

Ernesto De Martino: a “vocaç o” antropológica de um historiador das religiões

NICOLA GASBARRO

Universit  di Udine, Udine, Itália
<https://orcid.org/0000-0002-9836-0463>
n.gasbarro@tiscali.it

A História teve início no momento em que o homem deixou de apenas viver e começou a viver de acordo com pretextos [...], ou seja, de desculpas para poder viver a vida e vivê-la plenamente. Devo investir, absolutamente, o ato absoluto de viver em um pretexto, que é naturalmente tão prosaico, tão inferior, tão singular, tão pobre, tão ilusório frente àquilo que ele deve “fazer passar” no tempo.

Pier Paolo Pasolini¹

No pensamento moderno, o historicismo e a analítica da finitude estão frente a frente [...] O conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece, de sorte que o momento da finitude é dissolvido no jogo de uma relatividade   qual não   possível escapar e que vale, ela mesma, como um absoluto.

Michel Foucault²

Em meio à crise de valores da sociedade de consumo e do hedonismo, que transformou de modo radical e irreversível o mundo ocidental, Pasolini solicita à Antropologia que explique a rela o estrutural entre natureza e cultura e que imagine de alguma forma a origem da História. Ele necessita disso porque a verdadeira revolu o do mundo contemporâneo diz respeito a todos os aspectos da vida, da religião   política, da economia ao simbolismo, do que resta de espírito até a matéria informe dos

1 [Nota do tradutor] Pasolini, P. P. (1993). I sogni ideologici. In *Saggi sulla politica e sulla societ *. Milano: Mondadori. p. 223-224. Publicado pela primeira vez em *Nuovi Argomenti*, 22 (aprile-giugno), 1971.

2 [Nota do tradutor] Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes. p. 353.

corpos escravizados; ele a denomina, não por acaso, “mutação antropológica”³ e, assim sendo, apenas um “olhar distanciado” pode auxiliar a compreensão científica e política de tal realidade. Por isso, a provocação sobre as origens: toda cultura é um *pretexto* necessário e insuficiente para alimentar socialmente a vida, uma regra elementar para humanizar os grandes determinismos da natureza sem sucumbir diante deles, uma brecha de consciência capaz de legitimar a subjetividade humana e a responsabilidade política. Para Pasolini, o *pretexto* é, obviamente, história e finitude, fundamento e limite, princípio de sentido e da possível opressão, horizonte de uma sacralidade imanente e princípio de uma alienação insuportável. A antropologia de Pasolini, muito bem analisada por Alberto Sobrero (2015), é por isso algo maior que uma paixão intelectual, porque ainda capaz de delinear a finitude implícita no grande *pretexto* da história contemporânea e, definitivamente, do poder dominante de uma burguesia sem valores.

Justamente nos anos da “mutação antropológica”, De Martino (2019: 82) denuncia uma

[...] insidiosa apocalíptica ocidental, caracterizada pela perda do sentido e da domesticidade do mundo, pelo naufrágio das relações humanas intersubjetivas, pelo estreitamento ameaçador de quaisquer horizontes de um futuro no qual agir de forma comunitária segundo a liberdade e a dignidade humanas e, enfim, pelos riscos de alienação que se percebem embutidos, senão no progresso da técnica, certamente no tecnicismo e na fetichização da técnica.

E até mesmo uma “ameaça de desumanização do humano na hora que se aproxima”:

Por outro lado, no interior da mesma cultura ocidental, o fetichismo tecnicista, complexificado pelas contradições internas da sociedade burguesa tradicional, alimentou por sua vez os riscos de alienação e de desintegração do humano, diante dos quais o apocalipse sem *eschaton* foi, se não propriamente um meio de defesa, certamente a expressão cultural mais desesperada e dramática (De Martino, 2019: 82, 84).⁴

O historiador das religiões trabalha há tempos no grande projeto dos apocalipses culturais, entendidos eles também como *pretextos*, capazes de resolver de algum modo as angústias da vida e as pressões que estas exercem sobre o pensamento; de resgatar, com a história e na história, aquela finitude humana que a religião cristã sempre percebeu como pecado original, “resgatável” apenas com e na Revelação. Tal resgate, em si mesmo, já é um desafio paradoxal para o crente que deseja criar valores no mundo em que vive; imagine para um laico: aceitar uma salvação fora do mundo! E que coincide com o fim coletivo da história! *La fine del mondo* é, portanto, uma pesquisa antes de tudo histórico-re-

³ Em 1974, Pasolini escreve: “Quem manipulou e alterou radicalmente (antropologicamente) as grandes massas camponesas e operárias italianas é um novo poder que me é difícil definir, mas sobre o qual estou certo que é o mais violento e totalitário que jamais houve; ele altera a natureza das pessoas, penetra no mais profundo das consciências” (Pasolini, 1975: 82). Alberto Sobrero, em seu texto sobre Pasolini e a antropologia, sublinha: “A revolução muda os termos do poder, a mutação altera a natureza do homem. Não é uma questão de classe ou de história de classe. A burguesia levou ao cabo uma ‘mutação antropológica’, algo maior e também distinto de uma revolução, algo que modifica a história da humanidade, que ameaça o próprio lugar do homem entre a natureza e a história. É uma mutação que confronta toda diversidade, que dessacraliza todas as coisas, que impede a mudança, que sepulta toda a capacidade de enxergar “outros”, que reduz a vida em pretextos para sobreviver” (Sobrero, 2015: 90-91). Em termos demartinianos, um verdadeiro “apocalipse cultural” posto em marcha pelo poder da burguesia, no qual, para Pasolini, não há possibilidade de resgate, ao menos com os instrumentos intelectuais e políticos da civilização ocidental.

⁴ *Apocalisse del terzo mondo e apocalisse europea* é o título da comunicação de De Martino no Seminário “La presenza dell’Africa nel mondo di domani” (25 de julho-1 de agosto de 1964), agora publicado em De Martino, 2019: 77-88.

ligiosa⁵: seu objeto intelectual é a religião como o *pretexto de Deus* que regula a finitude do homem e da história, portanto como a regra das regras da vida e como *Weltanschauung*; seu objeto específico diz respeito, assim, às relações entre história e meta-história (De Martino, 1995)⁶, à finitude da primeira e à universalidade da segunda; seu método é aquele histórico-comparativo e sistemático-diferencial da história das religiões fundada por Raffaele Pettazzoni.

Há tempos tenho enfatizado o pertencimento de De Martino a tal campo de estudos (Gasbarro, 1985), a partir inclusive da densidade intelectual dessa última obra, uma digna continuação do problema central presente em todas as pesquisas do autor: da finitude humana como pecado e do resgate meta-histórico do cristianismo, à crise da presença e ao *ethos* histórico do transcendimento, do fim do mundo cristão com um *eschaton* teológico, aos apocalipses culturais sem transcendência. E tudo isso com um historicismo radical e sem resíduos de sacralidade, no qual e com o qual tudo aquilo que o cristianismo atribui à Revelação deve ser traduzido nos termos de *pretextos* socioculturais. Um grande desafio para o historicismo *tout court*: uma reivindicação quase impossível a de encontrar boas razões humanas para tudo o que a nossa religião apresentou e impôs como sendo revelado por Deus e, ao mesmo tempo, uma ênfase necessária na finitude humana de qualquer construção historiográfica. Com efeito, a História das Religiões é, para De Martino, a expressão máxima e, ao mesmo tempo, o limite intransponível do historicismo.

Ele é, de fato, um historicista convicto: a vida é mais um instrumento para criar valores que um valor em si e por si, uma invenção contínua de *pretextos* culturais para subtrair-se ou para superar os grandes determinismos da natureza; se estes, com efeito, excedem os limites da finitude humana, a história não pode e não deve abandonar-se à suposta superioridade deles, à sua quase sacralidade imanente, mas tornar objetiva a sua presença para a consciência coletiva com todas as limitações que isto implica. A sacralidade imanente não é menos a-histórica e anti-histórica que a religião revelada; ela se limita a substituir o universalismo metafísico pelo absolutismo da natureza. É talvez ainda mais perigosa para a pesquisa histórica e para a vida social pois, se é sempre possível pensar a perspectiva religiosa ultraterrena como o pretexto último do agir humano, e viver a religiosidade como experiência limite da própria experiência no mundo, uma natureza onipotente anula qualquer consciência subjetiva e qualquer possibilidade histórica de criar valores. Na pesquisa global de De Martino, estão em jogo, como é fácil notar, os pontos fundamentais não apenas da história das religiões, mas de todo o historicismo, num percurso científico e existencial que começa em *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e termina em *La fine del mondo*.

O grande debate filosófico a respeito de sua obra, de Benedetto Croce a Gennaro Sasso (Sasso, 2001) o confirma.⁷ Não é possível examinar aqui sua densidade e profundidade, mas é interessante

5 A obra teve três edições na Itália. A edição de 2019, organizada por Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, apresenta uma escolha diferente dos textos mais interessantes – a nível epistemológico, inclusive –, seja para a história das religiões, seja para a reflexão antropológica (e filosófica) sobre os mundos contemporâneos.

6 *Storia e Metastoria* é o título do volume, bem organizado por Marcello Massenzio, no qual estão reunidos também escritos inéditos, “nos quais afloram os pilares da especulação demartiniana no campo histórico-religioso”, como escreve o organizador na introdução (De Martino, 1995: 15).

7 Basta pensar nas resenhas-comentários de Benedetto Croce e Enzo Paci sobre *Il mondo magico*, inseridas depois, juntamente com as de Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade, como apêndices nas edições sucessivas do volume. Importantes a este respeito são os escritos reunidos em De Martino (1995; 2005) e, sobretudo, De Martino, 2019: 481-543.

analisar mais uma vez a sua perspectiva antropológica como consequência de seu objeto e de seu método inteiramente histórico-religiosos. Graças à orientação de Pettazzoni e à sua história comparativa, a antropologia se torna não apenas um ponto de partida necessário ao conhecimento, mas uma espécie de *ethos do transcendimento* do historicismo clássico, um *engagement* a um só tempo teórico e existencial, uma verdadeira “vocação” (*Beruf*). Por outro lado, se em De Martino é sempre difícil separar a militância política e a paixão intelectual, resquícios ocultos de religiosidade e pesquisa por uma autenticidade existencial totalmente imanente, é possível pensar sua vocação antropológica como um tipo de “missão” esclarecedora capaz de tornar compatíveis o universal/geral da pesquisa científica e o idiográfico da História e, sobretudo, de reconduzir o historicismo absoluto da subjetividade universalista do Ocidente à finitude de uma civilização contingente e arbitrária. Neste sentido, a “vocação” antropológica recorre, inevitavelmente, à epistemologia das ciências sociais e ao pensamento filosófico. Finalmente, se a História pode buscar compreender a verticalidade da transcendência, com maior razão pode exercitar a sua perspectiva crítica na horizontalidade da civilização. O primeiro aspecto exalta o grande poder do historicismo e da fenomenologia do Espírito ocidental; o segundo obriga-o a lidar com sua finitude antropológica e existencial.

O historicismo filosófico, seja na Alemanha (de Dilthey a Weber), seja na Itália (de Croce a De Martino), contribui para repensar o saber histórico em seus fundamentos, neoidealistas e/ou fenomenológicos, e em seus instrumentos, mais ou menos submetidos às limitações da prática e, em última instância, da empiria. O seu ponto de partida é a ação do Espírito que dá forma substancial à vida e aos seus determinismos; assim, toda estrutura referencial individual e social deve ser inserida num processo constituinte, numa morfologia que lhe dá ordem e sentido: é uma reação livre e criadora do pensamento diante dos obstáculos que a natureza lhe impõe. A consciência prevalece então sobre a vida como a forma sobre a matéria, e a história, graças à liberdade absoluta do Espírito, transforma os eventos em fatos e as relações entre os fatos em valores. A consequência imediata é a distinção clara e hierárquica entre o *compreender* (*Verstehen*), próprio das ciências do espírito, que buscam divisar as matrizes do universal no particular humano, e o *explicar* (*Erklären*), próprio das ciências da natureza, que buscam a uniformidade empírica de seu objeto de estudo com o objetivo de definir suas leis. A especificidade do historicismo, então, não é a predominância do Sujeito sobre o objeto, mas sua absolutização produtiva; se o Espírito sopra onde quer, a história, por ser ela própria criadora de valores, não necessita de legitimação, enquanto a natureza se limita ao determinismo da vida.

Tudo isso é ainda mais verdadeiro para Croce, o qual dissolve a filosofia transformando-a em historiografia que contém em si a dimensão teórica, graças à estética e à lógica, e a prática, graças à economia e à ética⁸. A arte é o máximo da liberdade que não se esgota nem mesmo sob a lei econômica, a partir do momento em que a ética transforma o útil natural numa escolha cultural. A oposição entre Espírito e natureza torna-se, nas ciências humanas, dialética entre natureza e cultura, introduzindo o historicismo alemão na antropologia cultural (pense-se em sua influência na formação e no desenvolvimento do culturalismo americano) ou na sociologia compreensiva (basta pensar em Weber). De fato e de direito, tanto as contingências da história quanto as civilizações do mundo são as formas e os modos

8 [Nota da revisora] Aqui o autor está se referindo às quatro categorias do Espírito identificadas por Croce: o belo (estética), o verdadeiro (lógica), o útil (economia), o bem (moral).

variados de responder aos mesmos determinismos da natureza, razão a mais para diferenciar as *ciências da cultura*, que libertam os limites do pensamento, das *ciências da natureza*, imobilizadas por regras pré-estabelecidas. Na Alemanha, nascem, de um lado, a etnologia histórica, que estuda as culturas dos povos de um ponto de vista étnico e, de outro, a morfologia cultural (Frobenius); aqueles que persistem em buscar homologias generalizantes podem, na melhor das hipóteses, recorrer à comparação analógica entre formas de pensamento.

Obviamente, em todas essas disciplinas de uma nova economia do espírito, a religião ocupa um lugar especial, e as análises comparativas, graças ao jogo indefinido de semelhanças e ao entrecruzamento estratégico das morfologias, produzem estruturas meta-históricas (do *paideuma* de Leo Frobenius ao *Urmonotheismus* de Wilhelm Schmidt). O comparatismo analógico corre o risco, assim, de construir a alteridade à imagem e semelhança do Ocidente: não apenas a etnologia se torna uma espécie de historiografia que se debruça sobre si mesma, mas, sobretudo, a liberdade do Espírito se encerra na circularidade do idêntico. A análise comparativa das religiões, desvinculadas dos contextos socioculturais que as põe em movimento, conduz, num plano teológico, à ênfase projetiva da teologia ocidental no monoteísmo primordial, enquanto, num nível humanista, produz objetivamente as ciências das religiões (ou pior, da religião!) e, subjetivamente, a fenomenologia religiosa, que remete toda a história e todas as culturas ao interior de um *a priori* da consciência (ocidental). Não por acaso, a cultura protestante americana é o local estratégico seja dos *religious studies* seja de uma *history of religions* sem história!

Na Itália, a decisiva recusa crociana de qualquer "ciência" humana nomotética conduz o espírito a transformar-se de algum modo, em religião, entendida enquanto *Weltanschauung*, da qual é possível fazer a história, ainda que contrariando o próprio Croce. Raffaele Pettazzoni, com coragem intelectual, inaugura tal desafio que dá origem a novas pesquisas históricas e novas perspectivas. Não é o caso de examinar aqui a complexidade de seu pensamento e sua longa prática de pesquisa, mas é necessário retornar aos pontos essenciais de sua "terceira via" (Gasbarro, 1990) entre as ciências da natureza e as ciências da cultura, entre a ortodoxia da história crociana e a sua negação radical. Se a historiografia substitui a filosofia, os quatro momentos distintos nos quais se articula o espírito como "pensamento e como ação"⁹ podem, por um lado, parecer restritivos e limitados seja com relação à sua absoluta liberdade, seja diante das complexas contingências dos homens de carne e osso. Por outro lado, permanece sem solução a relação entre universal e particular (o que nenhuma individualidade consegue estruturar muito bem), ou, em outros termos, entre o infinito e o finito da filosofia e, concretamente, entre o poder do historicismo e a finitude do homem.

Sem entrar muito nos detalhes epistemológicos, Pettazzoni acrescenta a religião como um momento forte do espírito para submeter à história, sem apelar para a teologia ou para as pressões que esta desde sempre exerce sobre o pensamento filosófico e historiográfico. Se a teologia é estruturalmente dogmática, o historiador deve partir da convicção de Max Müller: "quem conhece uma só religião não conhece nenhuma", e abrir-se necessariamente à comparação. Mais do que isso, o fundador da história das religiões italiana expõe ao risco da comparação histórica as noções fundamentais da religião cristã: a ideia de Deus, de pecado, de Sagrada Escritura, de mistério – quase a submeter à verificação a sua

9 [Nota da revisora]. O autor refere-se aqui a um famoso livro de Benedetto Croce: *La storia come pensiero e come azione* (1938).

universalidade teológica e/ou generalidade tipológica. A religião cristã, todavia, é apenas o ponto de partida historicamente consciente e crítico, porque convém começar sempre por aquilo que conhecemos para compreender o que não conhecemos. A história do Ocidente religioso se abre assim às outras religiões conhecidas e conhecíveis graças aos instrumentos da história (outros monoteísmos e, sobretudo, politeísmos) e, enfim, às crenças dos povos desconhecidos estudados pela etnologia.

A comparação antropológica é, portanto, uma consequência da história: parte do particular e se abre ao geral como expressão imanente do universal. Com duas novidades importantes que remetem à perspectiva e aos instrumentos metodológicos da nova disciplina: a relação sincrônica entre religião e civilização (conceito que prevalece, com Pettazzoni, sobre o conceito de cultura) e a comparação sistemática e diferencial. Se a religião, de um ponto de vista histórico, não é outra coisa senão a relação prática e ritual entre os homens e as divindades (Croce diria “a religião como ação”) que estrutura o sistema dogmático das confissões e das crenças (“a religião como pensamento”), objetivadas pelos monoteísmos enquanto Revelação, é impossível compreendê-la sem fazer referência ao todo da civilização como sistema social que regula os comportamentos e constrói valores (em termos crocianos: a partir de contextos históricos diferentes, torna-se necessário analisar as relações entre os variados momentos do espírito). Pettazzoni, no interior de cada sistema, coloca em relação a religião com as relações de poder, com as regras gerais da ética com as práticas de produção econômica, para fornecer boas razões humanas seja para a complexidade teológica dos politeísmos, seja para as grandes narrativas míticas e para os rituais ricos em simbolismo da etnologia, até a revolução do monoteísmo. Assim como o Deus cristão da Revelação não pode ser confundido com o ser supremo das “religiões primitivas”, assim o Pai celeste responde por funções sociais (mesmo as econômico-produtivas) e simbólicas diferentes daquelas do Senhor dos animais e da Mãe Terra (Pettazzoni, 1957).

Essa sincronia relacional também se coloca e se impõe num nível comparativo: se as religiões são impensáveis sem as civilizações nas quais se formam e se desenvolvem, a comparação histórico-religiosa se torna sistemática e diferencial; da analogia inicial chega-se às diferenças entre os sistemas. Se ficarmos na analogia da relação entre homens e divindades, o monoteísmo se configura como evolução teológica do politeísmo; se, em vez disso, colocarmos em relação as civilizações politeístas com aquelas monoteístas, descobre-se que a fé em um só Deus é uma verdadeira revolução da vida religiosa e das fronteiras do pensamento (Pettazzoni, 1957: 153-163). A comparação, deste modo, evoca o geral sem comprometer a estrutura idiográfica da história: Pettazzoni supera, por meio da pesquisa histórico-religiosa, a antinomia crociana e apresenta a história das religiões como garantia de uma antropologia histórica.

A “terceira via” reside, sobretudo, na síntese original: a comparação antropológica torna *culturalmente relativo* o historicismo *filosoficamente absoluto* de Croce, e o conceito crociano de “história como liberdade” tende a transformar o *comparatismo antropológico-universalizante* em *histórico-diferencial* (Gasbarro, 1990: 132). A abertura antropológica aumenta o valor do historicismo: multiplica os sujeitos da produção cultural sem se precipitar no relativismo absoluto; o Espírito sopra onde e como quer, sem permanecer prisioneiro da extrema finitude humana. Nos estudos comparativos de Pettazzoni, os povos estudados pela etnologia resistem de algum modo ao poder assimilador e às analogias da história etnocêntrica, e recuperam sua subjetividade cultural e o valor de sua presença no mundo. Não por

acaso, o historiador das religiões italiano vive em contínua polêmica com o padre Wilhelm Schmidt a propósito do monoteísmo primordial e com a fenomenologia religiosa, recordando que cada *phainómenon* é, inevitavelmente, um *genómenon*. Subtrair os povos "outros" do planeta a qualquer analogia assimiladora é uma forma consequente de lhes conferir aquela dignidade cultural e política completamente ausente no historicismo italiano.

Tal abertura comparativa é fruto de três relações que se entrelaçam e permitem evitar o relativismo: epistemológica, entre as civilizações conhecidas e aquelas por conhecer; sincrônica e estrutural, entre religião e civilização; comparativa e diferencial, entre sistemas. Se o relativismo é a absolutização de cada identidade em si e por si, a partir da qual a diferença radical impede qualquer nível de comunicação, a perspectiva e o método de Pettazzoni evitam seja o pensamento sem relações, seja qualquer prática religiosa sem contexto histórico-cultural. Potência liberadora da comparação, como a denomina De Martino: liberta a história ocidental do etnocentrismo, a antropologia, de qualquer nostalgia nomotética, o historicismo, do perigo do relativismo que pode assinalar o seu fim por implosão. Cristina Pompa encontra justamente em Pettazzoni "uma atitude, diríamos, totalmente antropológica" (Pompa, 2020: 236), quando "chega à antropologia partindo da historicização do conceito de religião" (Pompa, 2020: 247)¹⁰.

De Martino segue o mesmo caminho, e tal atitude transforma-se em perspectiva geral, *engagement* científico e existencial, vocação (*Beruf*). Não faltam os temas comuns, como de resto são evidentes as problemáticas e metodologias herdadas, bem como os desenvolvimentos destas: basta pensar na estrutura historicista da etnologia, não apenas religiosa, no enriquecimento ulterior da historiografia crociana em *Il mondo magico*, no "etnocentrismo crítico" como antídoto do relativismo, na grande contribuição à análise dos apocalipses culturais, que parte da escatologia cristã e chega na antropologia das sociedades complexas e do mundo contemporâneo. Contudo, não há ainda a "vocação", que surge de e em meio a crises no presente e atrelada a perspectivas de futuro ainda por delinear, missão laica de conhecimento e religião civil, uma escolha do espírito individual, à maneira crociana, que toca a verdade do ser e a necessidade do dever ser diante da banalidade do útil e da inércia do material. Em resumo, algo que se aproxima também da militância política, mas que, antes de tudo, altera a vida e dá problemas para resolver com uma pesquisa que não termina. Falta, sobretudo, a consciência explícita de um grande tema da religião cristã para submeter à comparação pettazzoniana, para dissolvê-lo em sua estrutura teológica e reconquistá-lo para a antropologia. De Martino encontra tudo isso no tema *crise da presença/resgate cultural*.

É difícil, de fato, reconstruir a formação de um tema que sintetiza pesquisa intelectual e militância existencial. Por um lado, ele se encontra de fato e de direito, nos interstícios de uma religiosidade pessoal que nenhum romance de formação é capaz de explicitar completamente; por outro lado, trata-se da emergência individual de instâncias culturais difusas: afinal, mesmo o laico Croce "não podia não se dizer cristão". Em um nível prático, o antropólogo De Martino atravessou diversas crises em suas

¹⁰ Entre outras coisas, a autora faz notar, justamente, que os primeiros antropólogos italianos foram discípulos de Pettazzoni. Acrescente-se que a antropologia e a etnologia italianas nascem da história das religiões também no âmbito acadêmico (projetos de pesquisa, cátedras em diversas universidades, concursos, etc.). A fama internacional deu ao grande mestre o poder de intervir de modo decisivo nas instituições, e ele fez escolhas não apenas direcionadas, mas também com aquele espírito de dever civil, que acrescenta valor político ao seu trabalho de estudioso.

vidas anteriores (Charuty, 2009), que lhe impuseram escolhas bastante complicadas: da ilusão juvenil de uma religião civil à militância socialista e depois comunista, do cristianismo divinatório de Vittorio Macchioro¹¹ à laicidade total de Croce, das lições de Adolfo Omodeo¹² sobre a história do cristianismo às “lições” de história das religiões de Pettazzoni, para não falar da Guerra, que transforma o seu existencialismo em algo maior que uma adesão intelectual.

Não se trata, obviamente, de apenas assinalar a incidência da história do cristianismo sobre sua formação intelectual (Milaneschi, 1985), mas, mais profundamente, de colocar em evidência uma tensão contínua entre uma religiosidade que salva fora do mundo e uma militância capaz de salvar no mundo, entre um tipo de cristianismo implícito, mas vivido, e a religião crociana da liberdade, entre o cristianismo escatológico das origens que liberta imediatamente a humanidade do pecado-finitude e aquele do povo de Deus que adia o fim do mundo e subtrai a salvação ao destino, confiando-a à história das escolhas humanas. Estão já presentes os problemas centrais do último trabalho demartiniano, mas há, sobretudo, o tema fundamental da salvação da crise da existência. É necessário refletir sobre o valor da religião e sobre a sua função de resgate humano e social, sobretudo em uma contingência histórica infeliz do Ocidente e em uma sociedade repleta de dores materiais e de angústias espirituais.

Por um lado, tanto a crise da condição humana quanto a finitude existencial são pensadas pelo cristianismo em termos de pecado-salvação, especialmente na teologia protestante, pela qual De Martino é atraído desde os ensinamentos de Omodeo até as reflexões amadurecidas sobre o drama do apocalipse cristão. Por outro lado, permanece a exigência de repensar em termos históricos essa trágica realidade que o cristianismo das origens legou ao pensamento ocidental; para fazê-lo, a própria Igreja teve de adiar o apocalipse salvífico, organizar a sua presença no mundo e orientá-la por meio de valores. Se o cristianismo opera a grande revolução de projetar a história dos homens no futuro meta-histórico graças a um dever ser da transcendência, qual futuro orienta uma história sem teologia e, sobretudo, com qual *ethos* capaz de legitimar seu percurso? É certamente verdade que Pettazzoni inseriu a religião entre as categorias principais do Espírito e submeteu à comparação alguns temas essenciais da teologia cristã, mas como fazer a mesma coisa com a relação entre pecado-finitude humana e salvação-transcendência? Se é a transcendência escatológica o que dá valor à história cristã, onde encontrar o horizonte de sentido na triste imanência do *ser-aí*? Seria possível uma “religião da liberdade” sem sentido, entendido como horizonte total de valores? Se a história e a etnologia podem fornecer boas razões humanas apenas à contingência e à descontinuidade do mundo, onde encontrar a força para superar as crises e recriar valores no e do devir? Nos termos de Pasolini: como e onde a história pode encontrar o *pretexto último* para evitar o fim?

São perguntas quase espontâneas no clima cultural do pós-Segunda Guerra italiano, no qual De Martino revive sua relação científica e existencial com a religião, utilizando os instrumentos intelectuais do historicismo e do existencialismo, aos quais acrescenta, em seu percurso, todos os que considera necessários para sair do dilema: de Bergson a Cassirer, do marxismo gramsciano à teologia protestante,

11 [Nota da revisora]: Vittorio Macchioro, arqueólogo e historiador das religiões, foi sogro de De Martino, e seu primeiro “mestre”. Os dois se distanciaram devido à propensão de Macchioro pelo misticismo e pelo ocultismo e, também, pela profunda aversão deste à filosofia de Benedetto Croce.

12 [Nota da revisora]: Um dos maiores representantes do historicismo italiano, Adolfo Omodeo foi o orientador da tese de De Martino na Universidade de Nápoles.

da psiquiatria à metapsíquica (Mancini, 1999).¹³ Esse hibridismo científico, extremamente produtivo, torna-se logo operativo à sombra do divino (Della Volpe, 2018) precisamente porque, desde o início de sua pesquisa, o seu método e seu problema são histórico-religiosos: de um lado, a relação estrutural entre religião e história a partir da solução, mais ou menos redentora, da crise; de outro, o imperativo de submeter à comparação (pettazzoniana) o paradigma cristão da origem e da finitude da história e, em seguida, de seu fim, como objetivo e como término.

Há, pelo menos, três estruturas culturais de continuidade que conduzem a *Il mondo magico*. Em primeiro lugar, o fim da experiência do fascismo como religião civil não retira de De Martino a "fê" na política¹⁴:

Creio pessoalmente na possibilidade de realizar essa sociedade (não alienante) e é por isso que milito nas fileiras de um partido que é também uma religião. Mas não creia que eu faça propaganda do ateísmo e que deseje, com uma certa displicência, destruir aquilo que, na sociedade atual, com suas dores e injustiças, é inevitável, isto é, a consolação da oração feita ao Pai. E mesmo eu, em dados momentos, como filho dessa sociedade, como filho, portanto, da dor e da opressão, lanço a Deus a minha prece. (*apud* Milaneschi, 1985: 253-254).

À parte a religiosidade pessoal, que ajuda, de fato, a esclarecer o sentido profundo de sua "vocaçã" humanista, vem à tona a crise do mundo contemporâneo, não obstante o encerramento da guerra e, com ela, sobretudo, a função "redentora" da religião, também neste mundo:

Não tenho dificuldade em reconhecer que a religião católica responde historicamente da melhor forma à situação psicológica de quem se sente frágil e miserável num mundo que o constrange com a sua estranheza e com seu mistério. A religião católica fornece uma resposta à dor dos oprimidos e oferece um bálsamo às almas desiludidas por um mundo que "não funciona". Ela explica que o homem é uma criatura decaída cujo esforço para vencer por si mesmo sua condição de limitação e de miséria seria em vão. Ela ensina que, através do sacrifício do Deus Homem, uma promessa de redenção e salvação foi inserida na história, uma promessa que se renova por meio da Igreja, depositária legítima dos instrumentos de salvação, os sacramentos.¹⁵

As dores e injustiças inevitáveis da sociedade encontram no cristianismo uma explicação mítico-teológica: a passagem da natureza criada por Deus à cultura inventada pelos homens a partir do pecado original. O que Pasolini busca na antropologia para compreender a origem da história e como mudá-la é resolvido com o mito do pecado original – para De Martino, um tipo perene de crise da pre-

13 A contribuição de Silvia Mancini a respeito da importância que assume a metapsíquica na reflexão de De Martino é original e merece muito mais atenção do que tem recebido até o momento. Não apenas os problemas dessa disciplina dizem respeito diretamente à "crise da presença", mas, sobretudo a partir da pesquisa demartiniana, a história possui o direito-dever de compreender outras formas de razão operantes no interior e no exterior do Espírito Ocidental.

14 [Nota da revisora]: O autor refere-se aqui ao fato de que, na juventude, De Martino foi atraído pela proposta da "religião civil" levada adiante pelo fascismo, ao qual o estudioso aderiu em um primeiro momento, como muitos jovens, de uma posição de esquerda. Já na década de 1930, De Martino abandona essa posição e, nos anos 1940, torna-se militante do partido socialista e, em seguida, do partido comunista.

15 Trata-se de uma carta inédita escrita em Bari em 1947 a uma pessoa religiosa, cara a De Martino, que não aceitava a sua laicidade. Não costumo dar muita importância científica a documentos privados, mas esta carta trata de uma "vocaçã" que é sempre a consequência de uma relação particular entre um "sentir" individual e um "espírito" coletivo. Reflita-se, de resto, sobre a data...

sença que apenas o Deus Homem pode resgatar como história orientada por valores. Aqui, entretanto, é também evidente a generalização da crise do presente na condição humana de limitação e miséria, de alienação existencial, atrelada direta e estruturalmente à culpa por uma escolha irresponsável, esta sim totalmente humana. A ontologia do Ser criado por Deus transforma-se no *Dasein* irremediavelmente alienado¹⁶ e sem a possibilidade de superar a si mesmo até a Encarnação que coloca a História novamente em marcha rumo ao *eschaton* do ser autêntico e eterno.

Reside aqui a função da religião de salvar o homem da crise da existência que é normal para o crente, mas que se torna um problema para o leigo. De Martino sabe bem que uma sociedade diferente pode eliminar esta função da vida religiosa, mas deve antes compreender e depois controlar a *pia fraus* da de-historificação mítico-ritual. E isso exige uma generalização da condição humana, uma nova antropologia das origens que seja, sobretudo, estruturalmente humanística e que não tenha resíduos teológicos. O método histórico-comparativo fornece, para tanto, os instrumentos operativos. Antes de tudo, é necessário historicizar a relação teológica entre *culpa-pecado* e *redenção-salvação* por meio de uma operação de humanização radical; para fazê-lo, não são o bastante nem uma astúcia da linguagem nem uma mera antropomorfização como escreverá criticando Eliade:

A historicidade do fenômeno religioso não concerne somente ao fato de que “quando o filho de Deus encarnou teve de falar aramaico” (Eliade), mas o próprio símbolo do filho de Deus, no sentido de que o símbolo de Cristo é compreensível no interior de uma certa história cultural. [...] O sentido da história está na passagem dos símbolos mítico-rituais das religiões aos símbolos mundanos (ético-políticos, poéticos e científicos) (De Martino, 2019: 252).

Trata-se de passar, em termos pettazzonianos, do primado estrutural da religião e da teologia àquele da civilização e da antropologia, elaborando, num verdadeiro gesto criativo, uma noção de humanidade histórica, na qual os sujeitos sejam livres e responsáveis por seus méritos e deméritos, por seus erros e verdades, capazes de inserir o próprio presente entre um passado específico e um futuro deontológico, sem mitificar o primeiro numa culpa original e o segundo num além-vida vazio e num não lugar sem tempo. A prioridade pettazzoniana da civilização sobre a religião permite fazer isto de um ponto de vista prático e intelectual: por um lado, favorece uma elaboração menos mítica da religião civil, com soluções políticas historicamente determinadas; por outro, apresenta a comparação antropológica como método de generalização concreta e imanente. A homologia entre história ocidental e etnologia historicista permite a generalização antropológica – e desta vez não apenas filosófica, mas, sobretudo, científica – sem renunciar às diferenças de percurso espaço-temporais.

O modelo intermediário entre culpa-pecado/redenção-salvação e crise da presença/resgate cultural é dado pela igreja que adia o *eschaton*, mas pode estruturar-se na história porque é livre do pecado e conta com uma valorização do presente que depende das escolhas humanas numa perspectiva de salvação meta-histórica. Trata-se de uma humanidade limitada que se liberta de sua finitude natural com a graça dos sacramentos (símbolos, mais uma vez!), mas que pode sempre retornar à crise quando

16 É preciso recordar que em De Martino a noção de alienação é antes de tudo existencial: uma espécie de elaboração original que acrescenta ao seu historicismo valorativo a concepção cristã da história, o existencialismo e a finitude humana funcional ao historicismo valorizante. O conceito marxiano possui valor, mas sempre no interior e como parte daquele historicista e existencial.

escolhe manter-se fora dos grandes rituais de transubstanciação por meio de valores. O milagre pascal deu à igreja homens livres e criadores de história porque então capazes de salvar-se e dar um novo sentido à vida social e à natureza. Pode-se dizer que basta eliminar completa e definitivamente o *escaton* para devolver ao Espírito da história não apenas a capacidade de imaginar o futuro, mas, sobretudo, de tornar-se o horizonte de sentido orientando o presente em direção ao futuro. A renúncia ao mito fundador do Éden naturaliza a finitude humana, a eliminação do mito apocalíptico transforma os rituais de valorização em rituais histórico-culturais e torna mundanos os símbolos que apenas a obstinação mítico-teológica insiste em considerar uma metalinguagem da vida e do pensamento.

A grande operação demartiniana, que assinala sua "vocaçào" de antropólogo e de militante da "religião da liberdade" consiste, então, na historicização/antropologização radical da estrutura religiosa e meta-histórica *culpa-pecado/redenção-salvação* na generalização civil *crise da presença/resgate cultural*, de todo modo submetida a verificações históricas em escala mundial. É necessário pontuar logo que não se trata de um *a priori* que reduz todas as civilizações a manifestações contingentes e arbitrárias de um Espírito fora do mundo, mas de um modelo lógico operativo elaborado a partir de experiências históricas e etnográficas e de sua lógica subjacente. Seu potencial generalizante lhe permite uma percepção imediata e o coloca, rigorosamente, como "não valorativo", ainda que princípio prático de toda produção de valores: trata-se de uma "estrutura aberta" do historicismo antropológico, compatível certamente com a riqueza do "pensamento selvagem".

Dessacralização do cristianismo? Secularização-laicização da teologia? Absolutamente não! Uma leitura semelhante confinaria o pensamento demartiniano e seu historicismo no interior de classificações-oposições religiosas, como sagrado/profano, e/ou laico/sacular, enquanto a revolução consiste, aqui, em conferir total valor à imanência e à historicidade, premissas necessárias de qualquer produção cultural de valores. Tenho definido, com efeito, todo o processo de generalização "civil" de acordo com o vocabulário antropológico de Pettazzoni, do qual parte o próprio De Martino, até subverter as hierarquias das concepções religiosas falando de religião "civil". Operação totalmente levada a cabo? Num âmbito público, de militância política e teorização científica, a resposta é certamente positiva; num âmbito privado, são possíveis apenas hipóteses e conjecturas, sem significado histórico-cultural. Não é tão interessante, por exemplo, interrogar-se sobre a fé pessoal de De Martino e/ou sobre a tensão religiosa implícita em sua prosa, a um só tempo reflexiva e militante, mas também apaixonada e rigorosa, se isto não possui incidência pelo menos indireta, sobre sua pesquisa e sua vida pública.

Para melhor compreender a dialética entre público e privado subjacente à perspectiva civil de De Martino é útil esclarecer as implicações de sua "vocaçào" antropológica. O termo remete geralmente a uma disposição individual, a um movimento interior em direção a determinados estados de vida e a profissões particulares, que são, por isso, vividos como uma militância, e de todo modo com forte sentido de responsabilidade. A religião cristã sempre viu nisso uma "chamada" do Altíssimo "*in interiore homine*", de um Deus que intervém no privado, como narra Santo Agostinho nas *Confissões*, daqui deriva seja a moral da consciência do "chamado", ainda que segundo *praecepta et consilia*, seja o seu dever-missão de tornar domínio público, com e na prática profissional, aquilo que Deus obrou no privado. A partir do calvinismo e do puritanismo, segundo *A ética protestante e o espírito do capitalismo*

de Max Weber, esse testemunho-militância, prática profissional-vocação-*Beruf* torna-se uma espécie de ascetismo intramundano e até mesmo de força espiritual do lucro capitalista enquanto resposta a uma predestinação divina. A partir de Erasmo e Lutero, a diferença substancial entre católicos e protestantes diz respeito ao valor-função do livre arbítrio, decisivo no modo de pensar e sentir a vocação.

Simplificando: para os primeiros, permanece sempre a liberdade de resposta que assinala a responsabilidade pessoal pela salvação, um “desejo” humano; para os segundos, a atividade no mundo é substancialmente uma manifestação do “desejo” tão somente de Deus, que para os homens torna-se um “dado” interior que é preciso tornar visível. A “vocação” de De Martino é uma resposta totalmente livre e consciente de uma chamada do Espírito cultural de seu tempo, certamente *sob a sombra de Deus*, mas mediada pelo livre arbítrio da igreja de Roma. Nesse sentido, o antropólogo italiano “não pode não se dizer católico”. A tradução mais imediata de uma escolha civil é certamente a militância política entendida sempre como mediação coletiva e democrática entre as instâncias da utilidade e as urgências do dever-ser por meio de valores.

Esse horizonte de civilização está alinhado com o historicismo: a autoconsciência e o princípio supremo do Sujeito permanecem centrais, mas são submetidos à contingência histórica e à arbitrariedade cultural, adaptados, de qualquer modo, à finitude da natureza humana, sem jamais se curvarem a ela. A história das religiões que permite historicizar a religião cristã, como “modo de possuir já as coisas que se esperam, e de conhecer já as coisas que não se veem” (Hebreus, 11, 1), torna o historicismo certamente mais forte, mas sob a condição de expô-lo à comparação antropológica, capaz de transformar em relações de valor, intelectual ou político, até mesmo as difíceis relações entre o Ocidente e as outras civilizações. Ampliar o horizonte historiográfico implica não apenas em levar o Espírito à floresta, mas também, com uma viagem de retorno coerente, colocar em contingência antropológica seja a religião, seja o espírito filosófico da própria civilização Ocidental, a partir da consciência do presente, sobretudo quando este é vivido como crise.

A narrativa da finitude contemporânea tornou-se filosófica com o existencialismo, indo até a dramaticidade do *Dasein* heideggeriano. De Martino o considera muito negativo e parece mais aberto àquele de Jaspers, com o qual divide interesses filosóficos e psiquiátricos. Alguns dos termos e conceitos utilizados em sua generalização antropológica são essencialmente jasperianos: desde a *situação limite*, paradigma existencial da condição humana, até a relação entre *existência* e possibilidade de *transcendência*. Para a consciência historicista, uma escolha e/ou um fato por ela determinada não podem coincidir com a sua situação, sob o risco do abandono da consciência e recaída na naturalidade da inconsciência; a situação limite pode-se resolver por meio de valores através do *escathon* ou precipitar-se na psicopatologia da completa ausência de sentido. A tensão da finalidade encontra-se de modo imanente na consciência e no fato como *dever-ser por meio de valores*, não necessariamente como transcendência religiosa ou como milagre mágico, mas antes se impõe, crocianamente, como transcendimento ético, estrutura-se, antropológicamente, como *ethos do transcendimento* que torna imanente qualquer produção cultural.

Assim, de um lado, o ser-aí da crise é libertado da situação e volta a ser sujeito e fato cultural; de outro, a força da produção de valores encontra o seu limite na contingência da finitude humana, de que o existencialismo situacionista é a absolutização espaço-temporal. Historicismo e existencialismo podem então encontrar uma compatibilidade, desde que o universalismo filosófico de um se converta

no limite estrutural do outro, e vice-versa. Essa é, todavia, apenas uma condição necessária, mas não suficiente: perspectiva teórica e urgências metodológicas conduzem à comparação sistemática e diferencial, que é a grande contribuição da história das religiões para a antropologia demartiniana. Uma e outra partem, com efeito, da insatisfação com aquilo que conhecem e vivem no presente e do qual buscam fugir por meio de uma relação com uma alteridade desconhecida. Em seu início, esta viagem pode ser vivida como simples *pretexto* para o transcendimento, mas quando se torna comparação séria e sistemática, tal troca alarga os horizontes das experiências limitadas e dos valores circunscritos. A antropologia é, por sua natureza, o transcendimento de um espírito cultural em plena crise da presença: quem se torna verdadeiro antropólogo o faz se, e somente se, está descontente com a própria existência e não consegue suportar a "situação" de sua própria sociedade. Assim como De Martino!

A "vocalção" antropológica altera profundamente a estrutura da religião e a sua função salvífica: um modelo lógico-operativo não pode admitir paradigmas de conteúdos-valores como os *a priori* da consciência e menos ainda funções culturais universalizáveis, sobretudo quando se baseiam num Espírito sobrenatural que determina miticamente a origem e, ritualmente, a continuidade estrutural desses conteúdos-valores. Exatamente porque a "consciência histórica das religiões significa explicar, sem concessões, por meio de razões humanas, aquilo que na experiência religiosa em ato se apresentava como razão numinosa" (De Martino, 1995: 76)¹⁷, a antropologização rigorosa da religião cristã tornou necessário desmitologizar a narrativa das origens. O cristianismo, ao contrário, deve considerar tal narração, de alguma forma, como fundadora da condição humana e de sua finitude natural para poder legitimar os sacramentos como rituais de salvação no mundo.

Tem-se, de um lado, a hierogênese mitológica transformada em realidade "de direito" pela religião "de fato" da igreja em marcha; de outro, a reconversão histórico-religiosa de uma gênese totalmente humana. A primeira torna paradigmática uma determinada religião de salvação e legitima a função mítico-ritual; a segunda, dissolve seus fundamentos e sua perspectiva soteriológica. Para De Martino, inclusive, o cristianismo é a religião que anuncia o fim das religiões porque põe em marcha o longo processo de valorização humana das relações dos homens com a natureza e dos homens entre si. Tão logo se concretizasse uma sociedade totalmente civil e não alienante a nível existencial, não haveria mais lugar para a religião e menos ainda para qualquer função salvífica fora da história cultural. Por enquanto, a religiosidade prática e a relação mito-rito conservam uma função técnica e contingente, que apenas a criptoteologia irracionalista, que se esconde na fenomenologia das religiões, insiste em preservar como estrutural e eterna (Gasbarro, 2013).

Como se sabe, para Eliade a sacralidade é a solução paradigmática para qualquer crise existencial, porquanto já inscrita no mito das origens, fundador e fundamento da realidade autêntica (Eliade, 1966) que o ritual se encarrega de recolocar em ação, numa eterna repetição do retorno às origens (Eliade, 1949). Mais ainda: a história, qualquer história, é ruptura radical da sacralidade da natureza originária, precipitação do sentido e da vida no "profano" (Eliade, 1965), o que a *situação limite do mundo contemporâneo* denuncia com evidência. Uma restauração da realidade do mito é a única saída

¹⁷ Trata-se do ensaio fundamental *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, de 1957, que possui uma importância estratégica: a disciplina deve lidar não apenas com a teologia, mas também com o irracionalismo histórico-religioso moderno que tenta elidir e ocultar a alternativa entre "a religião de fato que pode conduzir determinadas circunstâncias históricas a uma plasmação teológica, ou a reconversão mental de tal fato à sua gênese rigorosamente humana" (De Martino, 1995: 76-77).

possível para a crise ocidental da História; em definitivo, uma de-historificação permanente no e com o mito, que se configura como nostalgia das origens “sagradas” do mundo. Com relação a esta postura, De Martino (1995: 77) é intransigente:

O irracionalismo histórico-religioso presume ter identificado uma espécie de relação dada *em si mesma* com o numinoso, um “contato desnudado com o divino”, um *Bevor* que seria também *vor-werkliche*, ou seja, anterior a qualquer forma historicamente condicionada e humanamente construída de vida religiosa e, portanto, uma relação meta-histórica para a qual se esforça em reconhecer um valor ontológico, não sei se por um resíduo de pudor científico ou se por uma espécie de reserva mística alusiva.

O “*estratagema* posto em prática sobre a experiência religiosa” consiste em considerar estruturalmente sagrado esse *bevor*, e, seguindo acriticamente o mito cristão das origens, transformar sua estrutura e sua função. Se o numinoso se insere e se esconde “de direito” naquele “antes de/antes que”, apenas a prática ritual pode manifestar-lhe a essência e desvelar a sua potencialidade de salvação das contingências da história. Se, ao contrário, se parte da experiência “de fato”, que produz a reconstrução hierogenética,

o *Bevor* da vida religiosa aparece como “risco de cair no *Bevor* das ações humanas”, isto é, naquele vazio da vida cultural que é a natureza sem horizontes de humanidade: o “antes” da criação cultural religiosa representa a ameaça de não estar presente em nenhuma história humana possível, é o “perder-se da presença” pelo estreitamento ou mesmo o aniquilamento de qualquer horizonte operativo segundo formas de coerência cultural (De Martino, 1995: 78).

Os momentos críticos da existência, nessa, e com essa de-historificação “técnica”, são

subtraídos à trama do devir e ocultados em sua historicidade enquanto apresentam-se, num episódio exemplar sucedido na meta-história do mito, como já superados e reiteráveis na ação ritual. Nesse contexto, por meio do “como se” técnico desta *sacra simulatio* ou *pia fraus*, a superação histórica efetiva dos momentos críticos é levada a cabo num regime de proteção. Em outras palavras, em virtude da reelaboração religiosa, os pontos fundamentais de um dado regime existencial são, enquanto realidade histórica, esvaziados, e o “por fazer” suscetível de crise é mascarado no “já feito” da meta-história mítica reiterável no rito; ao mesmo tempo, contudo, o fazer verdadeiro é desbloqueado e a crise é controlada. Delineia-se, assim, o terceiro aspecto do nexa mítico-ritual, que se pode chamar de mediação dos valores culturais profanos. Com efeito, em diferentes níveis de autonomia e consciência, imiscuem-se, no interior da proteção mítico-ritual, vida econômica e social, direito e política, ethos, arte e especulação, ou seja, o horizonte humano de cada civilização (De Martino, 1995: 80).

O irracionalismo do sagrado generaliza o mito cristão das origens: a história é assim um pecado que rompe a continuidade divina e/ou numinosa da natureza, uma culpa consubstancial à sua constituição interna. No primeiro caso, mais de “de direito” que “de fato”, ela está condenada a narrar o intermitente desdobramento sem valores do profano; no segundo, a submeter-se a uma teologia que a domina e a dirige para o seu fim. *Natura naturans* e *natura naturata* coincidem no eterno presente

do mito, e a história é absorvida pelo *tremendum* da "condição" humana diante de um *fascinans* que a transcende¹⁸. Em cada caso, a natureza permanece "sem horizonte de humanidade", seja porque foi absorvida pelo Sobrenatural da criação cristã, seja porque foi hipostasiada, de um modo pagão, numa teogonia cosmológica. E a natureza humana? Em cada caso, em si e por si, ela se encontra "sem horizonte de sentido", seja porque a sua humanização coincide com o pecado original ou porque é muito limitada e efêmera para resistir aos grandes determinismos exteriores.

De Martino não constrói a analogia entre teologia cristã e irracionalismo religioso, mas a descobre no saber e na experiência de seu tempo: apenas seu modelo antropológico lhe permite escapar a tais predeterminações simbólicas e existenciais. Para pensar historicamente a natureza e a cultura é preciso, antes de tudo, depurá-las da teologia e do mito; é preciso, sobretudo, começar a pensar que, na história das civilizações, uma não existe sem a outra, precisamente porque se autoconstituem não como termos, mas como relações do pensamento e da ação, dos fatos e dos valores, do ser e do dever ser. Para responder à "vocalização antropológica", é necessário estar descontente antes de tudo com a própria religião. Assim como De Martino.

Continuar a opor natureza e cultura e, sobretudo, continuar a considerá-las como realidades absolutas, sem relação, a respeito das quais se pode, no máximo, intuir a passagem de uma à outra na imaginação sobre as origens do contrato social, é recair, de fato, no Sobrenatural da teologia ou na nostalgia do mito.

A luta contra essas distintas modalidades de absolutização [...] significa simplesmente isto: que se o valor da valorização é o intranscendível que determina todos os transcendimentos valorativos, e se, por seu dever ser, não é jamais esgotável nem em si e nem em nenhuma de suas valorações particulares, nenhuma ação segundo valores esgota o valor do qual é a ação, e nenhum valor segundo o ethos do transcendimento esgota esse ethos. Daí que se a vida deve ser transcendida na ação que possui valor, a ação que vale deve ser transcendida não apenas em outra ação segundo o mesmo valor, mas também segundo uma ação que carrega um outro valor, e assim sempre de novo, inesgotavelmente (De Martino, 2019: 489-490).

Após a viagem de volta ao Ocidente, De Martino parece delinear uma Antropologia das sociedades complexas que é o fruto das relações entre civilizações e submeter à verificação o seu modelo lógico-operativo: as civilizações não são mais respostas distintas aos grandes determinismos da natureza, mas respostas a problemas os mais diversos e indefinidos que nascem das relações entre os determinismos da natureza e as pressões que estes exercem sobre seu específico espírito cultural. A imaginação, implícita no modelo demartiniano, multiplica as sociedades possíveis e pensáveis e a antropologia, graças à comparação sistemático-diferencial, pode-se tornar a nova crítica da economia das civilizações. Esta última se coloca, necessariamente, "par delà nature et culture" (Descola, 2005), e por isso está em condições de atribuir valor a todas as variantes da "inconstância da alma selvagem" (Viveiros de Castro, 2002) e às suas contestações do arrogante etnocentrismo do Ocidente. A condição é continuar a ser descontente com tudo, inclusive com os *pretextos* da antropologia, buscando, ao contrário, superar as insatisfações e desilusões, os isolamentos e os abandonos à crise da existência que a nossa sociedade impõe ao pensa-

18 [Nota da revisora]: O autor refere-se aqui à noção de sagrado enquanto *tremendum fascinans* (o terrível que fascina), de Rudolf Otto (1917).

mento, por meio do resgate cultural da militância intelectual e do engajamento civil e político. Como o fizeram De Martino e Pasolini.

Nicola Gasbarro é Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Roma La Sapienza e Professor Associado da Università degli Studi di Udine.

T R A D U T O R

Philippe Sartin é Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP).

R E V I S O R A

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

Charuty, G. (2009). *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*. Marseille: Éditions Parenthèses-Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme.

Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1957). Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII, 1, 89-107.

De Martino, E. (1973). *Il mondo magico*. Torino: Boringhieri. Ed. orig, Torino: Einaudi, 1948.

De Martino, E. (1995). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Introdução e cura di Marcello Massenzio, Roma: Argo.

De Martino, E. (2005). *Scritti filosofici*. R. Pastina (org.). Bologna: Il Mulino.

De Martino, E. (2016). *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*. Paris: EHESS.

- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. G. Charuty, D. Fabre & M. Massenzio (orgs.). Torino: Einaudi.
- Della Volpe, M. (2018). *L'ombra del divino. Tra religione, filosofia e mito; Omodeo, De Martino, Croce*. Roma: Liguori.
- Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1949). *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1966). *Myth and Reality*, New York: Harper and Row.
- Gasbarro, N. (1985). E. De Martino: microstoria di un "nostro". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX(2), 211-235.
- Gasbarro, N. (1990). La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, XIV, 95-199.
- Gasbarro, N. (2013). Fenomenologia da Religião. In D. Passos, F. Usarski (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 75-99). São Paulo: Paulinas.
- Mancini, S. (1999). *Postface*. In E. De Martino. *Le monde magique*. Paris: Sanofi-Synthélabo.
- Milaneschi, C. (1985). Ernesto De Martino e il Cristianesimo. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 51(9), 237-254.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau.
- Pasolini, P. P. (1975). *Scritti corsari*. Milano: Garzanti.
- Pettazzoni, R. (1957). *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Torino: Einaudi.
- Pompa, C. (2020). Raffaele Pettazzoni: a religião entre antropologia e história. *Debates do NER*, 1(37), 217-253. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106710>
- Pompa, C. (2023). O fim do mundo segundo Ernesto De Martino. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 23-42. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86721>
- Sasso, G. (2001). *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Sobrero, A. (2015). *Ho eretto questa statua per ridere. L'antropologia di Pier Paolo Pasolini*. Roma: CISU.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

ERNESTO DE MARTINO: A “VOCAÇÃO” ANTROPOLÓGICA DE UM HISTORIADOR DAS RELIGIÕES

Resumo: Para a elaboração do conceito de crise da presença, De Martino precisa submeter o paradigma cristão do pecado original e da finitude da história humana à comparação sistemática e diferencial. Tal operação lhe permite, de um ponto de vista filosófico, tornar compatíveis o existencialismo e o historicismo e, de um ponto de vista histórico, considerar as várias formas religiosas de salvação a partir da imanência do transcendimento cultural por meio de valores. Assim, a consciência da crise e do resgate inaugura uma via para indagações antropológicas sobre os possíveis fins das culturas e sobre a entropia implícita do pensamento.

Palavras-chave: Ernesto De Martino; comparação histórico-religiosa; história das religiões; historicismo; antropologia das religiões.

ERNESTO DE MARTINO: THE ANTHROPOLOGICAL “VOCATION” OF A RELIGIONS HISTORIAN

Abstract: To elaborate the concept of the crisis of presence, Martino must submit the Christian paradigm of original sin and the finitude of human history to a systematic and differentiated comparison. From a philosophical perspective, this operation enables him to make existentialism and historicism compatible, while from a historical viewpoint, it permits him to contemplate the diverse religious forms of salvation from the immanence of cultural transcendence through values. Thus, awareness of the crisis and salvation opens a path to anthropological questions about the possible ends of cultures and the implicit entropy of thought.

Keywords: Ernesto De Martino; historical-religious comparison; history of religions; historicism; anthropology of religions.

ERNESTO DE MARTINO: LA “VOCACIÓN” ANTROPOLÓGICA DE UN HISTORIADOR DE RELIGIONES

Resumen: Para la elaboración del concepto de crisis de presencia, Martino debe presentar el paradigma cristiano del pecado original y la finitud de la historia humana con la comparación sistemática y diferencial. Tal operación le permite, desde un punto de vista filosófico, hacer compatible con el existencialismo y el historicismo y, desde un punto de vista histórico, considerar las diversas formas religiosas de salvación de la inmanencia de la trascendencia cultural a través de los valores. Por lo tanto, la conciencia de la crisis y el rescate inaugura un camino hacia las preguntas antropológicas sobre los posibles fines de las culturas y la entropía implícita del pensamiento.

Palabras clave: Ernesto De Martino; comparación histórico-religiosa; historia de las religiones; historicismo; antropología de las religiones.

RECEBIDO: 15/07/2022

APROVADO: 25/08/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



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