ele ressalta, todavia, como é dentro do mundo da natureza que devemos (podemos) procurar a sua manifestação. Decorre disso o fato que, se o sagrado é uma realidade que não pertence ao nosso mundo, só podemos captá-lo através da sua manifestação: isto é, a *hierofania*. Esta representa algo do sagrado que se mostra para nós e constitui, portanto, a mediação em que ele se dá e se limita. O próprio símbolo é trazido para o nível das *hierofanias*, manifestações – quase irrupções – do sagrado. E é nesse ponto que a tese de Eliade manifesta-se em todas suas conseqüências: ela sustenta a hipótese de que o símbolo se impõe por si mesmo, apagando a função do contexto histórico na constituição do símbolo, para apontar em direção a esse último enquanto constituinte do contexto. Finalmente, para Eliade, é o sagrado que se configura como elemento fundante

da vida social. É ele, segundo o autor, que se torna uma realidade objetiva que constitui a *realidade* do homem religioso. Desta forma, segundo Eliade, o homem “recria” o mundo para dele se re-apropriar, para “reiterar a cosmogonia”. Esta perspectiva, enfim, torna manifesto como a hermenêutica de Eliade se caracteriza por uma evidente nostalgia religiosa que constrói uma dicotomia peculiarmente fenomenológica entre Sagrado (hierofania, ontologia = real, cosmos = ordem, poder - perenidade - eficácia, tempo mítico cíclico - inesgotável - recuperável) e Profano (natural, ilusão = irreal, caótico, impotente - passageiro - ineficaz, tempo - histórico linear - contínuo - irrecuperável), dentro da qual dicotomia o segundo termo vem sendo denotado de forma negativa e então depende necessariamente do primeiro. Portanto, a hierofania eliadiana manifesta, propriamente, sobretudo e em modo mais significativo, para nós, a total ausência de autonomia operativa e explicativa da história na perspectiva fenomenológica do autor e dos desdobramentos de seu ensino.

De fato, o próprio tempo histórico (linear), que segundo Weber<sup>15</sup> é introduzido pelo Judaísmo, enquanto marco fundamental (ético e moral) do tempo na história configura-se para Eliade como um novo tempo na perspectiva religiosa, caracterizando-se, não mais como uma epifania, mas como uma teofania que ameaça a autonomia da história e visa o mundo moderno (profano) enquanto constituído dentro de certos “ritualismos degradados” dos quais o homem só esqueceu os significados religiosos. A dimensão religiosa continuaria representando, portanto, no mundo moderno, o papel fundamental de válvula de escape contra um tempo histórico que se configuraria como tirânico, denotando uma laceração da cosmogonia originária, da qual as angústias e as imagens oníricas representariam os andrajos. Os símbolos mítico-religiosos, como símbolos universais, constituiriam, conseqüentemente, segundo Eliade, os arquétipos do inconsciente humano que, trabalhados racionalmente, podem vir a constituir sucedâneos de uma cosmologia perdida e dos símbolos religiosos: daqui a “nostalgia religiosa”, não é dado saber se do Homem em si ou do próprio Eliade!

Deste modo, Eliade não se afasta da fenomenologia de Van der Leeuw, apesar de operar de forma diferente. A diferença substancial consiste, em síntese, na procura de “sentido”, por parte do primeiro, lá onde Van der Leeuw procurava o “sentimento”. Dito de outra forma, Eliade construiu uma “morfologia” religiosa, enquanto Van der Leeuw construiu uma “psicologia” religiosa, mesmo não sendo sempre fácil eliminar um ou outro fator na obra de um ou outro autor. O fato comum, todavia, é que ambos procuram uma objetivação da religião, mas enquanto Van der Leeuw o faz objetivando a “experiência religiosa”, Eliade o faz objetivando o modo de ser e de funcionar das “hierofanias”.



## 2. A Escola Italiana da História das Religiões

Em 1925, com a Revista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” (SMSR), nasce na Itália, através da obra de Raffaele Pettazzoni, o endereço de estudos histórico-religiosos. Através da *comparação* que produziu os estudos antro-po-etno-lógicos, este endereço de estudos se propõe ressaltar a *historicidade* dos fatos religiosos, isto é, “des-ontologizá-los”, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, aqueles fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada.

Assim, o próprio Pettazzoni formulou seu programa manifestando o fato de que “cada *phainomenon* é um *genomenon*”: formulação que, em polêmica com a obra de Mircea Eliade, queria destacar como em cada fenômeno – e para longe de sua mera objetivação – é possível re-percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica, isto é, “des-objetizá-lo”. Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isto significa que, para compreender um fato cultural qualquer, dever-se-ia procurar, antes de qualquer coisa, a reconstrução da sua gênese, da sua formação. De fato, se a operação fenomenológica se configura, segundo quanto temos analisado acima, como uma objetivação da religião, a crítica histórica se contrapõe a ela enquanto – nas palavras de Dario Sabbatucci<sup>16</sup> – uma “vanificação do objeto religioso”. Trata-se, finalmente, de tornar inconsistentes as categorias religiosas que, no fundo, resultam arbitrárias, até chegar a tornar vã a própria categoria do religioso que resulta desviante e inútil para se aproximar às culturas diferentes da nossa e, nas quais, a diversidade se manifesta também, ou, sobretudo pela falta de um “cívico” contraposto ao “religioso”. O problema principal que se desprende dentro dessa perspectiva crítica consiste em que os fatos culturais “outros” foram interpretados, arbitrária e acriticamente, *sub specie religionis* incluindo-os numa função cultural que é aquela que a religião tem dentro de nossa específica cultura, enfim, dentro de seu próprio e específico percurso histórico.

A perspectiva histórico-religiosa da vertente italiana, desenvolveu, portanto, um próprio específico percurso histórico que viu essa tradição de estudos afinar metodologias e instrumentos de pesquisa, sobretudo através das relevantes contribuições que, além daquela de Raffaele Pettazzoni e de Ernesto de Martino, foram trazidas por importantes autores quais Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio<sup>17</sup>, Gilberto Mazzoleni e Nicola Gasbarro, entre outros. Às vezes desprendendo-se, por interesses de pesquisa, de sua peculiar relação com a assim chamada “Escola de Paris”

(conhecida principalmente pelos trabalhos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne,...), a Escola Italiana de História das Religiões foi desenvolvendo um seu específico itinerário de indagação. A fim de evidenciar esta especificidade, em 1973, na cidade de Urbino (Itália), foi cunhado, portanto, inicialmente, o nome de “Escola Romana de História das Religiões”.

Nesse momento de amadurecimento da gênese da escola italiana, foram finalmente afinadas as coordenadas destinadas a orientar os estudos histórico-religiosos, partindo da necessidade de ressaltar, antes de tudo, a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis em sua totalidade à razão histórica. Nesta perspectiva, essa escola começou a se preocupar, em primeiro lugar, com a historicidade das próprias categorias de análise, procurando relativizar também estas últimas: para fazer isso, encontrou-se na necessidade de ter que recolocar (contextualizar historicamente) a própria ferramenta categorial da análise nos contextos histórico-culturais em que essa foi sendo forjada. Neste sentido, desde seu nascimento a “Escola Italiana de História das Religiões” encontrou-se instalada, epistemológica e historicamente, no entrelaçamento entre as disciplinas da Antropologia e da História, tendo que encarar, conseqüentemente, a polêmica aberta e crítica com a Filologia, com a Fenomenologia e com todas as outras escolas de pensamento que, de fato, privilegiavam abordagens não-históricas ou, quando pior, des-historicizantes.

O fato é que, se a religião pode ser analisada segundo diferentes perspectivas (filosófica, teológica, psicológica, etc.), sendo, todavia, a cultura o objeto específico e limitativo do próprio historiador, a partir do momento em que a religião é objeto de pesquisa histórica não pode ser posta de lado sua observação em função de uma *determinada* cultura. Finalmente, a contraposição entre o endereço fenomenológico e aquele histórico consiste, justamente, no fato que o primeiro descuida desta relação, entre religião e cultura, enquanto para o segundo a religião torna-se um dos fatores privilegiados para qualificar uma determinada unidade cultural. Esta contraposição, todavia, não é rígida porque, de fato, a prática dos estudos demonstra como tanto o fenomenólogo opera em cima do material histórico, quanto o historiador é condicionado pela referência a um conceito de religião que supera as religiões consideradas por si mesmas. Contudo torna-se importante a análise da relação religião-cultura dentro de algumas, diferentes, escolas histórico-religiosas – como esboçamos rapidamente nessa introdução – para individualizar as diferentes formas em que se constituiu o entrelaçamento desta problemática e como foi temporariamente resolvida: tudo isso a fim de tentar esclarecer a justa colocação da problemática propriamente histórica.

Isolar a religião de um determinado contexto cultural parece impossível, e de qual-

quer forma difícil, se nós levarmos em consideração o fato de que o próprio conceito de religião representa, ele mesmo, um produto histórico que, como tal, é ausente até nas línguas dos povos “primitivos” e, como o conhecemos hoje, dentro da própria Antiguidade ocidental. E aí o dado lingüístico que individualiza a peculiaridade de um percurso histórico (ocidental): de fato, a consideração lingüística demonstra como a nossa cultura separa a religião, no próprio sistema de valores, contrapondo a ela uma realidade que poderíamos definir – e em nossa cultura muitas vezes definimos – de “cívica”, conferindo à religião a característica da conservação, em oposição ao desenvolvimento cívico que determinaria a inovação e o progresso: trata-se, no fundo, da contraposição implícita, como vimos acima, nos diferentes posicionamentos de Müller e Tylor.

Este recente desenvolvimento (ocidental) da contraposição religioso/cívico nos permite propor e destacar uma primeira observação: isto é, torna-se impossível separar um “religioso” em culturas diferentes da nossa (mas também em determinados momentos do nosso passado histórico), assim como cada tentativa nessa direção obtém simplesmente a redução arbitrária de uma realidade alheia à nossa específica realidade histórica. Se cada cultura é fundamentalmente tecida por um próprio sistema de valores, a sua análise histórica ou cientificamente constituída não pode se propor através de um julgamento de valor, na medida em que resulta impossível atribuir-lhe do exterior esse tipo de julgamento(s). Isto se deve ao fato de não existirem valores absolutos abstraíveis de um determinado sistema cultural: motivação pela qual, do ponto de vista de uma perspectiva adequadamente histórico-religiosa, é impossível valorar objetivamente uma cultura qualquer.

E se, por um lado, não se pode isolar a religião de um determinado contexto cultural, por outro se impõe a necessidade de contextualizar (cultura e historicamente) o instrumento “religião” em seu berço ocidental. De fato, a cultura ocidental, nas palavras de Nicola Gasbarro, se constitui enquanto “única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a própria história e depois aquela do mundo enquanto uma contínua oscilação entre os dois termos”, e a partir desses pressupostos, “depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião como construções culturais, isto é a Antropologia e a História das Religiões”.<sup>18</sup> A escola italiana de Histórias das Religiões manifesta-se, com essas características, enquanto uma escola autenticamente histórica que, desde a sua fundação, deu-se como objetivo de pesquisa histórica a religião ou aquilo que, nos termos classificatórios da nossa cultura, é levado em consideração enquanto tal.

Finalmente, a História das Religiões colocou e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o próprio conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas. Operando dessa maneira, recalcou inconscientemente o processo

histórico do qual nasceu e se desenvolveu o próprio conceito de religião: esse nosso conceito ocidental ampliou-se historicamente, de fato e progressivamente, com o aumento dos termos de comparação a começar das origens cristãs de sua re-significação (verdadeiramente revolucionária) até os nossos dias. Não é por acaso que, efetivamente, a adoção do termo *religio*, por parte das línguas européias, depende do processo de “cristianização” do termo e não daquele de “latinização”. Portanto, a historicização do conceito relativiza (tem que relativizar, necessariamente) o conceito em relação à nossa própria cultura e a relativização implica o reconhecimento de que:

1. “religião” significa alguma coisa quando refere-se a um denominador (religião romana, religião chinesa, ...), ou seja quando se fala de “religiões” – no plural referencial às culturas – e não de “religião”;
2. “religião” ao singular e sem denominações significa um espaço de ação que pode-se individualizar somente em contraposição a um espaço de ação “cívico”;
3. a contraposição religioso/cívico é peculiar à nossa cultura e, portanto, traiçoeiro e inútil quando utilizado para aproximar-se das culturas etnológicas.

Como ressaltamos acima, trata-se, portanto, de individualizar, através de uma análise crítica, um percurso que vai da objetivação (fenomenológica) da religião à “vanificação” (histórico-religiosa) do objeto religioso: finalmente, trata-se de passar, necessariamente, da Fenomenologia da Religião (ao singular e no sentido feito próprio por Eliade) para a História das Religiões (no sentido aqui apenas esboçado). Falando de “vanificação do objeto religioso” entende-se, portanto, a investigação específica de uma função cultural que é própria dessas realidades: subtraídas ao mecanismo interpretativo redutor (a pretensa autonomia do “religioso”), através de uma revisão crítica do material documentário fornecido pela Etnologia religiosa, pela Antropologia histórica e, finalmente – em relação à construção conceitual propriamente ocidental – pela História e pela prática historiográfica ocidental.

É justamente nessa perspectiva que se coloca o problema da comparação que, na elaboração da “Escola Italiana de História das Religiões”, encontrou uma nova colocação instrumental. Esta preciosa ferramenta epistemológica, enfim, constituiu a comparação histórica, não enquanto uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos culturais dados, mas enquanto uma *comparação de processos históricos*: isto significa que não se trata de uma comparação dedicada em nivelar e reduzir “fenômenos religiosos”, mas, ao contrário, de um instrumento comparativo destinado a diferenciar e a determinar as peculiaridades precípuas de cada processo histórico (que só a comparação pode destacar), para entender também, além das texturas fundamentais comuns, as não repetíveis soluções

criativas concretas, historicamente realizadas.

A partir desses pressupostos, a perspectiva histórico-religiosa propriamente dita configura, portanto, o “religioso” enquanto categoria própria e historicamente ocidental, não por sua característica *essencialmente* predominante, mas por sua capacidade – historicamente determinada – *generalizante*, em termos de capacidade de “absorção” (ou talvez seja melhor dizer de “compatibilização”) das alteridades históricas e etnológicas. Um dos exemplos, talvez mais significativos, dessa específica propriedade da categoria “religioso” pode ser visto na sua utilização (reificação) missionária enquanto instrumento e condição fundamental para desencovilhar uma (pressuposta) “religiosidade indígena” que torna possível tecer, de algum modo, uma fundamental estrutura interpretativa das alteridades etnológicas. Entre os séculos XVI e XVII, essa estrutura se configura, por exemplo, enquanto um desenvolvimento hierárquico que parte do “demoníaco das sociedades selvagens”, passando por uma “idolatria incaica ou mexicana”, para chegar ao “ateísmo virtuoso chinês” (que, dependendo dos vários momentos históricos e das diferentes ideologias modernas, pôde ser pensado enquanto aviamento ou superação do modelo religioso referencial do Ocidente cristão).<sup>19</sup> Finalmente, nessa direção e nessas diferentes perspectivas (sempre, todavia, historicamente determinadas) constituiu-se uma estrutura generalizante do religioso ocidental que se tornou o fundamento de uma Etnologia propriamente religiosa, base da moderna Antropologia.

Todavia, não podemos perder de vista uma conseqüência intrínseca à perspectiva e à estrutura generalizante deste religioso: isto é, na medida em que tudo (ou seja, a diversidade que hoje definimos de cultural) se configura e se identifica com esta categoria, logo o religioso não existe. Isto vem a significar que no ápice do processo de generalização antropológica das sociedades etnográficas, o conceito explode tornando-se uma marca importante de sua própria historicidade e da(s) historicidade(s) que, paralelamente, ele permitiu implementar. É a partir dessa perspectiva, portanto, que o religioso torna-se, finalmente, o (possível) fundamento de uma historicidade das “sociedades sem história”.

### 3. Algumas vertentes da investigação histórico-religiosa

A partir da peculiaridade dessa perspectiva e da metodologia que caracteriza a “Escola Italiana de História das Religiões”, algumas vertentes de investigação foram claramente delineadas no *Manuale di Storia delle Religioni*, ao qual nos referimos no começo do presente artigo. A fim de exemplificar aqui algumas das aplicações da investigação que se desprende dessa metodologia de estudos, vamos nos reter, muito sinteticamente, no breve espaço desse texto, aos setores de estudos delineados naquela obra. Mesmo reunindo autores que não se encontram *por completo* no interior da complexidade especialista desse

endereço de estudos italiano,<sup>20</sup> a obra pretendia, todavia, levar em consideração, em suas respectivas áreas disciplinares de investigação, alguns de seus pressupostos fundamentais, a fim de oferecer, segundo o prefácio, “ágeis sínteses ‘manualísticas’ em condição de introduzir de forma séria e com uma linguagem não especializada o leitor interessado no exterminado mundo das religiões”. E isso porque, tendo-se concluído o tempo das sínteses complexivas de um único especialista relativas a um amplo domínio, como se revelou ser aquele da História das Religiões, cada vez mais, a nova investigação do campo vem exigindo a colaboração de especialistas que se adentrem na peculiar especificidade histórica de cada contexto cultural.

A unidade dessa obra, portanto, pretende-se constituída ao redor de três pontos fundamentais que consistem:

1. na valorização das religiões como produtos culturais de importância primária e historicamente determinados;
2. no reconhecimento da igual dignidade cultural dos sistemas religiosos, que exclui qualquer ordenação de caráter hierárquico; e, finalmente,
3. na necessidade de harmonizar a abordagem histórico-filológica às específicas formações religiosas, apresentadas de maneira a permitir uma abordagem comparativa.

Partiu-se, então, de pressupostos comuns e fundamentais com o objetivo de investigar as formações religiosas concretas, além de levantar a questão teórica relativa ao objeto que caracteriza a disciplina, isto é, a religião (em seu estatuto de categoria epistemológica). Seguindo essa organização, portanto, aqui pretendemos oferecer, ainda, nossa pequena contribuição no que diz respeito ao aprofundamento da problemática histórico-religiosa em relação a esses setores da investigação.

#### *Dos Politeísmos das Religiões do Mundo Antigo...*

Em primeiro lugar, vale ressaltar que as religiões do mundo antigo são individualizadas por uma fisionomia, de certa forma, compacta e homogênea que, além de caracterizá-las enquanto propriamente étnicas, as configuram enquanto constituídas, sobretudo, por sua característica mais marcante que é aquela de desenvolver-se ao redor da organização politeísta de seus deuses e do culto que os alimenta. Destacada essa fisionomia comum, resulta ainda de grande importância – tanto para a investigação de cada específica religião do mundo clássico, quanto tendo em vista uma abordagem teórica, séria e propriamente histórico-religiosa – a emergência de uma característica fundamental segundo a qual o

sistema de culto dessas “religiões” não comporta, historicamente, a noção de religião. Isso quer dizer que as culturas politeístas do mundo antigo – assim como aquelas etnológicas – não separavam e não distinguiam uma dimensão propriamente religiosa em relação ao complexo das outras atividades humanas que, de fato, eram por ela compenetradas.

Esses universos “religiosos”, estreitamente imbricados em sistemas sociais complexos e articulados<sup>21</sup>, estendem-se geograficamente ao longo de um percurso que vai da Mesopotâmia ao Mediterrâneo e à Europa central e setentrional, a partir do início do III milênio a.C., até o fim do século IV d.C. quando, com o edito de Teodósio, o *De Fide Catholica*, o cristianismo foi proclamado religião de Estado. A partir desse importante momento histórico inicia-se um inédito percurso – totalmente interno ao Ocidente, mas que resulta de sua necessária e extraordinária dialética com o mundo extra-ocidental – em relação ao qual se desprende a construção de uma “religião” que se configura enquanto tal, final e hodiernamente, não tanto pela sua “latinização”, mas pelo peculiar percurso de “cristianização” do próprio termo. E isto porque *esse* (o nosso) conceito de religião começou a ampliar-se, historicamente, com o aumento dos termos de comparação que se desprenderam de suas “origens cristãs”. Podemos tentar dizê-lo de outra maneira: sua “plasticidade hibridizadora” – que testemunha, ao mesmo tempo, sua capacidade de generalização e a sua própria propensão para uma transformação (ampliação) conceitual, sempre historicamente determinada – decorre, de fato, de alguns dados históricos inconfutáveis. Dentre os mais importantes destacamos que: 1) o cristianismo adotou o termo *religio* para definir a si próprio; 2) a palavra latina *religio* não significa “religião”; 3) na acepção cristã o termo *religio* foi adotado por todas as línguas europeias [...]”<sup>22</sup>

Finalmente, com um grande salto geográfico e cronológico, dentro do “isolacionismo” peculiar da América, encontramos algumas importantes características desses politeísmos do mundo clássico – mesmo com algumas distinções e peculiaridades que não poderemos deixar de levar em consideração – até o início da Idade Moderna. A perspectiva analítica que se desprende dos “politeísmos” chega, portanto, a oferecer-se enquanto instrumento de investigação histórico-religiosa até à vigília da “descoberta” colombiana do Novo Mundo meso-americano: o longo “isolacionismo” histórico dessa realidade (a *novidade* americana) acabará evidenciando, no fundo, toda a distância e a peculiaridade do percurso e do instrumento (conceitual) de um “religioso” que – totalmente interno ao Ocidente cristão, mas já hibridizado por sua necessária, rica, mas ainda limitada dialética com o mundo extra-ocidental – se oferecia enquanto instrumento essencial de leitura de uma alteridade cultural que, como o sistema de culto das antigas “religiões politeístas”, não comportava, historicamente, a noção de religião.

No fundo, o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta” que – em sua

projeção retrospectiva e constituindo-o enquanto seu contraponto – devia servir para individuar as características dessa última revolucionária perspectiva religiosa ocidental. Mas, por outro lado, tanto no interior da História do Ocidente cristão, quanto no que diz respeito ao específico impacto com a realidade meso-americana, o “religioso” manifestava sua própria vocação em tornar-se uma “categoria híbrida e de hibridização” por excelência: não será por acaso que a “etnologia religiosa” (missionária) se constituirá, historicamente, enquanto a base fundamental da nova ciência antropológica, em seus fundamentos caracteristicamente modernos. E, com ela, a categoria do “religioso” acabará ganhando, finalmente, a última extensão e, ao mesmo tempo, definição em termos de resultado do alargamento de seu estatuto “epistemológico” (a epistemologia característica da modernidade) decorrente de sua dialética com o mundo extra-ocidental: tudo isso alcançando, final e conseqüentemente, os limites extremos de seu processo de hibridização e de definição da categoria, paralelamente àqueles do mundo.

É por isso que, de algum modo, a modernidade fecha o círculo aberto, inicialmente, pelas “religiões do mundo antigo”, oferecendo o instrumento conceitual “politeísmo”, junto àquele de “religião”, enquanto primeiro esboço de uma possível comparação antropológica que abre espaço para um novo sistema de comparabilidade das culturas.

### *...à História das Religiões na Cultura Moderna*

Como já apontamos anteriormente, de fato, a comparabilidade – propriamente *histórica* – das culturas configura-se enquanto problemática central do endereço italiano de História das Religiões, que se desenvolve ao redor da peculiar e frutífera relação entre esta disciplina histórica e a Antropologia. A partir dessa perspectiva, para uma efetiva História das Religiões coloca-se – antes de mais nada e em sua imprescindível necessidade – o problema nodal de uma definição da religião, de uma sua conceitualização crítica. E para fazer isso, podemos nos remeter aos significativos resultados sintetizados, sobretudo, pelas obras de Angelo Brelich e de Ernesto de Martino, dois importantes expoentes dessa Escola Italiana.

O ponto nodal para a definição de religião desprende-se, em primeiro lugar, da necessidade de utilizar-se do plural do termo, “religiões”. A opção para o plural, “religiões”, remete, justamente, à perspectiva *histórica* da abordagem, magistralmente destacada por Angelo Brelich<sup>23</sup> que evidencia como:

O plural ‘as religiões’ pressupõe um conceito de ‘religião’: mas simplesmente um *conceito* e não necessariamente alguma coisa realmente existente que possa ser chamada de ‘religião’, sem que seja esta ou aquela religião concreta. Todavia existem correntes de estudos que operam com o conceito ‘a religião’ como se ele tivesse também uma



existência concreta.

E a esse propósito, o autor se refere, criticamente, à escola histórico-cultural, à construção de um pressuposto *homo religiosus* e, finalmente, à fenomenologia das religiões. Portanto, e ainda, segundo Brelich, a lição historiográfica explicitar-se-ia no fato de que

Todos os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, isto é surgem no curso da história. O nosso conceito de 'religião' é ele mesmo um produto histórico: de fato, seja nas línguas dos povos 'primitivos', seja naquelas das civilizações antigas falta qualquer termo correspondente.

E, a partir dessa lição, decorre o resultado mais significativo daquilo que temos apontado enquanto característica peculiarmente híbrida e hibridizadora do próprio *conceito* "religião". Não é por acaso que

o termo latino *religio* começou a ter um sentido mais abrangente [somente] depois do choque entre o cristianismo e as religiões do mundo antigo.

É a partir dessas premissas fundamentais, portanto, que se obtém o resultado da inutilidade

de se procurar uma definição da religião válida 'em si': as definições dedutivas (abstratas) seriam historicamente inutilizáveis, enquanto qualquer outra definição é ligada a experiências históricas particulares e, por conseqüência, sujeita a modificações.

A conseqüência imediata das premissas postas por Brelich é, portanto, aquela que aponta para o

fundamental processo que envolveu a dimensão da religião, mas que não se limitou, certamente, a esta última. Este começa no momento em que a civilização ocidental decide de [isto é, constrói as condições históricas para] abrir-se para o conhecimento das civilizações extra-ocidentais: trata-se do momento que vê a gênese da etnologia, a ciência dedicada ao estudo das humanidades 'outras'.

E é, finalmente, a partir dessa abertura que se coloca a fundamental correlação entre as disciplinas da História das Religiões e da Antropologia: uma necessária colaboração que enriquecendo ambas, as torna partícipes do processo de transformação do Ocidente, finalmente aberto à assunção da diversidade cultural enquanto objeto de investigação histórica, através da crítica do fato religioso.

Mas essa abertura determinava, ao mesmo tempo, uma inevitável revisão dos instrumentos e das categorias interpretativas tradicionalmente utilizadas: categorias e instrumentos que, finalmente, passam a serem considerados enquanto válidos não mais em absoluto, mas só com relação ao mundo que os produziu no decorrer de sua história, isto é, o mundo ocidental. Não se trata, todavia, de apontar, nesse caso, para o característico resultado ocidental identificado enquanto "relativismo cultural": de fato, se esse especí-

fico resultado do percurso histórico do Ocidente, com suas implicações, teve o mérito de remover as hierarquias de valores – como, por exemplo, aquelas constituídas pelo evolucionismo cultural –, centradas na validade absoluta dos valores ocidentais, por outro lado, como bem demonstrou Ernesto de Martino<sup>24</sup>, o relativismo cultural corre o risco de levar ao desinteresse e, conseqüentemente, ao des-comprometimento em relação ao Ocidente. Torna-se de importância fundamental, a esse propósito, entender, portanto, o convite do autor para fazer com que o conhecimento da alteridade cultural – obtida com a rejeição dos preconceitos euro-cêntricos – possa, de fato, tornar-se um valor na medida em que estimula a colocar em questão o patrimônio cultural da própria cultura ocidental a fim de superar seus limites para tornar a possuí-lo, finalmente alargado, de modo crítico.

E se, conseqüentemente a esse pressuposto, dever-se-á acompanhar uma revisão e uma nova elaboração de instrumentos de conhecimento adequados ao objeto da investigação, entre as condições *a priori* da análise do específico religioso – por além da própria categoria do “religioso” – dever-se-á levar em consideração a imprescindibilidade de uma radical revisão crítica de noções básicas (como aquelas de magia, mito, rito, entidades sobre-humanas etc.)<sup>25</sup>, finalizada à possibilidade de aplicá-las, finalmente, a contextos religiosos diferenciados.

A esse respeito, portanto, dever-se-ão passar em resenha, de fato e necessariamente, os problemas epistemológicos que se referem aos conceitos de cultura, magia, ciência e religião, a partir da perspectiva evolucionista e funcionalista – desde o *Golden Bough* de Lord Frazer até a antropologia funcionalista de Malinowski –, passando pela discussão do âmbito mágico-religioso proposto pela escola sociológica francesa – de Durkheim a Lévy-Bruhl, de Marcel Mauss a Lévi-Strauss –, para chegar a analisar, finalmente, dentro desse percurso, as peculiaridades e as contribuições que a História das Religiões, sobretudo na sua característica configuração italiana, junto a uma parte importante da Antropologia, trouxe para uma des-objetivação de tais conceitos, operação funcional à sua contextualização histórica e antropológica.

A partir dessa herança da perspectiva antropológica e na base desses “prolegômenos”<sup>26</sup> da História das Religiões, aqui esboçados, torna-se cada vez mais importante e urgente o diálogo entre as duas disciplinas (caracteristicamente modernas em termos historiográficos), para o aprofundamento, sem dúvida necessário, dos pressupostos implícitos à sua articulação. E é, justa e finalmente, esse diálogo que parece destinado a obter um alargamento dos horizontes do patrimônio da cultura ocidental em direção à uma alteridade cultural que só pode ser, de alguma forma, “compreendida”, não tanto segundo a conotação negativa (limitada enquanto julgamento de valor des-historicizante) das “morais da história”, de um Tzvetan Todorov, mas segundo a única perspectiva dialógica possível, isto

é, o afinamento crítico dos instrumentos históricos – ocidentais e modernos – que, em seu próprio exercício dialógico com a modernidade e com a Antropologia, vêm provocando uma profunda transformação das categorias próprias de uma História ocidental perante sua inevitável “mundialização”.

*Das Religiões de Salvação: Monoteísmos e Dualismos...*

É justamente no momento formativo da “mundialização da História” e da conseqüente “europeização do mundo” que o “politeísmo” realizou-se enquanto “invenção monoteísta”, com vista a individuar as características dessa última revolucionária perspectiva religiosa ocidental. E, no momento em que refunda seu estatuto perante o contraponto de um politeísmo “bom para ser pensado” (levi-straussianamente), no final do século XVI, o monoteísmo tornar-se, enfim, o instrumento fundamental para realizar o projeto de uma História globalizada. Na medida em que a concepção do tempo histórico vem sofrendo uma progressiva fragilização em termos de uma única, cada vez mais improvável, cronologia bíblica, é nessa época que a História se abre, progressivamente, para uma importante perspectiva antropológica e comparativa que, de qualquer maneira, recuperará necessariamente os novos politeísmos etnológicos (juntamente àqueles históricos) através de uma necessária re-invenção do monoteísmo, fundamental para re-escrever as novas e diferentes temporalidades que irá incorporando.

De qualquer maneira, diferentemente dos politeísmos, também as “religiões dualistas” têm como característica comum o fato de terem surgido num terreno religioso tipicamente monoteísta, isto é, aquele do monoteísmo da tradição judaico-cristã. Entre as mais antigas dessas religiões dualistas, o Zoroastrismo destaca-se por sua característica teologia que pode ser definida enquanto “monoteísmo com tendências dualistas”. Nela, a centralidade da ética e a importância da escatologia segundo um critério de retribuição individual preanunciam os resultados históricos mais significativos ao redor dos quais se constituirão os monoteísmos: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo.

Frente aos outros, todavia, o Judaísmo manifesta sua peculiaridade de um monoteísmo fundamentado num binômio indissolúvel constituído entre os dois termos: “religião” e “povo”, elementos diferenciados, mas que não podem ser separados. Sistema religioso vital que permitiu a conservação do povo hebraico em relação à mudança das situações políticas, sociais e culturais de sua história, a característica peculiar do monoteísmo hebraico é aquela de constituir-se enquanto uma religião étnica presa numa contínua tensão entre o fechado enraizamento nas suas próprias tradições – correndo o risco de um isolamento ou de um aberto conflito com tudo o que não é hebraico – e o aberto interesse para com as experiências intelectuais dos outros povos com os quais os Hebreus

da diáspora entraram em contato – correndo o risco, desta vez, de assimilação aos modelos culturais dominantes e, portanto, de perda da própria identidade. A característica étnica dessa religião determina, portanto, as peculiaridades de seu monoteísmo ético e da concepção da história que decorre dela: a ação de Deus no mundo é finalizada a um desenho de salvação do qual a eleição do povo de Israel constitui, ao mesmo tempo, um instrumento e um modelo.

O Cristianismo surgiu e se afirmou, progressivamente, no interior do judaísmo do Segundo Templo. Mesmo tendo em comum com o Judaísmo a fé num Deus único, ele vem se diferenciando por uma série de caracteres originais e distintivos: e não somente por ter identificado em Jesus de Nazareth o messias prometido, quanto por tê-lo identificado enquanto filho de Deus. Outra importantíssima distinção: mesmo que os primeiros cristãos tenham assumido como fonte de revelação as escrituras hebraicas – que foram sendo consideradas a testemunha do “antigo pacto” (Antigo Testamento) –, eles identificaram na mensagem de Jesus um “novo pacto”. Este último não se configurava mais enquanto pacto com um Povo Eleito, mas com a Comunidade Cristã, isto é, tratava-se de um pacto destinado a “todos os homens de boa vontade”. A “revolução” do Cristianismo consiste, de fato, na profunda transformação de uma religião étnica para uma religião universal. O universalismo característico dessa nova religião desloca, portanto, a centralidade da Lei (mosaica), para uma nova ética (realmente universalista e universalizante) fundamentada no novo pacto (evangélico): entre outros, o resultado mais significativo se configura enquanto superação das antigas leis de pureza. Finalmente, outro aspecto que caracteriza e diferencia o Cristianismo em relação ao Judaísmo é o que resulta de seu peculiar aprofundamento da concepção da história. Distinguindo-se por seu caráter de religião histórica, ele se transforma na história da salvação da humanidade (não de um povo), na perspectiva da fé e por obra de Cristo, segundo o plano providencial do Pai. Decorre disso que toda a história anterior a esse evento é interpretada pela teologia da história cristã enquanto uma preparação providencial da encarnação do Cristo destinada a trazer a salvação; e, conseqüentemente, a partir desse evento, toda a história da humanidade parece configurar-se de forma linear em direção à sua realização final, isto é, a salvação da humanidade na fé “católica” (universal) do Cristo. Conseqüência extremamente importante dessa perspectiva cristã, diferentemente de outras religiões universais tais como o Hinduísmo e o Budismo, o Cristianismo não pode não realizar-se na história.

Para o Islã – termo que significa “submissão a Deus” – não faz sentido a distinção ocidental entre vida religiosa e vida secular. Tratando-se, ao mesmo tempo, de uma tradição religiosa e de uma civilização (“sistema de vida completo”, como dizem os muçulmanos), ao proclamar uma fé religiosa e ao prescrever determinados rituais, estabelece,

contemporaneamente, um determinado ordenamento da sociedade: da vida familiar, da legislação civil e penal, dos negócios, de regras de etiqueta, de alimentação, de vestuário e, até mesmo, de higiene pessoal. Nesta direção, a *sunna* – que subentende o conceito de “tradição” – se configura, no Alcorão, enquanto termo que indica essencialmente a maneira de agir observada por Deus para com todos os povos, aos quais enviou, no decorrer dos séculos, seus profetas. Em seguida, o termo foi se especializando, passando a indicar, antes de tudo, os hábitos do Profeta e de seus primeiros Companheiros e destinado a assumir, com o tempo, um valor normativo cada vez maior. De qualquer maneira, todo o ordenamento social, tem que refletir a vontade de Deus. E o fato de que a Lei antecede a Teologia resulta da característica essencial do pensamento religioso muçulmano que, em obséquio ao princípio da absoluta transcendência de Deus e conforme a concepção da religião enquanto adesão à Sua vontade, privilegiou, desde sempre, o aspecto jurídico e comportamental em relação àquele dogmático e especulativo: de acordo com o convite do Alcorão em aceitar por fé a revelação divina, ao invés que se aprofundar em perigosas especulações. O que não impediu, todavia, o impor-se de uma verdadeira reflexão teológica que surgiu com o deslocamento do coração do império fora da Arábia, por meio dos Omayyadi, junto a Damasco.

A meio caminho entre crenças politeístas e monoteístas, enfim, as “religiões dualistas” – sobretudo o gnosticismo e o maniqueísmo – têm como característica comum o fato de terem surgido num terreno religioso tipicamente monoteísta, isto é, aquele do monoteísmo da tradição judaico-cristã. De fato, em âmbito religioso, o problema do dualismo resulta estreitamente ligado ao problema do Mal. Em contraposição à afirmação de um pessimismo cósmico e antropológico que tende a delegitimar Deus de qualquer responsabilidade relativa à origem desse Mal – e mesmo procurando preservar a transcendência absoluta e a unicidade do princípio divino –, as “religiões dualistas” se utilizaram de um aparato teológico tipicamente dualista – que pressupõe a existência de dois princípios divinos, um dos quais é a causa e a origem do Mal – na tentativa de conciliar a existência de um Deus absolutamente bom com a existência de um Mal radical, do qual Ele não é absolutamente responsável. Como ensina a História dessas religiões, podem ser encontradas duas maneiras diferentes para relacionar o princípio do mal ao princípio do bem. De um lado, como no Maniqueísmo ou em determinadas formas de Catarismo, pode-se afirmar uma forma de dualismo radical em virtude da qual os dois princípios têm uma igual consistência ontológica, *ab eterno*. Por outro lado, assim como acontece em determinadas modalidades de Gnosticismo, encontramos uma forma atenuada de dualismo: a origem do mal sendo procurada e colocada no seio da própria divindade. Tudo isso, a fim de não ameaçar a unicidade divina típica dos monoteísmos.

...às Vias de Libertação e de Imortalidade: Índia e Extremo Oriente

O Hinduísmo, o Budismo (chinês, japonês e tibetano), o Taoísmo e o “Shinto” apresentam características que os distinguem, enquanto “religiões” orientais – entre Índia e Extremo Oriente – na sua peculiaridade de propor-se como “caminhos” (tecnicamente entendidos) para alcançar a libertação e a imortalidade. Ao mesmo tempo, uma outra peculiaridade do mundo oriental é constituída pelo fato de que, na especulação ocidental que constituiu suas categorias interpretativas, suas “religiões” puderam se configurar (e continuam se configurando, no mundo contemporâneo), também, enquanto “filosofias”: resultado construído e herdado desde as primeiras incursões missionárias durante o final da Idade Média – no período da assim chamada *pax mongolica* –, até a re-elaboração interpretativa dos iluministas franceses (e não só) profundamente enraizada na documentação missionária, sobretudo jesuítica.

Levando em consideração esse duplo registro interpretativo, acreditamos que, talvez, vale à pena se perguntar se a passagem de uma leitura interpretativa *sub specie religionis* em direção a uma perspectiva filosófica não decorra de uma novidade substancial que caracterizaria o resultado histórico mais emblemático ao redor do qual se formalizariam e, ao mesmo tempo, se diferenciariam as culturas orientais.

De fato, a esse respeito, vale a pena observar que, se há tempo a nossa civilização nos acostumou a indagar formas e modalidades daquilo que é, comumente, definido enquanto *pensamento mítico*, ela não reservou a mesma atenção para aquilo que pode ser denominado de *pensamento ritual*: a qual coisa deveria finalmente, por um lado, resolver a antinomia entre *rito* e *mito* sugerida por alguns autores já clássicos e, por outro lado, permitir uma mais adequada abordagem em relação às características perspectivas das culturas orientais, que desenvolvem suas peculiares vias de libertação e imortalidade, nunca se voltando de forma exclusiva para uma perfeição mítica fundada *in illo tempore*, mas enraizando-se sempre e profundamente num percurso, ao mesmo tempo, histórico, político, mítico e ritual que unicamente permite entender sua específica dimensão.

Dentro dessa perspectiva e para colher a especificidade da dimensão cultural que as subtende, poder-se-ia talvez sugerir que as vias de libertação e de imortalidade apontadas por essas “religiões” se configurem enquanto modalidades de *pensar através do rito*, o que vem a significar que elas se interrogariam com estupefaciente capacidade especulativa sobre “o que é” através dos inesgotáveis comentários que se desprendem em relação

aos mínimos detalhes e particularidades das cerimônias que caracterizam, em modo peculiar, as culturas orientais.

Parafraseando o emblemático título da belíssima obra francesa de Charles Malamoud<sup>27</sup> – desenvolvida com relação à específica realidade cultural da Índia védica –, poderíamos enfim falar de um característico sistema de *pensamento ritual* predisposto a fim de “cozinhar o mundo”: trata-se de um sistema que, se por um lado abre espaço a um “novo mundo da mente”, a uma nova modalidade de *inteligere* e ordenar o mundo, por outro lado faz desse mundo “cozido” (isto é, ritualmente construído, feito) não uma mera contraposição a um mundo cru e natural pré-existente. O exemplo mais emblemático da peculiaridade deste cozimento talvez seja representado na analogia estabelecida pelos textos védicos entre o sistema do sacrifício e as fórmulas sacrificiais: duas maneiras correlatas de “fazer (capturar) o sacro” (*sacrum facere*, diriam os romanos, enquanto etimologia do próprio “sacrifício”) em termos rituais – seja através da divisão do corpo da vítima sacrificial, seja através da divisão métrica do verso –, isto é, como maneira de forçar (ritualmente) a manifestação da divindade, quase um poder criá-la, como dirá a especulação tardia dos *veda*. Isso faz com que o desmembramento do corpo da vítima do sacrifício se torne a base para a constituição do *corpus* social (hierarquizado), ao mesmo tempo em que, a divisão métrica do verso se oferece enquanto *corpus* textual e ritual (não mítico), base e condição essencial que aponta para o desenvolvimento justo e regular das coisas: neste sentido, Angelo Brelich entrevia a comum raiz do conceito latino *ritus* com aquele sânscrito de *rta*: a justa ordem das coisas, não enquanto ordem estabelecida uma vez por todas – segundo o conceito grego de *kosmos* –, nem como um equilíbrio dos opostos, mas como desenvolvimento dinâmico da existência em seu justo caminho.

De forma diferente, nos vários contextos culturais, podemos dizer que a ação (ritual) humana, junto a essas culturas, re-percorre e repete a dimensão cosmológica e que, enfim, as vias (os caminhos) de libertação e de imortalidade se configuram enquanto uma espécie de segundo cozimento (realizado pelo homem) de algo que já lhe é dado, cosmologicamente, enquanto produto cozido. E tudo isso, mesmo quando esse cosmo é feito coincidir, como no emblemático caso japonês, com a figura e a função do Imperador: neste específico contexto, de fato, não é tanto o Imperador que se adequaria ao mundo, mas o mundo (que é visto, pensado, enquanto adequar-se) ao Imperador.

E se o conceito ocidental de “religião” – como já vimos – representa um “rótulo póstumo” problemático, a ser analisado em sua complexa formação histórica e no seu impor-se por sua capacidade ocidental de ler as alteridades culturais estranhas ao Ocidente (um mecanismo de hibridização), falar de “religiões” em relação à Índia e ao Extremo Oriente torna-se tanto mais problemático na medida em que, aquilo que essa perspecti-

va cultural ocidental definiu (como no caso mais emblemático do shintoísmo) enquanto um politeísmo, diferente e mais propriamente se configuraria enquanto uma específica modalidade de culto aos antepassados. É a esse respeito que, por exemplo, a categoria diferencial cunhada pelo monoteísmo cristão encontra-se posta frente à dificuldade de definir uma ulterior diferenciação contida na peculiaridade da definição de *tao* enquanto “regra” à qual é necessário conformar-se. De onde a necessidade de mestres de uma disciplina que o missionário jesuíta Prospero Intorcetta denominou, em 1667, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, uma “ciência político moral dos Chineses” e não, de fato, de “religião”.

Diríamos, enfim, com o nosso saudoso e grande mestre Dario Sabbatucci, que parece tratar-se de ideologias que são caracterizadas com o mesmo absolutismo que nós estamos acostumados a atribuir à religião (isto é, a transcendência do mundo), mas que têm, também, um profundo fundamento político ou ético-político: enfim, tratar-se-ia de realidades históricas que nos desnor-teiam, tanto quanto a própria adjetivação “religioso”, na medida em que falamos de culturas para as quais não é funcional a nossa distinção entre “religioso” e “cívico”.

Finalmente, o pensamento ritual e cerimonial, as especulações que se desprendem de um percurso regrado etc. representam, talvez, a chave fundamental para podermos, de alguma maneira, penetrar a complexidade e a distância (e conseqüentemente a peculiaridade) dessas culturas orientais, tendo provavelmente que recuperar alguns dos resultados mais significativos adquiridos pelo específico desenvolvimento da especulação missionária jesuíta: fundamentada numa prática (e pragmática) de adaptação que lhe parecia (e pragmaticamente lhe foi) fundamental para poder realizar, de alguma maneira, seu projeto missionário.

Uma das páginas mais fascinantes da aventura humana que se desenvolveu ao redor do “encontro de civilizações” é constituída, de fato, pelas tentativas realizadas no Extremo Oriente a fim de inserir o Cristianismo junto às antigas civilizações, como aquela japonesa ou chinesa, sem negá-las, mas adaptando a mensagem evangélica, a teologia e a própria liturgia a cada específica cultura, propondo uma nova encarnação do Evangelho, externa em relação à cultura européia. Baste pensar aos jesuítas Alessandro Valignano, que traduz em termos cristãos, em seu *Cerimonial para os missionários do Japão*, os costumes da sociedade japonesa; Matteo Ricci, que se torna mandarim e tenta traduzir o Cristianismo para o Confucianismo; Roberto de’ Nobili que, na Índia, assume o hábito ascético dos Brâmanes e aceita a cultura das castas. Pois, depois da rica fase de experimentações missionárias na passagem do século XVI para o XVII, o século XVII é aquele



no qual essas tentativas encontram a sua mais interessante realização com o nascimento de comunidades cristãs autóctonas e de um clero indígena.

Todavia, o papado não assistiu passivamente ao processo que se desprendeu desse encontro de civilizações, mas, aliás, com a criação da Congregação “De Propaganda Fide”, procurou controlar as missões que entravam em concorrência com os poderes estatuais. E isso, mesmo se a tentativa proposta por esse novo modelo missionário começou a sofrer críticas e re-pensamentos, em volta de poucos decênios, tanto por causa das oposições que encontrou no interior da Igreja, por parte de sua ala mais conservadora – sobretudo as velhas ordens religiosas e particularmente aquelas dos franciscanos e dos dominicanos, que se opuseram às audácias dos jesuítas, suscitando àquela que seria chamada a “controvérsia dos ritos” –, quanto, sobretudo, pela prevalência dos brutais interesses das potências coloniais.

Os esforços jesuíticos constituem, todavia, o ponto mais alto de uma possível alternativa em relação ao sucessivo desenvolvimento imperialista dos últimos séculos nos quais a obra missionária é controlada quase por completo pelas grandes potências coloniais. Mesmo assim, a derrota das instâncias teológicas dos “ritos chineses” – que se realiza, de fato, nos primeiros anos do século XVIII e é, finalmente, decretada pelo papa Bento XIV, em 1742 – continuará, todavia, frutificando, sendo parcialmente recuperada na perspectiva laica de um pensamento iluminista que encontra, na ritualidade e nos cerimoniais chineses, a possibilidade de pensar, antes, e de fundar, depois, um inédito “ateísmo virtuoso”.

De qualquer forma, se a problemática dessa ruptura histórica nos remete à possibilidade de compreensão de um dos momentos mais significativos da história ocidental em relação à distinção, toda sua, entre “religioso” e “civil”, como já apontamos ao longo do trabalho, remontar aos termos e às experiências históricas da emergência dessa distinção deve representar a oportunidade de re-significar, também, a específica dimensão especulativa do “pensamento ritual” que caracteriza as culturas orientais.

Esta última vertente, entre aquelas delineadas, de investigação histórico-religiosa mostra também como o próprio debate entre História e Religião sirva justamente para preparar o campo da História das Religiões. Recuperando o processo de formação da *religio* ocidental, a disciplina abre a possibilidade epistemológica para entender, por além da formação singular do conceito de religião, suas potencialidades (sempre historicamente determinadas) em termos de auto-projeção e de auto-reconhecimento perante as outras culturas com as quais, progressivamente, o Ocidente entrava em relação. É por isso que a hibridização, em termos interpretativos, que se constituiu no processo, deve ser repensada nos termos demartinianos de um “etnocentrismo crítico” que possibilita realizar, por

além das abordagens meramente e acriticamente analógicas, a abertura a uma perspectiva realmente comparativa, portanto, plural, histórica e relacional. O debate entre História e Religião, enfim, depois de tê-la gerada, pode cada vez mais potencializar a ferramenta metodológica de uma História das Religiões que, com a contribuição de outro debate, aquele com a Antropologia, se torna momento de abertura fundamental, não só internamente à consciência do Ocidente, mas também à história de suas relações interculturais.

*Recebido em abril/2008; aprovado em maio/2008.*

### Notas

\* Doutor e Professor do Departamento de História da USP. E-mail: adone@usp.br

<sup>1</sup> Obra original italiana publicada pela Editora Laterza, Roma-Bari 1998, traduzida para o português e organizada na nova versão: VV.AA.. *Manuale di Storia delle Religioni*. Roma-Bari, Laterza, 1998; Trad. Bras. AGNOLIN, Adone, (org.), Editora Hedra, São Paulo, 2005, com a seguinte divisão em quatro volumes: SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*, v. I; FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*, v. II; RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*, v. III e, finalmente, MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*, v. IV.

<sup>2</sup> DURKHEIM, Emile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, PUF, 1968.

<sup>3</sup> OTTO, Rudolf. *Das Heilige* (1917). *O Sagrado*. Trad. Port., São Paulo, 1974.

<sup>4</sup> LEEUW, G. Van der. *Phänomenologie der Religion* (Tubinga, 1933). *La Religion dans son Essence et ses Manifestations: Phénoménologie de la Religion*. 2ªed., Paris, 1970.

<sup>5</sup> ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris, Payot, 1949. Também, da mesma autora, ver *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Livros do Brasil, Lisboa, s/d.

<sup>6</sup> Trata-se da problemática presente na Introdução ao IV volume da coleção, que acabou sendo prejudicada, em sua publicação, por evidentes limites editoriais que lamentamos, mas dos quais não podemos ser minimamente responsabilizados.

<sup>7</sup> Para as quais chamaram a atenção os brilhantes trabalhos de ROSSI, Paolo, entre os quais podemos citar, pelo menos, dois que se encontram em tradução brasileira: *Os Sinais do Tempo: História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992 [ed. orig.: Milão, Feltrinelli 1979], com atenção particular aos capítulos II e III; e *A Ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da Revolução Científica*, São Paulo, UNESP, 1992 [ed. orig.: Turim, Boringhieri, 1989], particularmente nos capítulos IV e, sobretudo, VIII; trabalhos aos quais se inspira e se une aquele mais recentemente de ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita na cultura européia*, São Paulo, EDUSC, 2002 [ed. orig.: Roma-Bari, Laterza, 1992]. Todos eles se enraizaram e se desprendem dos estudos precursores do próprio ROSSI, Paolo. “*Clavis Universalis*”: *arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milão-Nápoles, Ricciardi, 1960 [Bologna, Il Mulino, 1983] e de Frances YATES, entre os quais vale a pena citar *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.

<sup>8</sup> VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova*. (I ed. orig. 1725 - II ed. 1730 e III ed. 1744), Milão, Rizzoli, 1977.

<sup>9</sup> MÜLLER, Max. *Lectures on the Science of Language*, London, 1861.

<sup>10</sup> Assim como de uma concepção de uma inicial língua perfeita para as teses do convencionalismo linguístico.

<sup>11</sup> TYLOR, Edward Burnett. *Religion of Savages*, In: *Fortnightly Review*, 1866. Trabalho que aponta para a conotação essencial do mais primitivo estágio da evolução cultural.

<sup>12</sup> Já significativo por si este rótulo que, dando por pressuposta uma *cientificidade* das Religiões, lhes reconhece uma objetividade que só pode ser concebida, evidentemente, em termos de transcendência e, portanto, em uma perspectiva teológica e, do nosso ponto de vista, peculiarmente fideística.

<sup>13</sup> ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris, Payot, 1949.

<sup>14</sup> WEBER, Max. Economia e Sociedade. In: *Sociologia de la Comunidad Religiosa*, México-Buenos Aires, 1964.

<sup>15</sup> SABBATUCCI, Dario. *La Storia delle Religioni*. Roma, Il Bagatto, 1985.

<sup>16</sup> MASSENZIO Marcello. *Progetto Mitico ed Opera Umana*. Nápoles, Liguori, 1980. Também, do mesmo autor, ver MASSENZIO Marcello. *Sacro ed Identità Emica*. Milão, Franco Angeli ed., 1994.

<sup>17</sup> GASBARRO, Nicola. Religione e Civiltà: F. Max Muller e E.B. Tylor. In: *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*. v. III, 1988.

<sup>18</sup> A esse respeito, seja-nos permitido remeter ao nosso: *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2007.

<sup>19</sup> Assim, de fato, alguns de seus autores atuam no campo institucional dos Estudos do Mundo Clássico, da História do Cristianismo ou da Filosofia e Religião da Ásia Oriental.

<sup>20</sup> Que se desprendem de uma característica “revolução neolítica” enquanto primeiro e fundamental impulso para as divisões de trabalho e de funções sociais e para a constituição de uma estrutura urbana e do uso da escrita.

<sup>21</sup> SABBATUCCI, Dario. *La Prospettiva Storico-Religiosa*. Milão, Il Saggiatore, 1990, p. 239.

<sup>22</sup> BRELICH, Angelo. *Introdução à História das Religiões*. Roma, Ateneo, 1965.

<sup>23</sup> Cf., entre outros trabalhos, DE MARTINO, Ernesto. *Furore, Simbolo, Valore*. Milão, Feltrinelli, 1962.

<sup>24</sup> A esse propósito, veja-se, por exemplo, DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico*, 1ªed. 1948, Turim, Boringhieri, 1973.

<sup>25</sup> Para utilizar-se do célebre título da obra de BRELICH, Angelo. *Prolégomènes pour l'Histoire des Religions*. In: *Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1970-76.

<sup>2</sup> MALAMOUD, Charles. *Cuire le Monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, Éditions la Découverte, 1989.