



HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, UMA PROPOSTA METODOLÓGICA

HISTORY OF RELIGIONS, A METHODOLOGICAL PROPOSAL

Jaqueline Ferreira da Mota*
Universidade de São Paulo – USP \ FAPESP
jaquelinemota@usp.br

O livro *História das Religiões*¹, do historiador italiano Adone Agnolin², apresenta, na primeira das duas partes em que se divide, a perspectiva metodológica de uma abordagem de estudos especificamente históricos sobre as religiões. O livro é caracterizado pela profundidade e erudição - já conhecidas do público de leitores do autor³ - e transmitem, já no sumário, a segurança de acompanhar um trabalho preparado por um especialista na matéria. Denso, mas nem por isso inacessível, o livro busca apresentar uma perspectiva metodológica que parte, inicialmente, de uma substancial diferenciação da Fenomenologia que, de fato, não pode ser considerada um método propriamente histórico para estudar religiões.

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sob cujo financiamento desenvolve o projeto “*A confissão Tupi: Confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil*”.

¹ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, 384p.

² Professor de História Moderna na Universidade de São Paulo. O livro em questão foi publicado em 2013 e reimpresso em 2014.

³ Os leitores que já o conhecem dos dois primeiros livros **O Apetite da Antropologia** (São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005) e **Jesuítas e Selvagens** (São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007) podem confirmar o que aponto.

Nas palavras do próprio autor, o livro “(...) representa uma tentativa de sintetizar uma perspectiva de estudos (histórico-religiosa) identificada com a *Escola Italiana de História das Religiões*”.⁴ O trabalho também pode ser considerado o corolário de toda uma vida de diálogos intelectuais que ele manteve com alguns dos principais representantes da escola. Em seu curso de especialização, realizado junto à Universidade de Pádua, Agnolin foi discípulo de Paolo Scarpi,⁵ e ainda em sua graduação, além dos diálogos com Scarpi, teve contato com Dario Sabbatucci, Gilberto Mazzoleni e, finalmente, Nicola Gasbarro com o qual foi mantendo e ainda atualmente mantém interlocuções mais frequentes e de intercâmbio.⁶ Sucessivamente, e mais esporadicamente, teve contato, também, com Marcello Massenzio, cujo livro, traduzido e publicado em edição brasileira,⁷ prefaciou.

Conforme apontávamos acima, o livro está dividido em duas partes (*Parte 1. Problemática metodológica* e *Parte 2. História das Religiões e indagação historiográfica*). E é na primeira, propriamente metodológica, que o autor começa apontando para o fato de como vários estudos que se propuseram enquanto abordagens históricas ao estudar religiões, desde o século XIX, não podem ser considerados tais devido a um método e a uma concepção do fato religioso que se contrapõe àquele proposto por uma perspectiva propriamente histórica e comparativa. Essas outras abordagens e perspectivas, por exemplo, consideraram a religião como imanente ao ser humano e como algo separado das culturas às quais a religião estudada se vinculava. Fato é que a decisão de essencializar o fato religioso não pode ser considerada ponto de partida para a construção de um método histórico, mas característica da Fenomenologia ou da Ciência da Religião que, levando em consideração o “religioso” como transcendental (conforme o modelo cristão e, perante as outras culturas, ocidental), não considera o processo de produção do “fato religioso”, ou seja, não o historiciza. Pensada como possibilidade de se tornar um instrumento de orientação metodológica para alunos

⁴ AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p.12.

⁵ Ele explica a influência de Scarpi e de outros no próprio livro. Cf. AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p.142.

⁶ Todos esses nomes estão devidamente contemplados no capítulo II “A Escola Italiana de História das Religiões” da Parte I. Os professores Marcello Massenzio e Nicola Gasbarro também participaram do seminário de 1999 onde o autor teve a ideia de preparar o livro, conforme ele relata na página 11.

⁷ MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005. (Roma/Bari: Laterza, 1998).

de graduação, esta primeira parte do livro também representa a síntese de uma metodologia de estudos pouquíssimo conhecida no Brasil.⁸

Ainda, esta parte, intitulada “Problemática Metodológica”, é dividida em quatro capítulos precedidos da Introdução (“Qual História das Religiões?”) que se constitui em uma apresentação sobre as origens dos estudos que se autodenominaram de vertentes históricas sobre as religiões. O capítulo I (Origens da “História das Religiões”) desenvolve uma panorâmica detalhada sobre os principais representantes da *vertente sistemática* e da *vertente fenomenologista*. A *vertente sistemática* começa com Max Müller e conta, em sequência, com os trabalhos de Edward Burnett Tylor, Émile Durkheim e Malinowski.

Já na nota introdutória ao livro, quando o autor se detém a explicar o início da História das Religiões e a esclarecer sobre qual História está falando, ele expõe, de forma clara e didática, a via metodológica com a qual a perspectiva italiana compreende as categorias de “cultura” e “religião”: isto é, como categorias interpretativas ou relacionais, diferentemente do que faz a Fenomenologia ou a Ciência da Religião, para as quais a “cultura” ou a “religião” são objetos holisticamente determinados, transcendentais, metatemporais e não modificáveis e, por isso, considerados paradigmas e definidos como tendo um caráter eterno. Ao contrário, para essa História das Religiões abordada no livro, as religiões, necessariamente plurais, são tratadas enquanto sistemas históricos de valores, sendo esses valores cultural e historicamente fundados.

Para uma perspectiva histórico-cultural, nos esclarece Agnolin, o que o Ocidente chama de “religião” deveria ser visto como uma *codificação humana de valores*, em que as culturas representam estruturas em e de contingência, devendo o historiador “descobrir a contingência histórica da formação de um absoluto, cultural e historicamente construído enquanto valor”.⁹

Logo nas primeiras páginas do livro, Agnolin nos explica que a obra *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (1724) do francês Joseph-François Lafitau, missionário, etnólogo e naturalista iluminista, representa uma síntese da atividade missionária americana, que no século XVIII se constitui em uma

⁸ Uma prévia da proposta do livro pode ser encontrada em AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p.13-39, dez. 2008.

⁹ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 21.

reflexão sobre os fatos religiosos, e, ainda, “nela, o preconceito teológico cristão da revelação primordial se atenuava progressivamente perante a documentação etnográfica dos missionários”.¹⁰ Esse movimento, que ecoa no âmbito da filosofia setecentista como nas obras de David Hume, *Natural History of Religion* (1757) e de Immanuel Kant, *A religião nos limites da simples razão* (1793), deságua no século XIX com a obra de Müller, *Lectures on the Science of Language* (1861).

Conforme nos esclarece o autor, foi apenas em meados do século XIX, com a obra de Max Müller (é ele quem inicia o processo de sistematização teórica do fato religioso), que a “religião” veio se constituindo como objeto de investigação científica, cultural e evolutiva. Embora o autor, linguista e orientalista alemão, considerasse que as religiões dos selvagens devessem receber o mesmo respeito das “religiões superiores”, sua perspectiva permanecia, contudo, ligada ao pressuposto de que a comparação entre as diferentes religiões pudesse ser realizada de forma desconectada dos contextos culturais aos quais pertencia: característica que a impede de se configurar enquanto uma “História das Religiões”, caracterizando-a, de fato, como uma “Ciência da Religião”.

A obra de Max Müller, caracterizada por ter um caráter romântico, faz dos chamados povos primitivos os detentores do primeiro elemento fundamental, a religião, transformando qualquer grupo indistintamente em *povo, etnia ou nação*: trata-se, segundo Agnolin como tendo uma “perspectiva culturalista”, caracteristicamente alemã. Por outro lado, na Inglaterra, a obra de Edward Burnett Tylor vê os primitivos como aqueles que conservam uma forma rude de religiosidade, que como nos explica Agnolin, é própria de uma “perspectiva civilizacional”, progressista e inglesa. A teoria animista de Tylor, corporificada na obra *The Religion of Savages* (1866), propõe então uma comparação histórico-religiosa não como forma de distinção, mas de equiparação. Tylor, ao colocar os dados em relação analógica, acabava por constituir um sistema religioso e, assim, “as religiões deixavam de ser levadas em consideração em suas dimensões históricas e eram reduzidas a sistemas classificatórios”.¹¹

Neste cenário de contribuições teóricas e evolucionistas para a História das Religiões, surge a obra de Émile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le Système Totémique en Australie* (1912). Embora rejeitando a sociologia

¹⁰ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 28.

¹¹ Ibid., p. 33.

biológica de Max Müller e o animismo de Edward Burnett Tylor, Durkheim reduz o conceito de religião a uma lei sociológica e desta forma, o desistorifica. Nas palavras de Agnolin, “Mais uma vez, trata-se da individualização do ponto de vista genericamente 'religioso' que pré-ordenava as culturas (civilizações) primitivas segundo estágios, degraus ou etapas, em seu constituir-se enquanto sistema”.¹² Essa vertente sistemática, desemboca, finalmente, nas obras de Marcel Mauss e Henri P. E. Hubert e, posteriormente, o fato religioso encontra lugar na obra de Max Weber.

Depois do evolucionismo cultural materializado nas obras de Durkheim, Weber e Frazer, tem-se o funcionalismo de Malinowski, em que o religioso se apresenta enquanto função do sistema cultural. Para Agnolin, é com essa passagem, do evolucionismo para o funcionalismo que começa a surgir uma nova perspectiva para estudar o fenômeno religioso em uma nova abordagem antropológica.

A obra de Rudolf Otto, *Das Heilige (O Sagrado, 1917)* é considerada pelo autor como o marco inicial da vertente *fenomenologista (essencialista)*. Para Agnolin, em Otto, a experiência religiosa, sendo única e específica, não pode ser observada por si mesma e por isso, quem busca estudar a religião por esta perspectiva fenomenológica deve observar as características do *Sagrado* no sentimento que ele inspira nos homens. Esse caráter emotivo da obra de Rudolf Otto, juntamente com sua tentativa de alcançar uma realidade inatingível para o conhecimento, a deixam de fora de uma perspectiva histórico-religiosa.

Outro autor de base fenomenológica é Gerardus Van der Leeuw com a obra *Phänomenologie der Religion (1933)*. Agnolin mostra que, pela perspectiva de Van der Leeuw, as características do divino podem ser apreendidas a partir da experiência do homem religioso, e por isso, a objetivação da religião, que é uma forte característica da proposta fenomenológica, manifesta-se pela objetivação da experiência religiosa. Ao objetificar a experiência religiosa com o intuito de recuperar um sentido universal e chegar finalmente a uma essência da religião, a Fenomenologia se afasta da História, que, por outro lado, se caracteriza por especificidades.

Finalizando o capítulo I, *Origens da “História das Religiões”*, Agnolin apresenta um breve balanço do que representa a obra de Mircea Eliade para a perspectiva da Fenomenologia:

¹² AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 40.

Mircea Eliade representa, sem sombra de dúvida, o autor que sintetizou da forma mais significativa os pressupostos, as perspectivas e os percursos já esboçados e que levou a Fenomenologia aos extraordinários resultados de divulgação científica e/ou pseudocientífica que, ainda hoje, atraem um público tanto amplo quanto diferenciado. No Brasil (mas não só) suas obras predominam, quase sem contraste, no campo dos estudos religiosos (e não só em âmbito teológico, sociológico e antropológico, mas também no historiográfico), marcando sua presença maciça, por exemplo, desde as bibliotecas universitárias (incluindo a da USP), até as difundidas livrarias de autoajuda.¹³

Essa predominante presença da obra de Mircea Eliade nos estudos universitários brasileiros mereceria, segundo a sugestão de Agnolin, uma pesquisa própria. O fato é que com Eliade tem-se o elogio da perspectiva de Rudolf Otto que considera o religioso como inexprimível e inefável, e, conseqüentemente, algo que transcende o natural. Para Eliade, todavia, é na natureza que devemos buscar a manifestação do religioso, manifestação essa que ele chama de “hierofania”, que é a representação do sagrado no mundo, mediação e limite do sagrado entre os homens. Eliade considera o próprio símbolo uma hierofania - desconsiderando o contexto histórico na construção do símbolo – que se imporia por si mesmo. Pela interpretação de Agnolin, em Eliade, há uma completa ausência de uma autonomia operativa e explicativa da história e, por isso, a perspectiva eliadiana é fenomenológica e não uma história das religiões, como ele anunciava já no título do livro de 1948, o *Traité d'Histoire des Religions*.

O capítulo II é uma apresentação do surgimento da *Escola Italiana de História das Religiões* e de seus principais expoentes. O primeiro titular de uma cátedra em História das Religiões foi Raffaele Pettazzoni (1883-1959), que a partir de elaborações de escolas etnológicas e antropológicas de destaque na época, atacou mitos científicos vigentes para organizar as bases metodológicas da versão italiana da escola e declarar as principais problemáticas da disciplina. A novidade da pesquisa de Pettazzoni estava em “defender o fato de que a comparação podia ser somente ‘histórica’, isto é, contrariamente à Fenomenologia e ao darwinismo, tendente a evidenciar as irreduzíveis especificidades históricas de todo fato religioso”.¹⁴ Pettazzoni não buscava leis gerais permanentes e semelhanças formais e sim as diferenças e as originalidades ocasionadas

¹³ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, pp. 46-47.

¹⁴ Ibid., p.61.

por especificidades históricas. Por isso, o método comparativo que propunha não era classificatório, mas levava a uma “desordem histórica”. É dele a pressuposição de que “cada *phainómenon* é um *genómenon*, cada aparição pressupõe uma formação, e cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento”.¹⁵

O marco fundador da escola, conforme é explicado neste capítulo, ocorre em 1925 com o surgimento da Revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), na Itália, justamente com a obra de Pettazzoni que, como vimos, se opunha às indagações fenomenológicas com a necessidade de interpretar historicamente as manifestações religiosas. A partir disso, a perspectiva histórico-religiosa da vertente italiana aprimorou metodologias e instrumentos de pesquisa com as contribuições de autores como Ernesto De Martino, Angelo Brelich, Vittorio Lanternari, Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio, Gilberto Mazzoleni, Paolo Scarpi e Nicola Gasbarro, cujas obras e contribuições são passadas em revista por Agnolin neste capítulo de apresentação da escola italiana.

Depois de Pettazzoni e embora tenha uma trajetória que, como nos explica Agnolin, torna difícil de enquadrá-lo junto ao grupo genealógico da Escola Italiana, Ernesto De Martino também se constitui em uma referência metodológica para estudar a magia, a mitologia e, sobretudo, determinadas ritualidades tradicionais cujos estudos ganharam um importante destaque internacional: é o caso, por exemplo, de seus estudos sobre as manifestações rituais dos camponeses do sul da Itália nas décadas de 1950 e 1960. Conforme nos relata Agnolin no capítulo 2 da primeira parte, já em uma de suas obras do final dos anos de 1940, *Il Mondo Magico* (1949), De Martino conclui que tomar os fenômenos mágicos como fatos naturalísticos não é o erro principal a que pode vir a incorrer o pesquisador, mas sim em supor que exista “uma natureza *dada*, normal ou paranormal, habitual ou não, e que ‘exista’, em consequência, a presença, univocamente determinada segundo o modelo oferecido pela civilização ocidental”.¹⁶

O sucessor de Pettazzoni na cátedra romana de História das Religiões foi Angelo Brelich (1913-1977), que problematizou a tipologia classificatória e, com seus

¹⁵ PETTAZZONI, Raffaele. *Il Metodo Comparativo*. *Numen: International Review for the History of Religions*, 6, 1959, pp.1-14 apud AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p.63.

¹⁶ DE MARTINO, Ernesto. **Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo**. Torino: Einaudi, 1949. Citado na Edição Boringhieri, Torino (1.ed. de 1973), 4.ed., 1989, p.209 apud AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p.76.

estudos clássicos, reforçou as perspectivas e as bases teóricas de Pettazzoni e De Martino ao ressaltar a necessidade de se trabalhar com o conceito de “religiões”, no plural. De fato, ainda que o historiador trate da “religião” no singular, tem de fazê-lo considerando a “religião” um conceito operativo e não algo concreto, como fez, por exemplo, a Escola Histórico-Cultural de W. Schmidt, para quem “uma única religião estaria na origem de todas as religiões históricas”.¹⁷ A solidez teórica da proposta de Brelich para o estudo da mitologia romana chega, enfim, a desenhar uma robusta perspectiva de diretrizes teóricas que, também, nos parece, podem ser aplicadas, por exemplo, ao estudo da mitologia indígena.

O capítulo II também se apresenta com o item “A História das Religiões no Brasil: o contexto histórico-colonial”¹⁸. Aqui o autor apresenta as obras de cunho historiográfico e antropológico publicadas no Brasil e que desenvolveram a proposta metodológica da Escola Italiana de História das Religiões. Uma dessas obras é a de Cristina Pompa¹⁹ em que a metodologia histórico-religiosa é aplicada para as estudar as relações coloniais entre índios e missionários considerando que, do ponto de vista histórico, o discurso evangelizador pode dizer algo sobre as condições histórico-culturais em que foi desenvolvido, e que, do ponto de vista antropológico, as fontes produzidas pelos europeus podem dizer algo sobre a reelaboração feita pelas culturas nativas das instituições europeias: esta reelaboração é feita pelos próprios índios a partir de suas referências culturais.

O outro trabalho a que se refere Agnolin é a obra organizada por Paula Montero²⁰ que, nas palavras do autor, “(...) representa uma síntese significativa dessas discussões e das possibilidades inovadoras que derivam de uma reflexão histórico-religiosa relativas às atividades missionárias com os índios do Brasil”²¹. O livro, que reúne trabalhos de antropólogos e historiadores, constituiu-se em um espaço de discussão e de confronto da metodologia histórico-religiosa com as diversas

¹⁷ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p.85.

¹⁸ Ibid., p.163.

¹⁹ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial. Bauru: Edusc-Anpocs, 2002.

²⁰ MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006.

²¹ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p.85.

problemáticas decorrentes do tema do encontro e da interculturalidade entre missionários e indígenas.

O capítulo III do trabalho de Agnolin (“Fenomenologia e História das Religiões”), sintetiza os principais argumentos do autor que perpassam todo o livro. Didático, neste capítulo o autor opta por uma bipolarização por contraste para sistematizar as duas metodologias e apontar suas principais perspectivas e diferenças. Para o leitor que desconhece totalmente o tema, talvez seja mais produtivo começar a ler o livro por esse capítulo que, sintetizando o percurso acima desenhado, busca aqui ser acessível também na forma de apresentação dos temas, organizados em tabelas e no desenvolvimento de pólos explicativos: como, por exemplo, a contraposição e interrelação de categorias de ‘religioso’ *versus* ‘cívico’. Conforme o autor, se a metodologia da Escola Italiana é pouco conhecida no Brasil, a fenomenologia foi bastante disseminada no cenário acadêmico brasileiro pela obra de Mircea Eliade que, embora denominasse sua perspectiva de uma “História das Religiões”, não fazia jus a seu trabalho que, de fato, objetiviza a religião e a considera imanente ao homem, enquanto a perspectiva histórico-religiosa propõe que a religião deva ser estudada em função de uma cultura. É justamente a objetivação do religioso, segundo o autor, que permite à Fenomenologia utilizar-se da denominação de *Ciência da Religião*: partindo do pressuposto que a religião seja um “objeto”, a perspectiva fenomenológica pôde tratá-la como objeto científico tal como faz uma ciência natural. Para o autor, nada poderia estar mais distante de uma metodologia que se pretende histórica, de uma *História das Religiões* que toma como base a problemática histórica das diferenças “religiosas” (construídas *sub specie religionis*) e dos seus processos de formação histórica. Nesta perspectiva, *processo* não é “objeto” e não tem “essência”.

Outra característica da metodologia histórico-religiosa, proposta no capítulo 3, é que ela necessita historicizar suas próprias categorias e instrumentos operativos de análise, além de testá-los: a falsificabilidade de seus pressupostos é a garantia que oferece para ser considerada uma ciência histórica: enquanto tal, nas palavras do autor, “com todas as incertezas próprias das Ciências Humanas”.²² A fenomenologia, ao contrário, não pode se pretender uma História da Religião justamente por se tratar de uma teleologia, que encontra ao fim do percurso as mesmas premissas lançadas no

²² AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 180.

início de sua análise. Por isso os estudos fenomenológicos não são falsificáveis, além que pelo fato, também, de se fundarem em um “*objetivismo ontológico da sacralidade historicamente não falsificável*”.²³

O capítulo 4 (“Algumas vertentes da investigação histórico-religiosa”), que encerra a Parte 1 do livro (“Problemática Metodológica”), apresenta alguns exemplos da aplicação da metodologia da Escola Italiana, anunciados, como explica o autor, no *Manuale di Storia delle Religioni*.²⁴ O objetivo do capítulo é “(...) oferecer e propor apenas uma breve síntese dessa contribuição no que diz respeito ao aprofundamento da problemática histórico-religiosa(...)”.²⁵ A maior contribuição desse capítulo para o debate que Agnolin propõe no livro todo, sobre as diferenças metodológicas fulcrais entre História e Fenomenologia, é o esclarecimento que ele faz de que o conceito de religião é construído pelo Ocidente com o cristianismo. No contexto das religiões politeístas do mundo antigo, não há uma separação entre a dimensão religiosa e as outras atividades humanas. Nas palavras de Dario Sabbatucci,

(1) o Cristianismo adotou o termo *religio* para definir a si próprio; (2) a palavra latina *religio* não significa “religião”; (3) na acepção cristã, o termo *religio* foi adotado por todas as línguas europeias.²⁶

O capítulo 4 também expõe a necessidade imposta ao pesquisador de enfrentar o problema de uma definição da religião, que segundo a proposta de Angelo Brelich²⁷, deve ser buscada no plural. É preciso falar em “religiões”, no plural, especialmente para nos conscientizarmos de que a busca por essa definição deve ser por um conceito de religião e não por algo que exista concretamente. Agnolin nos explica que os

²³ AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 180.

²⁴ SCARPI, Paolo; FIROLAMO, Giovanni; RAVERI, Massimo; MASSENZIO, Marcello. **Manuale di Storia delle Religioni**. Roma/Bari: Laterza, 1998. Edição brasileira em 4 vols: AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: I vol.**, SCARPI, Paolo. **Politeísmos: as religiões do mundo antigo; II vol.**, FIROLAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação; III vol.**, RAVERI, Massimo. **Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade; IV vol.**, MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

²⁵ AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 194.

²⁶ SABBATUCCI, Dario. **La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura**. Milano: Il Saggiatore, 1990, p.239 apud AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 195

²⁷ BRELICH, Angelo. **Introduzione alla Storia delle Religioni**. Roma: Ateneo, 1965, p.3 apud AGNOLIN, Adone. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 197.

responsáveis pela construção da ideia de que exista uma religião de forma concreta são: 1) a escola histórico-cultural; 2) o pressuposto *homo religiosus* (aquele que diz que a religião é algo imanente ao homem e não um conceito historicamente construído); 3) a Fenomenologia das Religiões. A lição da Escola Italiana de História das Religiões, explicada na obra de Brelich, é que os conceitos históricos formam-se *a posteriori*, sendo o conceito ocidental de “religião” também um produto histórico.

A segunda parte do livro, “História das Religiões e Indagação Historiográfica”, está dividida em três capítulos e apresenta os diálogos que se fazem possíveis, de fato, com a historiografia, partindo do instrumental oferecido pela Escola Italiana (apresentado nos capítulos precedentes), a partir da configuração histórica e específica – e de suas transformações – do tema/conceito de *religioso* na Antiguidade tardia, sua herança medieval e as respectivas transformações dos códigos *religioso* e *civil* no Renascimento. O capítulo 5, “O 'religioso' na Antiguidade tardia e sua herança medieval” traz a contribuição do autor sobre os encontros europeus com a alteridade, que começam desde a Antiguidade.



Todavia, segundo o que apontamos em outro trabalho, esta negociação do saber europeu em relação às outras culturas (que comporta a decorrente reelaboração de seu próprio saber e dos mecanismos que o produzem) é provocada e estruturada – antes da “novidade” americana e de seus resultados modernos –, no interior do percurso inscrito própria perspectiva histórica europeia que, obviamente, é tecida de tantos outros, anteriores e importantes, “encontros negociados”.²⁸

Se os gregos definiam a alteridade mediante a elaboração mítica, os romanos a faziam pela dimensão cultural: a diversidade antropológica, classificada como “bárbaro”, era definida como culturalmente subalterna e materializava a justificativa para o imperialismo romano, que culturalizaria os outros povos. Foi esse cenário de heterogeneidade cultural e histórica que permitiu aos europeus interpretar as populações americanas com as quais se depararam no começo da Idade Moderna. Para Agnolin, é justamente essa herança europeia que permite aos europeus inserir em seu mundo essas novas populações e, ainda, inseri-las a partir da perspectiva da negociação e de uma elaboração constante de saberes, em um mecanismo denominado pelo autor como sendo “a projeção do familiar no desconhecido”.²⁹ Ainda neste capítulo, o autor

²⁸ AGNOLIN, Adone. **História das religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013, p.220

²⁹ Ibid., p.219.

apresenta o conceito de religião segundo as diretrizes da Fenomenologia e as contrapõe com aquelas do método proposto pela História das Religiões. Agnolin também explica como o Cristianismo usou o termo “religião” para definir somente a si próprio e para impor sua noção de religião como sendo a única verdadeira, desqualificando as representações, o culto e os rituais dos “outros”. Além disso, o Ocidente cristão também usou a categoria do “mágico” para construir sua identidade, supostamente superior, em oposição às outras alteridades culturais. No capítulo 6, “Religião e *Civitas* no Renascimento”, o autor explica como o Renascimento expandiu o conceito de *civilização* e o transformou no principal critério de comparação da modernidade.

No último capítulo, o 7, intitulado “Direito, Religião, Civilização e Antropologia”, Agnolin se dedica a uma conceitualização desses temas e sobre as recíprocas, mas historicamente distintas, relações que vieram se estabelecendo entre (e com) eles. Ainda a esse respeito, a comparação estabelecida entre Antropologia e História aponta para os resultados que as duas disciplinas podem trazer, por exemplo, para o historiador das missões, o etno-historiador e para todos aqueles que têm a alteridade como objeto de pesquisa e centro de seus próprios estudos.³⁰ Finalmente, o livro conta com um *Apêndice* que traz indicações bibliográficas disponíveis na internet sobre outros textos de autores pertencentes à Escola Italiana que dialogam com as obras de seus mestres e, ainda, algumas sugestões de textos de autores que não pertencem à Escola, mas que se debruçaram a escrever sobre ela.

Para nós, a maior e mais urgente novidade do livro de Agnolin é sua sugestão e, ao mesmo tempo, a demonstração de um enriquecedor alargamento de perspectiva, ao mesmo tempo, histórica e teórica, da metodologia da História das Religiões que permite encontrar, também, uma nova ótica e novos estímulos de indagação para estudar, por exemplo, a história indígena, tal como ele fez em seus livros anteriores: uma história indígena analisada através dos catecismos jesuíticos usados para a doutrinação entre os indígenas brasileiros. A apresentação de vasta bibliografia de autores italianos que já se debruçaram sobre o tema da alteridade mostra que, embora não consolidada no Brasil, a pesquisa sobre fontes indígenas usando a perspectiva histórico-religiosa já mostrou ser

³⁰ Um exercício realizado pelo autor nesse sentido pode ser conferido também em seu artigo sobre as pinturas de Albert Eckhout: AGNOLIN, Adone. Eckhout and Cannibalism: the Colonial Colors of Artistic Ethnology. In: LEVENSON, Jay A.. (Org.). **Encompassing The Globe: Portugal and The World 16-17th Centuries**. Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2007, v. 1, p. 117-121.

profícua. O livro se impõe a nós como uma oportunidade para compreender, verificar e aplicar – ou eventualmente recusar, se for o caso - a problemática da Escola Italiana de História das Religiões. Esta sugestão é explicada pelos diálogos que a escola italiana mantém com a Antropologia e a Etnologia, começada pelo precursor da escola, Raffaele Pettazzoni. Como ele mesmo demonstrou - embora tivesse objetivos diferentes das duas disciplinas em questão, já que a Antropologia e a Etnologia utilizam a comparação e a abordagem sincrônica para definir leis gerais –, o método proposto usa a comparação para evidenciar as especificidades históricas de cada manifestação religiosa, esvaziando qualquer proposta generalizante.

RECEBIDO EM: 21/02/2016

PARECER DADO EM: 18/05/2016



www.revistafenix.pro.br