

Carlo Ginzburg, leitor de Ernesto De Martino: aproximações e distanciamentos

TOMÁS MOTTA TASSINARI

European University Institute (EUI), Florença, Itália
<https://orcid.org/0000-0003-2003-602X>
tomas.tassinari@eui.eu

Introdução

Em diversas ocasiões, o historiador italiano Carlo Ginzburg admitiu a relevância da obra do etnólogo e seu conterrâneo Ernesto De Martino para seu percurso intelectual. Refletindo sobre os cinquenta anos de seu livro *Os andarilhos do bem* (1988 [1966]), Ginzburg reconhece que, quando fortuitamente descobriu um processo inquisitorial sobre feiticeiras e feiticeiros friulanos chamados de *benandanti*, foi o inesperado encontro com um fragmento de cultura campesina que o levou a se emocionar. Esse documento da segunda metade do século XVI é excepcional pela riqueza com que descreve os cultos agrários daqueles camponeses que relatavam receber chamados extáticos para sair combatendo feiticeiros maléficos que ameaçavam as suas colheitas. Por mais anômala que uma documentação possa parecer, o historiador observa que “o acaso não age sozinho: do outro lado há o indivíduo que pesquisa, armado de hipóteses, de pressupostos e também (queira ou não) de pré-conceitos” (Ginzburg, 2020: 338). Assim, ele conta como fora sua leitura de *Il mondo magico* (2022 [1948]), o mais célebre livro de De Martino, que lhe possibilitou dar credibilidade ao relato documental que, de outra maneira, poderia ter passado despercebido, sendo relegado à condição de superstição ou fantasia. De fato, o principal objetivo de De Martino em *Il mondo magico* era interpretar diversas práticas mágicas, como os êxtases xamânicos, enquanto produtos culturais de suas determinadas épocas, sendo, portanto, dotados de lógica interna. Por esse motivo, Ginzburg é assertivo ao sugerir que esse livro te-

nha sido “um dos mais importantes” para sua formação, influenciando-o decisivamente em sua decisão de estudar processos de bruxaria.¹

Contudo, apesar do débito de Ginzburg com relação a De Martino, há uma enorme diferença de notoriedade entre os dois. Nos últimos anos, poucos acadêmicos cruzaram fronteiras linguísticas e disciplinares tão efetivamente como Ginzburg. Por exemplo, o livro *Os andarilhos do bem* foi traduzido para nada menos do que doze línguas. No caso do Brasil, mais de dez livros seus foram traduzidos para o português, sendo que alguns deles tiveram diversas edições, inclusive de bolso. Além de sua contribuição para a história da feitiçaria, Ginzburg também é reconhecido como um dos principais expoentes do método da micro-história, cujas propostas balizaram o diálogo entre historiografia e etnografia desde a década de 1970 – a esse respeito, seu livro *O queijo e os vermes* (1987 [1976]), sobre as ideias de Menocchio, um moleiro perseguido pela inquisição, continua sendo referência incontornável. Já a obra de De Martino não teve a mesma fortuna crítica. Fora da Itália, apenas na França suas propostas teóricas encontraram um eco minimamente considerável e somente nos últimos anos é que sua obra foi redescoberta e começou a ser traduzida para o inglês e o espanhol, o que finalmente tem permitido uma maior circulação de suas ideias. Mesmo na Itália, De Martino até recentemente era reconhecido como um mero folclorista do sul do país, ao passo que suas proposições teóricas mais amplas passaram a ser mais sistematicamente discutidas somente nos últimos anos.²

Considerando essa defasagem entre a ampla circulação dos livros de Ginzburg e a pouca receptividade da obra de De Martino, ao menos dois motivos justificam uma comparação entre as perspectivas teórico-metodológicas desses dois autores. Primeiro, pelo fato de Ginzburg ser um autor bastante lido, comparar sua perspectiva teórica com a de De Martino me parece estratégico para introduzir a obra do etnólogo a leitores brasileiros, que não estão habituados ao seu vocabulário muito próprio. Em segundo lugar, minha principal hipótese é que, apesar de algumas aproximações fundamentais entre as obras de Ginzburg e De Martino, os autores divergem radicalmente em aspectos sensíveis de suas reflexões, especificamente no que concerne à realidade dos poderes “paranormais” e no sentido histórico que atribuem às práticas mágicas. Dessa maneira, a comparação entre seus trabalhos serve como delimitação de duas alternativas teórico-metodológicas distintas: uma amplamente conhecida e aceita por estudiosos brasileiros das religiões e outra ainda marginalizada, mas que pode contribuir para o avanço do diálogo entre antropologia e história em nosso país.

Ao propor essa comparação, não pretendo fazer uma revisão exaustiva das obras nem de Ginzburg e nem de De Martino. Ao me ater especialmente naquilo em que se aproximam e se distanciam, começo abordando como se encontram de fato, isto é, como o historiador valeu-se diretamente da leitura do etnólogo para estabelecer uma genealogia histórica do xamanismo. Em seguida, sublinho outro ponto comum aos dois autores: embora por caminhos diversos, ambos produziram uma reflexão antirrelativista, embora fundada no reconhecimento dos limites epistemológicos do etnocentrismo.

1 Para além dessa inspiração teórica, em seu prefácio a *Os andarilhos do bem*, Ginzburg relata que encontrou De Martino pessoalmente enquanto escrevia seu livro. O etnólogo lhe teria dado “um encorajamento para prosseguir nesta pesquisa”, mas viria a falecer precocemente, ainda antes da publicação da primeira edição do livro (Ginzburg, 1988 [1966]: 13).

2 Quanto à significativa recepção da obra de Ginzburg no Brasil, destaca-se a importância de seu aporte teórico para obras fundamentais da historiografia brasileira, principalmente sobre a religiosidade colonial. Veja-se, por exemplo: Laura de Mello e Souza (1986) e Ronaldo Vainfas (1995). Quanto à recepção da obra De Martino em nosso país, é basicamente apenas o trabalho de Cristina Pompa (1998, 2009, 2022) que faz referência sistemática ao etnólogo italiano.

Por fim, na parte mais extensa do artigo, abordo as diferenças teórico-metodológicas que afastam De Martino de Ginzburg. Concluo com uma breve reflexão sobre a atualidade desse debate para o estudo das religiões no Brasil.

Indícios Xamânicos entre Etnologia e História

Em 1966, a grande novidade historiográfica trazida por Ginzburg em *Os andarilhos do bem* foi marcada por uma mudança de foco analítico. O que interessava a Ginzburg eram as crenças e atitudes de mulheres e homens acusados de feitiçaria, ao passo que a maioria dos historiadores havia concentrado suas análises nas ideias e práticas de inquisidores e demonólogos. De fato, esse deslocamento analítico transgride as rígidas fronteiras disciplinares às quais as pesquisas historiográficas e antropológicas estavam tradicionalmente restritas: aos historiadores caberia o estudo das ditas “grandes civilizações” (suspostamente marcadas por escrita, estado centralizado, monoteísmo etc.), enquanto aos antropólogos restariam as chamadas “sociedades sem história” (suspostamente marcadas por oralidade, ausência de poder político organizado, animismo, etc).³ Com efeito, a feitiçaria era um tema canônico para os antropólogos, mas absolutamente marginal, e mesmo interdito, para historiadores, que poderiam no máximo estudar os processos de caça às bruxas, ou seja, as práticas e os discursos dos inquisidores com relação à feitiçaria. Em contraste com essa perspectiva, Ginzburg frisava “a possibilidade de decifrar nos documentos inquisitoriais não apenas as superposições dos juízes, mas também (e isso era muito menos esperado) as vozes, expressões de uma cultura irredutivelmente diferente, dos réus” (Ginzburg, 2007a [1993]: 301).

No contexto intelectual italiano, nenhuma outra figura é tão exemplar dessa rígida separação entre história e antropologia quanto o filósofo Benedetto Croce. Inspirado no idealismo historicista de Hegel, Croce constituiu seu pensamento em oposição, e até mesmo com indiferença, às variadas correntes etnológicas e às ciências sociais como um todo, rejeitando por exemplo as propostas de Durkheim ou Weber. Segundo o filósofo italiano, essas disciplinas estariam todas fundadas no pressuposto positivista de que o conhecimento científico é ancorado, seja como reflexo ou correspondência, em uma realidade dada de antemão, anterior à pesquisa científica. Croce argumenta que o método das ciências sociais seria baseado no das ciências naturais, de forma que a pesquisa de sociólogos e etnólogos seria meramente restrita à coleta de dados comparativos em função da descoberta de supostas generalizações e relações causais. Em oposição a esse presumido positivismo, Croce defende que o conhecimento histórico e filosófico não deva ser assumido como o reflexo de uma realidade fixa, e sim como um conhecimento necessariamente dependente das escolhas morais do sujeito que empreende a pesquisa histórica em função de seu contexto específico, e necessariamente a fim de intervir no mundo. Para o filósofo historicista, dado que somos produto do passado no qual vivemos imersos, a única via para o superarmos seria por meio da “história enquanto pensamento e ação”, ou seja, enquanto recurso para iluminar o passado e direcionar a ação presente em sentido civilizador (Croce, 1938). Com efeito,

³ Sobre a genealogia dessa rígida separação disciplinar, que tradicionalmente opunha o objeto dos saberes histórico e etnológico desde Joseph-François Lafitau até Claude Lévi-Strauss, passando por Friedrich Hegel e Lewis Morgan, veja-se o livro de Michèle Duchet (1984).

essa clivagem radical entre, de um lado, ciências sociais e etnologia e, de outro, história e filosofia não é apenas epistemológica, mas também política. Embora Croce tenha sido a grande referência do pensamento antifascista na Itália, seu desdém pela etnologia e pelas ciências sociais deve-se a seu profundo pré-conceito de origem colonial contra as ditas “plebes rústicas” da Europa e os chamados “povos primitivos” do mundo, que, em sua perspectiva etnocêntrica, não seriam guiados pelo espírito civilizador do liberalismo moderno, mas apenas por instintos primitivos e irracionais (Croce, 1944: 24-29).

A esse respeito, é bastante interessante como De Martino manteve uma afinidade ambivalente com o pensamento de Croce. Por um lado, o etnólogo sempre se valeu do historicismo proposto por quem ele próprio reconhece como seu mestre, também nutrindo verdadeiro desprezo pelas ciências sociais. Por exemplo, já em seu primeiro livro, *Naturalismo e storicismo* (1941), De Martino reduz tanto as escolas sociológicas francesa e inglesa quanto as correntes etnológicas de matiz fenomenológica e culturalista a um suposto positivismo naturalista, mantendo por toda sua obra essa recusa a um diálogo mais fino com essas correntes antropológicas, o que ajuda a explicar seu isolamento internacional até hoje. Por outro lado, embora partindo do esquema filosófico de Croce, De Martino tinha como objetivo alargar o historicismo de seu mestre de modo a abranger as “plebes rústicas” da Europa e os “povos primitivos” do mundo. À maneira historicista, De Martino toma a relação dos homens com a realidade como um problema histórico, ou seja, não como um dado fixo, mas como uma construção do espírito. Contudo, a grande novidade em comparação a Croce é o fato de De Martino assumir o simbolismo mítico-ritual das ditas religiões primitivas como uma maneira lógica de controle e fabricação da realidade histórica. Em outros termos, o etnólogo pretende elevar essas formações culturais, que tradicionalmente eram relegadas à condição de superstição, à altura das atividades do espírito tais como a arte, a economia política, a filosofia, etc. (De Martino, 2022 [1948]: 3-7).⁴

Para elevar as práticas mágicas à altura digna de um tratamento lógico, em vez de se restringir a uma filosofia de matiz hegeliana, De Martino apropria-se da noção de “presença”, que retira de Heidegger, mas conferindo-lhe uma acepção bastante particular. Para Heidegger, assim como para De Martino, a pessoa não é um dado de antemão, pelo contrário: para ambos, a individuação é dramática, ou seja, depende do engajamento sempre inconcluso entre o eu e aquilo que ele reconhece como evidência de sua presença no mundo. O que diferencia os dois autores é que, para Heidegger (2012 [1927]), essa relação entre o eu e a sua realidade é ontologicamente crítica, de forma que a presença do ser no mundo seria necessariamente condenada a um sentimento de angústia e alienação. Segundo a crítica de De Martino, o caráter supostamente ontológico desse sentimento de queda redundaria na incapacidade de homens e mulheres apropriarem-se de seus mundos na condição de sujeitos históricos. Em contraste, o etnólogo italiano argumenta que a “crise da presença”, ou o perigo de o eu não se encontrar em seu mundo, não seria um dado permanente, mas um “risco” circunstancialmente restrito, e justamente para evitá-lo é que os homens teriam de fabricar uma “natureza culturalmente condicionada”, na qual esse risco possa ser ritualmente controlado (De Martino, 2022 [1948]: 163-4).

⁴ Embora a apreciação de sua obra esteja fora do meu escopo, destaca-se como, antes de De Martino, um movimento análogo, de relativização antropológica do historicismo crociano, já fora realizado por Raffaele Pettazzoni, que viria a ficar conhecido como o fundador da chamada “Escola Italiana de História das Religiões”, e a quem De Martino reconhece um profundo débito intelectual. Para uma apreciação crítica da obra de Pettazzoni em português, destaca-se o livro de Adone Agnolin (2013) e o artigo de Cristina Pompa (2020).

Em *La terra del rimorso* (2015a [1961]), esse aparato teórico aparentemente eclético, que tinha sido delimitado em *Il mondo magico*, ganha uma concretude impressionante. Trata-se da maior expedição etnográfica realizada por De Martino, quando ele foi estudar o tarantismo na Apúlia junto de uma equipe multidisciplinar formada por musicólogos, sanitaristas, assistentes sociais, cineastas, etc. O etnólogo e sua equipe entrevistaram uma série de atarantados que, praticamente todos os anos, normalmente pouco antes do dia de São Pedro e São Paulo, relatavam ser picados por uma tarântula, o que lhes desencadeava um comportamento doentio e convulsivo. Esse estado mórbido, no qual as pessoas nem sequer conseguiam se reconhecer, passava apenas através de rituais públicos e privados nos quais músicos especializados entonavam canções que eram usadas para identificar quais tarântulas haviam possuído os atarantados em questão. Assim, quando a tarântula identificava a sua música, respondia com uma dança catatônica, até que finalmente os atarantados fossem exorcizados. Segundo De Martino, esse complexo mítico-ritual desencadeado pela narrativa da picada compreendia uma ritualização controlada da perda de presença, de forma que os atarantados pudessem reestabelecer o domínio sobre suas realidades através de um específico saber-fazer performático. Tudo se passa de maneira que, em um verdadeiro “resgate cultural”, o risco do eu não se encontrar em seu mundo é ritualmente controlado através de formas culturalmente reconhecidas. Dessa maneira, o simbolismo mítico-ritual do tarantismo representaria uma das maneiras privilegiadas através das quais esses homens e mulheres se apropriavam de seus mundos na condição de sujeitos históricos.⁵

Dada a importância do historicismo de Croce no cenário intelectual italiano, nota-se como Ginzburg se atraiu por essa sua versão mais radical, justamente proposta por De Martino, para abarcar o simbolismo mítico-ritual das ditas religiões primitivas entre as atividades do espírito que mereciam tratamento histórico e conceitual dignos de tal. Se ficasse preso ao esquema filosófico de Croce, de quem seu pai fora bastante próximo, Ginzburg não poderia ter conferido um caráter histórico às práticas de feitiçaria dos *benandanti*.⁶ Não por acaso, Croce reagiu negativamente ao lançamento de *Il mondo magico*, reafirmando que “práticas supersticiosas” eram desprovidas de qualidade conceitual e, por isso, não mereciam um tratamento histórico (Croce, 2022 [1949]). Em contraste com esse historicismo mais estreito e a absolutamente limitante do ponto de vista antropológico, Ginzburg diz que decidiu estudar os processos de feitiçarias, pois desejava “demonstrar que um fenômeno irracional (pelo menos segundo alguns) e atemporal, e, portanto, historicamente irrelevante, podia ser analisado em chave histórica, racional, mas não racionalista”. Assim, o historiador relata como fora a leitura de *Il mondo magico* que o convidara a “superar na pesquisa concreta a antítese ideológica entre racionalismo e irracionalismo” (Ginzburg, 1989a [1986]: 8).

Anos mais tarde, Ginzburg reconhecera que uma parte específica de *Il mondo magico* tinha sido decisiva em sua formação: a grande citação com que De Martino abre a obra, extraída de um importante livro sobre os xamãs siberianos: *The psychomental complex of the Tungus* (1935), do etnólogo russo

5 A expedição etnográfica de De Martino na Apúlia resultou não apenas nesse livro, mas também em um rico material audiovisual, que constituiu a verdadeira pedra fundamental da antropologia visual na Itália. Veja-se, por exemplo, o filme dirigido por Gian Franco Mingozzi (1962).

6 Marido da escritora Natalia Ginzburg e pai de Carlo Ginzburg, Leone Ginzburg foi um importante ativista e intelectual antifascista, torturado e morto nas mãos da Gestapo em 1944. O próprio Carlo Ginzburg é quem lembra que seu pai fora próximo de Croce. De maneira afetiva, o historiador lembra que leu a obra do filósofo nos exemplares de seu pai (Ginzburg, 2007a [1993]: 309).

Sergei Shirokogoroff (Ginzburg, 2020: 346-348). Antes da década de 1950, De Martino não havia feito pesquisa de campo etnográfica e a longa descrição dos êxtases xamânicos por Shirokogoroff lhe servia de substrato empírico para demonstrar como o horizonte mítico-ritual daqueles xamãs constituía uma técnica para a fabricação da natureza culturalmente condicionada em que viviam os povos da Sibéria. Ginzburg reconhece que essa citação condicionaria sua leitura dos processos de feitiçaria, pois de fato chama atenção como a descrição dos êxtases xamânicos por Shirokogoroff se assemelha à maneira como, praticamente quinhentos anos antes, os inquisidores de Udine haviam descrito os *benandanti* e seus chamados extáticos para irem proteger suas comunidades e colheitas em combates contra feitiçeiros maléficos. Segundo a impressão de Ginzburg, as empreitadas que os *benandanti* atribuíam a si mesmos pareciam ter a mesma função social daquela desempenhada pelos xamãs siberianos, por exemplo no que se refere à comunicação com o mundo dos mortos ou à proteção dos meios de reprodução material daquelas sociedades. Com efeito, no prefácio a *Os andarilhos do bem*, Ginzburg sugere que haveria uma “conexão indubitável” entre os *benandanti* e os xamãs (Ginzburg, 1988 [1966]: 12).

Apenas mencionada em *Os andarilhos do bem*, essa analogia entre os *benandanti* e os xamãs siberianos se tornou o problema central de *História noturna* (1991 [1989]), em que Ginzburg amplia radicalmente seu escopo de análise para pensar as origens históricas do chamado “sabá”. Valendo-se de processos inquisitoriais por feitiçaria recolhidos de um extremo ao outro da Europa durante toda a Idade Moderna, o historiador observa que, embora combinada com variantes locais, havia uma extraordinária uniformidade na descrição dessas cerimônias, que seriam uma reunião noturna de bruxas e feitiçeiros, em locais afastados das cidades, às quais os participantes chegavam voando para profanar os sacramentos, transmutar-se em animais selvagens, banquetear e fazer orgias. A principal hipótese de Ginzburg é que a uniformidade dessas descrições se deve não apenas à circulação de tratados demonológicos próprios à esfera da cultura letrada, mas deve ser explicada sobretudo por um estrato profundo de mitos e ritos camponeses comum a todo o continente eurasiático (Ginzburg, 1991 [1989]: 187-199). Dessa maneira, alguns elementos fundamentais, como os êxtases, a participação em procissões de morte e as viagens animalescas ao além para garantir a fertilidade das colheitas, indicariam uma unidade desse culto agrário de caráter xamânico, o que Ginzburg só pode perceber por causa de sua leitura de De Martino, e de Shirokogoroff por tabela, que lhe forneceu indícios para reconstruir uma formação genealógica de dimensões secular e continental. Em outras palavras, nota-se como a leitura de *Il mondo magico* foi fundamental para a corajosa empreitada de Ginzburg, cujo objetivo era conferir uma espessura histórica a fenômenos religiosos dotados de uma lógica própria, mas que de outra maneira poderiam ser pensados como meras superstições de caráter a-histórico.

Etnocentrismo Crítico e Antirrelativismo

Outra aproximação possível entre De Martino e Ginzburg é que, embora por caminhos diversos, ambos produziram uma importante defesa de que a antropologia e a historiografia possam ser abertas a realidades culturais alheias aos seus lugares de enunciação, mas sem que precisem ceder ao

fascínio do relativismo absoluto. Trata-se do problema epistemológico por excelência da antropologia e da historiografia: saber se, e como, o antropólogo e o historiador podem recorrer a suas próprias categorias analíticas para descrever realidades culturais estranhas a si. Tanto De Martino quanto Ginzburg rejeitam a possibilidade lógica de absterem-se da posição de sujeito analítico diante de suas pesquisas etnológicas e historiográficas. Contudo, ambos defendem que, embora não possam abdicar de suas categorias de origem, etnólogos e historiadores podem confrontá-las de maneira crítica, em diálogo com outras culturas e vocabulários, o que finalmente resultaria em uma desnaturalização e historificação de suas categorias de origem.⁷

Para De Martino, essa reflexão sobre os incontornáveis limites do etnocentrismo está posta desde *Il mondo magico*, quando ele admite caracterizar uma imagem da magia por meio de conceitos nos quais os atores de fato envolvidos em práticas mágicas não se reconhecem. Por exemplo, os conceitos de “presença” e “crise” não são próprios dos povos siberianos, mas De Martino se utiliza dessas noções para pensar o xamanismo. O etnólogo argumenta que essa discrepância conceitual com relação às culturas que toma por objeto não é um empecilho à sua análise, pois, à maneira historicista, ele acredita que os significados de certas noções existam somente no movimento da consciência histórica, isto é, de maneira posterior à sua vivência, como na imagem hegeliana da coruja de Minerva que levanta voo ao cair do crepúsculo. Dito de outra forma, De Martino argumenta que o significado histórico das práticas mágicas não é consciente aos seus praticantes, pois não as vivenciam enquanto um problema, mas como um dado cotidiano. Como todo significado histórico dependeria justamente de sua enunciação enquanto problema historiográfico, a noção de magia não existiria “em si”, para seus praticantes, mas apenas na consciência moderna daqueles que, como o próprio De Martino, problematizam a prática dos poderes mágicos de um ponto de vista historicista (De Martino, 2022 [1948]: 167-70)

Contudo, apesar da discrepância conceitual entre suas categorias analíticas e a linguagem das práticas mágicas, isto não significa que a etnologia estaria restrita à mera projeção de um arcabouço intelectual etnocêntrico sobre as culturas que o etnólogo toma como objeto. Pelo contrário, De Martino defende que o confronto comparativo de suas categorias com as práticas das ditas religiões primitivas resultaria no que chama de “etnocentrismo crítico”, ou seja, a tomada de consciência dos limites da própria cultura ocidental. Por exemplo, ele argumenta que sua descrição do drama existencial do mundo mágico evidenciaria como a ideia de uma natureza fixa, independente de sua construção cultural, seria um produto histórico e ilusório da civilização ocidental. Em outros termos, tendo analisado como as práticas mágicas servem à fabricação de naturezas culturalmente condicionadas, De Martino percebe que a ideia de sujeitos indivisos, independentes de sua construção ritual, seria uma construção ideológica ocidental, a qual historicamente teriam contribuído, ao menos: 1) a religião cristã, com sua valorização da salvação pessoal; 2) o humanismo renascentista, com sua valorização do livre-arbítrio; e 3) a cultura burguesa, com sua valorização da subjetividade romântica (De Martino, 2022 [1948]: 171-225).

Enfim, se já era central em *Il mondo magico*, o problema do etnocentrismo crítico se torna ainda **mais premente quando** De Martino vai fazer pesquisa de campo no sul da Itália. O etnólogo nunca

⁷ Justamente a esse respeito, Ginzburg (2017) entrou em uma recente polêmica com Marshall Sahlins (2017a, 2017b) sobre a tentativa do antropólogo estadunidense, em um dos seus últimos textos, tentar superar a dicotômica ocidental entre “humanos” e “mais que humanos”. O historiador italiano argumenta precisamente que, por mais que os antropólogos ocidentais pretendam suspender seus julgamentos em torno dessas categorias, eles não conseguem se obliterar de suas análises, por uma impossibilidade lógica.

chegou a conceber o que hoje chamaríamos de uma antropologia do Sul, cujos sujeitos seriam os próprios povos iletrados. Pelo contrário, ele concebe a antropologia, bem como a filosofia e a historiografia, como produtos culturais especificamente ocidentais, de maneira que a jornada etnográfica não devia implicar o abandono irrestrito da civilização ocidental da qual partia o etnólogo (De Martino, 2015a [1961]: 39-59). A esse respeito, cabe lembrar que, na década de 1950, a recorrência de práticas mágicas no sul do país constituía um verdadeiro escândalo para a inteligência italiana, fosse esta liberal, de esquerda ou de direita. Sem renunciar a sua posição de sujeito observador, mas pondo o juízo negativo sobre as práticas mágicas em uma perspectiva histórica, De Martino demonstra como o escandaloso problema tarantismo dependia da conflituosa intrusão dos seguintes elementos ocidentais e, portanto, culturalmente hegemônicos, na Apúlia: 1) a expansão da civilização cristã na Idade Média, que relegava essas práticas à noção de paganismo; 2) o progresso da ciência médica de referência renascentista na Idade Moderna, que propôs estudar o tarantismo enquanto prática de cura; e 3) o avanço do pensamento iluminista na Idade Contemporânea, que por um lado tentou reduzir o tarantismo à ideia de loucura, mas por outro resultou também no olhar antropológico ocidental, como, por exemplo, em seu próprio caso. Assim, De Martino defende que o tarantismo na Apúlia não podia ser pensado independentemente da situação de subalternidade à qual aquela população estava historicamente submetida (De Martino, 2015a [1961]: 266-285).

Com efeito, um dos resultados mais interessantes dessa etnologia historicista, entendida como confronto inesgotável entre a cultura do antropólogo e a de seus interlocutores, foi o abrandamento da fronteira entre as ideias de “alta religião” e “baixa magia”. Ciente de que as ideias de “magia” ou “tarantismo” são apenas unidades de observação isoladas artificialmente pelo olhar do etnógrafo, ao procurar reintegrar essas noções no contexto do sul da Itália, De Martino habilita-se a entrever uma série de relações e conexões do simbolismo mítico-ritual popular com formas hegemônicas de cultura. É particularmente rica sua descrição de como a vivência do catolicismo por aquelas massas rurais confunde-se todo o tempo com as ditas práticas mágicas, resultando em formações culturais sincréticas que, ao menos desde os jesuítas no século XVI, eram inclusive incentivadas por clérigos católicos a fim de inculturar a verdadeira fé naquelas populações. No tarantismo, o melhor exemplo dessa circularidade entre práticas de origem popular e o culto católico é a sobreposição entre a tarântula e São Paulo, já que o santo era logicamente promovido por influência católica, mas a ele não raro eram atribuídos os poderes de exorcismo e possessão tradicionalmente associados à picada das tarântulas (De Martino, 2015a [1961]: 127-142)

Embora sem citar De Martino a esse respeito, Ginzburg também produziu uma importante reflexão sobre os incontornáveis limites do etnocentrismo. Desde seus primeiros escritos, ao ler e analisar processos inquisitoriais, o historiador tinha como expectativa dar voz às crenças e às práticas dos réus acusados de feitiçaria. Contudo, logo percebeu como não poderia prescindir de considerar a influência dos juízes sobre o relato dos réus, que, sob interrogatório e constantemente até mesmo sob tortura, eram levados a falar e confessar aquilo que deles se esperava. No limite, a impossibilidade de obliterar o discurso dos inquisidores levou Ginzburg à desconfortável observação de que, embora se identificasse emocionalmente com os réus aos quais tentava devolver dignidade histórica, epistemologicamente se

reconhecia nos inquisidores, justamente por tentar interpretar a cultura dos camponeses a partir de um arcabouço categorial letrado estranho às culturas agrárias. Contudo, o autor defende que essa continuidade entre seu olhar e o dos inquisidores não o impede de ouvir a voz dos réus. Para ter uma percepção aguçada que lhe permita encontrar vestígios documentais da cultura camponesa, Ginzburg se vale da noção de texto “dialógico”, tal qual proposta pelo linguista russo Mikhail Bakhtin. Analisando os romances de Dostoiévski, Bakhtin propõe que seus personagens sejam considerados forças antagônicas e polifônicas entre si, sem que nenhum deles represente a voz do autor. Também nos processos inquisitoriais seria possível identificar vozes de réus que, apesar de não estarem em uma posição de poder simétrica à dos inquisidores, conseguem fugir às expectativas de seus acusadores (Ginzburg, 2007b [1989]: 280-293).

Como no caso de De Martino, essa atenção ao diálogo entre as culturas letrada e folclórica leva Ginzburg a entrever os mais diversos compromissos e circularidades entre a “alta cultura” dos inquisidores e a “baixa cultura” dos réus. O melhor exemplo de como se utiliza da ideia de “formação cultural de compromisso” se refere ao próprio caso do chamado sabá. O livro *História noturna* é dividido em três partes: na primeira, o historiador reconstrói a imagem inquisitorial dessas cerimônias, focando justamente na cultura erudita de inquisidores e demonólogos, e em como eles tentaram fixar uma imagem negativa e conspiratória para essas festas supostamente demoníacas; já na segunda e na terceira partes, o livro se volta para elementos folclóricos que escapam a essa imagem inquisitorial. Por um lado, Ginzburg registra a violência à qual as mulheres e os homens acusados de feitiçaria foram submetidos, tendo que formatar suas confissões aos modelos forçados pelos inquisidores, inclusive ao custo de suas vidas. Por outro lado, contudo, não se limita a documentar os resultados dessa violência histórica, mas, comparando uma miríade de casos em que identifica o caráter dialógico dos processos inquisitoriais, entrevê fragmentos da cultura que a perseguição se propunha cancelar (Ginzburg, 1991 [1989]: 68-118).

Para Ginzburg, como para De Martino antes dele, essa defesa de uma reflexão crítica que possa se abrir para realidades culturais alheias a si contém uma dimensão fortemente antirrelativista. Ginzburg escreveu diversos textos em oposição à moda pós-moderna que esteve muito em voga nas décadas de 1980 e 1990, vertente segundo a qual qualquer texto seria uma realidade praticamente fechada em si mesma e, portanto, incapaz de documentar qualquer realidade externa aos seus próprios códigos. Ginzburg não defende um positivismo ingênuo e reconhece não ser heurísticamente frutífero supor uma realidade anterior a sua documentação, como se os textos que nos restam fossem retratos de supostos fatos históricos dados de antemão. Contudo, o historiador italiano defende que a consciência da dimensão literária de qualquer texto não deve reduzir suas ambições referenciais, pois, embora não represente uma realidade anterior a sua feitura, qualquer texto existe sempre em relação com outros textos. Dessa maneira, caberia ao historiador ter a erudição e a criatividade de relacioná-los para interpretá-los de acordo com novas perspectivas. Ainda segundo Ginzburg, isso não quer dizer que o saber historiográfico seja objetivo e tampouco cumulativo. Entretanto, o fato de o historiador não poder se esquivar de sua própria perspectiva não significa que não possa se arriscar para além do seu lugar de enunciação. Significa apenas que sua análise, sobre qualquer assunto que seja, nunca será definitiva. As-

sim deve ser, pois a historiografia é fundada primordialmente no dissenso e não no consenso (Ginzburg 2021 [2012]: 176-198).

É curioso notar como De Martino e Ginzburg reagiram de forma bastante parecida ao projeto foucaultiano de uma *História da loucura* (1978 [1961]), obra que foi lançada no mesmo ano de *La terra del rimorso*. Em muitos aspectos, os dois livros compartilham a mesma temática, por exemplo, a análise crítica das práticas de construção da corporeidade face a diversos mecanismos de poder representados pela cultura hegemônica. Contudo, em uma recordação curiosa, a etnóloga italiana Clara Gallini, que à época era assistente de De Martino, lembra de timidamente ter interpelado a opinião de seu professor sobre a obra de Foucault, ao que De Martino teria respondido curto e grosso que: “sobre a loucura não se pode fazer história” (De Martino, 2015a [1961]: 17). Essa lembrança é bastante significativa, ainda mais porque os atarantados que De Martino estava estudando eram comumente reduzidos a rótulos psiquiátricos. Mas o objetivo de *La terra del rimorso* era justamente provar que o tarantismo não era um problema patológico. Pelo contrário, o tarantismo deveria ser entendido como um conjunto de dispositivos míticos e rituais que permitiam aos atarantados superar um estado de crise que os levaria à loucura. Para De Martino, a ideia de loucura se refere necessariamente à incapacidade de subjetivação que remeteria o ser a uma condição irracional, e, portanto, a-histórica, pois incapaz de se apropriar do mundo na condição de sujeito. Assim, o etnólogo italiano se recusa a estabelecer um diálogo com Foucault, pois entende que, ao propor uma história da loucura, o filósofo francês se desvincula de uma perspectiva racional sobre a cultura iletrada, o que resultaria em uma negação da ideia de agência histórica popular, algo insuportável para De Martino do ponto de vista tanto epistemológico quanto político.

No prefácio a *O queijo e os vermes*, Ginzburg ainda concede algum valor a *História da loucura*, em que Foucault teria chamado atenção para as exclusões, as proibições e os limites através dos quais a cultura ocidental se constituiu historicamente. Contudo, Ginzburg é bastante crítico à involução à qual Foucault teria cedido, sobretudo no livro *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1977 [1973]), no qual o filósofo francês tenta se abster da posição de sujeito analítico para dar voz a um jovem camponês do século XVII acusado dos crimes listados no título da obra. O livro é fundado no pressuposto de que não se pode descrever a experiência de “loucos” utilizando-se um vocabulário que historicamente serviu para a repreensão da loucura, de forma que Foucault explicitamente renuncia à interpretação das memórias escritas pelo próprio Pierre Rivière, mesmo que a mando de seu juiz. Segundo Ginzburg, essa linha de pesquisa resulta em um “irracionalismo estetizante”, cujo prazer diante do estranhamento absoluto compreenderia inclusive uma desculturalização, e consequente animalização, de Pierre Rivière, pois sua perspectiva seria radicalmente amputada de qualquer relação com a cultura dominante compartilhada por Foucault e seus leitores. Em contraste com essa postura relativista, Ginzburg defende que seria mais interessante e inclusive mais incômodo, entender quais as relações daquele assassino com a cultura hegemônica, o que o historiador fará com relação a Menocchio (Ginzburg, 1987 [1976]: 22-24). Em suma, tal qual De Martino havia teorizado a prática etnológica como o confronto incessante entre a cultura do etnólogo e a de seus interlocutores, é nesse

lento trabalho de vai e vem conceitual, entre as categorias do historiador e do texto que ele toma por documento, que Ginzburg identifica o valor da prática historiográfica.⁸

A Realidade e o Sentido Histórico dos Poderes Mágicos

Apesar desses pontos de encontro entre as obras dos dois autores, suas perspectivas teórico-metodológicas divergem radicalmente em outros aspectos. Em um artigo escrito especificamente sobre a obra de De Martino, Ginzburg nota como um afastamento fundamental se dá pelo fato dele nunca ter compartilhado “o interesse de De Martino pela parapsicologia, nem por sua tentativa de demonstrar a realidade dos poderes mágicos” (Ginzburg, 2016: 200).⁹ Mais do que um afastamento meramente temático ou trivial, pretendo demonstrar como esse distanciamento é indicativo de como os dois autores operam em uma chave analítica bastante diversa. Para De Martino, a cultura das plebes rústicas se funda em um imperativo primordialmente prático, de ordem ética e moral, que inclusive supõe os poderes do espírito sobre a modelação da natureza. Já nas análises de Ginzburg está implícito um projeto antropológico que situa a instância fundadora das religiões populares em uma pulsão simbólica e intelectual, e não prática e nem moral. Assim, nesse mesmo artigo sobre De Martino, Ginzburg julga que a ênfase ética do esquema teórico proposto pelo etnólogo seja “pouco convincente” e “mais prescritiva do que descritiva” (Ginzburg, 2016: 209).

O primeiro capítulo de *Il mondo magico*, não por acaso chamado de “O problema dos poderes mágicos”, começa com a documentação do que De Martino chama de um “escândalo”. Segundo ele, as ciências sociais e naturais da modernidade são fundadas no pressuposto de que há uma natureza dada de antemão, regida por leis naturais da química e física, sobre as quais os indivíduos não teriam poder de ação. Contudo, De Martino se vale de diversos relatos etnográficos para documentar a realidade tangível de variados poderes supostamente “paranormais”: xamãs, médiuns, especialistas místicos que se valem da comunicação telepática e da clarividência, que conseguem suspender ou promover fenômenos naturais como chuvas e pragas, que podem andar sobre brasa incandescente, cujo toque tem poder de cura, etc. Apesar da ampla e diversa documentação da realidade empírica desses poderes, o escândalo analítico ao qual De Martino faz alusão se refere ao fato de que a simples possibilidade de esses fenômenos paranormais existirem é repugnante para os cientistas modernos, pois para aceitar a realidade desses poderes mágicos, teriam que renunciar ao pressuposto fundador das ciências sociais e naturais, isto é, a suposição que separa radicalmente o indivíduo da natureza. Em contraste com esse positivismo, De Martino vai buscar inspiração na metapsíquica, pois ao reestabelecer o poder dos homens sobre fenômenos naturais, essa disciplina lhe permitirá encontrar uma resposta para o problema dos poderes mágicos (De Martino, 2022 [1948]: 9-70).

8 Contra a percepção do próprio De Martino segundo anedoticamente expresso para Gallini em 1961, Silvia Mancini (2023) aproxima às propostas teóricas do etnólogo italiano com a perspectiva foucaultiana sobre as “tecnologias de si”. Por um lado, essa aproximação indica o quão apressadamente De Martino evitava diálogos intelectuais que, apesar de evidentes diferenças teóricas, poderiam se mostrar frutíferos. Por outro lado, contudo, me parece que Mancini enquadra Foucault em uma perspectiva construtivista (com a qual a obra de De Martino de fato pode dialogar), ignorando as leituras de-construtivistas (e mesmo pós-modernas, justamente indicadas por Ginzburg) às quais a obra de Foucault também se presta (e com as quais as propostas de De Martino dialogam muito pouco).

9 Os trechos citados cujas referências não estão em português foram traduzidos por mim.

Segundo Silvia Mancini, o grande mérito analítico de De Martino a esse respeito foi justamente o de ter cruzado e integrado diferentes tradições intelectuais. Em seu posfácio à tradução francesa de *Il mondo magico*, a autora observa como ele nunca se furtou às perspectivas abertas pela metapsíquica de vertente neo-vitalista, cujas inspirações foi buscar em autores como Henri Bergson, Pierre Janet, Hans Driesch e Max Scheler. De acordo com Mancini, essa tradição de pensamento é que permitiu a De Martino construir uma “concepção quase orgânica da ideia de inconsciente, pensada como energia dinâmica e vital, saturada de potencialidades demiúrgicas e dirigida pela intencionalidade semiconsciente do sujeito”. Dessa maneira, o etnólogo italiano se afasta da concepção de “um inconsciente-máquina, de um inconsciente impessoal, ao qual faz referência às ciências psíquicas e sociais, de Freud até Foucault e Lévi-Strauss” (Mancini, 1999: 301). Mas assim como De Martino apropria-se de um vocabulário heideggeriano de maneira bastante própria, esta sua busca por um léxico na metapsíquica não redundou em um deslize teórico, como se ele tivesse descambiado entre diferentes tradições teóricas indistintamente. Pelo contrário, De Martino soube acomodar essa tradição neo-vitalista com os pressupostos filosóficos do historicismo italiano, a qual sempre permaneceu coerente, se inspirando não apenas em Croce, mas também em Giambattista Vico, Giovanni Gentile, Raffaele Pettazzoni e Antonio Gramsci. Dessa maneira, Mancini propõe que De Martino se vale da metapsíquica para caracterizar a natureza plástica do espírito, mas, à maneira historicista, reformula a linguagem neo-vitalista, reconduzindo-a a uma dimensão necessariamente histórica e não biológica. Em outros termos, diferentemente dos neo-vitalistas de inspiração romântica, De Martino não está dedicado a esboçar uma teoria do espírito humano em si, ou em sua relação com o “cosmos”. O que lhe interessa é o funcionamento do espírito humano na prática histórica: ou seja, lhe convém observar como homens e mulheres se valem de suas faculdades psíquicas para construir e controlar naturezas culturalmente condicionadas (Mancini, 1999: 417-443).

Essa referência à metapsíquica causa desconforto não só a Ginzburg, mas também a outros críticos, que talvez preferissem “expurgar” o etnólogo italiano de influências supostamente ocultistas. Reagindo ao referido posfácio de Silvia Mancini à tradução francesa de *Il mondo magico*, Giodarna Charuty (2001) escreveu um artigo em que acusa Mancini de imputar um irracionalismo a De Martino, justamente por esta ter sublinhado como o etnólogo italiano não se furtou a um diálogo com a metapsíquica. Ao menos no senso comum, me parece que a tradição de pensamento neo-vitalista de fato ficou pejorativamente associada a certo aspecto ocultista. Mas como argumenta Mancini, para De Martino, esse diálogo com a metapsíquica não redundou na aceitação de uma perspectiva irracionalista. Pelo contrário, trata-se justamente de um recurso hermenêutico estratégico, pois lhe permitiu analisar fenômenos aparentemente fantasiosos de um ponto de vista histórico e, portanto, dotado de uma lógica cultural. A esse respeito, embora as perspectivas investigativas abertas pela metapsíquica tenham sido marginalizados durante várias décadas, nota-se como recentemente essa linguagem tem sido relida por antropólogos e filósofos da ciência que têm problematizado as potencialidades da psique humana na construção das realidades do ser e de seus mundos—a esse respeito, veja-se por exemplo o trabalho de Isabelle Stengers (2002), Tobie Nathan (2009), e Bertrand Méheust (2019). Assim, dentre outros motivos, me parece que redescoberta de De Martino nos dias de hoje pode ser explicada pelo fato de

que, já na década de 1950, embora de um ponto de vista bastante particular, ao falar em “naturezas culturalmente condicionadas”, ele de certa forma antecipa o debate sobre a inadequação hermenêutica da oposição entre natureza e cultura para o pensamento etnológico (Viveiros de Castro, 2002; Latour, 2012; Descola, 2015).

Partindo dessa percepção plástica do espírito, a perspectiva analítica de De Martino resulta na concepção da “religião como técnica”. Acontece que, para a etnologia de vertente positivista e naturalista, o problema dos poderes mágicos era considerado mera expressão de uma “mentalidade primitiva”. Essa seria a visão de Lévy-Bruhl, a quem De Martino reservou duras críticas desde seus primeiros escritos (De Martino, 1941:17-76). Sem conceber o “escandaloso” poder das faculdades mentais sobre o mundo natural, o sociólogo francês acaba reduzindo o problema dos poderes mágicos a um desencontro entre a suposta realidade física do mundo e a sua representação intelectual, de maneira que a mentalidade primitiva seria “pré-categorial” e “pré-lógica” (Lévy-Bruhl, 1922). Rejeitando essa abordagem intelectualista, e seguindo sua inspiração historicista de que todo pensamento só pode ser analisado enquanto se realiza em ação, De Martino defende que os poderes mágicos tenham uma função eminentemente técnica: justamente de proteger os seus praticantes do risco de perderem a condição de sujeito em seus mundos. Assim, o etnólogo italiano argumenta que as práticas mágicas compreendem uma série de técnicas do corpo e da mente, dentre as quais se destaca particularmente a importância do recurso ritual: 1) aos estados alterados da consciência, que ritualizariam a perda do eu no mundo; e 2) ao mimetismo, que proveria um modelo quase que mecanizado de formas culturalmente reconhecidas através das quais é reestabelecido o controle físico-psíquico sobre a realidade (Mancini, 2018: 9-36).

Rejeitando qualquer filiação irracionalista, essa noção de “religião como técnica” se afasta da fenomenologia da religião, por exemplo, tal qual proposta por de Mircea Eliade, cujo grande *Traité d'histoire des religions* (1948) foi lançado no mesmo ano de *Il mondo magico*. De Martino concede que a perspectiva fenomenológica tenha razão em entender as expressões das ditas religiões primitivas como uma tentativa dos homens de se situarem fora do devir histórico e é por isso que o etnólogo italiano se vale da literatura de Eliade e de teólogos como Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw para apontar os limites do positivismo moderno, que, à custa de negar-se a si mesmo, não pode conceber o valor existencial positivo das práticas religiosas (De Martino, 2023a [1954]). Contudo, em oposição à fenomenologia da religião, De Martino não concebe que essa vontade de sair da história por meio dos rituais religiosos seja um fim em si mesmo, mas apenas um meio para a apropriação das próprias contradições históricas. Para Eliade, os rituais religiosos são expressão da necessidade humana de vivenciar a experiência do “eterno retorno”, de maneira que esses ritos representariam uma desvalorização, e mesmo um terror, da história profana, à qual se oporia uma noção meta-histórica, e mesmo ocultista, do sagrado, que estaria inscrito na própria natureza humana. Já para De Martino, a técnica ritual, a qual o etnólogo nomeia “de-historificação”, consiste na criação de uma ficção na qual os homens se valem de condições performáticas para circunstancialmente negarem a si mesmos como agentes históricos de seus mundos. De modo paradoxal, a eficácia desses dispositivos rituais reside precisamente no fato de que, ao voltarem dos regimes de existência protegida através de uma ação ritual culturalmente reconhecível, esses homens poderiam confrontar suas contingências históricas com uma capacidade de ação amplificada, justamente porque

seus modelos culturais se mostram capazes de absorver e controlar os riscos de não se reconhecerem em seus mundos, apesar das condições adversas em que vivem (De Martino, 2023b [1956]).

Essa vontade de estar no mundo, dar forma objetiva à realidade e superar as circunstâncias históricas através da produção de valores culturais é o que De Martino chama de “ethos do transcendimento”. O etnólogo retirou esse conceito de Croce, que havia definido o “ethos” como a potência vital que estaria na base das diferentes atividades humanas para garantir a unidade e o movimento do espírito. Para De Martino, trata-se da energia ética que fundamentaria o engajamento do espírito com o mundo, e do indivíduo com sua comunidade, coincidindo com a vontade do eu de tornar-se sujeito de sua realidade (Berardini, 2013: 209-283). Embora esse conceito já esteja presente em *Il mondo magico*, a ideia de ethos do transcendimento torna-se ainda mais importante quando o etnólogo vai ao campo no sul da Itália, contexto no qual a sua perspectiva etnológica teve de se confrontar com o engajamento político de viés comunista, que pretendia edificar as condições práticas para a superação histórica daquela realidade paupérrima. Com efeito, ao problematizar os nexos culturais e afetivos que ligavam os camponeses do sul do país a suas comunidades, De Martino atribui um caráter transformador, e até mesmo potencialmente revolucionário, a práticas populares que até então eram entendidas como supersticiosas e irracionais, no que deixa entrever a influência de Gramsci em seu engajamento político e intelectual com as massas rurais do sul, o que fica claro não só em suas obras mais acadêmicas, mas sobretudo em seus escritos políticos (De Martino, 2008 [1952]: 107-110).

A maior determinação social que De Martino progressivamente confere a seus escritos etnográficos não cativa Ginzburg, cuja profunda admiração pela obra do etnólogo está voltada sobretudo para *Il mondo magico*, obra de reflexão teórica primordialmente especulativa. Nesse livro, a ideia de “crise da presença”, que Ginzburg julga ser o mais importante aparato conceitual proposto por De Martino, é descrita como um dado antropológico praticamente universal, pois está baseada nos mais diversos exemplos etnográficos, retirados dos quatro cantos do mundo, e sem que o esforço de contextualização de cada caso esteja no primeiro plano da obra. Mas já a partir de *Morte e pianto rituale* (2021 [1958]), quando De Martino concentra sua atenção no sul da Itália, a ideia de crise ganha um contorno mais específico, ligado sobretudo às mazelas do *mezzogiorno* e ao cotidiano miserável de seus interlocutores. Um dado importante é que, como etnógrafo de campo, De Martino reduz sua escala de observação: das culturas entendidas como um todo monolítico às quais fazia referência em *Il mondo magico*, (como os tungue da Sibéria, os zulus da África, os aborígenes da Austrália, etc) aos atarantados que entrevistou na sua expedição à Apúlia em 1959 (notáveis anônimos de carne e osso, como Anna di Nardò, Carmela di San Pietro Vernotico, Giorgio di Galàtone, etc.). Assim, em outro artigo escrito especificamente sobre De Martino, Ginzburg tem razão ao observar que, em comparação com a perspectiva de *Il mondo magico*, em *La terra del rimorso* “o drama da crise da presença parece mais controlado, quase apaziguado” (Ginzburg, 2013: 20), pois se torna diretamente associado às condições sociais do *mezzogiorno*, e até mesmo a infortúnios específicos de seus interlocutores (como a morte de um parente, uma doença, um recalque amoroso, etc.). Enfim, Ginzburg parece não se fascinar por essa maior contextualização social da etnografia de *La terra del rimorso*, sugerindo que *Il mondo magico* seja o livro “mais inquietante” escrito por De Martino.

Essa avaliação é bastante significativa, pois em muitos aspectos a trajetória de Ginzburg seguiu um caminho inverso ao percurso de De Martino. Em seu primeiro texto sobre processos inquisitoriais, publicado originalmente em 1961, no qual analisa o processo de uma camponesa que se vingou da patroa recorrendo a poderes mágicos, Ginzburg sugere que, “nesse caso, a feitiçaria pode realmente ser considerada, sem exagero, uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais” (Ginzburg, 1989b [1961]: 21). Em *Os andarilhos do bem*, essa perspectiva social, e mesmo classista, ainda não está totalmente exaurida, de maneira que o historiador teria evitado rotular sua pesquisa como uma história das mentalidades para não ser induzido “a negligenciar as divergências e os contrastes entre as mentalidades das várias classes, dos vários grupos sociais, mergulhando tudo numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista” (Ginzburg, 1988 [1966]: 16). Em outros termos, a descrição pormenorizada daqueles cultos agrários não havia se afastado de sua precisa contextualização no Friuli de meados do século XVI, cujas condições de reprodução social formavam justamente o objeto de ação dos *benandanti*. Já em *História noturna*, não é exagero dizer que Ginzburg praticamente subtraiu sua análise da religiosidade popular de qualquer conteúdo social, o que não escapou aos seus críticos (Lincoln, 2020). Acontece que, ao focar em um “profundíssimo estrato mítico e ritual”, Ginzburg produz uma narrativa grosso modo morfológica, ou seja, sem o compromisso de uma rígida contextualização temporal ou geográfica. Assim, descrevendo a dispersão dos mitos e ritos xamânicos por toda a Eurásia, ele reduz a agência histórica popular a um certo ponto que chega até mesmo à formulação nitidamente lévi-straussiana de que “os mitos encarnam-se, transmitem-se e agem em situações sociais concretas, por intermédio de indivíduos de carne e osso” (Ginzburg, 1991 [1989]: 36).

A referência lévi-straussiana é indicativa das diferenças teórico-metodológicas que separam as obras de Ginzburg e De Martino. Acontece que o antropólogo estruturalista francês e o etnólogo historicista italiano arquitetaram dois projetos analíticos bastante diversos entre si. Para Lévi-Strauss, os mitos satisfazem a uma necessidade primordialmente intelectual, e até mesmo lógica, de maneira que, no limite, as narrativas míticas corresponderiam às estruturas universais da mente humana em sua interação com o meio natural. Ao subtrair a importância das vontades humanas sobre o pensamento, Lévi-Strauss pôde chegar à célebre e provocativa formulação de que não são os homens que pensam nos mitos, mas os mitos que se pensam nos homens (Lévi-Strauss, 2010 [1964]: 31). Já para De Martino, o pensamento não precede à ação, mas ao contrário: a fabricação de mitos responderia à necessidade eminentemente prática, e não intelectual, de os homens se apropriarem de seus mundos na condição de sujeitos históricos. Assim, diferentemente de Ginzburg e Lévi-Strauss antes dele, o etnólogo italiano jamais poderia conceber a ideia pouco antropocêntrica de que os mitos exerceriam alguma agência sobre os homens. Sem nunca renunciar ao que chamava de “humanismo etnográfico”, De Martino argumentava que os mitos, mas sobretudo os ritos, eram formas privilegiadas de ação através das quais os homens se apropriavam de seus mundos na condição de sujeitos, e não simplesmente animais (com os quais os homens poderiam até se confundir durante a ritualização da crise da presença, como no caso dos atarantados e suas tarântulas, mas dos quais tinham que se apartar no resgate cultural desse regime de existência protegida). Não por acaso, chama atenção como, em um dos seus últimos escritos, De Martino rejeita contundentemente o estruturalismo lévi-straussiano, que, ao colocar o cientista social

acima de seu objeto para observar os homens de um ponto de vista supostamente objetivo, resultaria em um positivismo vulgar (De Martino, 2019 [1964]: 79).

Ginzburg conhecia a crítica de De Martino a Lévi-Strauss, mas não se deixou levar pelo julgamento apressado de seu conterrâneo acerca da obra do antropólogo francês. Em um artigo sobre “O que aprendi com os antropólogos”, Ginzburg de fato reconhece como sua reflexão historiográfica partiu da inspiração que encontrou em *Il mondo magico*, livro ao qual deve o seu primeiro encontro com a antropologia. Contudo, acrescenta que, depois de ter escrito *Os andarilhos do bem*, “por décadas” foram suas leituras de Lévi-Strauss que o ajudaram a compreender a dispersão continental de um profundíssimo estrato mítico e ritual (Ginzburg, 2009: 136). Essa sua reflexão lévi-straussiana resultou justamente na publicação de *História noturna*, livro no qual o historiador italiano cruza uma série de mitos isomórficos para especular sobre trocas, contatos e filiações entre culturas diversas. Assim, Ginzburg isola alguns detalhes aparentemente marginais comuns a esses mitos e ritos, como no caso da assimetria deambulatória dos personagens que vão ao mundo dos mortos e voltam coxeando, para demonstrar a existência de um substrato mítico e ritual comum a todo continente. Com efeito, à maneira lévi-straussiana, Ginzburg conclui *História noturna* propondo que essa difusão e conservação de fenômenos isomorfos atesta que a “inventividade dos atores sociais encontra limites bem precisos na forma interna do mito ou do rito” (Ginzburg, 1991 [1989]: 248). Em outros termos, essa conclusão nitidamente estruturalista reduz a semelhança entre mitos e ritos secularmente descritos por inquisidores e etnólogos à ideia de uma “matriz de todos os contos possíveis”, ou seja, uma pulsão simbólica e intelectual que estaria inscrita em nossas mentes como um “traço distintivo da espécie humana” (Ginzburg, 1991 [1989]: 265).¹⁰

Enfim, essa filiação das reflexões de Ginzburg com relação a Lévi-Strauss também explica por que o historiador italiano sempre se recusou a considerar o problema da realidade dos poderes mágicos. O antropólogo francês chegou a mencionar essa questão em seu célebre texto sobre “A eficácia simbólica”, no qual analisa como um canto xamânico age sobre um parto complicado. Sua resposta para explicar o sucesso da intervenção mágica se baseia em uma homologia formal que existiria entre o plano simbólico (do canto mítico) e o plano corporal (da parturiente), o que resultaria na capacidade do xamã de agir sobre o corpo da paciente através das palavras de seu canto que eram reconhecidas por ela como correspondentes ao empecilho de seu parto. Dessa maneira, Lévi-Strauss conclui que “o fato de a mitologia do xamã *não corresponder a uma realidade objetiva* não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê” (Lévi-Strauss, 2008 [1958]: 213 – grifo meu). Em outros termos, o antropólogo estruturalista destitui o espírito de poderes taumatúrgicos “reais”, reduzindo a capacidade da mente humana ao “mundo do simbolismo”, que mesmo assim ainda seria “infinitamente diverso em seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis” (Lévi-Strauss, 2008 [1958]: 220). Tal qual o antropólogo francês, Ginzburg também situa sua análise em um plano simbólico, postulando que “a capacidade de exprimir em forma de sistemas de oposição as relações biológicas é a característica específica daquilo que chamamos cultura” (Ginzburg, 1991 [1989]: 241).

10 Mais do que apenas se aproximar do estruturalismo, ao concluir seu livro enfatizando a importância de arquétipos xamânicos para as culturas euroasiáticas, Sergio Botta (2020) tem razão ao aproximar a perspectiva de Ginzburg com a fenomenologia tal qual proposta por Mircea Eliade.

Situando sua análise nesse plano exclusivamente simbólico, não espanta que o historiador italiano tenha ignorado o “escandaloso” problema dos “poderes paranormais”. Desde o seu primeiro texto sobre os processos inquisitoriais contra feiticeiras e feiticeiros, em uma nota de rodapé na qual se refere justamente a *Il mondo magico*, ele deixa claro que a questão dos poderes mágicos não lhe interessa e, portanto, “não foi nem afluída” (Ginzburg, 1989b [1961]: 224). Em *Os andarilhos do bem*, Ginzburg relata que um inquisidor cético com relação às fantasias “diabólicas” dos réus teria objetado a um *benandanti*, sobre a realidade de suas batalhas oníricas: “se vós dormíeis, como respondestes a ele [o capitão dos *benandanti*] e como ouvistes a sua voz?”. Acontece que, antes de partirem para suas assembleias, os *benandanti* entrariam em um “estado de profunda prostração, e de catalepsia”, e a esse estado de perda de sensibilidade seguiria a separação do espírito do corpo, que “é considerada [pelos réus] uma separação efetiva, um evento carregado de perigo, quase morte”. Assim, Ginzburg conclui que “para os *benandanti* não há dúvida: reuniões e batalhas são perfeitamente reais, ainda que só o espírito participe delas”, e é por isso que os feiticeiros diziam conseguir ouvir seus capitães, mesmo enquanto dormiam (Ginzburg, 1988 [1966]: 42). Mas, mesmo que concedendo uma lógica interna ao relato desses réus, pelo menos em *História noturna*, fica evidente como Ginzburg compartilha o ceticismo dos inquisidores sobre a impossibilidade dessas batalhas em espírito de fato terem acontecido enquanto os feiticeiros dormiam. Com efeito, ele diz que “a realidade física das reuniões de feitiçaria não recebe nenhuma confirmação (nem mesmo por via analógica) dos processos contra os *benandanti*” (Ginzburg, 1991 [1989]: 20). No máximo, Ginzburg concede que o uso deliberado de substâncias psicotrópicas ou alucinatórias poderiam indicar a existência de uma possível moldura ritual para os mitos xamânicos, mas ele afirma que esses ritos lhe escapam: “nem é seguro que tenham existido” (Ginzburg, 1991 [1989]: 265). A verdade é que, para Ginzburg, pouco importa se essas reuniões noturnas realmente existiam enquanto rituais, desde que elas existissem no plano mitológico, que é o que lhe interessa.

Trata-se de um registo bastante diverso daquele proposto por De Martino. No relato etnográfico de *Sud e magia* (2015b [1959]), ao observar a cura de um menino adoentado, ele descreve justamente a visita noturna que o garoto recebera de curandeiras chamadas *masciare*:

Aqui, a ideologia mostra uma relação com a realidade: as *masciare* que lançam feitiços durante a noite, ou que armam suas armadilhas durante o dia, às vezes são figuras imaginárias, sem rosto, sombras não identificáveis: mas às vezes são pessoas específicas que vivem na comunidade, que estão buscando vingança por alguma ofensa ou desrespeito que tenham recebido, ou podem até mesmo agir por inveja. Nesse sentido, há um modelo tradicionalizado do evento no qual *realidade e alucinação se mesclam a um tal ponto que é difícil restituir o que pertence a uma ou a outra* (De Martino, 2015b [1959]: 62 - grifo meu).

Em outros termos, De Martino argumenta que, em uma realidade culturalmente aceitável, os poderes plásticos do espírito se embrenham de tal maneira na realidade física do mundo que seria heurísticamente ineficaz retroceder ao paradigma positivista que separa o homem e seu simbolismo da natureza e sua dimensão química e física. Dessa forma, é simplesmente um absurdo afirmar que, quando foi ao campo de pesquisa no sul da Itália, De Martino teria “abandonado o relativismo cognitivo

para compreender a diversidade cultural” do sul do país (Charuty, 2001: 363). Pelo contrário, foi justamente sua concepção da plasticidade metapsíquica do espírito que lhe permitiu dar uma credibilidade efetiva, e não apenas simbólica, às práticas da religiosidade popular. Não por acaso, sua expedição de pesquisa à Lucânia, que resultaria na publicação de *Sud e magia*, foi patrocinada pela *Parapsychology Foundation of New York*, numa afiliação disciplinar que ele nunca tentou esconder. Essa tentativa de depurar De Martino de seu interesse na metapsíquica é apenas uma falsa polêmica, que pouco nos ajuda a pensar em quais poderiam ser as contribuições do etnólogo italiano para os estudos da religião nos dias de hoje, com o que concluo meu texto.

Considerações Finais

Mais do que apenas um capítulo de história intelectual do pensamento etnológico e historiográfico italiano, essa comparação entre as perspectivas teórico-metodológicas de De Martino e Ginzburg traz, acredito, um olhar importante para os estudos das religiões no Brasil. É verdade que a ampla circulação da obra de Ginzburg em nosso país foi promovida por uma escolha editorial que ecoa o gosto internacional pelos livros do historiador italiano. Contudo, avento a hipótese de que seus textos são amplamente lidos e discutidos em nossos cursos de graduação em história e ciências sociais porque sua obra em torno da religiosidade popular está construída sobre um arcabouço intelectual bastante conhecido, e, portanto, confortável: justamente representado pela influência da sociologia francesa em geral, e de Lévi-Strauss em particular. Em contraste, deve-se reconhecer como pesa sobre a obra de De Martino um isolamento internacional que ele mesmo promoveu, por exemplo, ao recusar um diálogo mais fino com outras propostas antropológicas que não fossem necessariamente marcadas pelo historicismo italiano. Contudo, acredito que a dificuldade de se traduzir De Martino para o contexto brasileiro também diga respeito a uma interdição temática da qual apenas recentemente os estudos das religiões no Brasil estão se livrando.

Trata-se da observação de como os estudos das religiões são profundamente marcados no país pela ideia lévi-straussiana de que os mitos responderiam a uma necessidade intelectual. Certo que esse viés estruturalista não deve ser reduzido a um positivismo vulgar, como propunha De Martino. O grande valor dessa perspectiva reside justamente na construção daquilo Jean-Pierre Vernant chamou de “o modelo estrutural de uma lógica que não seja aquela binária do sim ou não, uma lógica diferente da lógica do *logos*” (Vernant, 1990 [1974]: 260). Com efeito, não resta dúvida de que Lévi-Strauss e Ginzburg contribuíram decisivamente para o movimento que marcou a intelectualidade europeia na segunda metade do século XX, de expansão da estreita ideia de razão ocidental: hoje nem a antropólogos e nem a historiadores parece admissível reduzir mitos e ritos das “plebes rústicas” da Europa ou dos “povos primitivos” do mundo à ideia de superstição, irracionalidade, loucura, etc. Contudo, como observa Paula Montero (2014), o problema dessa abordagem cognitivista é que ela reproduz o pressuposto teológico e fenomenológico de que toda religião responderia a uma pulsão simbólica universal: ou seja, uma suposta necessidade do pensamento ordenar de forma coerente em função de um sistema de crenças presumidamente anterior à ação, de forma que os discursos religiosos seriam apenas resulta-

dos cognitivos de operações mentais dadas de antemão. Com efeito, os estudos das religiões no Brasil produziram uma enorme quantidade de interpretações exegéticas das crenças religiosas tomadas como sistemas simbólicos.

Muito menos profícua foi nossa atenção historiográfica e etnográfica às práticas rituais. Entre *O dito e o feito*, o estudo das religiões no Brasil esteve preferencialmente focado na dimensão dita do mito, e não no aspecto feito do rito, deixando uma lacuna em nossa reflexão que apenas recentemente tem sido coberta, como no caso da coletânea de ensaios organizada por Mariza Peirano (2001). Finalmente é que temos nos habituados a pensar *Para além da eficácia simbólica* (Tavares & Bacci, 2013), o que tem resultado em pesquisas que deixam entrever uma maior riqueza de relatos centrados, por exemplo, nas ideias de construção performática do corpo, produção da cura, fluidez da relação entre o sujeito e seu mundo, etc. Como argumentaria De Martino, essa mudança de foco analítico, deslocado da suposta noção de crença para uma atenção às práticas de fato, é importante porque, mais do que através de presumidos dogmas, é através dos dispositivos rituais e suas técnicas do corpo e do espírito que homens e mulheres se habilitam a confrontar suas contingências históricas com uma capacidade de ação amplificada, apropriando-se de seus mundos na condição de sujeitos históricos. Assim, em um dos mais tocantes trechos de *La terra del rimorso*, De Martino conclui que o tarantismo “comporta um *ethos*, uma vontade de mediar a história, um projeto de vida conjunta, um empenho em superar o isolamento neurótico para participar de um sistema de fidelidade cultural” (De Martino, 2015a [1961]: 202). Com a esperança da fabricação de novas “fidelidades culturais”, enfim, reconhecemos como o “isolamento neurótico” dos miseráveis camponeses apulianos na década de 50 ainda diz mais sobre a realidade do Brasil de hoje do que nós gostaríamos.

Tomás Motta Tassinari é Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Doutorando pelo Instituto Universitário Europeu (EUI).

AGRADECIMENTOS

Aos integrantes do projeto de pesquisa “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino” pela interlocução que resultou no presente dossiê temático. Agradeço particularmente a Gabriel Bom, Marcus Vinicius Barreto, Maria Cristina Pompa, Nicola Gasbarro, Philippe Sartin e Sandra Stoll, pela leitura e contribuições à primeira versão deste texto.

REFERÊNCIAS

- Agnolin, A. (2013). *História das religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.
- Berardini, S. F. (2013). *Ethos Presenza Storia: La ricerca filosofica di Ernesto De Martino* (Collana

- Studi e Ricerche n. 3). Trento: Università degli Studi di Trento. <http://eprints.biblio.unitn.it/4157/>
- Botta, S. (2020). Lo sciamanesimo di Storia notturna e le tecniche arcaiche dell'estasi: Sul dialogo a distanza tra Carlo Ginzburg e Mircea Eliade. In C. Presezzi (ed.). *Streghe, sciamani, visionari: In margine a Storia notturna di Carlo Ginzburg* (pp. 329-356). Roma: Viella.
- Charuty, G. (2001). Le retour des métapsychistes. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 158-159, 353-364. <https://doi.org/10.4000/lhomme.117>
- Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1944). *L'idea liberale: Contro le confusioni e gl'ibridismi*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (2022[1949]). Intorno al «magismo» come età storica. In E. De Martino. *Il mondo magico* (pp. 246-257). Turim: Einaudi.
- De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.
- De Martino, E. (2008[1952]). Gramsci y el folclore. In *El Folclore progresivo y otros ensayos* (C. Feixa, trad.). (pp. 111-114). Barcelona: UAB, Servei de Publicacions
- De Martino, E. (2015a[1961]). *La terra del rimorso: Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milão: Il Saggiatore.
- De Martino, E. (2015b[1959]). *Magic: A Theory from the South*. (D. L. Zinn, trad.). Chicago: Hau.
- De Martino, E. (2019[1964]). Il problema della fine del mondo. In G. Charuty, D. Fabre, & M. Massenzio (Eds.), *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (pp. 68-76). Turim: Einaudi.
- De Martino, E. (2021[1958]). *Morte e pianto rituale: Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (M. Massenzio, Ed.). Torino: Einaudi.
- De Martino, E. (2022 [1948]). M. Massenzio (ed.). *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Einaudi.
- De Martino, E. (2023a [1956]). (P. Sartin, trad.). Fenomenologia religiosa e historicismo assoluto. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 161-179. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>
- De Martino, E. (2023b). (D. Ribeiro, trad.) Crise da presença e reintegração religiosa. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 180-197. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.83659>
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Duchet, M. (1984). *Le partage des savoirs: Discours historique, discours ethnologique*. Paris: La Découverte.
- Eliade, M. (1948). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

- Foucault, M. (1978[1961]). *História da loucura na idade clássica* (J. T. C. Netto, Trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (1977 [1973]). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: Um caso de parricídio do século XIX* (D. L. de Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Graal.
- Ginzburg, C. (1987[1976]). *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. (M. B. Amoroso, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1988[1966]). *Os andarilhos do bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. (J. B. Neto, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1989a[1986]). *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. (F. Carotti, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1989b[1961]). Feitiçaria e piedade popular: Notas sobre um processo modenense de 1519. In *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história* (pp. 15-39). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1991[1989]). *História noturna: Decifrando o sabá*. N. M. Louzada (trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2007a[1993]). Feiticeiras e xamãs. In *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício* (R. F. d'Aguiar, & E. Brandão, trad.) (pp. 294-310). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2007b[1989]). O inquisidor como antropólogo. In *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício* (pp. 280-293). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2009). (D. Scalmani, trad.) Qué he aprendido de los antropólogos. *Alteridades*, 38, 131-139.
- Ginzburg, C. (2013). De Martino, Gentile, Croce: Su una pagina de Il mondo magico. *La Ricerca Folklorica*, 67/68, 13-20.
- Ginzburg, C. (2016). Genèses de La Fin du monde de De Martino. (C. Joseph, trad.) *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 23, 194-213. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3187>
- Ginzburg, C. (2017). On dichotomies. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 139-142. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.017>
- Ginzburg, C. (2020). Os andarilhos do bem, cinquenta anos depois. In M. Vendrame & A. Karsburg (orgs.), *Micro-história: Um método em transformação* (pp. 337-349). São Paulo: Letra e Voz.
- Ginzburg, C. (2021[2012]). (A. P. M. Neto, trad.) Nossas palavras e as deles: O ofício do historiador na atualidade. *Artcultura*, 23(42), 7-26. <https://doi.org/10.14393/artc-v23-n42-2021-61847>
- Heidegger, M. (2012[1927]). *Ser e tempo*. (F. Castilho, trad.) Campinas: Editora da Unicamp.

- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*. Paris: Découverte.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La Mentalité Primitive*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (2008[1958]). *Antropologia estrutural*. (B. Perrone-Moisés, Trad.) São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2010[1964]). *O cru e o cozido*. (B. Perrone-Moisés, trad.) São Paulo: Cosac Naify.
- Lincoln, B. (2020). Comparison of Old Thies to learned descriptions and stereotypes of Livonian werewolves and to the *Benandanti*: A seventeenth-century werewolf and the drama of religious resistance. In B. Lincoln & C. Ginzburg (eds.), *Old Thies, a Livonian werewolf: A classic case in comparative perspective* (pp. 88-108). Chicago: UCP.
- Mancini, S. (1999). Postface. In E. De Martino. *Le monde magique* (pp. 285-554). Paris: Sanofi-Synthélabo.
- Mancini, S. (2018). Parure et “efficace” rituel. Statut et fonction de l’habillage des images sacrées dans les pratiques thaumaturgiques et transformationnelles à México. *Revista Trace*, 73), 9-36.
<https://doi.org/10.22134/trace.73.2018.99>
- Mancini, S. (2023). La “deploración ritual”, o del uso estratégico de los estados hipnóticos en la crisis de duelo. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1). <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86785>
- Méheust, B. (2019). *Les miracles de l'esprit*. Paris: La Découverte.
- Mello e Souza, L. de. (1986). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mingozzi, G.F (Diretor) & De Barbora F. F. (Produtor) (1962). *La taranta* (com consultoria de Ernesto De Martino). Roma: Pantheon Film, 18 min.
- Montero, P. (2014). A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: Desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. *Novos Estudos - CEBRAP*, 98, 125-142.
<https://doi.org/10.1590/S0101-33002014000100007>
- Nathan, T. (2009). *L'influence qui guérit*. Paris: Jacob.
- Peirano, M. (2001). *O dito e o feito: Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Pompa, C. (1998). A construção do fim do mundo: Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”. *Revista de Antropologia*, 41(1), 177-212.
<https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100006>
- Pompa, C. (2009). Memórias do fim do mundo: O movimento de Pau de Colher. *Revista USP*, 82, 68-87. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i82p68-87>
- Pompa, C. (2020). Antropologia, História e Religião: A obra de Raffaele Pettazzoni. *Debates do*

NER, 37, 217-253. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106710>

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28 (62), 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

Sahlins, M. (2017a). In anthropology, it's emic all the way down. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 157-163. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.020>

Sahlins, M. (2017b). The original political society. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 91-128. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.014>

Shirokogoroff, S. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Stengers, I. (2002). *L'hypnose, entre magie et science*. Paris: Empecheurs de penser en rond.

Tavares, F., & Bassi, F. (2013). *Para além da eficácia simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba.

Vainfas, R. (1995). *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vernant, J.-P. (1990[1974]). *Myth and society in ancient Greece*. (J. Lloyd, trad.) Nova Iorque: Zone Books.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

CARLO GINZBURG, LEITOR DE ERNESTO DE MARTINO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Resumo: O artigo propõe uma comparação entre as perspectivas teórico-metodológicas do historiador italiano Carlo Ginzburg e do etnólogo e seu conterrâneo Ernesto De Martino. Em diversas ocasiões, o historiador reconheceu a relevância do etnólogo em seu percurso intelectual, valendo-se da leitura de sua obra para traçar uma história genealógica do xamanismo. Outra aproximação entre os dois autores é que ambos produziram uma importante reflexão antirrelativista, embora fundada nos limites epistemológicos do etnocentrismo. Contudo, apesar dessas aproximações, os autores divergem radicalmente em aspectos sensíveis de suas reflexões, especificamente no que concerne à realidade e ao sentido histórico dos poderes mágicos. A partir dessas diferenças, concluo argumentando que a obra de De Martino pode contribuir ao estudo das religiões no Brasil trazendo um aporte teórico-metodológico focado na importância das práticas rituais para a compreensão das religiões populares.

Palavras-chave: História das Religiões; Carlo Ginzburg; Ernesto De Martino; xamanismo; tarantismo.

CARLO GINZBURG, READER OF ERNESTO DE MARTINO: AFFINITIES AND DIVERGENCIES

Abstract: The article compares the theoretical and methodological perspectives of the historian Carlo Ginzburg and the ethnologist Ernesto De Martino, both from Italy. On several occasions, the historian has recognized the importance of the ethnologist in his intellectual path, having read his works to trace a genealogical history of shamanism. Another affinity between the two authors is that both have produced an anti-relativist reflection, although recognizing the epistemological limits of ethnocentrism. But despite these approximations, the authors radically diverge in sensitive aspects of their reflections, particularly regarding the reality and the historical sense that they attribute to magical powers. Vis-à-vis these divergencies, I argue that De Martino's work can contribute to the study of religions in Brazil by bringing a theoretical and methodological contribution focused on the importance of ritual practices for the understanding of subaltern religions.

Keywords: History of religions; Carlo Ginzburg; Ernesto De Martino; shamanism; tarantism.

CARLO GINZBURG, LECTOR DE ERNESTO DE MARTINO: ACERCAMIENTOS Y DISTANCIAS

Resumen: El artículo propone una comparación entre las perspectivas teórico-metodológicas del historiador italiano Carlo Ginzburg y del etnólogo y su compatriota Ernesto De Martino. En varias ocasiones, el historiador reconoció la relevancia del etnólogo en su recorrido intelectual, leyendo su trabajo para trazar una historia genealógica del chamanismo. Otra aproximación entre los dos autores es que ambos produjeron una importante reflexión antirrelativista, aunque fundada en los límites epistemológicos del etnocentrismo. Sin embargo, a pesar de estas aproximaciones, los autores divergen

radicalmente en aspectos sensibles de sus reflexiones, específicamente en lo que se refiere a la realidad y al significado histórico de los poderes mágicos. A partir de estas diferencias, concluyo argumentando que la obra de De Martino puede contribuir al estudio de las religiones en Brasil al traer una contribución teórico-metodológica centrada en la importancia de las prácticas rituales para la comprensión de las religiones populares.

Palavras Chave: Historia de las religiones; Carlo Ginzburg; Ernesto De Martino; chamanismo; tarantismo.

RECEBIDO: 21/05/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



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