

TRADUÇÃO

Crise da presença e reintegração religiosa

ERNESTO DE MARTINO

TRADUÇÃO¹

DANIEL AUGUSTO RIBEIRO PEREIRA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5483-5351>
daniel@ovoideias.com.br

REVISÃO TÉCNICA

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

O segundo capítulo do meu livro *Il mondo magico* (1948) continha o esboço de uma teoria geral da magia como um mundo histórico demarcado. No entanto, havia também algo mais: uma tentativa de repensar e testar o historicismo de Benedetto Croce a partir de experiências historiográficas das quais ele certamente não nasceu, ou seja, a história da vida mágica e religiosa nas chamadas culturas primitivas. Desde então, como acontece com frequência, novas ideias surgiram e, sobretudo, novos e mais contextualmente detalhados materiais historiográficos vieram à luz, que em parte modificaram e em parte corroboraram esse primeiro esboço. Parece, portanto, um momento oportuno para voltar a essa discussão no ponto onde foi abandonada.

1 “Crisi della presenza e reintegrazione religiosa” foi publicado originalmente pela revista *Aut Aut* 31 (1956): 17-38.

A tese fundamental do *Il mondo magico* – que na verdade excedeu o campo histórico da “magia” no qual deu seus primeiros passos – é a crise da presença, para a qual as práticas mágicas ofereceriam a resolução cultural. Mas, na formulação de dez anos atrás, o próprio conceito de presença permaneceu atrelado a uma séria contradição – pelo menos na medida em que pretendia afirmar-se como um conceito de unidade pré-categorial da pessoa, unidade cuja conquista teria constituído o problema dominante da “época” mágica... Essa contradição não escapou a Croce que, em seu ensaio *Intorno al magismo come età storica* (1949) [“Sobre o magismo como época histórica”] observou:

Por outro lado, a ênfase de De Martino no risco de perder-se, um risco ao qual estaria sujeita por si mesma também a unidade adquirida do espírito – além das formas especiais do espírito que se defendem contra esse risco, isto é, continuamente superam o momento negativo do erro, do mal, da feiura, no momento positivo da verdade, da beleza, do bem e assim por diante – separaria a unidade do espírito de suas formas com um corte impossível. As formas do espírito não são acrescentadas a essa unidade, mas são a própria unidade, e assim, tentar considerá-la em si mesma deixaria essa unidade pior que inerte, vazia. A era da magia, então, não poderia criar a unidade do espírito porque, como todas as outras idades que gostamos de recortar no curso único e contínuo da história, ela foi a ação dessa unidade e de suas categorias. (Croce, 1949: 202)

Com ênfase diferente, Enzo Paci escreve:

De fato, falar de um drama que, através do risco, constrói uma visão de mundo significa considerar todas as categorias e as formas. Se o homem fosse exclusivamente natureza, ele não existiria, porque ele não se sentiria ameaçado de perder-se no nada, perdendo a relação que o constitui – a relação entre prática e teoria; economia e lei moral; entre agir e saber; entre ação e consciência. A barbárie sempre ameaçadora, a Hidra de Lerna, de Vico, é justamente a perda das categorias que constituem o homem em sua historicidade. A natureza torna-se então, assim como no mundo mágico, diabólica; desintegradora do homem e de sua civilização histórica, que, como observou Vico, perde suas leis, sua forma moral e também jurídica. (Paci, 1950: 26)

Uma crítica desse tipo é, de fato, incontestável, mesmo que – como disse – Croce e Paci a apresentem com ênfases diferentes. Croce estava certo: o “corte” dentro da história humana é “impossível” na medida em que nunca se poderia pensar em uma unidade em si que forme um problema histórico particular, ou mesmo dominante, uma unidade da qual não compreenderíamos como e do que teria se tornado unidade, e em qual resolução ela participaria.

A civilização e a história humanas sempre nascem – hoje como em qualquer “então” remoto ou arcaico e assim elas nascerão no futuro até que a palavra “homem” faça sentido – em virtude do poder de categorização de acordo com formas ou valores determinados. A presença cultural, isto é, o ser na história, é definida precisamente por essa energia categorizadora. No entanto, dentro da história humana, o risco do corte existe como mostra – no mínimo – a loucura, em cujo limiar há exatamente essa

inércia e vazio – a inércia e o vazio de valores, a presença perdida – de que falava Croce. Uma vez que a relação que constitui a presença é a mesma relação que torna a cultura possível, o risco de a história humana não existir toma forma como o risco de perder a cultura e retroceder sem mitigação na natureza. Quando esse risco aparece num momento “crítico” específico da existência histórica, a presença perde o poder de defini-lo ou superá-lo, e se enreda nele, entrando em uma profunda contradição existencial consigo mesma. Então a presença entra em crise precisamente como presença, uma vez que sua realidade está inteiramente – sem resíduos – no ato de definir ou superar, segundo os valores, as situações de sua própria história (isto e nada mais é lícito entender quando se fala do *ex-sistere* humano). Surge, portanto, um risco radical, um risco que certamente não é a perda da mítica unidade anterior às categorias, e sim a perda da unidade dinâmica das categorias, a extinção dessa energia de distinguir segundo valores, que constitui a própria realidade do ser-aí na história humana – como Paci corretamente apontou.

As manifestações psíquicas da realidade desse risco, e da contradição existencial que o caracteriza, são encontradas de forma exemplar nas muito variáveis e empíricas classificações nosológicas da psiquiatria. Assim, devido à sua incapacidade de ir além de um certo conteúdo crítico, a presença encontra-se frente ao devir em uma posição inatural. A realidade do mundo parece estranha, mecânica, nunca vista, teatral, artificial, distante, repugnante, sórdida, simulada, inconsistente, perversa, morta; e a presença é sentida como perdida, onírica, alienada de si mesma e assim por diante. O doente é destacado do presente, precisamente porque não pode estar aí plenamente no presente, estando ainda ancorado ou polarizado em um fragmento crítico não decidido de sua própria história pessoal, onde se perdeu qualquer chance de superá-lo e que, por isso, permanece de forma não-dialética na presença; não mais como episódio consciente, ou memória ativa, mas como sintoma. Por outro lado, o conteúdo não ultrapassado pode afirmar-se retornando como uma estraneidade psíquica incontrolável, mascarada nas obsessões, nas fobias ou nas alucinações, ou mesmo convertida em certos comportamentos orgânicos que estão fora do controle consciente. Além disso, quando há um risco de que um determinado conteúdo crítico não seja ultrapassado, esse conteúdo pode entrar na presença como uma obscura angústia de limites: é como se o conteúdo crítico pedisse seu “além” – isto é, a decisão formal da presença ultrapassante. E como este pedido permanece sem resposta, ou sem uma resposta adequada, ocorre uma tensão onialusiva do conteúdo, que pode tornar-se de caoticamente qualquer outro, sem, no entanto, ser capaz de exaurir o impulso alusivo desenfreado (e não pode fazê-lo porque – pelo tempo em que a crise durar, o impulso é, em si mesmo, inesgotável, incapaz de encontrar a definição formal, objetivadora e qualificadora da presença).

Sem dúvida, os psicopatas tentam empregar técnicas específicas para se defender contra o risco de sua doença, mas tais técnicas fracassam porque são inadequadas. Sua inadequação repousa no fato de que elas não restabelecem a dialética espiritual² ou seja, não retomam o controle das realidades psíquicas alienadas, reinserindo-as no circuito cultural e reabrindo-as aos valores: o “corte” (ou trauma) persiste e, com ele, a doença. Entre as respostas inadequadas – isto é, aquelas que não são abertas ao mundo dos valores – podem ser tomadas como exemplo os delírios de grandeza, nos quais o doente reage à extraordinária amplitude de chamados obscuros derivados da crise adaptando de forma cari-

2 [Nota do tradutor] O termo “espiritual” deve ser entendido aqui como “do espírito” em sentido crociano, longe de qualquer metafísica.

catural sua personalidade a tais chamados. Daí surge a ênfase do eu, característico de tais delírios, que é ênfase e não gênio, precisamente por causa da miserável inércia de valores reais e pelo terrível vazio cultural que aí se percebe. Da mesma forma, a depressão melancólica, com seus sentimentos monstruosos de culpa e abjeção, circunscreve uma forma inadequada de defesa interpretativa, que se manifesta precisamente nessa experiência de uma culpa ou de uma abjeção em si. Esta experiência é certamente fundada em uma impotência radical de ser-aí, mas tão pouco aberta a valores e história que às vezes pode tomar a forma de um ciclo naturalístico, isto é, uma oscilação periódica entre depressão e mania (a assim-chamada psicose maníaco-depressiva). O caso limite de defesa inadequada é a vontade bloqueada do estupor catatônico. Quando todos os conteúdos possíveis se tornam perigosos e cada momento do devir se torna insidioso para a presença, ocorre a reação patológica do bloqueio psíquico, ou a tentativa espasmódica de tornar-se prisioneiros de um determinado conteúdo. Para manter esse aprisionamento, todas as mudanças impostas do exterior são rejeitadas até o esgotamento físico, como na flexibilidade cética, ou repetido especularmente, como na ecolalia ou na ecomimia³.

Na raiz da crise radical da presença está a incapacidade de relacionar dialeticamente o vital com o *ethos* e com o *logos*, onde o vital, nesse desumano retrocesso a-dialético, deixa de ser paixão viva e vital – que impulsiona poderosamente a civilização e a história – configurando-se, ao contrário, como mero "sofrimento", como movimento impulsivo, representação parasitária, culpa inexprível e assim por diante. Isto foi, se não notado, pelo menos vislumbrado por alguns representantes da psiquiatria moderna. “Toda a história da loucura”, escreveu Pierre Janet em 1889, “deriva da fraqueza do poder sintético atual, que é ela própria fraqueza moral, miséria psicológica. O gênio, ao contrário, é um poder de síntese capaz de formar novas ideias, que nenhuma ciência pré-existente poderia prever: é o mais alto grau de potência moral” (Janet, 1889: 478).

Aqui fala-se em “potência moral”: e certamente esse poder dialético, que transforma a natureza em cultura, pode verdadeiramente ser considerado o *ethos* humano fundamental. A vitalidade animal abraça e nutre o poder dialético, mas para abri-lo às específicas obras concretas de caráter econômico, político, jurídico, moral, poético e científico.

Alguns conceitos psicanalíticos – apesar da distorção típica dessa escola psicológica – apontam também, alusivamente pelo menos, para a mesma relação. O que Freud define como *libido* (que consiste essencialmente na forma de vitalidade sexual) é, na realidade, presença, ou seja, energia sintética que supera situações de acordo com faculdades definidas de ação. Quando Freud fala da *fixação da libido* em um determinado estágio passado, atribuindo a essa fixação a possibilidade de regressão neurótica, ele confirma, dentro do quadro de sua teoria, que a doença psíquica é um conteúdo crítico que não foi superado, isto é, não escolhido e conscientemente definido pela presença. Sem dúvida, Freud, em conformidade com os limites de sua teoria, atribui uma importância decisiva às situações da vida sexual do indivíduo, que em última análise seriam as únicas verdadeiramente críticas, e interpreta a fixação como

3 [Nota da revisora] Em psiquiatria, a “flexibilidade cética” é a tendência a manter a mesma posição corporal, característica da catatonia; ecolalia e ecomimia são a repetição automática de palavras, ou gestos.

uma evolução fracassada da sexualidade. Mas, para além desta limitação, que é realmente séria, ele deixa, no entanto, um vislumbre do importante conceito de presença fisiológica como energia que ultrapassa. Da mesma forma, o conceito de complexo sugere um conflito não decidido, no qual a presença permaneceu polarizada, entrando em contradição existencial consigo mesma. *Translação e sublimação* sugerem a recuperação e resolução do conflito em um “valor” cultural determinado; e assim por diante.

Mas encontramos o precursor mais adequado do conceito de crise de presença não na psicologia moderna, e sim em Hegel, que nessa questão já declarou em parte, e em parte subentendeu o que é essencial. O que aqui é chamado de “presença” corresponde parcialmente ao “sentimento-de-si” de Hegel, que ele definiu da seguinte forma:

A totalidade que-sente, enquanto individualidade, é essencialmente isto: distinguir-se dentro de si mesma, e despertar para o *juízo de si*, segundo o qual ela tem sentimentos *particulares*, e, como *sujeito*, está em relação com essas suas determinações. O sujeito enquanto tal põe-nas *em si mesmo* como seus sentimentos: está mergulhado nessa *particularidade* das sensações, e ao mesmo tempo, pela idealidade do particular, aí se conclui consigo mesmo como o Uno subjetivo. Desse modo, o sujeito é *sentimento-de-si* e, ao mesmo tempo, só o é no *sentimento particular*. (Hegel, 1995: § 407)⁴

Agora, o sujeito como sentimento-de-si pode ser suscetível à doença; isto é, “permanecer com pertinácia em uma *particularidade* de seu sentimento, que ele não pode elaborar em idealidade, nem superar.” (*Ibid.* §408). Aqui, o risco da presença é colocado com a máxima clareza como a impossibilidade de superar um conteúdo particular – isto é, defini-lo de acordo com formas específicas de coerência cultural. Para Hegel, o sujeito físico é o si mesmo como consciência coerente ou intelectiva. O sujeito patológico é este si mesmo prisioneiro de um conteúdo particular:

O *Si* repleto, [o] da consciência de entendimento, é o sujeito enquanto consciência consequente em si mesma, ordenando-se e mantendo-se conforme sua individual posição e conexão com o mundo externo, igualmente ordenado no interior dele mesmo. Mas, ficando preso a uma determinação particular, não assigna a tal conteúdo o lugar de entendimento, e a subordinação que lhe compete no sistema-de-mundo individual que é um sujeito. O sujeito, desse modo, encontra-se na *contradição* entre sua totalidade sistematizada na sua consciência e a determinidade particular que nela não é fluida nem coordenada e subordinada: [é a] *demência*. (*Ibid.* § 408)

Obviamente, as limitações do sentimento-de-si hegeliano são as limitações e os defeitos da própria dialética hegeliana. A totalidade do sujeito não é aqui a distinção de formas culturais, mas ainda a consciência racional, entendida como simples juízo em si e como o encaminhamento de seus sentimentos para si: enquanto se trata do poder sintético segundo as categorias do fazer, da unidade-distinção deste poder. Entretanto, fora essa limitação, Hegel compreende com extraordinária acuidade a substância daquilo que estou chamando de “crise da presença”. Quando Hegel afirma que o espírito é livre e, portanto, não suscetível à doença – enquanto o sentimento de si pode cair na contradição entre sua subjetividade, que em si mesma é livre, e uma particularidade, que não se torna ideal, mas perma-

4 [Nota da revisora] De Martino utiliza em seu artigo a versão italiana traduzida por Benedetto Croce. Aqui utilizamos a versão em português.

nece presa ao sentimento de si – ele aponta para a ideia de que o espírito, que é a presença engajada na categorização das formas culturais, é presença fisiológica, enquanto a presença que não ultrapassa seu conteúdo na idealidade da forma é necessariamente uma presença doente, que está se perdendo.

Quando Hegel afirma que o velho conceito metafísico de espírito como alma é na verdade a ideia do espírito como suscetível à loucura (pois a alma-substância, apenas existente, natural e fixada em sua finitude existencial, é justamente o conceito de loucura), ele expressa, na linguagem de seu sistema, a ideia de que ser-aí é a energia sintética geradora da dialética cultural, e que quando o ser-aí é reduzido à mera existência natural, então ocorre a catástrofe da vida cultural, da liberdade e da história humanas:

[O espírito] foi considerado pela antiga metafísica como *alma*, como coisa e só como coisa, isto é, como algo *natural e essente*, é capaz da demência, da finitude que nele se fixa... O espírito determinado como apenas *essente*, na medida em que tal ser esta não dissolvido na sua consciência, é doente. (Ibid.)

O espírito como ser que apenas é e que permanece na consciência sem resolução é a presença fixada ou emaranhada em um de seus conteúdos e, portanto, não mais presente, porque ir além dos conteúdos é a própria definição de presença. E o *ser sem resolução* [em itálico no texto] indica um conteúdo que permanece não escolhido e decidido segundo valores culturais, e por isso deixa de se tornar conteúdo determinável, mas retorna como um sintoma não dominável, como estraneidade tirânica. Mas há mais: a loucura como naturalizar-se do espírito é precisamente o risco de não ser-aí como presença, de não ser-aí em uma história humana, ou seja, de recuar para o nível da natureza, onde a presença – pelo menos em seu sentido humano – não tem lugar. Aqui alcançamos a suprema alternativa existencial: ou presença saudável, que se abre às obras e aos dias⁵ da cultura humana; ou presença doente, que perde a si mesma e ao mundo e mergulha na loucura.

No entanto, o próprio Hegel destaca em uma passagem de sua *Enciclopédia* (Ibid) que a doença que ataca o "sentimento-de-si" não surge sem oposição e resistência por parte do próprio doente, e que a alienação é não uma perda abstrata da razão, mas uma contradição dentro da própria razão. Ou seja, a crise da presença é uma crise, na medida em que é percebida como risco – aliás, como o risco radical, a catástrofe do humano. Com efeito, o risco radical da presença é acompanhado – pelo menos até quando ela resiste – por uma reação total, que é a angústia. Se purgarmos essa ideia de todas as interpretações não pertinentes nutridas pelas abstrações da metafísica – pela criptogamia com o imediatismo da experiência religiosa ou mesmo pela inércia moral ou por morbidades latentes – e se, ao mesmo tempo, nos abstermos de cair nos empirismos fáceis da psicopatologia, descobrimos que a angústia é uma reação da presença diante do risco de não ser capaz de superar os conteúdos críticos e de sentir-se encaminhada rumo à suprema abdicação. Isso significa dizer que a angústia é o risco de perder a própria possibilidade de desenvolver a energia formal do ser-aí.

A angústia sinaliza o ataque às próprias raízes da presença humana, a alienação de si mesmo em si mesmo, o mergulho da cultura na natureza. A angústia enfatiza o risco de perder a distinção entre sujeito e objeto, entre pensamento e ação, representação e julgamento, vitalidade e moralidade – é o grito de alguém cambaleando à beira do abismo. É porque a presença, em sua crise radical, não pode mais se fazer presente no devir histórico e está perdendo a capacidade de ser o sentido e a norma desse devir, que a angústia pode ser corretamente interpretada como angústia da história, ou melhor, como

5 [Nota da revisora]. Aqui o autor está utilizando a expressão que dá o título ao poema de Hesíodo.

angústia de não ser-aí em uma história humana. Portanto, quando se sustenta que a angústia nunca é angústia de alguma coisa, mas de nada, a proposição é aceitável, mas apenas no sentido de que aqui não é a perda *disto* ou *daquilo* que está em jogo, mas a própria possibilidade *do que*, enquanto energia formal. Tal perda ou aniquilação não é o nada absoluto, mas o nada da presença; não é o não-ser, mas o não-ser-aí, a destruição da vida cultural e da história humana.

Essa característica fundamental da angústia é ocasionalmente visível nos tratados psicopatológicos, apesar de seu empirismo:

O doente não sente angústia de alguma coisa, ele é angústia, sem consciência de um objeto ou de um sujeito. [...] O objeto é o uso ordenado da excitação, e a consciência do eu, é a complementação necessária da consciência do objeto. No entanto, na laceração catastrófica da angústia, não há objeto e, portanto, a angústia não tem conteúdo, nem consciência precisa do eu. [...] O que o doente sofre é a laceração da estrutura da personalidade. Não se pode sequer dizer que ele está sentindo angústia, ele é a angústia e se torna uma coisa só com ela, nesta indescritível inversão no qual sujeito e objeto desaparecem; [...] A angústia é o perigo supremo, que é a aproximação daquele estágio final no qual o organismo não pode adaptar-se ao meio ambiente e está ameaçado em sua própria existência. (Goldstein, 1929: 409-437)

Essas proposições de Kurt Goldstein, embora inadequadas por seu empirismo, encontram sua explicação e verdade na concepção de angústia como uma reação total ao risco radical de perda da presença. Com efeito, o que pode significar a perda da distinção entre sujeito e objeto, aquele ser imediatamente angústia, aquela laceração na estrutura da personalidade, aquela inversão inenarrável que acarreta o risco essencial de não se adaptar ao meio? O que pode ser esse sentimento "*in seine Existenz bedroht*"⁶, se não justamente a catástrofe do ser-aí, no sentido que esclarecemos? A concepção de angústia de Freud, por outro lado, é muito menos útil para a orientação, de tão enredada nos conceitos duvidosos de "libido" e "repressão"⁷.

Se esta é a natureza da crise de presença, então qual é a sua relação com a experiência religiosa, com o domínio do sagrado? Em geral, há duas posições antagônicas a respeito: ou se nega que possa haver uma relação essencial entre o risco de alienação patológica e o sagrado, ou se passa – embora com diferentes atitudes, nuances e cuidados – ao extremo oposto com o resultado de confundir religião com loucura (raramente alguém afirma isso explicitamente, mas muitas vezes a distinção entre uma e outra permanece apenas nas boas intenções). Os defensores da primeira tese – que frequentemente pertencem a uma fé particular – apontam para os valores éticos e especulativos nos quais as religiões superiores são ricas, também encontradas, em menor medida, em religiões mais elementares. E é fácil para eles dizer que o louco é louco, enquanto a civilização moderna nasceu do "delírio" de Cristo ou da "epilepsia" de Paulo.

6 [Nota do tradutor] Ter a existência ameaçada.

7 Para uma visão geral das diferentes concepções de angústia na psiquiatria moderna (e no existencialismo), ver Boutonier (1949).

Por outro lado, os psiquiatras são naturalmente inclinados a favorecer a conexão entre a alienação e a vida religiosa, de modo que em sua prática profissional encontram frequentemente o “sobrenatural” e os “deuses” entre os doentes mentais. No entanto, a conexão não é clara. Ao ler o livro de Georges Dumas sobre esse tópico, por exemplo, causa perplexidade a diferença entre a “teogênese patológica”, sobre a qual o autor escreve, e a teogênese ordinária das grandes civilizações da história (Dumas, 1946)⁸. Na verdade, existe uma relação entre o risco de alienação patológica e a vida religiosa e não no sentido banal de que “às vezes” ou “acidentalmente” quem está envolvido na experiência do sagrado pode “enlouquecer”, mas precisamente como uma relação dialética entre risco da crise e técnicas religiosas de reintegração, no sentido de que, através da mediação de tais técnicas, a recuperação é facilitada e são reativados aqueles poderes operativos segundo formas e valores, que a crise havia comprometido.

Para ilustrar o caráter dialético da relação entre alienação patológica e vida religiosa, podemos considerar, por exemplo, uma obra que teve, nos últimos quarenta anos, uma notável influência nas áreas de filosofia e história das religiões: *O sagrado*, de Rudolf Otto, (2007[1917]). Trata-se, como é sabido, de um trabalho engajado religiosamente, mas por isso mesmo pode oferecer algumas indicações valiosas. Obviamente, sob uma condição: que a problemática comece para nós onde Otto considera que atingiu a *Ultima Thule*⁹, ou seja, a experiência vivida do numinoso que está presente. A conotação característica, profundamente irracional, dessa presença seria – segundo Otto – o “outro radical” (*ganz Andere*); daí o “horror cego” (*blinde Entsetzen*), o “espanto demoníaco” (*dämonische Scheu*), que toma e subjuga a criatura. Agora, esse “radicalmente outro”, que atormenta quem o experimenta, é precisamente o risco “radical” de não ser-aí; a alienação que ameaça chegar ao seu exato significado patológico, a catástrofe à qual a presença deve resistir com todas suas forças. A alteridade profana (ou fisiológica) é sempre relativa, inserida no circuito formal e qualificada. Mas quando começa a se tornar “excêntrica”, isolada e a presença se sente enredada nessa tentação de abdicar, então também começa a aparecer o “radicalmente” outro, que pode ser interpretado como o sinal aterrador da alienação patológica. *Blinde Entsetzen* também é eloquente: *entsetzen* tem o duplo significado de “desapropriar” e “ficar horrorizado”, ser repleto de pavor”, o que significa que aqui está prestes a ser consumada a perda, não de “isto” ou “aquilo”, mas da própria energia formal do “qual”. É dessa espoliação radical que nasce o horror característico que identifica a crise. Mas o caráter dialético da relação crise-recuperação na experiência do sagrado é ilustrado muito claramente pela expressão *dämonische Scheu*. De fato, se a ênfase recai sobre o *Scheu*, há algo praticamente idêntico a um estado de ansiedade, ao *blinde Entsetzen* patológico, enquanto se a ênfase recai sobre *dämonische*, a recuperação já está começando a fazer seus testes, mesmo que de maneira muito incipiente, e o horror não será

8 A título de exemplo, considere-se a seguinte passagem: “É porque os deuses de nossos doentes são mais frequentemente pessoais que eles são limitados em sua onisciência, sua ação e sua onipresença. Por essa mesma razão, eles são agentes espirituais apenas para os doentes e, na medida em que eles lidam com deuses privados, os doentes não são assimiláveis aos fiéis de uma religião” (Dumas, 1946: 321). Ora, a história das religiões, especialmente as religiões primitivas, conhece um grande número de entidades numinosas, estritamente privadas e pessoais, com poderes limitados (pensa-se no *nagual* e em certas formas do *tijurunga*), sem que se possa falar, dentro dos respectivos contextos históricos, de “teogênese patológica”. Se, no entanto, tomarmos a palavra “privado” nesta passagem de Dumas como significando “não imediatamente aberta aos valores compartilhados em dado contexto histórico”, então, obtém-se um critério válido para discriminar entre “teogênese patológica” e “teogênese ordinária”. Para trabalhos especializados sobre a psicopatologia da religião nos últimos cinquenta anos, ver: Murisier (1909); Moisés (1906); Birnbaum (1920); Oesterreich (1922); Schneider (1929); Storch (1930); e Janet (1926, 1930). A essa lista devem ser acrescentados os seguintes trabalhos, de uma perspectiva psicanalítica: Freud (1907, 1913); Reik (1928); e Rank (1919). Para a escola de Zurique: Jung (1942).

9 [Nota do tradutor] A expressão latina *Ultima Thule* indica os limites do mundo conhecido.

mais "cego" se pelo menos puder vislumbrar uma imagem demoníaca, pertencente a uma tradição cultural mítico-ritual organicamente inserida no mundo histórico em que se vive.

Considerações semelhantes podem ser feitas em relação ao outro momento do "numinoso", o *fascinans*, que é inseparável do *tremendum*. O caráter paradoxal dessa polaridade não constitui absolutamente um nexos misterioso – que só se pode reviver em seu imediatismo, ou estimular e sugerir através da seleção de palavras expressivas – mas contém uma dialética transparente. Aquilo que na crise repele e subjuga, ou seja, o *tremendum* da presença que se desvia e se perde, atrai e chama, no entanto, para as relações, a recuperação e a reintegração, e essa atração, ou chamado irresistível, é o *fascinans* do "radicalmente outro". Na limitação da experiência religiosa, o que chama é o numinoso, mas, para o pensamento crítico, o que chama é a alienação da presença que pede a reintegração na história humana.

Essa dialética característica implica a historicidade integral do processo hieropoético¹⁰. O risco de perder a história humana ocorre dentro da própria história humana, e não pode haver nenhum significado hieropoético sem essa referência ao concreto. Ora, dizer "história" significa, em primeiro lugar, dizer "sociedade", isto é, pelo menos para as sociedades humanas, um modo de organização coletiva para a dominação técnica da natureza; para que, a partir desta mediação, a sociedade possa abrir-se ao direito e à ética, à poesia e a ciência. A medição do ser-aí na história humana não pode prescindir do primeiro passo da mediação, isto é, a consideração de um regime socioeconômico determinado de certa maneira. Se a esfera técnica é pobre e elementar, se a natureza a supera com seu poder excessivo, se são limitadas a memória retrospectiva e a percepção prospectiva de comportamentos eficazes para o domínio sobre as forças naturais, se, no próprio bojo da sociedade humana, grupos particulares se assemelham a "natureza" em relação a outros – rebaixados a funções meramente técnicas e instrumentais – surgem a angústia e a fragilidade da presença enquanto livre poder de ultrapassar as situações e o risco de alienação radical torna-se enorme. Nessa atmosfera difusa de precariedade existencial, o devir é pontuado por momentos de crise em que a historicidade "sobressai" e a presença corre o risco de não ser-aí. Entretanto, aqui também, a quantidade, a qualidade e o grau de risco em tais momentos não são definíveis de uma única maneira, pois essas questões são determinadas de maneira diferente dependendo da estrutura da sociedade. Um povo que vive de caça e coleta e que não foi além da fabricação de instrumentos básicos de pedra não tem os mesmos momentos de crise que uma sociedade fundada no cultivo pela enxada, ou que pratica o nomadismo pastoril, ou aquela que pode ter chegado a combinar variavelmente esses modos de economia primitiva, até a invenção do arado e o cultivo de grãos, ou que pode ter passado pelos vários estágios da evolução industrial até a invenção do maquinário; ou, finalmente, em uma mesma sociedade com profunda estratificação social, os momentos de crise não são articulados da mesma maneira em cada estrato da organização hierárquica.

A reintegração religiosa, no entanto, também é histórica em outro sentido, porque assume formas muito diferentes, mesmo no nível da própria reintegração. Em geral, o processo hieropoético deve ser interpretado como a escolha de momentos críticos exemplares e como uma técnica – ou sistema de técnicas – para enfrentar o risco de alienação e reabrir os poderes formais que a crise ameaça paralisar. É como se uma parte – em algumas sociedades, uma parte enorme – do poder técnico do homem para dominar as forças naturais por meio da organização econômica da sociedade e da manipulação de

10 [Nota do tradutor] Um neologismo que significa "criação do sagrado".

certos instrumentos materiais ou mentais, fosse desviado desse seu uso para encontrar sua aplicação na tarefa de restaurar um horizonte para a presença e de impedir – em momentos críticos – que seja naturalizado o mesmo poder fundamental do qual surge a cultura e a história humana. O traço fundamental da reintegração religiosa é a técnica de de-historificação institucional.

Da trama do devir surge uma série de momentos críticos, de caráter exemplar para o regime existencial em questão. São momentos que, por diversos motivos, representam “passagens” por excelência, durante as quais é particularmente necessário ser-aí, e justamente por isso podem causar o risco de alienação radical. Essas passagens são de-historificadas, isto é, são resolvidas – mascaradas e protegidas – na repetição do idêntico e, em última instância, como se eles não fossem novos (ou históricos), mas como se estivessem repetindo uma situação arquetípica, que já ocorreu na meta-história. Desta forma, através da *pia fraus* [a mentira piedosa] deste “já” garantido no plano meta-histórico, o “aqui” e o “agora” da história são reabertos, e a presença recupera – em vários graus de consciência e de potência cultural – a plenitude de seus próprios horizontes formais¹¹.

Considere-se, a título de exemplo, um aspecto importante do mito do “centro” entre os Achilpa, um clã totêmico do povo Aranda (Austrália Central). Os Aranda são caçadores-coletores seminômades, e compreende-se como, para tal humanidade, forçada em suas antigas migrações a atravessar, para seu sustento, novos territórios, tem sido particularmente relevante o perigo histórico dessa travessia. A crise, que é diretamente documentada etnologicamente, assume a forma de uma “angústia territorial”, que tem sua patologia correspondente em formas específicas de dromofobia (e possivelmente também de agorafobia). O mito achilpa reflete claramente o processo de de-historificação religiosa: há um centro do “mundo” onde a tarefa de modelar o território foi realizada pelo ancestral mítico de acordo com uma relação de repetição, no sentido de que o território constituía, para cada uma de suas moradias temporárias, uma reiteração do centro mítico. Durante as migrações do sul para o norte, os grupos achilpa carregam consigo o centro do mundo, representado por um poste, e em cada ponto de paragem plantam o poste e celebram a cerimônia, que repete o mito. Desta forma, a historicidade da travessia fica ocultada e o caminho é resolvido como se fosse um permanecer no centro, e enquanto isso – dentro de tal de-historificação – o caminho é verdadeiramente aberto. O mito narra que quando o poste quebrou durante a migração, e o ritual de reiteração do centro arquetípico não podia mais ser realizado, os grupos achilpa não podiam mais continuar suas peregrinações e se deixavam cair no chão, amontoados, à espera da morte.¹²

A análise do *modus operandi* da técnica da de-historificação religiosa é de considerável interesse. Uma presença ritual vem a ser instituída, com um caráter reiterativo, impessoal e onírico. Tal presença, em cujo plano tudo tende a se tornar estereotipado e tradicional, é tecnicamente adequada tanto para desencadear a descida (*catabasi*) em direção às realidades psíquicas em risco de alienação, quanto para iniciar a ascensão (*anabasi*) em direção aos valores. A presença ritual (ou mítico-ritual) deve, portanto, ser entendida como uma presença que funciona sob um regime de “poupança”, que tende a equilibrar um orçamento destinado ao malogro. Por outro lado, o *ethos* e o *logos* que, sob a proteção de tal regime, alcançam a liberdade, atuam continuamente no mito e no ritual. Eles os permeiam com sua substância,

11 Para a discussão desta tese no diálogo polêmico com a “fenomenologia da religião” de G. van der Leeuw, ver De Martino (1953-1954) [neste volume].

12 Para a demonstração desta tese e da documentação relativa, ver De Martino (1951-1952).

humanizam cada vez mais as religiões e ressaltam, no interior da técnica, valores que elevam o rito ao culto, ao sacrifício, à oração, o demoníaco ao divino, e o mito a formações mentais nas quais se vislumbram a moralidade e a lei, a poesia e a ciência, até o ponto em que os valores, quebrada a proteção técnica mítico-ritual, começam a se afirmar na consciência em si mesmos, em sua interioridade e autonomia humanas.

Consideremos, por exemplo, a lamentação como um momento importante dos rituais fúnebres na antiguidade. Aqui a crise inicial aparece em toda sua magnitude: encontramos manifestações tipicamente patológicas, como a inação melancólica de Gudrun diante do cadáver de Sigfried no primeiro poema de Gudrun na Edda, ou como a “fúria” de Aquiles no décimo oitavo livro da *Ilíada* quando Antíloco segura as mãos do herói com medo que ele corte sua própria garganta com sua espada¹³, ou como o desespero de Davi pela morte de Saul (“agarrando suas roupas ele as rasgou, e assim fizeram todos os presentes”); e também encontramos o *blinde Entsetzen* antes do cadáver, e aquele *dämonische Sheu* que faz com que a Alceste de Eurípides diga: “Poluência não me pegue nesta casa! Deixo o caríssimo teto deste palácio. Agora vejo aqui perto Deusa Morte”¹⁴. Mas, ao mesmo tempo, no outro extremo do processo, encontramos a cadência rítmica da lamentação ritual, o lamento no contexto do culto dos heróis, a lamentação fúnebre egípcia que repete para cada morto – que é um Osíris – a mítica lamentação de Ísis e Néftis. Finalmente, encontramos isso na complexidade religiosa das lamentações de Jeremias. Ainda em solo grego, já além do ritual e do mito, chegamos ao lamento fúnebre homérico (*goos*), ao lamento coral da tragédia (*kommos*) e da lírica (*threnos*)¹⁵.

Valores morais, políticos e poéticos são então alcançados, mas o processo que leva da dispersão da loucura à liberação desses valores ocorre no mundo antigo, através da mediação da lamentação como técnica de recuperação. “Afastese das sepulturas!” avisava Goethe, e a lamentação providencia à sua maneira, com técnicas adequadas. Vale a pena nos determos sobre o *modus operandi* dessa técnica. O *planctus*¹⁶ caótico da crise é transformado em um *planctus* ritual no qual realidades psíquicas alienadas (inação melancólica, impulsos de autoagressão e afins) são retomadas e concentradas no estado hipnóide da presença ritual do lamento. Em tal estado, essas realidades psíquicas são disciplinadas de acordo com uma “medida” anônima e onírica; no “é assim que se chora” estereotipado da tradição. Ao mesmo tempo, tem-se o domínio mítico de outra realidade psíquica na alienação, a imagem do cadáver. No nível mais elementar, tal elaboração não vai além da demonicidade do morto, e esse momento é refletido no ritual em uma série de técnicas de separação, para que o morto seja apaziguado para não retornar como um fantasma, isto é, como uma externalidade psíquica irrelativa. O *planctus* ritualizado é, portanto, cheio de significados: é necessário mostrar a extensão do pesar ao morto; saciar sua sede de sangue e vida; gritar para assustá-lo e convencê-lo a sair para sua nova morada; desfigurar a própria aparência para escapar do olhar deles; e assim por diante. Em um nível mais alto, os valores morais são liberados. Os mesmos gestos de separação podem adquirir valor moral: o luto torna-se o tributo homérico ao falecido (*geras thanonton*); e a lacera-

13 [Nota do tradutor] Se trata do momento de desespero de Aquiles ao ouvir a notícia da morte de Pátroclo

14 [Nota do tradutor] Utilizamos aqui a tradução de Jaa Torrano. (2018). *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, 6(2), 196-232.

15 Sobre essas relações, veja Reiner (1938). Em particular, para a relação entre a lamentação ritual funerária e a tragédia, ver Nilsson (1951: 61ss.).

16 [Nota do tradutor] *Planctus* é palavra latina para o pranto, que inclui também prática rituais de autoagressão, como bater no peito ou arrancar o cabelo, além de lamentar.

ção das bochechas até o ponto do derramamento de sangue (“*ut sanguine ostenso inferis satisfaciant*”)¹⁷ é suavizada na ordem (*kosmos*) restaurada pelos vivos, como nas Suplicantes de Eurípidas:

Vinde, ó uníssonas dos males! Vinde, ó reunidas nas dores, ao coro que Hades venera! Na face clara, com a unha, sangrai a pele sangrenta! *È é!* O luto por mortos honra os vivos.¹⁸

Em um nível ainda mais alto e mais complexo, que encontra sua expressão na vida religiosa ligada ao ciclo de Osíris, o genérico “é assim que se chora” da de-historificação ritual é transformado na repetição do ritual: cada morto é um Osíris, como ele morto e ressuscitado, e todo lamento reitera a lamentação mítica de Ísis e Néftis. Toda a técnica da lamentação é dirigida para a facilitação da recuperação da presença: assim, institui-se o guia do pranto – o *exarchos goioio* homérico – que periodiza o *planctus* em intervalos relativamente regulares e o remodela em refrãos emotivos, de maneira que entre um e outro refrão seja devolvido à presença o horizonte necessário para a inauguração do discurso rítmico da lamentação propriamente dita. Os refrãos emotivos são divididos entre guia e coro, ou mesmo cedidos pelo guia ao coro, estabelecendo uma assistência coletiva na superação dos momentos críticos mais perigosos. Finalmente, para os *logos* rítmicos da lamentação, precauções particulares também são eficazes para reabrir a presença, ou seja, mais uma vez, a repetição de estereótipos gestuais, literários e melódicos estabelecidos pela tradição. Este *logos* ritual é, então, um discurso protegido, que permite alcançar – na medida das capacidades de cada um – a “variação” pessoal, o ressurgimento da situação histórica, a transformação do “morrer” em “esta morte” e do “pranto” em “este meu pranto”; a reabertura do *ethos* de memórias e afetos e, às vezes, até um vislumbre de poesia.

No mencionado primeiro poema de Gudrun, a cena da lamentação aparece na reelaboração da epopéia e, portanto, já muito além de sua forma ritual real, com todos os seus momentos míticos. No entanto, a função técnica do ritual ainda transparece. Ao lado do corpo do rei assassinado, Gudrun permanece imóvel, de olhos secos, enrijecida em uma espécie de inação melancólica ou letargia entorpecida:

Então Gudrun pensou em morrer. / Quando ela, ao lado de Sigurd, sentava-se triste; Lágrimas ela não tinha, nem torcia as mãos, nem nunca lamentava, como outras mulheres. Para ela, os guerreiros sábios lá vieram, ansiando para sua dor pesada aliviar; Luto não podia chorar Gudrun / Tão triste que seu coração parecia quebrar (Bellows, 1926: 412, st. 1–2)¹⁹.

Em vão, as nobres esposas dos príncipes tentam induzi-la ao lamento, cada uma narrando suas próprias desgraças. Gudrun teimosamente se recusa a entrar no evento ritual que mediará a recuperação, e permanece presa em sua inação melancólica. Então Gullrond ordena a exposição do cadáver do rei e coloca a almofada tradicional para a lamentação sob seus joelhos:

17 [Nota do tradutor]. “Não façam cortes em seus corpos por causa dos mortos”. Levítico 19:28.

18 [Nota do tradutor] Também utilizamos aqui a tradução de Jaa Torrano (2019). *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, 7(2), 122-163.

19 [Nota do tradutor] Traduzimos aqui a versão em inglês de Bellows (1926).

O sudário que ela ergueu de Sigurd, deitado / sua bem amada cabeça nos joelhos de sua esposa:
/ “olhe para o seu amado, e coloque seus lábios / para os dele como se ainda o herói vivesse...”
(*Ibid*: 415, st. 12).

Gudrun se recompõe, rompe o doloroso feitiço de sua “polarização” e ganha vida na tarefa de superar a situação; mas essa recuperação é realizada através da mediação do ritual, isto é, realizando uma série de gestos e comportamentos tradicionais; ou seja, seguindo o que “se faz” quando “se deve” lamentar os mortos:

Uma vez sozinha, Gudrun olhou; todo o cabelo coagulado de sangue, os olhos cegos que outrora brilhavam, o peito do herói que a lâmina havia perfurado. Então Gudrun dobrou-se, curvou-se na sua almofada, o cabelo solto, o rosto quente, e as lágrimas como gotas de chuva caíram...” (Bellows, 1926: 415–16, st. 13–14)

O *planctus* de Gudrun não é uma crise irrelativa, pois é progressivamente disciplinado nos padrões estereotipados do ritual e nos significados do mito (embora tais significados estejam perdidos na mítica reelaboração da Edda). Dentro das garantias protetoras do *planctus* ritualizado e mitificado, *Gudbrun* finalmente renascerá no *ethos* das memórias e dos afetos, e tentará ampliar no discurso rítmico de lamentação sua própria tristeza que se torna humana novamente:

Assim era meu Sigurd entre os filhos de Gjuki / como o alho-poró crescido na grama, / ou a jóia brilhante engastada no anel, / a pedra preciosa que os príncipes usam. / Para o líder dos homens, eu parecia mais elevada e mais alta do que todas as damas de honra de Herjan; / tão pequena agora estou como uma folha / no salgueiro pendurada; meu herói está morto. (Bellows, 1926: 416–17, st. 17–18)

Neste arcabouço técnico da lamentação ritual antiga, um número de outras operações “confortáveis” se torna possível, como por exemplo ceder a um lamentador ou lamentadora profissional a condução da lamentação, ou sua repetição de acordo com um calendário ritual, para que haja um dia ou até uma hora de luto, ficando livres de qualquer demanda nos intervalos. Isso produz uma concentração do luto na presença ritual correspondente, que pode ser invocada ou suspensa conforme necessário. Por outro lado, a repetição da lamentação em momentos sucessivos permite outra oportunidade técnica, para enfrentar as realidades psíquicas da alienação não apenas em sua forma “protegida”, mas também em doses sucessivamente reduzidas, divididas de acordo com as fases do calendário ritual.

Voltemos agora, por um momento, ao ponto de partida desta discussão, isto é, ao livro *Il Mondo Magico*. Evidentemente, a magia também, como a religião, é uma técnica reintegrativa baseada na de-historificação, e a única diferença está no grau de consciência com que os “valores” são reabertos, operando de novo na experiência do sagrado. Onde essa consciência é mínima, e a técnica adquire subjetivamente um controle predominante, encontramos a magia. Onde, ao contrário, a ascensão em direção ao *ethos* e ao *logos* remodela profundamente o risco inicial de alienação, o uso lingüístico usa, com razão, a palavra “religião”.

Assim, por exemplo, o terror demoníaco em relação aos mortos e as técnicas rituais destinadas a separar os mortos dos vivos constituem um momento técnico-mágico, pois o risco de crise ainda está muito imediato, e apenas com uma extrapolação dialética audaciosa do historiador o ritual da separação pode ser interpretado como o primeiro vislumbre desse *ethos* que encontra sua verdade no “Afastese das sepulturas!” de Goethe. Se, porém, nos rituais tomam forma momentos relativos à “querida memória” do falecido, ao culto desta memória, à necessidade recorrente de recuperar energia e conforto da obra que foi dele (pensemos em Foscolo “que anunciemos um novo presságio”)²⁰, então a denominação de experiência religiosa parece ser mais apropriada. Fora esta diferença de grau, não é possível introduzir qualquer outra distinção entre magia e religião. Qualquer forma de magia, por mais elementar ou tosca que seja, é dialeticamente aberta para os valores, e qualquer experiência “religiosa”, por mais elevada e complexa que seja, tem seu momento técnico-mágico, ou mítico-ritual, dentro do qual a reintegração protege a si mesma. Assim, o *ethos*, a poesia, a arte e a filosofia “cristãs” ocorrem dentro do grande mito de Cristo e do ritual solene do partir o pão, e eles foram entregues à civilização e à história sob a égide da grande técnica de-historificante, do dramático “regime de poupança”, segundo o qual a boa nova *já* foi anunciada uma vez, e o devir da história pode ser periodicamente resolvido na reencenação ritual e na repetição do sacrifício do Deus-homem, para que o Reino prometido *já* comece - toda vez - no ritual.

Essa linha de pensamento nos permite redescobrir a verdade de outra crítica de Croce ao meu livro de dez anos atrás: a saber, que o feiticeiro como “redentor” está afinal “no mesmo nível do redimido” e “debate-se na mesma vitalidade doente e cega que, ao se contorcer na cama, se protege de sua dor” (Croce 1949: 203)²¹. Essa observação é aceitável na medida em que, em meu livro, estava faltando o sentido dialético da relação entre técnicas “mágicas” e “abertura para os valores”, e havia uma tendência a considerar tais técnicas como intrinsecamente e independentemente salvadoras, mesmo que apenas em seu próprio mundo histórico. Está claro agora que as técnicas mágico-religiosas não salvam se não se abrem aos valores, se não podem ser reconstruídas historiograficamente como momentos protegidos que ajudam a anábase²²: tanto é verdade que também entre os loucos há tentativas técnicas de se defender, que simulam magia ou religião, mas que não são nem uma nem outra, precisamente porque a anábase não se realiza, e permanece o “corte” (ou trauma) que os torna doentes.

Ernesto De Martino foi um antropólogo, filósofo e historiador das religiões.

20 [Nota do tradutor]. Utilizamos aqui a tradução de Gleiton Lentz (“Para uma tradução d’ “Os sepulcros” de Ugo Foscolo “Alea: Estudos Neolatinos, vol. 11, núm. 2, 2009, pp. 361-381.

21 [Nota do tradutor]. Uma referência a Dante, Purgatorio, VI, 150-51.

22 Também sobre verdades “redescobertas”, Omodeo [Adolfo Omodeo, historiador italiano e professor de De Martino na Universidade de Nápoles] estava certo quando, em uma carta escrita durante a elaboração de *Il mondo magico*, ele observou que “logicamente a história da magia não existe, pois pode ser feita a história do positivo e não do negativo; e magia é um poder do qual nos livramos na jornada da razão, justamente porque ela revela-se como inadequada e não-criativa”. Naquela época, eu não levei em conta tal admoestação e, aliás, em *Il Mondo Magico* eu discuti descuidadamente com Omodeo neste ponto (1948: 192). Na verdade, uma história das técnicas mágicas como tais não teria qualquer sentido humano e se em *Il Mondo Magico* parecia que houvesse tal sentido, isso era devido aos valores que essas técnicas abriam e na medida em que os abriam, como enfatizado por Paci.

TRADUÇÃO

Daniel Augusto Ribeiro Pereira é mestre em Ciências Sociais pela Unifesp.

REVISÃO TÉCNICA

Cristina Pompa é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

Bellows, H. A. (1926). *The Poetic Edda*. Translated from the Icelandic with an introduction and notes. New York: American-Scandinavian Foundation.

Birnbaum, K. (1920). *Psychopathologische Dokumente*. Berlin: Springer.

Boutonier, J. (1949). *L'angoisse*. Paris: PUF.

Croce, B. (1949). Intorno al magismo come età storica. In *Filosofia e Storiografia* (pp. 193-208). Bari: Laterza.

De Martino, E. (1948). *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1951–52). Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Acilpa delle origini. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23, 51-66.

De Martino, E. (1953–54). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24–25, 1–25.

De Martino, E. (2023a). Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 161-179. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>

Dumas, G. (1946). *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales: Essai de théogénie pathologique*. Paris: PUF.

Euripides. (1920). *The Alcestis of Euripides*. Translated by E. P. Coleridge. London: Chiswick Press.

Euripides. (1938). The suppliants. In W. J. Oates. & E. O'Neill, Jr. (ed). *The complete Greek drama*, Volume 1. Translated by E. P. Coleridge. New York: Random House.

- Foscolo, U. (1962 [1807]). *Dei sepolcri*. In M. Puppo (org.), *Opere di Ugo Foscolo*. Milano: Mursia.
- Freud, S. (1907). “Zwangshandlung und Religionsübung.” *Zeitschrift für Religionspsychologie* 1: 4–12.
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu*. Leipzig: Heller.
- Goldstein. (1929). Zum Problem der Angst. *Allgemeine ärztliche Zeitschrift für Psychotherapie und psychische Hygiene*, 2(7), 409–437.
- Hegel, G. W. F. (1830) 1995. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 3. A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique*. Paris: Alcan.
- Janet, P. (1926). *De l'angoisse à l'extase*. Vol. 1. Paris: Alcan.
- Janet, P. (1930). *De l'angoisse à l'extase*. Vol. II. Paris: Alcan.
- Jung, C. G. (1942). *Psychologie und Religion*. Zurich: Rascher.
- Moses, J. (1906). *Pathological aspects of religions*. Worcester, MA: Clark University Press.
- Murisier, E. (1909). *Les maladies du sentiment religieux*. Paris: Alcan.
- Nilsson, M. (1951). Der Ursprung der Tragödie. In *Opuscula Selecta*. Lund: Gleerup.
- Oesterreich, T. K. 1922. *Die Besessenheit*. Langensalza, Germany: Wendt and Klauwell.
- Otto, R. (2007[1917]). *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes.
- Paci, E. (1950). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.
- Rank, O. (1919). *Psychoanalytische Beiträge zur Mithenforschung*. Berlin: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Reik, T. (1928). *Probleme der Religionspsychologie, I: Das Ritual*. Viena: Internationale Psychoanalytischer Verlag.
- Reiner, E. (1938). *Die Rituelle Totenklage der Griechen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schneider, K. (1929). *Die extatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Storch, A. (1930). Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 127(1): 799–810.

CRISE DA PRESENÇA E REINTEGRAÇÃO RELIGIOSA

Resumo: Esta é a tradução para o Português Brasileiro do artigo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, publicado por Ernesto De Martino na revista italiana *Aut Aut* 31, em 1956. O texto é um dos primeiros momentos em que De Martino se dedica a pormenorizar o conceito de “crise da presença”, cunhado a partir do *Dasein* de Hegel. A partir da possibilidade de perda momentânea e reintegração da presença por meio do rito, De Martino inaugura uma nova abordagem para o estudo das religiões. A tradução a seguir foi realizada a partir da publicação original e cotejada com a tradução inglesa publicada na *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2), em 2012.

Palavras-chave: religião; antropologia; história das religiões; etnografia; ritual.

CRISIS OF PRESENCE AND RELIGIOUS REINTEGRATION

Abstract: This is the translation into Brazilian Portuguese of the article *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, published by Ernesto De Martino in the Italian magazine *Aut Aut* 31, in 1956. The text is one of the first moments in which De Martino dedicates himself to detailing the concept of “presence crisis”, coined from Hegel's *Dasein*. From the possibility of momentary loss and reintegration of presence through the rite, De Martino inaugurates a new approach to the study of religions. From the original publication and collated with the English translation published in *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2), in 2012.

Keywords: religion; anthropology; history of religions; ethnography; ritual.

CRISIS DE LA PRESENCIA Y REINTEGRACIÓN RELIGIOSA

Resumen: Esta es la traducción al portugués de Brasil del artículo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, publicado por Ernesto De Martino en la revista italiana *Aut Aut* 31, en 1956. El texto es uno de los primeros momentos en que De Martino se dedica a detallar el concepto de “crisis de presencia”, acuñado a partir del *Dasein* de Hegel. A partir de la posibilidad de pérdida momentánea y reintegración de la presencia a través del rito, De Martino inaugura un nuevo enfoque para el estudio de las religiones. De la publicación original y cotejada con la traducción inglesa publicada en *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2), en 2012.

Palabras clave: religión; antropología; historia de las religiones; etnografía; ritual.

RECEBIDO: 11/11/2021

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC