

Esperança e religião¹

DAVID LEHMANN

A ESPERANÇA, do mesmo modo que seu irmão gêmeo, o desespero, é obviamente uma emoção humana duradoura e generalizada, e uma característica comum à religião, em suas inúmeras formas, é certamente a de que ela é procurada por pessoas em busca de esperança e de alívio para o seu desespero. Mas a religião se transforma, e argumentarei nas páginas seguintes que, ao se examinar alguns dos modos pelos quais a religião responde ao desespero e proporciona esperança, possibilita-nos aprender sobre como ela está mudando de maneira fundamental.

Apesar da variação aparentemente imensa do que se toma como religião, de um modo intuitivo, e apesar da afirmação de Maurice Bloch (2008) de que os antropólogos consideram impossível “separar ou definir... religião”, penso que os antropólogos e psicólogos cognitivos têm nos dado boas razões para acreditar que um núcleo comum existe. Os cognitivistas estão lidando não com a religião institucionalizada, mas, sim, com o modo com que invocamos, mobilizamos e nos relacionamos com o sobrenatural, ou como o sobrenatural é construído em nossa evolução. Isso se manifesta na religião popular, não na religião institucionalizada. A religião popular tem, na verdade, características que se mantêm comuns em diferentes culturas e ao longo do tempo, pelo seu profundo envolvimento com a cura ou com a prevenção de doenças; com a previsão e o rechaço de boatos e intrigas; com a adivinhação e controle do futuro; assim como com o conceito de vida após a morte e com os modos com os quais os sobreviventes lidam com a perda de seus familiares.

A psicologia cognitiva, conforme aplicada à religião, nos trabalhos de Boyer (2001, 2004), Atran (2003) e Lehmann (2005), nos diz que tais atividades comuns à religião popular dependem de vários modos de operação do cérebro: um deles é a tendência em procurar por responsáveis pelos fenômenos obscuros e desconcertantes, o que é essencial para que possamos sobreviver, mas que também pode se tornar excessivo, como no caso da paranoia. Outro modo de operação do cérebro é o que nos alerta para perigos/riscos que, por sua vez, nos levam a associar ruídos estranhos ou ameaçadores e visões a agentes, tais como fantasmas ou a um alerta feito por um agente sobrenatural, divino. A necessidade de saber o que se passa na mente de outras pessoas – como na “teoria da mente”, que em diferentes graus está ausente na mente de autistas (Baron-Cohen 1995) – também é uma característica essencial da interação humana, a que nos leva a procurar tanto por entidades oniscientes, como um Deus onisciente, quanto, em termos mais comuns, a consultar um xamã ou bruxa que tenham conhecimento privilegiado e se ofereçam para diagnosticar tramas con-

tra nós e nos oferecer armas para combatê-las. (O xamã é poderoso porque, uma vez que todos o consultam, ele tem informações privilegiadas e pode fornecer o conselho certo. O problema é que não se pode confiar sempre que o xamã seja imparcial.) Risco acrescido de incerteza aliado à informação resulta em conselho plausível, especialmente em áreas em que a certeza não é uma opção.

Essas características essenciais da existência humana não evoluíram necessariamente para satisfazer as funções que intuitivamente descrevemos e agrupamos como “religião”: ao contrário, nas palavras de Atran (2003, p.265), a religião como a conhecemos abrange “uma variedade de sistemas cognitivos e afetivos, alguns com distintas histórias evolutivas, e outros sem qualquer história evolutiva. Daqueles com uma história evolutiva, algumas partes têm uma história de adaptação plausível, enquanto outros são prováveis subprodutos”. A linha entre as características com uma função de adaptação “original” e outras que são “exaptações”, subprodutos, é um pouco teórica, mas para os nossos propósitos o que importa assinalar é que elas vieram para formar uma característica comum subjacente à religião popular, que está no âmago de toda religião, apesar da diversidade de formas institucionais que ela foi adquirindo ao longo do tempo e do espaço.

Ritual e incerteza

Lidar com as incertezas das intrigas, doenças e morte exige conhecedores e especialistas. Desse modo, as pessoas constroem, herdam ou obtêm acesso a funções de *experts* com conhecimento esotérico e também acesso ao reino sobrenatural. Há de existir algum tipo de “sistema” para se adquirir confiança, por mais frágil que seja, em pessoas que nos ajudam a lidar com a incerteza, que curam as doenças e que gerenciam a transição da vida para a morte e a comunicação com os mortos. Devemos, pois, acrescentar ritual e intercâmbio a essas propensões psicológicas para buscar soluções. O ritual institucionaliza ou torna essencial uma prática, marcando-a como um procedimento padrão, mas também introduz elementos numerosos cuja presença não se explica por fatores práticos ligados ao contexto, porém criam os papéis sociais em relação ao procedimento: o ritual deve induzir confiança e também conferir conhecimento privilegiado por parte da pessoa que o realiza. A troca está profundamente enraizada em nossa psicologia evoluída, manifestando-se numa gama infinita de gestos e reações, que vão da troca de olhares em reconhecimento, ao sexo, à economia e, acima de tudo, à culpa – à culpa que vivenciamos quando não cumprimos as obrigações de reciprocidade. Em nosso relacionamento com o sobrenatural, a troca também é ritualizada de modo que os êxitos do passado possam ser repetidos e os fracassos explicados. Ritual e troca estão intimamente ligados na explicação de como a religião – que tem o ritual como um componente indispensável – administra esperança e desesperança. Tais trocas rituais dependem do cumprimento meticuloso de procedimentos esotéricos, mas não ficam imunes a tormentos de incerteza. (Nas palavras de Dan Sperber (1996, p.51-2): “somente o infortúnio pede sempre uma explicação”: se as coisas correm bem, então

perguntas não são feitas. Mas “quando a incapacidade de se aderir à prática é seguida por infortúnio, pode parecer que isso o tenha ocasionado”.

A formulação de Sperber inclui as palavras “*estrिता* observância” (grifo meu), refletindo o caráter de ritual desses procedimentos, que é por sua vez relacionado à crença em sua eficácia. Eles não têm a pretensão de ser 100% bem-sucedidos, mas esse não é o ponto: a questão é que: (a) se você não tiver realizado o ritual e o infortúnio sobrevier, você pode ser considerado responsável; (b) isso liga as pessoas em uma rede social de responsabilidade que pode considerar você responsável ou, alternativamente, lhe perdoar – ou, na verdade, podem ficar muito agradecidos se o ritual for percebido como tendo atingido o efeito desejado; e (c) aceitam a possibilidade de que os fracassos se expliquem por erros cometidos. Contanto que você tenha feito o que tinha de ser feito – ou seja, realizado o ritual, que pode ser muito simples e superficial –, o sistema está configurado de modo que, mesmo que não alcance o resultado desejado ou esperado, você não será responsabilizado.

O ritual distribui papéis, assim evocando a reciprocidade em outros, sejam eles os que sofrem o infortúnio diretamente, ou aqueles que estão ligados aos sofredores. Também cria um conjunto de figuras idealizadas, “essencializadas” (Bloch, 2008) que agem em representação ou em nome de poderes sobrenaturais e incorrem em custos por conta própria (os acessórios do ritual, renúncia de suas necessidades diárias), mas atraem doações, reciprocidade daqueles que podem se beneficiar de suas renúncias. Quanto mais rigorosas as exigências do ritual, mais alto o custo, mas como o ritual se torna mais dispendioso, mais participantes são necessários e mais pessoas podem se unir em apoio. Se a figura central é uma celebridade, desfruta de um culto à personalidade, então as pessoas podem estar dispostas a pagar um custo mais elevado, até mesmo a pagar com suas vidas. Porém, de modo geral, o custo é baixo em razão do resultado incerto, compensado pelo conforto da reciprocidade compartilhada.

Em um ritual envolvendo troca com um agente sobrenatural, há sempre um intermediário: um *medium* ou uma instituição como a Igreja. Esses intercâmbios têm que ser públicos: assim como um pentecostal não pode alegar ter recebido o Espírito Santo num lugar privado ou em segredo, uma visão da Virgem Maria não tem nenhum valor se não for reconhecida, e um exorcismo, por exemplo, tem de ser testemunhado. Ruth Harris (1999) descreveu como a visão de Bernadete, próximo à Lourdes, replicou totalmente uma ocorrência comum em uma cultura camponesa imersa na pobreza nos Pirineus, mas tornou-se o que se tornou em razão de uma concatenação de circunstâncias e interesses que levaram a Igreja a transformá-la em uma visão da Virgem. Embora milhões de cristãos façam oferendas por iniciativa própria, eles assim o fazem com a benção da instituição e, geralmente, em uma igreja.

Em culturas religiosas não institucionalizadas o intermediário exerce um poder real, por vezes assustador. Geschiere (1995) descreve os feiticeiros e caça-

dores de bruxas, que são associados imprescindíveis de políticos da África ocidental, do seguinte modo: o mistério em torno deles gira sobre a questão de se saber se são eles próprios responsáveis pela possessão que diagnosticam. Da mesma forma, as igrejas neopentecostais brasileiras praticam exorcismo para ajudar seus seguidores a reconquistar um amante ou a expulsar as drogas de suas famílias (Birman 1997): se não funciona, então o sofredor é informado de que houve uma falha no procedimento ou o exorcista, ele próprio, estava possuído, ou foi um agente de forças diabólicas, ou então o próprio sofredor não se esforçou suficientemente. Há sempre uma resposta, e reavaliações dão voltas e mais voltas em um círculo interminável. Assim, a paranoia é alimentada, mas desse modo também para os atores sociais existe um incentivo para tentar criar confiança e instituições.

A eficácia incerta desses procedimentos é precisamente o que cultiva o seu caráter ritual – a “estrita observância” na formulação de Sperber. Os gestores do sobrenatural em cultos de possessão religiosos não institucionalizados administram uma relação de intercâmbio entre seus devotos e o sobrenatural, e entre eles próprios e os seus adeptos, mantendo a iniciação para eles próprios, novamente graças a rituais esotéricos sofisticados. E assim esse tipo de religião lida, manipula e perpetua a esperança e desesperança dos indivíduos. Ela foi classicamente descrita por Evans-Pritchard (1965) em seu estudo sobre os azandes, embora ele diligentemente tenha evitado mencionar emoções tais como desesperança: para os azandes, em seu modo de pensar, a bruxaria é uma questão diária de explicação social e física. Mas a ambiguidade está manifestamente presente, como quando ele descreve como os oráculos podem mentir – e como todos sabem que eles estão mentindo – em circunstâncias em que para agir de outra maneira exigiria obrigá-los a revelar que alguém quebrou um tabu e, dessa forma, provocou uma crise nas relações interpessoais (ibidem, p. 77). Ou, em outro exemplo, que revela tanto o dom de Evans-Pritchard para a descrição transparente quanto a perversidade do sistema que ele está descrevendo, ele diz primeiro que os príncipes zandes, ao alegarem que “eles não permitem que um homem seja vingado se souberem que ele morreu por magia de vingança”, estão simplesmente mentindo, mas depois passa a explicar que:

mesmo se um príncipe fosse dizer a parentes de um homem morto que aquele homem havia morrido por magia de vingança e não poderia ser vingado, ele iria dizer-lhes isso em segredo e eles iriam guardar as palavras do príncipe em segredo. Eles fingiriam para seus vizinhos que estavam vingando o parente morto e após alguns meses iriam pendurar um lenço² como um sinal de que a vingança fora realizada, pois não gostariam que as pessoas soubessem que seu parente era um bruxo. (Evans-Pritchard, 1976, p.7)

Assim, não só não é sabido se o príncipe ou o bruxo está dizendo a verdade – as próprias vítimas são, possivelmente, bruxas, e mesmo o príncipe é cúmplice em manter o segredo.

Uma maneira de lidar com essas incertezas é aumentar as apostas na troca com entidades sobrenaturais, oferecendo cada vez mais presentes para lhes fa-

vorecer e ganhar seus favores. Por sua vez, talvez haja apenas um desejo comum de não divulgar os conflitos agudos até que eles sejam resolvidos, como no relato de Joel Robbins (2004) sobre a conversão e subsequente vida religiosa de uma pequena comunidade em Papua Nova Guiné – os urapmins. Os urapmins faziam uma grande *performance* ritual de confissão – que para eles era uma declaração pública das transgressões, mas os inumeráveis pecados que eles recitavam em prolongadas e muito frequentes reuniões públicas em sua igreja eram em sua maioria trivialidades. Quando uma transgressão – um pecado como o chamavam – era grave e afetava a estabilidade de suas próprias relações sociais, por exemplo, um caso extraconjugal, então eles esperavam aquilo passar ou ser resolvido antes de confessá-lo (Robbins, 2004, p.276). Assim, embora a feitiçaria e a punição sobrenatural possam ser assustadoras, elas não eliminam a necessidade de uma gestão institucional coletiva das relações sociais.

A vida futura e suas recompensas

Até este ponto falei sobre o que chamei, de modo um tanto circunspecto, de religiões “não institucionalizadas”. O contraste implícito é com as tradições religiosas abraâmicas – judaísmo, cristianismo e islamismo. Elas fornecem uma soteriologia, uma escatologia, uma narrativa universal sobre a vida e a morte, um conjunto de princípios abstratos para se viver a vida, e um *ethos*, bem como instituições elaboradas de ordem social: leis, juízes, conselhos etc. Isso é especialmente verdadeiro na religião transcendente, sobretudo no cristianismo, que na concepção de Charles Taylor (2007, p.20), por exemplo, envolve a crença em alguma agência ou poder que transcende a ordem imanente “e o senso de que existe algum bem maior, para além do florescimento humano”. Essas religiões oferecem a esperança aos desesperançados de diferentes maneiras e em uma escala muito, muito maior do que os xamãs e os cultos de possessão. Em vez de uma cura para suas dores de estômago ou de vingança a seus inimigos, elas oferecem felicidade ilimitada e prosperidade para geração após geração, e pela eternidade. E como alguém ganha essa recompensa? Não ao fazer doações cada vez maiores, nem aumentando os riscos em reciprocidade, mas apenas por obedecer aos mandamentos e seguir as leis. Não somente nenhuma dessas afirmações é feita para beneficiar a fonte sobrenatural dessa autoridade, mas, mesmo os benefícios para os fiéis e os seguidores são apenas para um futuro distante – para as futuras gerações na “terra que eu dei a você” quando o “você” já estiver morto há muito tempo (como Moisés) ou, uma vez que Jesus e São Paulo fizeram as suas revoluções, em um lugar completamente desconhecido – a vida após a morte, quando seremos salvos.

E o que dizer das punições para a desobediência de um “povo de dura cerviz”?

No livro de Deuteronômio, capítulo 28, existem 68 versos, dos quais 14 contam sobre as maravilhosas bênçãos que sobrevirão ao povo se diligentemente observarem todos os mandamentos de Deus. Mas o resto do capítulo lista mal-

dições e infortúnios tão chocantes e assustadores que, quando eles são alcançados no ciclo anual de leituras da Torá na sinagoga, eles não são cantados, mas apressadamente recitados em sussurros.

Nas obras dos profetas do Antigo Testamento, quando os filhos de Israel sofrem, a culpa é deles, pois eles trouxeram o sofrimento para si próprios ao abandonarem as leis. Um bom exemplo encontra-se no Livro das Lamentações, escrito depois que os babilônios tinham devastado Jerusalém. Tendo como tema o castigo de Deus às pessoas que desobedeceram ou abandonaram as suas leis, esse Livro termina com a esperança de que o Senhor reconduzirá o povo a ele, que eles retornarão para ele. Os babilônios não são mencionados, pois eles são meros instrumentos da ira de Deus contra o seu povo rebelde.

Nem o profeta Jeremias, o presumido autor das Lamentações, nem os outros profetas do Antigo Testamento precisaram de um feiticeiro para convencer a si próprios, ou para convencer seus seguidores. Quando o infortúnio chegou, a explicação não foi individual e a solução não estava em ritual ou feitiço, ou soluções esotéricas, ou no lançamento de uma maldição em um inimigo. A explicação era moral: as pessoas haviam transgredido e Deus as estava punindo. A medida corretiva estava nas mãos de Deus somente.

Mas essa não é, naturalmente, a história completa, pois dificilmente pode haver uma agência sobrenatural sem intervenção sobrenatural na interação humana – isto é, sem magia, e não se deve esquecer de que o Deus de Israel provedor de leis austeras não estava isento de provar sua superioridade por intermédio da realização de muitos milagres terrenos, especialmente para possibilitar ao seu povo triunfar sobre seus inimigos e desacreditar os sacerdotes que serviam a deuses rivais.³

Mas a ideia de um pacto, um contrato com todo um povo para garantir seu futuro, em vez de constantes pequenas negociações conduzidas de forma individual, configura o Deus do Velho Testamento à parte. E o curioso é que, em troca desses incognoscíveis benefícios de longo prazo, essa tradição exige um sacrifício muito mais oneroso do que o xamã ou as divindades do candomblé – sem doações, sem bugigangas ou oferendas, mas sacrifício moral, obediência e sacrifícios rituais de animais. O único benefício imediato foi um benefício negativo e incerto: eles poderiam ser poupados das punições.

O judaísmo do Velho Testamento estabelece um sistema jurídico para um povo como um todo, impulsionado pelo contrato/pacto, e as instituições modernas formais do judaísmo são, de certo modo, os descendentes daquele sistema. O cristianismo, em contrapartida, oferece a salvação individual no outro mundo, de modo que nunca poderemos saber com certeza se seremos recompensados por bom comportamento. Isso, novamente, não é um Deus que possa ser apaziguado oferecendo-se sacrifícios e escambo, pelo menos não oficialmente. Trata-se de um Deus que morreu para que pudéssemos todos ser salvos, cuja graça é gratuita e incondicional, cujos seguidores estabeleceram um

vasto aparato que já dura dois mil anos, que regulou a vida de milhões, que desenvolveu elaboradas visões do inferno e a condenação eterna e estabelece modelos de autossacrifício em monges e mártires, em pessoas que se abstêm de sexo, de relações sociais normais, e assim por diante. Longe de se tratar de trocas com entidades sobrenaturais, certas vertentes do cristianismo parecem estar nos dizendo: “quanto mais você se sacrifica, menos você será recompensado nesta vida” – sacrifícios incorporados em uma gama de abstinências que vai desde o “nada de sexo antes do casamento” para as pessoas leigas até o silêncio total e o afastamento do mundo para os monges trapistas.

A dialética do popular e do erudito

Isso, no entanto, está longe de toda a história: lado a lado com o espírito de abnegação e sacrifício, o cristianismo exhibe numa intrincada dialética de práticas religiosas populares e oficiais. Se as trocas geridas em rituais oficiais, envolvendo noções tais como transubstanciação e o conceito da Trindade são extremamente obscuros para os indivíduos, a religião popular compensa amplamente. Faz-se difícil vender a promessa da salvação a indivíduos, mas os ritos que estão ligados a ela (ou seja, a sagrada comunhão, o batismo, as festas, a reza do rosário etc.) e as atividades comunitárias como a manutenção dos prédios da igreja e a assistência às suas muitas atividades e trabalhos de caridade tanto criam mecanismos múltiplos de identidade comum entre os fiéis como também premiam contribuições de tempo e energia com *status*, respeito e, na verdade, o prazer e orgulho de colaborar com uma grande e prestigiosa instituição.

Procurar uma definição estrita da religião popular é uma empreitada quixotesca porque diferentes abordagens e problemáticas irão defini-la de maneiras diferentes. Para o propósito presente que incide sobre as religiões abraâmicas, em uma perspectiva global, uma característica central definidora da religião popular é o intercâmbio dentro da comunidade de praticantes ou seguidores, e entre estes e o sobrenatural. Isso é incorporado ou ligado aos rituais oficiais: por exemplo, padrinhos são trazidos para o batismo na expectativa de que eles irão assumir algumas obrigações para com a criança. Em outro exemplo, *Corpus Christi* se torna a ocasião para uma fábula elaborada sobre a história de uma pequena cidade castelhana (Molinié, 2004). Religião popular também proporciona o envolvimento de baixo risco com o sobrenatural, já mencionado: a motivação do “*just-in-case*”, que perpetua gestos e rituais oficiais, mas, normalmente, inofensivos; as práticas incorporadas nele não são formalmente codificadas e, contudo, podem perdurar por gerações, como é o caso de uma infinidade de costumes judaicos.

Graças à religião popular, a Igreja tem sido capaz de ir muito além da missão austera de salvar almas e se concentrar na vida do além. Ela patrocina, talvez supervisione, mas tende a não administrar diretamente as peregrinações e festas locais (exceto as de alto perfil como a do Padre Pio e a de Lourdes), enquanto grupos de oração, cultos de santos locais e outros semelhantes são autogeridos pelas organizações leigas que, por vezes, têm grandes quadros de membros e

recursos substanciais – como as confrarias que administram as festas (Brandão, 2007, p.55).

De particular interesse para nós são as atividades e rituais que são uma resposta à falta de esperança, ou que proporcionam esperança. No catolicismo eles seguem o padrão de troca: votos e *ex-votos* e peregrinações. Mas, por vezes, há uma negociação complicada com a hierarquia, como em Lourdes, onde a história de uma jovem sobre “aquela coisa” (*acqueyro*, no dialeto local), que ela tinha visto em uma gruta nos Pirineus desenvolveu-se em um culto de projeção mundial. Por um lado, os bispos franceses e os opositores do anticlericalismo aproveitaram o incidente para transformar essa vila obscura em um centro mundial para a cura divina. Mas, por outro lado, após a hierarquia ter feito grandes esforços para manter o controle ao longo dos 150 anos desde a visão de Bernadette – que incluiu o estabelecimento de um escritório para certificar milagres a partir de um padrão bastante alto – há alguns anos, um bispo alertou para que houvesse um relaxamento à luz da concorrência de pentecostais e sua indústria de cura (*Le Monde*, 25.3.2006)!⁴

Um padrão semelhante desenvolveu-se em torno do Padre Pio, um frade franciscano em um convento na pequena aldeia de San Giovanni Rotondo (Puglia) no sul da Itália: depois que ele recebeu os estigmas em 1918, um culto cresceu em torno dele atraindo peregrinos de todo o sul da Itália, que vinham participar de suas celebrações da missa, que tendiam a durar muitas horas. Mas, durante décadas, o Vaticano permaneceu cético, enviando missões inquisitoriais ao mosteiro e sujeitando o frade a períodos de abstinência quando ele não podia nem dizer missa, nem pregar, nem ouvir confissão – as duas últimas atividades para as quais ele era mais procurado (Luzzatto, 2007, 2010). Todos os tipos de escândalos políticos e até mesmo financeiro surgiram na pequena aldeia, especialmente durante e após a Segunda Guerra Mundial, quando se tornou a beneficiária do apoio conjunto do Partido Democrata Cristão e da assistência do Plano Marshall – ambos interessados na luta contra a forte influência do Partido Comunista no sul da Itália naquela época (Tarrow, 1967).

Assim como Bernadette, o frade foi meticulosamente obediente e ortodoxo: ele nunca disse nada polêmico para além da alegação de ter recebido os estigmas – cujas lesões foram realmente documentadas, embora, naturalmente, sua causa permanece para sempre uma questão de controvérsia. Ele simplesmente “ficou lá” e permitiu que o culto se desenvolvesse. Eventualmente, João Paulo II, conhecido por ter multiplicado beatificações e canonizações em uma escala sem precedentes e sendo ele próprio um devoto do Padre Pio o beatificou e, em seguida, elevou-o à santidade em 2002.

O caso do Padre Pio mostra a hierarquia apoderando-se da direção sobre um culto que poderia fugir ao controle: o controle sobre o santuário de San Giovanni Rotondo foi transferido dos franciscanos ao bispo local e, mais tarde, o famoso arquiteto Renzo Piano foi contratado para projetar um enorme e im-

ponente santuário em concreto austero que, embora talvez mais bem adaptado para receber um grande número de peregrinos, apresenta-se totalmente fora de sintonia com as necessidades dos visitantes que continuam a preferir a antiga igreja onde o santo foi sepultado e que oferece os nichos e intimidade que eles procuram (Mesaritou, 2009). Em 2008, o corpo do Padre Pio foi exumado, e suas mãos e seu tórax foram encontrados intactos.

Em suma, como Daniel Levine (1986, p.x) escreveu há 25 anos, religião popular e institucional não podem ser bem compreendidas se consideradas separadas. A religião popular [...] baseia-se no estoque de recursos (materiais e simbólicos), enquanto as instituições religiosas se oferecem a construir uma explicação coerente da vida cotidiana...

O intercâmbio com o sobrenatural envolve uma dose de ambiguidade, manipulando-se o equilíbrio entre esperança e desespero, e oferecendo segurança contra o fracasso. Mas, com a institucionalização, a ambiguidade se torna menos ameaçadora, mais rotineira, mais consolação do que cura, mais disciplina ou doutrina do que manipulação do estado de espírito de um indivíduo. Vemos isso em relatos em locais de peregrinação, onde uma rotina é estabelecida para os visitantes que estão propensos a acreditar que a visita é uma questão de seguir uma rotina, de participar em rituais teoricamente definidos, de tocar certos objetos ou lugares, de fazer o que eles assumem que tem que ser feito – suposições que podem ter as mais obscuras origens. No relato de Bax (195) em Medjugorje, por exemplo, ele descreve os peregrinos sendo levados por uma empresa de turismo em uma rota predefinida, fazendo confissões e assistindo missa. Medjugorje, localizado em uma área particularmente disputada da Croácia, é o local de vários casos de visões em 1981 da Virgem Maria por videntes que permaneceram lá e continuam a receber mensagens dela que são transmitidas ao público em sessões diárias. O conteúdo das mensagens, ao menos conforme filtrado pelos frades franciscanos (outra vez os franciscanos) que administram o local, é inofensivo e em conformidade com a doutrina da Igreja. Ao tocar objetos na vizinhança do local, levando pedras de casas, rosários e objetos similares, e pelo contato físico com as videntes, a quem se atribuem poderes quase-médicos (ibidem, p.39), os peregrinos retornam para casa, munidos com o poder do local.

Os visitantes têm – inevitavelmente – a cura introduzida em suas rotinas, enquanto os responsáveis tentam encontrar um equilíbrio entre a pressão e os riscos de sanções por parte das autoridades do Estado por prática ilegal da medicina. Ao contrário de Lourdes, as reivindicações de visões de Medjugorje, em curso desde 1981, não foram aprovadas pelo Vaticano, portanto não há procedimento de certificação. Por sua vez, os franciscanos não foram punidos por seu envolvimento. As visitas incorporam muitos rituais católicos – missa, confissão – aumentando assim o efeito rotineiro e moderando esperanças de soluções instantâneas.

A dificuldade representada para o modernismo pelas trocas que estão no cerne da religião popular é bem ilustrada pelo relato de Olivia Harris sobre

um jovem sacerdote espanhol educado no modernismo pós-Vaticano II e no comprometimento social, tentando executar suas funções corretamente em uma paróquia do planalto boliviano: ele vai embora em seu jipe sobrecarregado após aceitar, a contragosto, os presentes de milho, batatas e muito mais, assim como uma interminável missa – sem dúvida interminável por causa das oferendas votivas, promessas e trocas que tiveram que ser tratadas individualmente (Harris, 2006, p.56). Ele fica acanhado com o que vê como presentes – presentes de certo modo impostos a ele, apesar de sua insistência de que a comunhão é oferecida gratuitamente – quando a única coisa que se exige de uma pessoa é que esteja em estado de graça. Mas para os fiéis esses não são exatamente presentes, porque fazem parte da reciprocidade que é essencial para a sua relação com o sobrenatural. Eles, afinal, são herdeiros de 500 anos de coexistência entre a divindade católica e os seus “próprios” espíritos que residem na montanha.

O substrato da religião popular é evidente no catolicismo em todo o mundo, mas também está presente no judaísmo e no islamismo. Não há espaço aqui para exemplos, e uma vez que nenhuma dessas tradições religiosas possui uma fonte centralizada de doutrina o modelo da dialética entre o erudito e o popular não lhes é tão patentemente aplicável. Mas em ambos observamos tensões entre aqueles que procuram criar uma elite de aprendizes ou autoridades eruditas e outros que olham para a religião popular, para taumaturgias, para expressões corporais de devoção e para o intercâmbio com o sobrenatural. É particularmente importante enfatizar esse ponto no caso do judaísmo por causa da prática generalizada do estudo da Torá em *yeshivot* que se tornou algo de uma atividade de massa. Mas esse estudo de massa é pontuado por rituais que regem o ciclo de leitura, a incorporação em rituais de oração diárias, pela narração de histórias esotéricas e a marginalização da erudição laica moderna. Para homens jovens em busca de uma noiva, o desempenho e *status* na *yeshiva* também podem ser importantes para suas chances de encontrarem um bom casamento (Lehmann & Siebzehner, 2009. 2006, p.60; Sharot, 2011, p.77).

A religião dos judeus ultraortodoxos é, em grande medida, uma religião popular: um compromisso para uma vida repleta de hábitos e rituais que não fazem parte de qualquer troca e consistem em práticas automáticas, quase compulsivas baseadas em interpretações esotéricas: tocar a *mezuzah* ao entrar em uma sala; lavar as mãos esquerda e direita antes de uma refeição em uma ordem específica, derramar água três vezes sobre cada mão usando um jarro com duas asas; manter a cabeça coberta o tempo todo; maximizar o número de crianças... a lista é interminável, mas não codificada. Essas normas foram “escritas na pedra” há séculos, mas elas adquirem constantes refinamentos adicionais não por causa de um decreto rabínico, mas como resultado de inovações que “pegam”. As decisões podem algumas vezes ser escritas individualmente por rabinos, mas não existe um sistema para garantir a sua compatibilidade mútua. Às vezes mesmo um rabino de prestígio pode ver suas decisões ignoradas.



Vendedora ambulante de artigos religiosos em frente à Basílica de Nossa Senhora Aparecida.

Muitas práticas padrão no mundo ultraortodoxo se ajustam bem com o modelo de se relacionar com o sobrenatural ou rechaçar o infortúnio descrito anteriormente. Em caso de doença, as pessoas podem dizer “verifique a *mezuzah*”: refere-se a pequenos dispositivos afixados às portas em muitas casas judias: eles contêm pergaminhos minúsculos em que uma oração está escrita: o doente ou seus parentes são aconselhados a verificar se a oração não contém um erro. Se uma criança se comporta mal, os pais ou outras pessoas envolvidas são aconselhados a verificar o passado e ver se talvez não houve um casamento misto na genealogia em algum ponto, ou um casamento com um empregado não judeu. As pessoas consultam os rabinos sobre esses assuntos, mas nem sempre, e elas também podem consultar vários rabinos se o parecer ou determinação que recebem não é agradável ou não é satisfatório.⁵

Essa lei judaica pode ser fundamentada em venerados antigos textos escritos, mas é inerentemente incerta, sujeita a múltiplas interpretações e pronunciamentos rabínicos, portanto, acentuando ainda mais o medo do erro – e sua obediência é imposta pela intriga e não vem do alto. Não foi por acaso que Bashevis Singer (1979, p.11), uma vez escreveu, na sua novela *Shosha*: “Nas minhas primeira lembranças ouvia o meu pai que repetia esse frase: ‘é proibido’”.

Regras codificadas têm um lugar no sistema judaico, mas isso é apenas com referência ao direito privado: por exemplo, casamento, resolução de litígios sobre a identidade judaica e certificação *kosher*. Mas nessas esferas não há ainda uma autoridade centralizada exceto em Israel, onde os tribunais rabínicos têm o apoio do Estado. O mesmo se aplica no islamismo sunita.

A dialética transcendida em um momento de renascimento religioso e secularização

Observamos que João Paulo II realizou uma campanha de beatificações e canonizações, com a intenção – presumivelmente – de incentivar um renascimento da religião popular. Mas se olharmos mais atentamente para o tipo de reflorescimento que o catolicismo está experimentando atualmente, pode ele ser chamado de “religião popular”? Faz-se mais visível nos seguintes locais: na Renovação Carismática e seus múltiplos desdobramentos e ramificações vagamente conectadas, nos enormes Festivais da Juventude que os papas têm atraído, já realizadas em Paris, em Sidney e que em breve será realizada no Rio de Janeiro (2013); no sucesso de mídia de padres celebridades como Marcelo Rossi (2010), do Brasil, cujo pequeno livro de moralismos, intitulado *Ágape (Hope)* ficou no topo das listas de *best-seller* do país e vendeu 7,5 milhões de cópias em dezoito meses em 2010-2011; e, por último, em grupos carismáticos locais em paróquias de todo o mundo cujas práticas são muitas vezes indistinguíveis daqueles de igrejas pentecostais, exceto que eles só se reúnem em igrejas católicas e têm a aprovação do padre e do bispo locais. Também podem oferecer um vislumbre de como a Igreja católica irá operar no futuro: à luz de vocações em colapso, crescente dependência está sendo colocada em oficiantes leigos, mas também cada

vez mais espaço está sendo tomado por comunidades dos mais variados tipos, como os documentados por Carranza et al. (2009). Apesar de seu misticismo anunciado, sua recepção direta de Dons do Espírito e sua inclinação à expressividade corporal, esses grupos, organizações e movimentos estão desenvolvendo uma cultura religiosa que se distingue pela sua orientação deste mundo em contraste com os temas tradicionais do eterno, do Reino, do transcendente. O pequeno livro de Marcelo Rossi (2010) (escrito, parece, com a ajuda de um escritor profissional⁶) consiste de uma série de moralismos e exortações a amar e fazer o bem com pequena referência, se alguma, à salvação e poucas exortações ao sacrifício: os temas incluem “amor”, “luz – que traz as mentiras e vícios das sombras” – a persistência, ainda mais importante do que a fé. Em outras palavras, o livro é um guia para uma vida bem ordenada. Os capítulos no livro de Carranza et al. (2009) descreve essas iniciativas mundanas como a criação de comunidades alternativas de abstêmios, obras de caridade, programas de autorrealização, estações de rádio de evangelização – mas o fator comum é a sua vocação para mudar as pessoas e fazê-las viver uma vida melhor, de acordo com a moral tradicional e valores católicos aprovados. Além de uma agenda comum, incentiva seguidores a viver suas vidas de acordo com seus próprios egos. A gestão das emoções, a aplicação da psicologia popular, figuras bastante proeminentes no que Carranza (2009, p.50) chama de “um novo gênero religioso orientado pela emoção” como uma versão religiosa da vasta cultura de autorrealização e autoconhecimento descrita por Eva Illouz (2008, 2012a e 2012b) como uma característica global da modernidade. Em vez de fugir do mundo do pecado, eles chamam seus adeptos a abandonar um mundo de superficialidade e consumismo mediante, por exemplo, a oportunidade de servir (cuidando de crianças de rua, entre muitas outras possibilidades), ou para se retirar do mundo e fazer um voto de pobreza ou castidade, e assim por diante. Na interpretação oferecida de vários estudos de casos por Carranza et al. (2009, p.143), essa “utopia de uma nova-Cristandade profana” oferece opções, escolhas, uma chance de exame de consciência e auto realização, que está em sintonia com os anseios característicos da modernidade contemporânea. Na verdade, a ideia de escolha parece ser uma tônica, distinguindo esses movimentos a partir do conjunto limitado de caminhos em direção à salvação decretada pelo catolicismo clássico para múltiplas possibilidades empresariais oferecendo modos alternativos de viver a vida de um bom católico.

Isso pode ser interpretado como um *ethos* secular que propaga esperança como a construção de um mundo novo na terra e nesta vida: o elemento de intercâmbio com o sobrenatural está fora de cena. Os carismáticos invocam os dons do espírito que lhes foram conferidos em prol de realizações neste mundo – por exemplo, que eles podem pregar, que eles podem curar ou ser curados. Embora esses movimentos reconheçam padres e bispos, eles precisam deles especialmente como guardiões ou garantidores da aceitabilidade de suas práticas, e como os evangélicos, eles tendem a inventar rotinas e modos de expressar sua religiosidade

“de improviso”. A soteriologia cristã clássica envolve monges e outros se sacrificando na terra e fazendo suas orações de modo que o restante de nós pudesse ser salvo, renunciando ao sexo e à riqueza terrena. Na imagem do sacrifício original de Cristo, isso envolve um intercâmbio complexo com os mortais e imortais. Mas esses movimentos modernos enfatizam a relação com o grupo, com a sociedade e consigo mesmo.

Conclusões

O objetivo deste artigo foi mostrar a importância dos intercâmbios com o sobrenatural e da interdependência entre religião popular e institucionalizada para o entendimento de hábitos religiosos ou *ethoi*, ou talvez *habitus*. Foi sobre essa base que procurei descrever a mudança fundamental no campo religioso, que está no próprio significado da palavra “religião”.

Os exemplos são restritos ao catolicismo, mas o argumento pode ser ilustrado em abundância pelo pentecostalismo e neopentecostalismo na relação entre o popular e o institucional e também no intercâmbio com o sobrenatural – uma mudança que pode ser incluída dentro da noção mais ampla da secularização da razão religiosa. O argumento se destina aos países com uma herança cristã, incluindo aqueles na África, onde a herança ganhou uma posição dominante, e que poderia também ser aplicada a países com uma herança islâmica e diásporas islâmicas na Europa, mas não para os Estados Unidos.

Embora algumas dessas ideias possam soar um tanto acadêmicas e distantes da vida do dia a dia, suas implicações são sérias. Religião não é, como dizem, “o que costumava ser”. As religiões hegemônicas muito desacreditadas que dominaram por séculos a Europa, a América Latina e, sob o colonialismo, muitas partes da África ofereciam um tipo de serviço para todos: não era necessário ser um bom católico ou um bom luterano para ser batizado, para se casar ou ser enterrado pela Igreja ou nela mesma, ou procurar a ajuda da Igreja quando se estava enfrentando crises pessoais e políticas. Mas agora a secularização permitiu ao *ethos* religioso de forte empenho ganhar influência política e cultural, em detrimento de práticas religiosas tradicionais, mais suaves, liberais e abertas. Tanto que mesmo a Igreja católica está cada vez mais caracterizada por ideias sectárias, por um foco estreito e por uma cultura voltada para si mesma. Há crises agudas de autoridade no judaísmo e no islamismo, e ambos sofreram enormes mudanças e desafios demográficos, geográficos e políticos, de modo que agora qualquer barbudo agitador (e é, invariavelmente, um homem), parece estar apto a se apresentar como porta-voz da vontade de Deus ou da verdadeira interpretação dos textos sagrados – o que não seria importante se não houvesse pessoas dispostas a segui-lo.

No pentecostalismo, que foi excluído desta análise pelas limitações de espaço, há poucas questões políticas de interesse, não obstante os esforços de algumas igrejas de construir uma visibilidade proeminente na política. O que, no entanto, observamos é uma total transformação da relação com o sobrenatural:

o mundo de símbolos, de narrativas complexas, de mistério e salvação eterna cedeu lugar a uma concretização do sobrenatural que os cientistas sociais ainda não entendem completamente. É inútil aplicar ideias há muito consagradas de ritual e simbolismo para igrejas e movimentos que têm pouco senso de tradição ou herança e trocam símbolos e interpretações de um dia para outro. Isso é o que chamo de promiscuidade ritual, pois é muito desconcertante para as pessoas que, não importando quão pouco religiosas elas possam ser, no entanto, ainda, instintivamente, pensam a religião como uma questão de herança e tradição, como um conjunto cultural e institucional que só se altera vagarosamente – em resumo como um conjunto de instituições e crenças estáveis e conservadoras. Esse mundo está desaparecendo na América Latina, na África e na Europa.

Notas

- 1 O autor reconhece a contribuição de Maria-Lucia Pallares-Burke assim como de Silvia Vergara à redação final deste artigo.
- 2 A palavra de Evans-Pritchard é *barkcloth*, ou seja lenço feito de casca de árvore.
- 3 Cf. entre inumeráveis exemplos, 1 Reis 18. Não somente o profeta Elias demonstrou que seu Deus podia queimar uma oferenda sem atear fogo embaixo dela, enquanto o sacerdote de Baal não podia: ele também imediatamente matou todos os 450 deles no riacho de Kishon.
- 4 Sessenta e oito curas milagrosas foram reconhecidas pelo Bureau des Constatations Médicales cujas decisões devem ser confirmadas pelo Comité Médical International de Lourdes. A última cura milagrosa ocorreu em 2002, mas só foi oficialmente declarada em 2011. Ver: <<http://fr.lourdes-france.org/approfondir/guerisons-et-miracles/serge-francois-guerison-remarquable>>.
- 5 Ouvi que em círculos paquistaneses e bangladeshianos, na Inglaterra, as pessoas falam de “*sharia-shopping*”, que é a mesma coisa: consultar vários *mullahs* até que se obtenha o parecer que se espera.
- 6 Ver *Newsweek*, 2 de outubro de 2011

Referências

- ATRAN, S. *In Gods we trust: the evolutionary landscape of religion*. New York: OUP, 2003.
- BARON-COHEN, S. *Mindblindness: an essay on autism and theory of mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
- BASHEVIS SINGER, I. *Shosha*. Harmondsworth: Penguin, 1979.
- BAX, M. *Medjugorje: religion, politics and violence in rural Bosnia*. Amsterdam: VU, 1995.
- BIRMAN, P. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, P. et al *O mal, a cultura e as religiões populares*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

- BLOCH, M. Why religion is nothing special but is central. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, v.363, p.2055-61, 2008.
- BOYER, P. *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: Heinemann, 2001.
- _____. Religion, evolution and cognition. *Current Anthropology*, v.45, n.3, p.430-3, 2004.
- BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007.
- CARRANZA, B. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: CARRANZA, B. et al. (Org.) *Novas comunidades católicas: em busca de um espaço pós-moderno*. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.
- CARRANZA, B. et al. (Ed.) *Novas comunidades católicas: em busca de um espaço pós-moderno*. Aparecida, Ideias e Letras, 2009.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- _____. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: The Clarendon Press, 1976.
- GESCHIERE, P. *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*. Paris: Karthala, 1995.
- HARRIS, O. The eternal return of conversion: Christianity as contested domain in Highland Bolivia. In: CANNELL, F. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2006. p.51-76.
- HARRIS, R. *Lourdes: Body and spirit in the secular age*. London: Penguin, 1999.
- ILLOUZ, E. *Saving the modern soul: therapy, emotions, and the culture of self-help*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- _____. *O amor nos tempos de capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012a.
- _____. *Why love hurts: a sociological explanation*. Cambridge: Polity Press, 2012b.
- LEHMANN, D. The cognitive approach to understanding religion. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v.131-2, p.199-213, 2005.
- LEHMANN, D.; SIEBZEHNER, B. *Remaking Israeli Judaism: the challenge of Shas*. London: Hurst, 2006.
- LEHMANN, D.; SIEBZEHNER, B. Power, boundaries and institutions: marriage in ultra-Orthodox Judaism. *European Journal of Sociology*, v.50, n.2, p.273-308, 2009.
- LEVINE, D. Preface. In: _____. *Religion and political conflict in Latin America*. Durham: University of North Carolina Press, 1986.
- LUZZATTO, S. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento. In: *Archives de sciences sociales des religions*. Turin: Einaudi, 2007.
- _____. *Padre Pio: miracles and politics in a secular age*. New York: Henry Holt and Co., 2010.
- MESARITOU, E. *The dialectics of the sacred: institutionalization, power and transformation of Padre Pio's charisma at the shrine of Santa Maria delle Grazie*. 2009. Thesis (Ph.D in Social and Political Sciences) – University of Cambridge. Cambridge, 2009.

- MOLINIÉ, A. The revealing muteness of rituals: a psychoanalytic approach to a Spanish ceremony. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.10, p.41-61, 2004.
- ROBBINS, J. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley, Calif.; London: University of California Press, 2004.
- ROSSI, M. *Agape*. São Paulo: Globo, 2010.
- SHAROT, S. *Comparative perspectives on Judaism and Jewish identities*. Detroit: Wayne State University Press, 2011.
- SPERBER, D. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell, 1996.
- TARROW, S. G. *Peasant communism in southern Italy*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

RESUMO – Este artigo desenvolve três modelos de relacionamento com o sobrenatural. Primeiramente, o ritual de aposta, pelo qual o indivíduo se assegura de ter feito o que era possível fazer para evitar um perigo. A natureza detalhada da preparação do ritual é essencial, assim como a rede social que se tece ao redor do rito. Segundo, focaliza a relação de troca com o sobrenatural, mediada pelo *shaman*, que é aquele que detém os segredos do procedimento e a confiança dos “clientes”. Terceiro, trata das relações de troca representadas pela religião popular católica e explica que todas as religiões “mundiais” (judaísmo, cristianismo, islamismo) se edificam sobre uma dialética do erudito com a religião popular. Tudo isso como introdução à análise do pentecostalismo e do neopentecostalismo, que representam formas inusitadas de religiosidade, nas quais o sobrenatural está presente. Mas a troca é com a Igreja, não com entidades sobrenaturais. A Igreja funciona mais como um “Pronto-Socorro Espiritual” do que como um lugar de construção de uma ordem moral ou como lugar em que os humanos fazem as pazes com Deus. O pentecostalismo faz parte de uma tendência ocidental que deixa as religiões incluídas (católica, anglicana) em estagnação, enquanto as mais excluídas, aquelas que requerem muito sacrifício dos seguidores, ganham terreno.

PALAVRAS-CHAVE: Ritual, Pentecostalismo, Religião popular.

ABSTRACT – This article develops three models of humans’ relationship with the supernatural. First that of ritual as a kind of protection through which the individual ensures that whatever had to be done to avoid a danger was done. The detailed nature of the ritual procedures are essential to it as is the social network which is woven around the rite. Secondly, the article focuses on the exchange relationship with the supernatural, mediated by a shaman who holds the secrets of the procedure and also the trust of his “clients”. Thirdly, it deals with the exchange relationships represented by Catholic popular religion and explains that all world religions’ (Judaism, Christianity and Islam) are built on the basis of a dialectic of the erudite and the popular. This exposition acts as an introduction to the analysis of Pentecostalism and neo-Pentecostalism, which represent unprecedented forms of religiosity in which the supernatural is present. But here the exchange is with the church itself and not with supernatural entities. The church operates more as a “Spiritual First Aid Centre” than as the foundation of a moral order or

the place where human beings can make their peace with God. Pentecostalism is part of a tendency throughout the Western world which has left inclusive religions (like Catholicism and Anglicanism) stagnating, while the more exclusionary, those which demand substantial sacrifice of their followers, are gaining ground.

KEYWORDS: Ritual, Pentecostalism, Popular religion.

David Lehmann é professor da Faculdade de Ciências Sociais e Política da Universidade de Cambridge, Inglaterra. @ – adl1@cam.ac.uk

Tradução de Valéria Wasserman. O original em inglês – “Hope and religion” – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

Recebido em 18.4.2012 e aceito em 10.6.2012.