

IV LAICOS Y CATÓLICOS EN LA ESCUELA DE RAFFAELE PETTAZZONI

PAOLO XELLA
(Roma, ISCIMA-CNR)

“Anche se molti di noi l’hanno a lungo ignorato, il dicembre del 1958 è stato un mese importante per la storia degli studi nel nostro paese. Nel primo giorno di quel mese si concluse infatti un concorso di storia delle religioni fortemente voluto da Raffaele Pettazzoni per dare un successore a quella cattedra che dal 1924 egli aveva tenuto e onorato –unico titolare in Italia della disciplina– presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Roma”¹. Esta afirmación de Riccardo Di Donato está totalmente justificada. Tal fecha marca un momento decisivo para los estudios histórico-religiosos tanto en Italia como en el extranjero, y de este acontecimiento académico pretendo partir para señalar brevemente de qué manera y por qué vías la influencia de Pettazzoni pudo actuar sobre dos de los vencedores del *concorso* (la oposición) –Angelo Brelich, laico, y Ugo Bianchi, católico²– o bien, dicho de otro modo, en que medida estos dos estudiosos pudieron desarrollar de manera autónoma su propia aproximación, distanciándose eventualmente del camino trazado por el maestro –en particular, en lo relativo al concepto de “religión”.

¹ R. Di Donato, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino* (Roma 1999) 97.

² Queda fuera de los objetivos de este artículo una consideración en este sentido, incluso breve, de la posición de E. De Martino (cf. *Infra*), que ha sido en cualquier caso objeto del constante interés de varios estudiosos (sobre todo Clara Gallini, Marcello Massenzio, Riccardo Di Donato y también Placido Cherchi), que en varios ensayos y a través de la reedición de sus obras más significativas han afrontado desde varias perspectivas las cuestiones de su formación, de sus relaciones con Pettazzoni y de su proceder autónomo por el camino de una investigación personal y originalísima.

Como es sabido, ya antes de Pettazzoni se enseñaban en Italia las disciplinas histórico-religiosas, pero en modo discontinuo y ocasional, con tan sólo —en palabras de Pettazzoni— “momenti di effimera risonanza”³.

Un primer esbozo del estudio científico de las religiones no dio comienzo en Italia, como es sabido, hasta la unificación del país, casi como substitución y rescate de las facultades teológicas, que no se integraron en el sistema público de educación (pues fueron suprimidas en 1873, tras largo debate parlamentario). El clima precario de estos inicios balbucientes se aprecia en seguida si se echa un vistazo a lo que ocurría en cambio en otros países europeos. En Italia, Baldassarre Labanca, profesor de “Filosofía Moral” en Pisa, fue el primer autorizado a impartir cursos de historia de las religiones en la Universidad de Roma a partir de 1886 pero, poco tiempo después, dejó estas enseñanzas para convertirse en titular de la cátedra de “Historia del Cristianismo”. Después de este “experimento”, todo quedó en silencio hasta que, en 1912, la materia fue introducida en los planes de estudios universitarios con un curso en la *Reale Accademia Scientifico-Letteraria* de Milán a cargo de Uberto Pestalozza; después Nicola Turchi, “libero docente” desde 1916, impartió en Roma cursos de historia de las religiones, para pasar sucesivamente como “incaricato” a la Universidad de Florencia⁴.

De modo bien distinto discurrían las cosas en Europa, donde florecían desde hacía tiempo en varias universidades las enseñanzas de historia de las religiones y donde, ya en 1880, en el primer número de la “Revue de l’histoire des religions”, Maurice Vernes⁵ podía afirmar “Que la philosophie ou la religion (*scil.*: la théologie) cherchent ensuite à tirer à elles les résultats de notre examen, ce sera leur affaire. Quant à nous, nous ne prétendons faire ici ni philosophie, ni religion, rien que de l’histoire”⁶, añadiendo al final, para eliminar todo atisbo de duda, que “La Revue est purement historique, elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique”⁷.

En los últimos tres decenios del siglo XIX impartían ya cursos Tiele en Leiden y Max Müller en Oxford, mientras en Copenhague y Ginebra se impartían también desde 1873. En 1880 De Broglie inició en el “Institut Catholique” de París un curso de “Histoire des cultes non chrétiens” y, siempre en París, Albert Réville empezaba a enseñar historia de las religiones en el Collège de France; en 1884, la Université Libre de Bruselas confiaba la misma docencia a Goblet d’Alviella. En 1898 se inauguraba en Leipzig la prestigiosa serie “Archiv für

Religionswissenschaft”, destinada a rozar el medio siglo de vida, aunque ya en 1880, como adelantábamos, había aparecido el primer número de la “Revue de l’histoire des religions”. Pero detengámonos aquí y volvamos a Italia.

En Italia, Pettazzoni no se limitó tan sólo a conferir dignidad académica a estos estudios, fundando una publicación periódica nacional (“Studi e materiali di storia delle religioni”) y uno internacional (“Numen”), sino que profundizó en la reflexión sobre el método y el objeto de la disciplina y reivindicó su autonomía. Además, asumió explícitamente la tarea de dar a la cultura italiana una conciencia histórico-religiosa, instituyendo una disciplina fundada sobre el método comparativo, que debía tener como objeto la religión en sus manifestaciones históricas, consideradas científicamente y sin condicionantes fideísticos o evolucionistas⁸.

Gracias a la labor de Pettazzoni, la tradición italiana aprendió definitivamente que ninguna aproximación comparativa a ningún fenómeno religioso es posible sin el conocimiento adecuado y el uso cuidadoso del material etnológico. Material que, en lugar de ser considerado un residuo “primitivo” de una humanidad balbuciente y todavía infantil, como se había considerado hasta entonces, fue revalorizado, llevando a estas culturas al rango de las acabadas y dignas de figurar en el mismo plano que las antiguas, incluidas en ellas la “intocable” civilización griega. Recuérdese que en el prefacio a la II edición (1954) de *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Pettazzoni afirmaba que “(...) la civiltà greca deve cessare di essere un miracolo per aprirsi all’intendimento storico”⁹. Al margen de algunos resultados, hoy ya desfasados, de tal estudio emergía la rupturista novedad de considerar la religión griega un producto histórico, estratificado, comprensible completamente sólo mediante una amplia base comparativa con la aportación decisiva del conocimiento de las civilizaciones arcaicas o arcaizantes de nivel etnológico. Coherentemente, el mismo Pettazzoni, en su volumen sobre los misterios¹⁰, aunque llevado todavía por el camino tradicional, antepone un ensayo sobre el uso sacro del rombo entre los aborígenes australianos y sobre su utilización en ámbito místico: se afirmaba así de manera concreta la exigencia de una investigación (efectuada seguidamente a su manera por Brelich)¹¹ que comparase históricamente las iniciaciones místicas con las iniciaciones tribales de los pueblos “primitivos”.

⁸ Del mismo Pettazzoni son grandes deudas las ciencias etnológicas, siempre sostenidas por él a nivel académico y también por él personalmente practicadas. Pettazzoni impartió de hecho el curso de Etnología en Roma en el 1936-37, para después pasar la docencia a C. A. Blanc. Sobre su rigor en tal empeño, cf. M. Gandini, “Raffaele Pettazzoni negli anni 1937-1938. Materiali per una biografia”, *Strada maestra* 54/1 (2003) 53-232, en particular 66 ss.

⁹ El prefacio aparece en su artículo “Les deux sources de la religion grecque”, *Mnemosyne* IV/4 (1951) 1-8.

¹⁰ *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna 1924, Cosenza 2001).

¹¹ A. Brelich, “Nascita di miti (due studi mitologici)”, *Religioni e civiltà* 2 (1976) 7-80.

³ En *L’onniscienza di Dio* (Torino 1955) IX.

⁴ Cf. P. Siniscalco, “La genesi dell’insegnamento di storia delle religioni in Italia”, *SMSR* 62 (1996) 608-620.

⁵ Hablaba, es verdad, de “hiérogaphie” más que de “histoire religieuse”, pero con una firmeza lúcida y muy consciente para la época, como demuestran por otra parte las afirmaciones que se verán a continuación.

⁶ M. Vernes, “Introduction”, *RHR* 1 (1880) 1-17, aquí 5.

⁷ Id., *ibid.*, 17.

Emergía por tanto con fuerza el hecho de que era impensable poder llevar a cabo estudios históricos de corte comparativo sin conocer la cultura de pueblos sin escritura, y que resultaba por tanto imposible hacer historia de las religiones, al menos tal y como era concebida por Pettazzoni.

A tal efecto, es necesario recordar sintéticamente cuáles eran los términos en los que Pettazzoni entendía la religión y la comparación histórico-religiosa, un nodo central de su investigación, expuesto en un célebre artículo aparecido en "Numen" en 1958 (es decir, justo el año anterior a su muerte)¹². Este punto resulta fundamental también para comprender su posición crítica ya fuera con respecto al frente "confesional" católico, ya fuera con respecto a la fenomenología, ya fuera, por último, con respecto al historicismo "filosófico", con Benedetto Croce a la cabeza, que entonces imperaba en Italia. Y es igualmente importante para comprender cómo los estudiosos de la generación siguiente a Pettazzoni, inspirándose en él de diferentes maneras, concibieron la religión y la historia de las religiones en su método y en su objeto.

Es bien sabido cómo Pettazzoni debió batirse en varios frentes para reivindicar la dignidad científica y la autonomía del estudio de las religiones. Paradójicamente, los problemas mayores no le llegaban del frente confesional¹³, sino de la cultura laica, que en aquellos años tenía como líder incontestable al filósofo Benedetto Croce, además de otros prestigiosos maestros como el historiador Adolfo Omodeo. Desde estas posturas se alimentaba en cualquier caso una aversión preconcebida contra toda preocupación excesiva por los problemas concernientes a la religión o a las religiones y Pettazzoni, con sus ideas e iniciativas, no podía librarse de la crítica.

Ya en su clase inaugural¹⁴, Pettazzoni distinguía en la enseñanza de la historia de las religiones un medio no sólo didáctico, sino también fuertemente formador de la conciencia social y civil de los ciudadanos, aclarando de inmediato que se trataba de una aproximación histórica, dinámica, libre de preocupaciones apoloéticas. Marcaba las distancias con la teología y con la aproximación "confesional" a los fenómenos religiosos, en la línea de la tradición historicista italiana pero, a la vez, distinguiéndose de ésta en la reivindicación original de la autonomía del objeto y del método de la "nueva" disciplina. Allí y en trabajos posteriores propugnaba la dignidad paralela de todas las religiones y culturas, que debían ser estudiadas sin ideas preconcebidas y valiéndose del método histórico-comparativo. No se trataba ya de la "comparative mythology" de los orígenes, obligada a moverse dentro de los límites del parentesco lingüístico, ni tampoco de la comparación banal limitada a la valoración morfológica de similitudes y diferencias, sino de un instrumento metodológico extraordinario, susceptible de convertirse en fuente de saber histórico, con la condición, justamente, de no simplificar los hechos comparados, "(...) spiegandoli e identificandoli l'un con l'altro astrattamente da ogni reale svolgimento storico"¹⁵; la comparación alcanzaba su objetivo cuando, después de haber propuesto la "comparabilidad", intentaba identificar las diferencias de sustancia y de desarrollo de los hechos examinados, los cuales, y precisamente los cuales, servían para distinguir e individualizar cada formación, y para hacer así verdadera historia, porque "la storia non può farsi se non distinguendo, ossia individuando"¹⁶. De un lado, por tanto, la comparación histórica; de otro, la recuperación de las culturas de interés etnológico, inmenso depósito de elementos, hechos, instituciones, comportamientos e ideologías, para utilizarlos, además de ideográficamente, también para una aproximación global a las manifestaciones religiosas del hombre. Estos eran los puntos fuertes del programa científico pettazzoniano, que fueron señalados y criticados sin concesiones por los exponentes del historicismo filosófico¹⁷.

Para Croce, como para Omodeo, estas innovaciones resultaban inaceptables por algunos claros motivos. Las instancias del historicismo cuestionaban no sólo la validez historiográfica del método comparativo, sino también la legitimidad misma de la historia de las religiones como ciencia histórica. Para Croce y Omodeo la religión no constituía un valor autónomo del espíritu, y por tanto —coherentemente con su base epistemológica— su historia no podía tener consistencia propia y debía disolverse en la historia del pensamiento y de la vida moral. En la estructura del espíritu no había lugar para la religión junto a las otras formas (arte, filosofía, economía y moral), puesto que aquella se colocaba en ese depósito de lo "vital" que contenía las pasiones, los pseudoconceptos de los que no podían surgir formas distinguidas del espíritu¹⁸. En el fondo, para Croce, la religión era una fase infantil de la humanidad, de la que el hombre se liberaría progresivamente pasando a una concepción ética y filosófica de la vida. El estudio de las religiones, por tanto, no podía ser más que, como máximo, una curiosidad erudita, como el filósofo napolitano afirmaba en un fragmento muy citado que recogemos a continuación:

Para Croce, como para Omodeo, estas innovaciones resultaban inaceptables por algunos claros motivos. Las instancias del historicismo cuestionaban no sólo la validez historiográfica del método comparativo, sino también la legitimidad misma de la historia de las religiones como ciencia histórica. Para Croce y Omodeo la religión no constituía un valor autónomo del espíritu, y por tanto —coherentemente con su base epistemológica— su historia no podía tener consistencia propia y debía disolverse en la historia del pensamiento y de la vida moral. En la estructura del espíritu no había lugar para la religión junto a las otras formas (arte, filosofía, economía y moral), puesto que aquella se colocaba en ese depósito de lo "vital" que contenía las pasiones, los pseudoconceptos de los que no podían surgir formas distinguidas del espíritu¹⁸. En el fondo, para Croce, la religión era una fase infantil de la humanidad, de la que el hombre se liberaría progresivamente pasando a una concepción ética y filosófica de la vida. El estudio de las religiones, por tanto, no podía ser más que, como máximo, una curiosidad erudita, como el filósofo napolitano afirmaba en un fragmento muy citado que recogemos a continuación:

"In verità codesti studî di storia delle religioni e relative cattedre non sono sorti in Italia ai giorni nostri per alcun bisogno né speculativo né etico, ma unicamente per bisogno di erudizione, per far sì che l'Italia (come si dice) non resti indietro agli altri paesi nell'esercizio di tali studî, che an-

¹⁵ Id., *op. cit.*, 17.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Se mantiene entre los mejores análisis a este propósito el de D. Sabbatucci, "Raffaele Pettazzoni", *Numen* 10 (1964) 1-41.

¹⁸ S. Giusti, "L'«equivoca» situazione degli studi storico-religiosi negli anni Venti", *SMSR* 56 (1990) 201-217.

¹² R. Pettazzoni, "Il metodo comparativo", *Numen* 6 (1958) 1-14.

¹³ La Iglesia, relativamente tolerante con los "externos", se desahogaba abundantemente contra los que en su interior —como E. Buonaiuti— se adherían al modernismo.

¹⁴ R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Bari 1924).

che in Italia vi sia gente que abbia pratica della relativa letteratura e, come può, l'accresca. Sono sorti, insomma, allo stesso modo in cui si procura di completare le collezioni di una biblioteca: como questo materiale librario, quelle cattedre e quei volumi di erudizione, potranno eventualmente servirle, e non dirò que la cura que se prende de essi non sia laudabile: ma sarebbe caso affatto nuovo que dal collezionismo bibliografico ed erudito nascesse un moto ideale e morale, e da una rassegna enciclopédica di tutte le religioni – una coscienza religiosa”¹⁹.

¿Y qué decir del comparativismo predicado por Pettazzoni, y de su recuperación de las civilizaciones “primitivas”? Era aquí, también y sobre todo, donde se creaba discrepancia. Entraba en la lucha especialmente Omodeo, según el cual, como para Croce, la religión no era un valor autónomo del espíritu, y el método comparativo representaba la contradicción absoluta de la historia, ya fuera porque era identificado con la aproximación evolucionista, ya fuera porque se rechazaba extender la hipótesis de un común origen de civilización a toda el área primitivista²⁰. Como debía subrayar muchos años después A. Brelich conmemorando a Pettazzoni, “con l'idea del continuo farsi della storia e della libera creatività storica dell'uomo non sembrava [*scil.*: a Croce e Omodeo] conciliabile l'indirizzo comparativistico che, rimasto, in realtà, per buona parte determinato dalla mentalità evolucionistica, tendeva a far risalire le forme religiose più varie alla loro presunta origine primitiva, restando sostanzialmente indifferente per il momento creativo della storia cui esse dovevano la loro precisa individualità”²¹. Ésta no era ciertamente la aproximación propuesta y practicada por Pettazzoni y está claro para nosotros hoy que, por prejuicios o dificultad de diálogo, se había producido una gran incomprensión. A Pettazzoni, en efecto, ninguno podía achacarle indiferencia por la creatividad histórica del hombre o inclinaciones cripto-teológicas; al contrario: su progresión académica habría podido y debido sonar a oídos de los historicistas como la promesa de la apertura laica a nuevos, inmensos y fecundos terrenos de reflexión e investigación, una investigación para nada desligada de posturas cercanas a Croce y Omodeo. Si no fue así, se debió al clima de la época, y al hecho de que esta *Auseinandersetzung* tenía las reglas del juego dictadas ya por anticipado por la filosofía idealista de Croce.

Pettazzoni no hizo frente a estas críticas con una polémica abierta, sino que respondió sobre todo indirectamente con las reflexiones epistemológicas y, en

¹⁹ B. Croce, *Conversazioni critiche*, s. IV (Bari 1932) 216-217 (= *La Critica* 22 (1924) 312-313); cf. también id., “Le condizioni presenti della storiografia in Italia”, *La Critica* 28 (1929) 174 ss.

²⁰ A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica* (Bari 1929) 85.

²¹ A. Brelich, “Commemorazione di Raffaele Pettazzoni”, *SMSR* 31 (1960) 191-202, reeditado en id., *Storia delle religioni: perché?* (Napoli 1979) (de aquí en adelante *SRP*), de donde se cita, 122-130, aquí p. 126.

un plano más concreto, defendiendo la causa de la utilidad académica de tales enseñanzas.

Bien visto, Pettazzoni se encontraba, como si dijéramos, entre dos fuegos. Si de un lado, en efecto, debía defender el valor autónomo, categorial, de la religión como objeto de estudio histórico, por otro lado, laico e historicista él mismo, no podía llegar a reconocer que ésta tuviera consistencia ontológica propia, sino que debía mantenerla en el ámbito de las creaciones culturales del hombre, sin por ello aceptar que ésta debiera necesariamente disolverse en la historia *tout court*. En otros términos, aquella autonomía de la religión negada por Croce en el plano de la categoría del espíritu, era defendida a toda costa en el plano de los valores epistemológicos y categoriales. La historia de las religiones podía y debía ser admitida en las disciplinas históricas en cuanto que poseía un objeto y un método específico, sin convertirse en cambio en un universal del espíritu.

Pettazzoni pecó quizás en exceso de defensivo, dando la impresión de atribuir a la religión un estado *sui generis* también en el ámbito de la historia, a veces casi “reificándola” como, por citar un ejemplo, en un pasaje de su lección inaugural en la que se deja casi escapar que “la storia delle religioni conosce più di un momento in cui il valore della religione si affermò in modo così assoluto ed esclusivo che la sua affermazione si accompagnò alla negazione e rinnegazione di tutti gli altri valori della civiltà”²².

Dejando a un lado estos casos que he definido como “excesos de legítima defensa”, explicables también por el clima cultural y la dificultad de los tiempos, Pettazzoni es unívoco en la defensa de sus tesis, especialmente y con la máxima claridad en sus últimos escritos, sea en su artículo sobre el método comparativo, sea en sus últimos apuntes publicados póstumamente por Brelich²³.

En el artículo en *Numen*, Pettazzoni reconduce la religión al ámbito de las diversas actividades culturales, las cuales, escribe “(...) sono tutte solidamente connesse, corrispondendo alla diversa struttura economica una diversa struttura sociale, nonché una diversa ideologia ed anche una diversa religione”²⁴. Palabras claras e inequívocas, así como lo son ciertas reflexiones de sus últimos apuntes: “L'uomo costruttore della sua religione! – allo stesso modo come è l'uomo il costruttore delle arti, della scienza, della filosofia”²⁵.

Nótese al respecto que, en sus últimos tiempos, Pettazzoni fue elaborando una reflexión crítica radical contra la fenomenología²⁶, que también había buscado a veces integrar la historia en el estudio de los hechos religiosos. A través de

²² Pettazzoni, *Svolgimento*, cit., 24.

²³ “Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni, a cura di A. Brelich”, *SMSR* 31 (1960) 24-55.

²⁴ *Numen* 6 (1960) 12.

²⁵ *SMSR* 31 (1960) 33.

²⁶ Cf. en general P. Pisi, “Storicismo e fenomenologia nel pensiero di Raffaele Pettazzoni”, *SMSR* 56 (1990) 245-279.

una lectura atenta de los escritos de Eliade, Pettazzoni insistía en su oposición a la aproximación fenomenológica, que pretendía asignar un valor específico a la religión en la vida del espíritu; que necesitaba de la historia para recabar de la similitud de estructuras un pretendido sentido “religioso” de fondo; que quedaba, en definitiva, en un plano de morfologismo formal y vacío, rechazando programáticamente valorizar las diferencias, desinteresándose del carácter dinámico, de desarrollo, de los fenómenos (recuérdese el apego de Pettazzoni, con frecuencia reafirmado, al principio de que todo *phainomenon* es un *genomenon*).

Contemplando hoy, desde la distancia de los años, la experiencia científica y humana de Pettazzoni, especialmente en sus enfrentamientos con el historicismo filosófico, nosotros post-modernos resolveríamos la situación de manera bastante simple: ni la religión, ni la filosofía, ni la ética, ni el arte, ni el derecho, ni la economía son, naturalmente, categorías del espíritu, y no deben ser “reificadas”, “cosificadas”, sino consideradas creaciones culturales, dimensiones que se dibujan según ópticas específicas con las que se analiza la cultura. Son por tanto perspectivas de investigación, cuya razón de ser y cuya eficacia no radican en valores absolutos, sino que deben residir en su utilidad y coherencia eurística.

Si en ciertas declaraciones explícitas, especialmente de los primeros años, Pettazzoni parecía ser a veces algo ambiguo, quizás lo fue por estrategia calculada, ya que su entera investigación atestigua la convicción profunda de que la religión, o las varias manifestaciones de la religión, se halla inmersa en la historia cultural del género humano.

* * *

Pero volvamos a la sucesión de Pettazzoni.

Después de haber disfrutado, entre 1953 y 1958, de cinco años como profesor emérito, y antes de deber abandonar definitivamente la Facultad de Letras de la Universidad de Roma, Pettazzoni presidió la comisión del *concorso* instituido para elegir a su sucesor. El tribunal, formado por el mismo Pettazzoni, Alberto Pincherle, Paolo Brezzi, Delio Cantimori y Giulio Giannelli, puso a la cabeza de la lista de aspirantes a Angelo Brelich (que sucedía así al propio Pettazzoni en la cátedra romana), en segundo lugar a Ernesto De Martino (que sería después llamado por la Universidad de Cagliari), y en tercer lugar a Ugo Bianchi (después llamado por Messina).

No sé si en esta terna de nombres Pettazzoni reconoció *toto corde* a sus alumnos preferidos, pero lo cierto es que a sus ojos éstos aparecían de alguna manera destacados del resto de sus concurrentes y llamados a protagonizar –bien que con estilos, aproximaciones, formaciones e historias diversas– el panorama de la futura generación italiana de historiadores de la religión. En el resultado del *concorso* interpretaron sin duda un papel importante factores políticos propiamente

dichos (De Martino, militante de izquierdas, era atacado por los católicos; Brelich, laico, era quizá considerado por los conservadores un mal menor respecto a De Martino; Bianchi era manifiestamente el candidato de los católicos)²⁷, pero aquí nos interesa valorar ante todo el perfil de los estudiosos.

Entre éstos, dejaremos de lado (no sin pena) a Ernesto de Martino, que siguió un itinerario formativo propio y específico y cuyas relaciones con Pettazzoni no pueden ciertamente definirse como las de un auténtico discípulo. Es verdad que también las relaciones de Brelich y Bianchi con el maestro fueron bastante peculiares, dialécticas, pero es indiscutible que ambos –también por su mayor longevidad– se convirtieron en los dos “polos” de referencia, en los dos exponentes del “después de Pettazzoni”, caracterizados por posiciones científicas y humanas bastante diferentes. Brelich se convirtió en el sucesor de Pettazzoni en la cátedra romana; Bianchi se licenció con Pettazzoni y con él obtuvo la “libera docenza” y la “idoneità” (la elección, en tercer lugar, entre los tres vencedores) en la oposición de 1958.

Aquí quisiera extraer brevemente de sus producciones científicas, sin pretensión de exhaustividad, la noción de “religión” propia de cada uno, para proponer una comparación entre ellas y, sucesivamente, examinar si ambos habían recibido –y en qué medida– las enseñanzas y la herencia metodológica de Pettazzoni.

Angelo Brelich, quizá más aún que su predecesor, demostró en la actuación concreta de sus investigaciones cuáles eran los principios metodológicos en los que se inspiraba, principios que, comprensiblemente, siguieron un desarrollo y una evolución en el curso de su actividad. Es interesante notar cómo en la conmemoración de Pettazzoni, Brelich atribuyó al desaparecido sus propias ideas y tendencias (como él mismo reconoce en su autobiografía). Sucede por ejemplo cuando afirma que el método de Pettazzoni se hallaba *implícito* en su investigación, esbozando una distinción entre autores más cercanos a la especulación que a la investigación, “per i quali il materiale bene o male raccolto serve solo ad illustrare tesi metodologiche o teoriche”²⁸. Pettazzoni en cambio (léase: Brelich mismo) se atenía al argumento concreto sin hacer concesiones al lector impaciente o abandonarse a disgresiones gratuitas. Resultaba primaria la operatividad, la aplicación práctica del método, que debía forjarse en las pruebas cotidianas de la investigación directa.

Este proceso “proyectivo” venía a compensar otra afirmación de Brelich en un primer momento sorprendente: Pettazzoni, poco comunicativo también sobre

²⁷ Cf. el testimonio del mismo Brelich: «Io ero altrettanto [*scil.*: come De Martino] di sinistra, ma da semplice *idiotes* senza appartenere ad un partito, senza svolgere attività politica, senza sbandierare le mie posizioni che conoscevano, allora, solo i miei pochi amici» (*SRP*, 65). Significativa es también la actitud de Antonino Pagliaro, hombre de derechas, recordado por el mismo Brelich (*ibid.*, 67), dispuesto a apoyarlo con tal de oponerse a De Martino.

²⁸ A. Brelich, “Commemorazione”, cit., 123.

argumentos científicos, no entraba con él en discusiones y no le habría enseñado nada; Brelich habría comprendido mucho más tarde su pensamiento a través de la lectura de sus obras²⁹. Veremos en seguida que la transmisión doctrinal de maestro a alumno, fueran las que fueran las vías, fue en cualquier caso muy relevante; es más, se podría decir fundadamente que Brelich recibió de Pettazzoni el testimonio de un método, de una conciencia científica y humana, que hizo explícitos y realizó más allá del maestro.

Pero volvamos a cómo Brelich concibió la religión. No hay tiempo aquí para investigaciones demasiado profundas y diacrónicas, por lo que examinaré solamente dos de sus escritos, bastante diferentes entre ellos, y justamente por ello representativos, realizados con fines diversos. Me refiero al ensayo introductorio escrito para la "Histoire des religions" de la *Encyclopédie de la Pléiade* dirigida por H.-Ch. Puech, y de las breves notas para un curso universitario puestas a disposición de los estudiantes en los años 1968/69. En dos modos diversos Brelich se esfuerza en exponer sus ideas con la intención de hacerlas comprensibles a dos tipos heterogéneos de lectores: por un lado, a los lectores cultos o medio-cultos que consultaban una enciclopedia pequeña pero especializada; por otro lado, a los estudiantes, incluidos los debutantes, que disponían de instrumentos culturales más limitados.

En la introducción a la "Encyclopédie"³⁰ Brelich afronta en términos sintéticos el problema de qué es la religión y cuáles son los instrumentos mejores para analizarla como objeto de una disciplina autónoma y orientada históricamente. Su aproximación es ya la de la plena madurez, en la línea que él mismo reconoce como propia: no más historiografía al revés, entendida como pura búsqueda de los orígenes, de las raíces, "per cui, anziché seguire il processo creativo che introduceva nuovi concetti e nuove forme nella religione, i ricercatori riservavano la loro attenzione allo stato di "fossili" (...) "³¹, sino la distinción y el estudio de los procesos creativos que llevan a las formas nuevas en las religiones, en el modo en el que se hacen concretas en la historia.

Partamos de aquí. La religión ¿es un fenómeno –autónomo o no– con rasgos distintivos precisos con respecto a otros fenómenos culturales? Brelich responde que es así sólo para aquellos que admiten un fundamento trascendente y objetivo, identificado más o menos con la divinidad, para los que por tanto la religión es la relación con ésta última. En esta línea, los fenomenólogos dan por descontado la existencia ontológica de un "sagrado", categoría de experiencia absoluta y sin confrontación, de la que estudian su despliegue en toda una serie de

²⁹ SRP, 36-37 (n. 6).

³⁰ "Prolegomènes à une Histoire des religions", en H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions*, I (Paris 1970) 3-59. La contribución apareció en la traducción italiana de la obra como "Prolegomeni", en H.-Ch. Puech (ed.), *Storia delle religioni* (Bari 1976) I, 1-55 y ha sido editada en SRP, 137-183, de donde se cita.

³¹ SRP, 169-170.

manifestaciones arquetípicas o típicas identificables en el devenir histórico. Se trata de opciones legítimas a nivel personal y teológico, pero no en una aproximación científica de corte histórico, puesto que es inaceptable sostener que las "religiones" históricas sean simples variantes o epifenómenos de una "religión" trascendente. Otros proponen considerar la religión como congénita en el hombre, presuponiendo que junto al *homo faber* existe un *homo religiosus*. También en este caso, para Brelich, se trata de una postura aceptable teóricamente, postura que podría también no implicar opciones fideístas, aunque de nuevo acaba por "reificar" una categoría cultural, encontrando una unidad artificial a nivel trascendente. Por lo demás, observa todavía Brelich, si se acepta la tesis de la religión innata, se traslada el estudio de las religiones del plano histórico al de las ciencias naturales, desnaturalizando así los caracteres de la disciplina.

La realidad histórica conoce sólo "religiones" y no "la" religión. Por ello, según Brelich, también para hablar de religiones en plural es necesario disponer de un concepto unívoco de religión, si bien abstracto, como puede por ejemplo ser el concepto de "árbol", utilizado de manera abstracta aunque no exista ningún árbol que no sea un árbol particular. Los resultados insatisfactorios de los intentos de definir de una vez por todas la religión están en su mayor parte determinados por querer ignorar que el concepto de religión se ha formado y continúa formándose en el curso de la historia de la civilización occidental. Ninguna lengua antigua o primitiva posee en efecto este término, ni siquiera en culturas cercanísimas a nosotros como la griega o la romana. Pretender definir la religión significa por tanto querer atribuir un significado bien preciso a un término forjado por nosotros y que empleamos en sentidos variados y difusos. Éste es por tanto el camino señalado por Brelich: "Si tratta dunque di trovare una definizione funzionale, di determinare un concetto che possa servire a fini scientifici, e non di formulare una definizione basata sulle caratteristiche immutabili che distinguano una cosa dall'altra"³². El error radicaba y continúa radicando en atribuir al término "religión" un significado demasiado estrechamente ligado a la experiencia religiosa cristiana, cuando hoy empleamos el término en una acepción mucho más amplia. Pero en el campo histórico una definición apriorística es inútil; puede servir tan sólo si se corresponde con una realidad precisa y coherente. No se debe por tanto esperar que el concepto de "religión" –nacido como producto histórico de nuestra civilización y por eso mismo sujeto a transformaciones en el curso de la historia– posea eternamente un significado preciso, que deberíamos además redescubrir. Debemos sin embargo atribuir un significado a este concepto vago. La definición no podrá ser arbitraria porque deberá aplicarse a todo un complejo de fenómenos históricos, puesto que verificamos que todas las civilizaciones históricamente conocidas han presentado manifestaciones que señalamos como religiosas –o, más simplemente, han poseído aquello que solemos llamar religión–.

³² SRP, 140-141.

Incluso sin darnos cuenta, por tanto, presuponemos que se pueda tener una religión aunque no se tenga tal concepto; o bien que nuestro concepto de religión valga para un complejo de fenómenos determinado que, en la civilización en la que se manifiestan, no son distinguidos como religiosos respecto a otras manifestaciones culturales. Esta situación debe ser aclarada en todas sus implicaciones. En las sociedades “primitivas” el individuo no tiene normalmente la conciencia de actuar simultáneamente en un nivel “sagrado” y en uno “profano”; todo está orgánicamente interrelacionado, su universo es un universo acabado y orgánico (o al menos así nos lo parece). No siente estímulos que hagan surgir distinciones como las que nosotros manejamos. La “religión” forma parte de su vida y no tiene motivos para distinguirla de otros aspectos de su existencia. Lo mismo vale para numerosas civilizaciones “superiores”, en las que se aprecia la misma (¡a nuestros ojos!) indistinción. Podemos en cambio observar que todo grupo humano adopta sus propias formas prácticas de distinción, confiando por ejemplo funciones “religiosas” a personas específicas, o bien concentrando actividades y eventos “sacrales” en ciertas ocasiones y fechas particulares (fiestas). Ello sin embargo no implica la existencia de una clara y consciente distinción entre hechos religiosos y hechos de otro tipo.

Nosotros en cambio, herederos del cristianismo, del que tomamos estos términos, percibimos una diferencia casi objetiva entre aquéllo que en toda civilización aparece determinado por la religión y lo que podemos considerar independiente de ella. Actuamos por tanto con un concepto “implícito” de religión, con un concepto latente de lo que es “sagrado” o “religioso”, y ello nos es indispensable para verificar después que aquél posea las características de univocidad y de coherencia que son indispensables en la terminología científica. El proceder con tal concepto latente tiene para Brelich dos ventajas. La primera es que la renuncia a una definición rígida y preconcebida nos permite llegar a un concepto lo suficientemente amplio como para incluir la totalidad de los fenómenos que consideramos religiosos. La segunda consiste en el hecho de que podemos evitar encerrar los fenómenos calificados como religiosos en un orden sistemático, analizando en cambio un cierto número en cualquier orden, hasta que descubramos el sentido de su común denominador “sacro”, que podrá ser verificado para todos los otros fenómenos.

De todos los varios elementos analizables, algunos son considerados sacros, otros profanos y viceversa. La pregunta que debemos hacernos es ¿qué es lo que, en ciertas civilizaciones, confiere una importancia religiosa a aquéllo que en otras civilizaciones puede no tenerla? En otros términos: “quale specie di fattori può rendere sacro, in una civiltà, ciò che in sé non lo è?”³³.

La forma dada por Brelich a toda la cuestión se configura en términos exquisitamente históricos y evita recurrir a un modelo preconcebido de religión predefinido de una vez por todas.

³³ SRP, 145.

Con tales premisas, Brelich pasa a examinar la naturaleza de las creencias religiosas, en cuya base parece hallarse una “fe” que se expresa en una elección sin alternativa³⁴. Los objetos de la creencia religiosa (seres sobrehumanos, tradiciones míticas, los ritos y su eficacia) deben considerarse, desde este punto de vista, manifestaciones culturales homogéneas porque bajo ellos subyace el mismo tipo de comportamiento humano —esto es, un creer sin alternativa— aunque, como nota Brelich, el entero comportamiento de un individuo puede estar sujeto a un condicionamiento que definiremos como “religioso”, caracterizado por prohibiciones, reglas o usos obligados. En esto Brelich ve una intervención reguladora del hombre en una realidad que él considera no humana, a fin de determinar su campo de acción y desacralizar lo necesario para el uso profano. Como escribe Brelich, “scaricando le sue preoccupazioni su degli esseri sovrumani (“tutelari”) egli [scil.: l'uomo] può ridurre le sue angosce di fronte all'incontrollabile, dedicando il resto delle sue energie all'attività profana”³⁵.

Con ello llegamos a identificar las dos claves de lectura fundamentales que Brelich propone para la distinción pragmática y la caracterización de la “religión”: la función de “control” y la de “concesión de sentido” cultural³⁶.

Por lo que respecta a la función de “control”, las creencias, las acciones “religiosas”, las instituciones, vistas en la perspectiva de Brelich, se convierten en “prodotti di un particolare tipo di sforzo creativo delle diverse società, in forza del quale queste ultime tendono ad acquisire il controllo di quanto, nella loro concreta esperienza del reale, sembra sfuggire ad ogni altro mezzo di controllo da parte degli uomini”³⁷.

Acerca de la “concesión de sentido”, del proceso de “culturalización”, Brelich aclara que “evidentemente, non si tratta di un controllo semplicemente tecnico (...), ma soprattutto di ricondurre alla portata dell'uomo ciò che è umanamente incontrollabile, investendolo di valori umani, attribuendogli un significato, per giustificare e, con ciò, rendere accettabili e possibili gli sforzi indispensabili all'esistenza”³⁸.

El concepto de religión no debe por tanto ser definido, sino más bien circunscrito. La gran conquista de Brelich en el plano metodológico es la de haber conseguido dar la vuelta a las trampas definitorias a nivel descriptivo³⁹ para definir,

³⁴ Lo que nos remite a una lejana reflexión teórica de Brelich, “Mito e fede”, *SMSR* 28 (1957) 109-112 (= *MPM*, 19-23).

³⁵ *SRP*, 160.

³⁶ Cf. al respecto M. Massenzio, “Storia delle religioni e antropologia”, en G. Filoramo - M. Massenzio - M. Raveri - P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni* (Bari 1998) 544 ss.

³⁷ *SRP*, 162.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Lo que no significa exactamente que, como afirma N. Gasbarro, “Religione e storia delle religioni in Angelo Brelich”, *SMSR* 54 (1988) 289-313, aquí p. 290, la definición del concepto de religión no sea central para Brelich.

con una extraordinaria lucidez, el plano que caracteriza a la religión, dando de esta forma un paso adelante decisivo al respecto del mismo Pettazzoni, del que lleva a cumplir plenamente sus premisas no del todo realizadas. Aunque Pettazzoni había reconducido la religión al cauce de la cultura, no se había expresado explícitamente en su determinación, allí donde Brelich identifica como decisivo el plano funcional armonizándolo plenamente –a diferencia del funcionalismo a-histórico de B. Malinowski al que también hace con frecuencia referencia– con la dinámica de los procesos históricos.

La religión es por tanto para Brelich un fenómeno cultural determinado por la creatividad humana, que se expresa en formas siempre renovadas, en función de las diversas exigencias de los grupos humanos, pero sin nunca seguir esquemas preconcebidos. Así escribe que “In realtà, se attualmente ci rendiamo abbastanza chiaramente conto di quale sia il genere di esigenze alle quali rispondono i fenomeni che la nostra esperienza storica ci induce a denominare come “religiosi”, ciò non significa in alcun modo che si possano o occorra invertire i termini del rapporto di dipendenza intravisto, sostenendo, per esempio, che certe necessità vitali darebbero necessariamente origine a fenomeni religiosi. Anche in una civiltà divenuta completamente laica, la società umana continuerebbe pur sempre a trovarsi di fronte a realtà incontrollabili e non-umane (vale a dire senza un “significato” in sé) con le quali dover fare i conti. La religione è probabilmente solo una delle risposte possibili alla condizione umana, né ne dipende secondo un nesso di “causa ed effetto”. A differenza della fisica, la storia dell’umanità e la storia della cultura non conoscono leggi rigide di causalità, ma solo dutili relazioni di probabilità tra certi tipi di situazioni e certi tipi di reazioni da parte delle società umane”⁴⁰.

Circunscrito así el objeto de la disciplina, es necesario plantearse el problema de la posibilidad real de estudiarlo, es decir, de la posibilidad misma de que exista una disciplina autónoma. Puesto que la autonomía debe ser categorial y no ontológica, Brelich se plantea alguna de las objeciones que podrían hacerse. Dejando de lado las más banales, se centró sobre la siguiente dificultad operativa: puesto que es manifiestamente imposible para un solo estudioso conocer a fondo todas las religiones y todas las culturas en las que aquellas se encuentran, la única especialización posible ha de darse por civilizaciones, y no por las varias manifestaciones religiosas. Como muestra la propia fenomenología, sin embargo, el especialista de una única civilización no podrá recoger toda una serie de problemas a los que en cambio está abierto y es sensible el historiador de las religiones que, aunque sea en modo insatisfactorio, tiene un conocimiento general al que acompaña una especialización directa en al menos un sector.

Siempre en cuanto respecta a las estrategias de estudio, Brelich, siguiendo en esto a Pettazzoni, insiste en que una civilización raramente crea de la nada

⁴⁰ SRP, 163-164.

elementos completamente nuevos y que, en cambio, mucho más a menudo, su obra creadora consiste en plasmar de nuevo una serie de herencias más antiguas. El historiador de las religiones no deberá por tanto limitarse a describir analíticamente los fenómenos, sino que deberá comprender y discernir que un hecho religioso, en el interior de una determinada civilización, es al mismo tiempo fruto de elecciones específicas y también manifestación de un proceso mucho más amplio y general. El marco que confiere unidad y organicidad a todo, constituyendo al mismo tiempo su fondo, es la unidad de la historia humana, que se puede hacer comenzar convencionalmente en el momento en que el hombre, en cuanto especie biológica en posesión de una cultura, ha aparecido inicialmente en algún punto de la tierra. En ese momento ciertas bases de la civilización están ya establecidas y la cultura es el elemento que distingue la especie humana de todos los otros seres vivos, contraponiéndolo a la naturaleza, a la que sin embargo el hombre sigue perteneciendo. Esta tensión origina un estado de crisis que representa un dato permanente de la condición humana; de aquí también el esfuerzo continuo del hombre por superarla, que lo hace “histórico”, en cuanto no sólo portador de cultura, sino también continuamente creador de formas culturales siempre renovadas. Lo que sigue es fácil de imaginar. Toda adquisición de un grupo, propia o prestada desde el exterior, modifica la cultura de una sociedad provocando reacciones en cadena que oscilan entre la integración del nuevo elemento, por un lado, y la adaptación de la tradición a él, por otro.

Si consideramos ahora brevemente las notas redactadas para los estudiantes⁴¹, encontramos –si esto es posible– un Brelich todavía más lúcido y esencial, sin por ello hacerse obvio. Los puntos que le parecen más importantes, desde el punto de vista didáctico, coinciden con aquellos más extensamente expuestos en la obra de más peso. Aquí se insiste en que “religión” es un concepto abstracto, relativamente reciente y exclusivamente occidental (de matriz semántica cristiana), que continúa cambiando en el curso de los tiempos (en origen era religioso sólo el cristianismo, los cultos paganos no se reconocían como tales). El hecho de que muchos pueblos no posean el término “religión” no significa necesariamente que no la tengan, sino sólo que no distinguen según nuestros criterios y que no tienen, por ejemplo, una oposición sacro/profano parecida a la que nosotros hemos categorizado.

Sólo a través de una serie sucesiva de abstracciones es posible construir sobre una enorme variedad de fenómenos un concepto científicamente utilizable de religión; pero es necesario prestar atención, porque aislar algo como “religión” en el conjunto de la existencia cultural de una sociedad es siempre una operación que se arriesga a forzar la realidad de los hechos.

En este escrito, es nueva la insistencia de Brelich sobre cierta función de la religión que parece ligar, delimitar, prohibir, pero que en la práctica libera al

⁴¹ SRP, 224-257.

hombre asegurándole espacios y tiempos para manejarlos en un contexto privado de “sacralidad”: “Limitando, essa dà forma all’esistenza, e sotto questo aspetto non è differente da altre manifestazioni umane, cioè “culturali” (...) come l’organizzazione economica, le leggi, le istituzioni sociali, l’arte, ecc.”⁴².

La religión, insiste Brelich, es inseparable del resto de la existencia de una sociedad, del conjunto de su “cultura”. No se comprende sin el conocimiento preciso de la civilización de la que forma parte. Como consecuencia, el único modo posible de hacer historia de las religiones es el de analizarla en concatenación con todos los aspectos de la civilización correspondiente. El caso de los Trobriandesi, estudiados por B. Malinowski, es tomado por Brelich como ejemplo para ilustrar la inextricable relación entre economía y religión. Las creencias religiosas revelan su propia razón de ser sobre el fondo del entero organismo cultural. Si los funcionalistas muestran aversión por el estudio histórico (en gran parte, por reacción contra el evolucionismo), su método sirve a Brelich para mostrar cómo la historia religiosa de una sociedad está condicionada por su historia cultural en el sentido más amplio del término (económica, social, política, artística, técnica, etc.) Toda religión tiene elementos completamente específicos que se explican sólo en el conjunto de la cultura en la que aquella se ha formado. Ni siquiera las religiones universalistas pueden ser comprendidas desde fuera de determinadas configuraciones culturales. La historia de las religiones, por tanto, no se puede disolver en la historia infinita de cada religión, porque existe un entero campo de observaciones perteneciente a las religiones que escapa totalmente al especialista de una sola civilización. Este campo, –que es precisamente el nivel de intervención del historiador de las religiones– se abre sólo a quien compare las diversas religiones, cuyas analogías y diferencias se explican con la historia.

La percepción del tiempo histórico que Brelich demuestra tener y elaborar, su atención prestada a los procesos de formación que tienen lugar en el seno de las culturas y que las caracterizan, la apertura constante a los datos etnológicos y al uso sagaz de una comparación de la que son transparentes las reglas de aplicabilidad (dirigida a valorizar sobre todo las diferencias, “marcadores” de originalidad), constituyen un patrimonio metodológico heredado de Pettazzoni pero revivido y reelaborado con una muy personal impronta. Más que Pettazzoni, Brelich insiste, en la teoría y más todavía en la praxis, en la relación constante entre manifestaciones religiosas y estructura socio-económica en las diversas civilizaciones. El problema de la definición no es eludido, sino resuelto con la distinción de un instrumento conceptual ágil que, privilegiando los aspectos funcionales sobre aquellos morfológicos, se demuestra válido continuamente y en perenne reformulación. Sobre esto, Brelich innovó profundamente: los “ingredientes” son secundarios respecto a su combinación. Ésta es la gran lección

⁴² SRP, 234.

que él impartió. Con lo que toda discusión sobre las definiciones politéticas y monotéticas de la religión fueron de hecho relegadas al archivo de las cuestiones superadas.

* * *

En comparación con Brelich, Ugo Bianchi dedicó mucho más espacio, en su propia producción, a la elaboración teórica y a la consiguiente ilustración explícita de su método⁴³, por lo que no es difícil –salvo por lo abundante del material a seleccionar– deducir cuáles fueron las bases de su concepto de religión. Para dar una idea de todo esto, es indispensable señalar también los instrumentos metodológicos que Bianchi eligió y señaló para el estudio de las religiones; esto es, sus conceptos de “tipología histórica”, de “analogía” y de “universal concreto”.

Descartando la hipótesis de una definición preliminar de religión, que sería preconcebida y no derivada de los datos históricos, Bianchi muestra preferir un nivel “descriptivo” que señale los aspectos comunes del fenómeno a través de un examen panorámico de los datos mismos. Naturalmente resulta indispensable, en este caso, tener al menos una idea-guía que sirva de orientación, por lo que el especialista se sirve del concepto de religión derivado de su propia cultura, pero ampliando su mirada a fenómenos de otras civilizaciones que, por analogía, se ajustan con la noción de partida y automáticamente la extienden. Bianchi concibe por tanto su propio método de investigación como una adquisición *in fieri*, como un proceso de conocimiento que tiene un inicio y se desarrolla gradualmente. El historiador de las religiones, que según Bianchi debe mantenerse fiel a la naturaleza positivo-inductiva de su investigación, puede llamar “religiosos” –al menos a título de hipótesis de investigación– a todos aquellos fenómenos (hallados en las diversas civilizaciones afines o lejanas a la propia) que muestren *analogia* “anche se in vivace opposizione di principi e forme – con ciò che nel suo ambiente culturale significhi «religione»”⁴⁴.

⁴³ De la amplia bibliografía da carácter metodológico producida por el autor, cf. al menos *The History of Religions* (Leiden 1975), ed. inglesa de “La storia delle religioni”, en G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni* (Torino 1971) (VI ed.), 1, 1-171; “The Definition of Religion (on the Methodology of Historical-Comparative Research)”, en U. Bianchi - C.J. Bleeker - A. Bausani (edd.), *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden 1972) 15-26; “La religione nella storia delle religioni”, en A. Babolin (ed.), *Il metodo nella filosofia della religione*, I (Padova 1975) 17-46; “Recenti “Storie delle religioni” e altri studi sul tema”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* (1978) 68-90; “Current Methodological Issues in the History of Religions”, en J.M. Kitagawa, (ed.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect* (London 1985) 53-72; *Problemi di storia delle religioni* (Roma 1986) (II ed.); “The Study of Religion in the Context of Catholic Culture”, en M. Pye, (ed.), *Marburg Revisited. Institutions and Strategy in the Study of Religion* (Marburg 1989) 49-53; *Saggi di metodologia della storia delle religioni* (Roma 1991). Bibliografía de sus escritos en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Agathé elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Roma 1994) 17-32 y, editada por L. Bianchi, en G. Casadio (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni* (Roma 2002) 469-496.

Ya un primer reconocimiento de tales fenómenos “emparentados” sobre base analógica mostraría, según Bianchi, que la religión se funda sustancialmente sobre la creencia en una o más potencias sobrehumanas, “concepitate come personali ed efficaci, oggi e alle origini, sul mondo e sull’uomo”⁴⁵. Más específicamente, escribe, “(...) a base della religione si trova normalmente la credenza in una o più potenze, concepitate come personali, superiori (e più antiche) rispetto alle forze umane e da queste indipendenti. Da parte dell’uomo, e del gruppo”, si trova “un atteggiamento di dipendenza rispetto a questi esseri, riflettentesi anche nel comportamento (etico e rituale), e la persuasione della possibilità di rapporti con loro”⁴⁶.

Estas afirmaciones de Bianchi revelan activo y operante un correcto concepto de religión de tipo “occidental” y tradicional, que descansa en la polaridad “humano”/“sobrehumano”. Hasta aquí, sin embargo, nada habla explícitamente a favor o en contra de la historicidad de la disciplina y del método que estudia los “materiales”. Bianchi elige privilegiar el aspecto “personificante” y dialéctico de la religión, coherentemente con la propia tradición cultural. Se asoma sin embargo una duda sobre la eficacia de su método, sobre la validez del criterio analógico que Bianchi propugna. Él aclara varias veces cómo la “analogía” usada por él para distinguir relaciones de similitud entre fenómenos debe entenderse en el sentido de la lógica aristotélica, es decir, como implicando un significado ni unívoco ni equívoco (familias de fenómenos). En directa polémica con Brelich, que proponía el ejemplo del *genere astratto* “árbol” contra la realidad de los árboles individuales (*cf. supra*), Bianchi explica así cómo entendía él figuradamente el proceso de determinación analógica: “il concetto di religione non può essere considerato come “univoco” ma solo “analogo”, non come un genere (= albero), ma come “un complesso di serie, variamente intersecantisi in punti forti, non sempre gli stessi, il tutto costituente una specie di acrocoro o di ‘catena’ in cui A si avvicina a B per certi rispetti (‘aspetti’) e B a C per altri e così via, ove A, B, C non sono dei singoli fenomeni ma complessi e processi; insomma, non un’epistemologia del concetto astratto di genere, ma del concetto, di questo “universale concreto” o “universale storico” (...) che è per la storia delle religioni il fenomeno *analogo* che è la religione, quale risultante da comunanze variamente correlate di “aspetti” (non di comuni denominatori) e da una tipologia storica che è il frutto dell’applicazione della ricerca storico-religiosa”⁴⁷.

A pesar de todo, también en cuanto a algún punto no demasiado claro (al menos para quien esto escribe) del enunciado anterior, se debe observar que toda distinción de analogías no puede no fundarse sobre un principio referente; esto es, no puede más que definirse en relación a “algo”, que en Bianchi sin embargo

no es nunca determinado, desde el momento en el que rechaza toda definición preliminar (también convencional o eurística). ¿Quién y cómo establece entonces los criterios de analogía? A esta pregunta Bianchi no da respuesta. Si todo “análogo” no hace más que remitir a otro “análogo”, sin un verdadero referente, como en un juego de cajas chinas, se actúa en una cadena teóricamente infinita de presuntas analogías sin ningún resultado.

Desde este punto de vista, la tesis defendida por Bianchi entra dentro de la posición de los que defienden, bien que con distinciones específicas y formulaciones propias, que el “parecido familiar”, remontable a Wittgenstein⁴⁸, constituya una clave válida de aproximación para la conceptualización de “religión”. En años recientes, se ha señalado un volumen de B. Saler que, sosteniendo y ajustando la teoría de los “prototipos”⁴⁹ en la clasificación y en el estudio de las religiones, no ha hecho otra cosa que dar un moderno nuevo aire a tesis ya bien conocidas⁵⁰, expuestas, entre otras cosas bastante menos eficazmente, por ejemplo, también por R. Gothóni⁵¹. Será suficiente remitir aquí a las severas y fundadas reservas (compartidas plenamente por quien esto escribe) avanzadas sobre este estudio en particular por G. Lease⁵², R.T. McCutcheon⁵³, T. Fitzgerald⁵⁴ y D. Wiebe⁵⁵. Sin poder detenerme sobre este punto, haré notar en cualquier caso que establecer las “semejanzas” no altera el nivel de impresionismo, subjetividad y arbitrariedad que caracteriza el modelo de religión así establecido, que en ningún caso puede aspirar a una validez universal.

En todos sus estudios, Bianchi siente siempre fuertemente la necesidad de traer a colación la historia, afirmando que las religiones son “dei processi storici, dei contesti ben compaginati di credenza e di prassi, dei “mondi” più o meno

⁴⁸ Cf. R. Teuwsen, *Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin* (München 1988).

⁴⁹ B. Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden 1993).

⁵⁰ B. Saler, *Conceptualizing Religion*, cit., 197-226 (“A Prototype Approach”). Del mismo autor, cf. también, entre otros, “Some Suggestions for Improving the Inevitable”, *Numen* 48 (2001) 267-275.

⁵¹ R. Gothóni, “Religions Form a Family”, *Temenos* 32 (1996) 65-79.

⁵² G. Lease, “The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task?”, en A.W. Geertz - R.T. McCutcheon (edd.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion* (Leiden - Boston - Köln 2000) (= *Method & Theory in the Study of Religion* 12) 287-293 (se trata de un “Symposium” sobre el volumen de Saler).

⁵³ R.T. McCutcheon, “Taming Ethnocentrism and Trans-cultural Understandings”, en A.W. Geertz - R.T. McCutcheon (edd.), *op. cit.*, 294-306.

⁵⁴ T. Fitzgerald, “Religion, Philosophy and Family Resemblances”, *Religion* 26 (1996) 215-236.

⁵⁵ D. Wiebe, rec. a Saler, *op. cit.*, en *Numen* 42 (1995) 78 ss., y su intervención “Problems with the Family Resemblance Approach to Conceptualizing Religion”, en A.W. Geertz - R.T. McCutcheon (edd.), *op. cit.* 314-322. Digna de atención es también la contribución de A.W. Geertz, “Theory, Definition, and Typology: Reflections on Generalities and Unrepresentative Realism”, *Temenos* 33 (1997) 29-47.

⁴⁴ U. Bianchi, “La storia delle religioni”, en G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, cit., 3.

⁴⁵ Id., *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., 17.

⁴⁶ Id., “La storia delle religioni”, en G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, cit., 30.

⁴⁷ U. Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., 175.

compacti, anche se più o meno intercomunicanti, che per un verso corrispondono a un atteggiamento umano, l'atteggiamento "religioso" (e in questo mostrano tra loro una più o meno evidente analogia) ma, per un altro verso, si mostrano tra loro così dissimili che una buona parte della storia e della fenomenologia delle religioni deve essere dedicata a stabilire una classificazione, storica e tipologica, delle medesime⁵⁶. La misma historia, aunque invocada y ennoblecida, acaba sin embargo haciendo de fondo inevitable pero inerte (pues no se le reconoce ningún principio de creatividad) a la investigación tipológica fundada sobre las analogías, una investigación guiada por una clasificación que, también por ser definida a la vez como "histórica" y "tipológica", no es coherente ni en el plano lógico ni en el operativo.

De estas afirmaciones emerge otro dato importante y, para quien tiene vocación historicista, bastante inquietante. Existiría por tanto para Bianchi una "actitud religiosa" en el hombre, que se expresaría a través de formas también muy desiguales, que sin embargo mostrarían similitudes con base analógica: aquí, justamente, se mantiene la oscuridad en torno a los criterios que permitirían establecer las analogías.

Para ilustrar mejor su noción de religión, Bianchi recurre además al concepto de "universal concreto" o "universal histórico". La religión es para Bianchi precisamente un "universal concreto", expresión que debe entenderse no en sentido hegeliano (esto es, como un objeto del que la razón aprehende la dinamicidad, teórico y concreto al mismo tiempo), sino en el sentido en el que es un objeto "non solo verificato e controllato dalla ricerca storica, ma costantemente "veduto" sulla filigrana dei concreti, da cui esso risulta per via di analogia e di tipologia storica"⁵⁷.

Más en concreto, enfrentado al problema de distinguir cuándo nos encontramos en presencia de una manifestación religiosa, Bianchi, siguiendo una noción elaborada por Mircea Eliade⁵⁸, propone individualizarlas allí donde emerja cualquier síntoma de trascendencia respecto al mundo terreno, allí donde se aprecie una "ruptura de nivel". La religión instauraría una relación entre entidades sobrehumanas determinada por un *supra* (trascendencia) y un *prius* (primordialidad), que configuran el modelo eliadiano de la ruptura de nivel, creando una "tensión" que distingue y revela al *homo religiosus*. Se daría en definitiva por parte humana la experiencia de una dimensión sobrehumana intensamente percibida, que condicionaría la existencia del mundo y en el mundo. Con esta propuesta, Bianchi parece dejar decididamente el plano histórico para internarse en una dimensión metahistórica que, aunque manifestándose en el ámbito de la cultura,

⁵⁶ U. Bianchi, "La storia delle religioni", en G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, cit., 7.

⁵⁷ Id., *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, cit., 81.

⁵⁸ Cf. las consideraciones de M. G. Lancelotti, "Les religions du monde ancien: entre typologie et histoire", *Kernos* 16 (2003) 225-246, en particular 229-233.

la sobrepasa y la trasciende. Aquí, conviene subrayarlo, el sistema ideológico de Bianchi registra, él mismo, una "ruptura de nivel", haciendo de la religión una verdadera *metabasis eis allo genos* en estilo fenomenológico ortodoxo.

Toca sin embargo dejar hablar al propio Bianchi, el cual, después de haber afirmado que no existe lo sagrado en sí mismo, como inefable categoría del espíritu o forma abstracta de comportamiento, observa sin embargo que el investigador, operando en los contextos históricos, puede definir un cierto *quid* que caracteriza la religión: "E' dunque solo su questa base [*scil.*: con il metodo storico] che la storia e la fenomenologia religiose possono intraprendere il tentativo di identificare qualche aspetto, il maggior numero possibile di aspetti, di quel *quid* che all'osservazione obiettiva permette di parlare di certi fatti come «religiosi»"⁵⁹.

Se esperaríamos que este *quid* consistiera en características formales y funcionales en el interior de una cultura determinada, pero no es así en absoluto, como la inquietante implicación de la fenomenología religiosa en la investigación hacía ya temer. Escribe en efecto el mismo Bianchi: "Ci sembra che un primo e più evidente aspetto di questo *quid* religioso possa riconoscersi negli atteggiamenti interiori e nei comportamenti esteriori che sono orientati (...) a una "rottura di livello". Ci sembra, in altri termini, che un primo aspetto del *quid* religioso possa riconoscersi nell'instaurazione di un rapporto di natura non visibile, per quanto talora sperimentabile, con un *supra* e con un *prius* concepiti come condizionanti l'esistenza medesima del mondo. Il *supra* concerne l'essere o gli esseri che vengono concepiti come trascendenti, o comunque come superiori all'uomo quanto a potenza e gerarchia; il *prius* concerne l'essere o gli esseri (...) ritenuti protagonisti primordiali di quei fatti che hanno portato all'instaurazione dell'ordine attuale del cosmo. (...) Questa "rottura di livello" si concilia bene con la qualità di *élite* dell'uomo religioso, estratto (...) dalla profanità e posto in uno stato di "qualificazione" religiosa che realizza e insieme manifesta tale rottura. La quale, per altro verso, è una presa di contatto –in certo modo una unione– con il *supra* e il *prius*"⁶⁰.

La "ruptura de nivel" no se verifica por tanto en el interior de los hechos culturales, sino que trasciende de hecho la cultura, configurando explícitamente una superior dimensión humana que resulta coincidir totalmente con la cristiana, no obstante afirmaciones aparentemente correctivas, pero de hecho de impronta fenomenológica como la siguiente: "Perciò la "rottura di livello", la separazione dal profano non realizza compartimenti stagni nell'uomo, ma una superiore unità: l'unione con il *supra* e con il *prius*, quell'unione e armonia, quella *pax deorum*, alla quale in vari modi aspira la contingenza intrinseca alla "condizione

⁵⁹ U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni* (Roma 1986) (II ed.) 122.

⁶⁰ Id., *ibid.*, 122-123.

umana”; alla quale aspira, se vogliamo usare un termine di sapore cristiano, la condizione “creaturale” dell’uomo”⁶¹

No creo que haya dudas: si bien Bianchi por un lado se opone a la fenomenología y combate en el frente de la historia, por otro en la práctica se encuentra dentro de la primera a través de la elaboración de una tipología del modelo señalado. Proclama la primariedad de los hechos históricos, pero distingue en ellos toda una serie de universales entre los cuales, en primer lugar, figura la noción de “religión”.

Hay quien ha sostenido recientemente (cf. *infra*) que Bianchi no logró establecer los confines entre la historia de las religiones y la fenomenología religiosa. Yo diría que lo hizo, al menos en cierta medida, porque para Bianchi la historia es el terreno sobre el que distinguir y buscar “la” religión como fenómeno universal. Bianchi lo apuesta todo a nivel de método, dejando en penumbra o en sombra el objeto “reificado” y ontológicamente existente de su investigación. Su planteamiento, del todo admisible para un creyente o para un estudioso abiertamente comprometido en el plano teológico, resulta en cambio ambigua e inaceptable en el plano epistemológico si es propuesta por quien –mientras se declara científico más allá de toda opción e insiste en la prioridad teórica del método histórico-comparativo– acaba por enajenar y extrapolar el objeto-religión de la metodología histórica.

En resumen, podemos decir que, para Bianchi, parece existir una comprobada existencia ontológica de la religión (una especie de autonomía irreductible), mientras que el método histórico-comparativo sirve “sólo” para deducir su consistencia y perfil: la religión existe, basta buscarla en la historia. Está *in re* y de los fenómenos debe ser extraída a través del estudio “positivo”, “empírico”, histórico. Pero esto es ya “reificar”, “cosificar” la religión.

Cada uno es libre de elegir los presupuestos y opciones metodológicas que cree más apropiados, pero en Bianchi el problema es que no admite tenerlas (salvo en los límites comunes consustanciales a todo hombre) y por tanto no emprende nunca una “justificación” o “clarificación” explícita. Su definición implícita de religión crea por lo tanto un objeto metahistórico y científicamente inaprehensible. Bianchi acaba de hecho por mantenerse en las posiciones metafísicas de quien sostiene que el concepto de religión esta en las cosas y que una correcta búsqueda histórica es el único medio para extrapolarla, clasificarla, ordenarla. En otros términos, Bianchi conoce ya cuál será el resultado de su investigación, de la que no queda por tanto más que establecer sus fases y su articulación. Acaba por tanto, paradójicamente, por ir mucho más allá que los fenomenólogos, incluso de los más puros y duros, para los que al menos existe un universo de manifestaciones cuya “gestión” puede no conducir necesariamente

⁶¹ Id., *ibid.*, 124.

a una opción fideísta preconcebida. Aquí la barrera entre Bianchi y Pettazzoni es más que relevante, puesto que para este último, como por otra parte para Brelich, la historia es el campo de batalla sobre el que se juega todo; es la historia misma la que revela los valores producidos en el interior de la cultura humana (y no trascendentes a través de “rupturas de nivel”). E incluso cuando se hallan rupturas de nivel –como de hecho se verifica a menudo en la conducta religiosa de creyentes de todo tipo– *éstas se hallan comprendidas en tal dimensión*, siendo siempre y en cualquier caso productos históricos del hombre, creador de cultura.

Otros han estudiado recientemente la relación entre Pettazzoni y Bianchi, estableciendo comparaciones metodológicas y revelando herencias en las ideas⁶², lo que me libera de tratar aquí todo ello. También las comparaciones entre Brelich y su ilustre predecesor han sido y son objeto de investigaciones de diferente orientación que, ciertamente, en su conjunto, arrojarán resultados de gran interés y con seguridad de mayor profundidad de cuanto he intentado presentar en este trabajo.

A modo de conclusión, sostendré los siguientes puntos: si la llamada “escuela romana” que tuvo como referente a Pettazzoni ha tenido continuidad, en el sentido de la postura dinámica e historicista, tal continuidad hay que apreciarla sobre todo en la obra y los aportes proporcionados por Brelich (junto a De Martino), quien recogió ciertas premisas y modificó algunas perspectivas, pero que procedió coherentemente en la línea que Pettazzoni mismo ideó y defendió hasta sus últimos apuntes. Bianchi respiró ciertamente las enseñanzas de Pettazzoni, pero recibió su vocación histórica sólo como método preliminar. Su aproximación, en mi opinión más coherente con su elaboración teórica de cuanto se cree (no veo dislocación entre reflexión metodológica y aplicación concreta del método), lo ha llevado a sacar a la religión fuera de las manifestaciones culturales. La “tipología histórica”, en su opinión, se referiría no a “tipos ideales” construidos de forma abstracta, casi arquetipos a priori, sino a una serie de afinidades concretas (por más que variadas y ciertamente no intercambiables) que surgen de la atención científica dirigida sobre fenómenos de procesos históricos bien precisos. El politeísmo sería por ejemplo para Bianchi un caso de tipología histórica. Pero los dos términos, tipología e historia, son irremediabilmente irreconciliables en el plano cualitativo: la tipología es por definición clasificatoria y descriptiva; implica un proceso de abstracción conceptual que es siempre el mismo, sea cual sea el material sobre el que se trabaje. Es exactamente esto lo que hacen los fenomenólogos. Eliade ha afirmado siempre la importancia de la historia como filtro obligado e ineludible, como “depósito” en el que advertir los “fenómenos” que articular sucesivamente.

⁶² S. Giusti, “Analogia metodologica e contrasti teorici fra Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi”, en G. Casadio (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, cit., 393-400.

Refutando el historicismo exasperado y el irracionalismo, Bianchi de hecho acabó militando entre aquellos mismos fenomenólogos que había teóricamente combatido, sin conseguir por otra parte esconder su propia e intrínseca propensión a una visión creacionista de sello cristiano. No es ciertamente una casualidad que, no ya un laico materialista, sino un católico militante –aún más, un sacerdote– haya acertado de lleno con las aporías de la posición bianchiniana, describiéndola con las siguientes palabras: “Bianchi (...) dà diritto di cittadinanza alla visione creazionistica che ammette un traguardo della storia, dove la storia è per lui “momento unico e irripetibile”. La conclusione filo-cristiana, a sfondo apologetico, presentata da Bianchi, credo che sarebbe di troppo anche per un fenomenologo come van der Leeuw”⁶³.

Acude de inmediato la conexión, *mutatis mutandis*, con una reflexión de A. Brelich que, recensionando en el ahora lejano 1963 el manual de historia de las religiones dirigido por P. Tacchi-Venturi y reeditado por G. Castellani, observaba que ya los católicos tenían en Bianchi “su” historiador de las religiones. Aunque sin poner en duda la calidad del estudioso, Brelich revelaba ya entonces cómo los esfuerzos de Bianchi se dirigían a la vana empresa “di conciliare l’inconciliabile, cioè il metodo storicistico con una mentalità teologica (...)”⁶⁴. Una singular coincidencia sustancial de juicio entre un laico y un católico militante, sobre la que los futuros estudios interesados en Bianchi y en otros exponentes destacados de la llamada escuela romana de historia de las religiones tendrán sin duda que reflexionar a fondo.

⁶³ A.N. Terrin, “Fenomenologia ‘criptica’ della religione in Ugo Bianchi?” Interpretazione critica del metodo di studio delle religioni del maestro romano”, en G. Casadio (ed.), *op. cit.*, 353-391, aquí 389.

⁶⁴ *SMSR* 34 (1963) 274.