

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO 1
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT

SOTERIOLOGIAS IDENTIDADES E SALVAÇÃO

ORGANIZADORES:

CARLOS ALMEIDA, FILIPA ROLDÃO, CATARINA ALMEIDA



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

1

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores

Carlos Almeida

Filipa Roldão

Catarina Almeida

CH
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 1 | SUPPLEMENT 1

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês Garcia-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistini Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Morgado

Comissão Científica da Revista | Editorial and Scientific Board

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Conselho de Arbitragem para o Presente volume | Peer Reviewers for this Supplement

Arlindo Manuel Caldeira (Universidade Nova de Lisboa); Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga); Francesc Casadesús i Bordoy (Universitat de les Illes Balears); François Soyer (University of Southampton); Hermenegildo Fernandes (Universidade de Lisboa); Isabel Drummond Braga (Universidade de Lisboa); José Alberto R. Silva Tavim (Universidade de Lisboa); José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa); Margarida Garcez Ventura (Universidade de Lisboa); † Maria Filomena Lopes de Barros (Universidade de Évora); Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Massimiliano David (Università di Bologna); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Santiago Macías (Campo Arqueológico de Mértola); Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-30-9

Depósito legal (*Cadmo*): 54539/92

Depósito legal: 485942/21

Tragem: 150 exemplares

P.V.P.: 15.00 €

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

- 11 APRESENTAÇÃO
Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida
- 21 RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:
A construção de um macroconceito
*RELIGIONS OF SALVATION:
The making of a macro-concept*
Alfredo Teixeira
- 49 SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO
DO JUDEO-CRISTIANISMO
*SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON
OF JUDEO-CHRISTIANITY*
José Augusto Ramos
- 77 OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES
NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:
Índices de construção de uma (nova) identidade política
*THE EPITHETS AND SURNAME SOTER, SOTEIRA AND SOTERES
IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:
Indexes of construction of a (new) political identity*
José das Candeias Sales
- 103 SOTER:
Epíteto divino e real
*SOTER:
Divine and royal epithet*
Sofia Vasconcelos Nunes
- 129 WAITING FOR THE SALVATION:
A perspective on Mithras soteriology
*ASPETTANDO LA SALVEZZA:
Una prospettiva sulla soteriologia nel Mittraismo*
Marco Alampi

- 145 DE CÓRDOVA A MECA:
A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI
*FROM CORDOBA TO MECCA:
The 11th century Andalusí scholars' pilgrimage*
Ana Miranda
- 171 PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?
Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas
na luta contra os cristãos (século XII)
*PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?
Strategies to reinforce the Almoravid armies
in the war against the Christians (twelfth century)*
Inês Lourinho
- 193 OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:
Indícios de uma cultura reactiva
*THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES:
Evidence of a reactive culture*
José Alberto R. Silva Tavim
- 221 SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE
NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA
*SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS
IN 16TH CENTURY PLAYWRITING*
Maria Leonor García da Cruz
- 247 O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:
O baptismo dos escravos do arquipélago de Cabo Verde
(1460 - século XVIII)
*THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago (1460 - 18th century)*
Maria João Soares

- 277 TRANSACTIONS WITH THE SACRED:
The political fashioning of religious experience in the Portuguese
Jewish community of Hamburg
TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:
A construção política da experiência religiosa na comunidade
judaico-portuguesa de Hamburgo
Hugo Martins
- 297 A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:
Uma proposta de abordagem
THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:
A suggested approach
Fernando da Cruz Gabriel

RELIGIÕES DE SALVAÇÃO: A construção de um macroconceito

RELIGIONS OF SALVATION:
The making of a macro-concept

Alfredo Teixeira

Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa

alfredo.teixeira@ft.lisboa.ucp.pt |  <https://orcid.org/0000-0002-8946-5538>

Resumo

Neste ensaio, estuda-se a ascendência do conceito de “religiões de salvação”, descobrindo as continuidades e discontinuidades que caracterizam essa herança. Demonstra-se que este conceito não é uma forma de classificação das religiões. É, sobretudo, um instrumento teórico para compreender a natureza da eficácia do símbolo religioso. A apresentação de dois contextos socioculturais diversos – em África e no Atlântico norte – comprovam a plasticidade própria das práticas e doutrinas de salvação.

Palavras-chave

Religiões de salvação, Pentecostalismo africano, Anjos, Weber, Durkheim, Mauss

Abstract

In this essay, we study the ascendancy of the concept of “religions of salvation”, discovering the continuities and discontinuities that characterize this heritage. It is demonstrated that

this concept is not a system of religious classification. It is, above all, a theoretical tool for understanding the effectiveness of religious symbolism. The presentation of two different socio-cultural contexts – in Africa and the North Atlantic – shows the plasticity of the practices and doctrines of salvation.

Keywords

Religions of salvation, African Pentecostalism, Angels, Weber, Durkheim, Mauss

A noção de “religiões de salvação” tornou-se central na gênese das ciências sociais da religião, particularmente no eixo intelectual franco-germânico. Não se trata de uma categoria taxionômica, que pretenda distinguir um tipo de religião de outros. Trata-se antes de um *constructo* que visa interpretar as práticas e representações religiosas a partir de uma constelação de problemas. Na ascendência weberiana, o conceito veicula a sua opção fundamental: ver a religião como modalidade de racionalização da experiência do mundo. Os recursos salvíficos ou as soteriologias, nesta perspectiva, ao proporem vias de reparação, transformação ou fuga do mundo, implicam a construção de uma imagem sistêmica dessa experiência. A vinculação da religião à moral, na perspectiva de Durkheim, embora a partir do laboratório do totemismo, não deixa de ser uma forma comparável de pensar o problema. Marcel Mauss é, nesta ascendência intelectual, a proposta mais vocacionada para a integração da plasticidade e mobilidade das qualidades salvíficas de certas operações simbólicas. Ao privilegiar o termo *mana*, no acesso compreensivo ao fenômeno religioso, sublinha que estamos perante um princípio universal da atividade humana, visando a atribuição de eficácia, força, sentido e valor. O confronto entre a economia salvífica própria das igrejas pentecostais e outros sistemas simbólicos africanos ou o *bricolage* contemporâneo de práticas e doutrinas sobre os anjos, nas sociedades marcadas pelo cristianismo histórico, apresentam-se, neste ensaio, como laboratórios em que é possível testar, de novo, a força heurística do conceito de “religião de salvação”.

Cenário teórico: a semântica weberiana

O conceito weberiano de salvação-libertação, construído a partir dos lexemas *Heil* (salvação) e *Erlösung* (salvação-libertação), pretende captar um conjunto amplo de matizes que descrevem a ideia de salvação religiosa. No campo semântico de *Heil*, encontramos sentidos próximos do vocabulário latino (*salus, salutis*) – ou seja, ação orientada para a experiência de saúde e bem-estar, bem como para a demanda de plenitude. Cada religião propõe um conjunto de vias de salvação (*Heilswege*) com vista à aquisição de certos bens de salvação (*Heilsgüter*). A libertação, no sentido de *Erlösung*, diz respeito ao desprendimento dos bens deste mundo ou à libertação dos enredos do mal. Esta estrutura define o âmbito do que Weber designa de *Erlösungsreligion*, “religiões de salvação” (a salvação compreendida como salvação-libertação).

A “mundanidade” das religiões de salvação

Quer em “Economia e Sociedade” (1910-1913), quer em “A Ética Económica das Religiões Mundiais” (1915-1920),¹ Weber sublinha que, na medida em que as concepções religiosas de salvação são expressão de uma imagem racional de mundo, elas têm uma enorme influência no desenvolvimento de uma ética para a conduta da vida. Weber observa que os diversos “bens de salvação” prometidos pelas religiões têm uma orientação para o mundo, quer se trate de bens mundanamente acessíveis a todos (saúde, longevidade, riqueza), quer diga respeito a bens reservados aos virtuosos da religião (o sentimento de amor acósmico do monge budista, a *certitudo salutis* do puritano calvinista ou o êxtase apático do devoto hindu). Na medida em que, segundo Weber, a salvação religiosa estrutura uma imagem sistemática de mundo – em função da qual se determina “de que” se é salvo e “para que” se é salvo –, o

1 Segue-se, neste estudo, a tradução francesa de Jean-Pierre Grossein (Weber 1996) confrontada com o corpus central dos textos de sociologia da religião, na sua edição alemã: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I-III (1920) e *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921).

seu carácter efêmero, ou seu valor imediato, pode ser sublimado, dando lugar a um “estado de salvação” permanente nos seus efeitos, envolvendo a vida humana em toda a sua duração e destino. Segundo Max Weber, este estado de salvação diz respeito, por um lado, à passagem da “posse” da salvação (*Heil*) à “crença” na salvação-libertação (*Erlösung*); por outro, aos efeitos do racionalismo religioso, quanto à constituição de um cosmos dotado de sentido; mas também às diferentes tomadas de posição face ao real, com efeitos práticos nas condutas de vida.²

Em “religiões de salvação”, como o cristianismo, a salvação é concebida como uma libertação (redenção) do mal, do pecado, com uma dimensão coletiva. A redenção tem uma dimensão universal, já que se articula à esperança de uma redenção para toda a humanidade – em algumas formas de pensamento teológico, pode incluir uma dimensão cósmica. Mas noutras tradições, como no budismo antigo, segundo a perspectiva de Weber, a salvação-libertação pode ser um empreendimento individual, uma via que não conta com o auxílio de forças sobrenaturais. No mundo da sabedoria grega, a felicidade encontra-se na quietude, segundo o epicurismo, ou na ataraxia, para os estoicos. No universo do hinduísmo e do budismo, os ideais de salvação-libertação apelam a uma retirada do mundo, num caminho de renúncia. Os estados de perfeição (iluminação) estão, pois, associados à simbólica da rutura com o mundo. Isso pode passar por saberes e técnicas do corpo e do domínio de si. Nesta geografia religiosa, o mundo está como que aprisionado nos seus ritmos cíclicos, mas o sistema religioso oferece a possibilidade de uma alternativa a esses ritmos, possibilitando uma via de fuga a esse ciclo de encerramento, que pode estar articulada a um sistema retributivo, para além do mundo.³

2 Weber 1996, 331-378.

3 Weber 1996, 177-240. Não deve perder-se de vista que os clássicos dos estudos de religião não deixam de estar marcados, quanto às categorias de salvação, libertação e redenção, pelo conceito de perdão, presente nas religiosidades bíblicas e que é central no cristianismo. Aqui a salvação-libertação está associada à ideia de um perdão que restabelece relações – nomeadamente entre os humanos e deus. Neste tipo de soteriologia, este perdão é pensado como alteridade em relação à condição humana, uma vez que é deus a origem desse perdão. Esse perdão que vem de deus é a medida da ortopraxia – o perdão na relação com os outros. No judaísmo, o “grande perdão” permite libertar os indivíduos dos ciclos de violência retributiva, pondo fim aos vínculos que encerram os indivíduos nos circuitos da dívida. Neste caso, a libertação/redenção é também um desligar, um desvincular do indivíduo de um circuito de causalidades, permitindo a otimização da relação com o mundo.

As soteriologias na história das religiões de salvação

Ao problema da passagem de uma experiência salvífica marcada ainda pela materialidade mágica para uma construção de sistemas de sentido (soteriologias), Weber acrescenta a pergunta acerca do alargamento das teorias de salvação em ordem à sua massificação ou universalização. No quadro deste questionamento, a história das religiões é vista sob três ângulos: *a)* a institucionalização do excecional das origens; *b)* o fenómeno de passagem da religião dos “virtuosos” à religião de “massas”; *c)* o movimento de passagem da comunidade de discípulos e de adeptos à comunidade instituída como corpo regulado.

a) A abordagem weberiana do processo histórico de constituição das tradições religiosas privilegia o estudo dos processos de institucionalização do excecional, isto porque o excecional das origens necessita de se relacionar com o quotidiano ordinário. Segundo as observações de Weber, o processo de institucionalização do religioso passa por uma quotidianização do excecional das origens – dir-se-ia, banalização do excecional. Essa quotidianização, enquanto inscrição na duração e aquisição de propriedades institucionais, é condição para que esse capital das origens desenvolva efeitos sociais. Neste trajeto, a tensão entre a referência ao transcendente, mediada pelo carisma fundador, e as condições de existência quotidiana é inescapável. Mas é, segundo Weber, uma tensão insolúvel, uma vez que a sobrevivência histórica da visão religiosa das origens depende desse processo de quotidianização.⁴

b) Interessado como estava em estudar as religiões como sistemas de sentido, Weber privilegiou, ainda, um ângulo complementar: a história das religiões como passagem da religião dos “virtuosos” à religião das “massas”. Como é sabido, a Weber, as doutrinas religiosas interessaram prioritariamente enquanto produções daqueles que ele denomina de “virtuosos”.⁵ As religiosidades virtuosísticas são constituídas por um

4 Weber 1996, 168, 170, 179, 372.

5 Weber 1996, 346.

vasto conjunto de produções de atores “especializados”, esses que Weber vê como líderes intelectuais da esfera religiosa: monges, comunidades carismáticas (chefes e discípulos), grupos sectários e reformadores. Precisamente, esses que se caracterizam por viverem de forma excepcional o confronto com o problema do sentido e com a demanda de salvação (neste âmbito, deve ser compreendida a sua qualidade de “intelectuais”). Weber assinala que a história das religiões não é compreensível sem se ter em conta o papel destes crentes “excepcionais”. Aliás, esse facto está patente no próprio senso comum religioso, nessa necessidade de diferenciar os crentes através de qualificações religiosas, reconhecendo em algumas um particular grau de excelência. E, precisamente, para que esta excelência adquira perenidade social, descobre-se na história das religiões um amplo trabalho social em torno da construção de um “estado [*Stand*] religioso” particular dentro de determinado campo religioso.⁶ Ora é a definição desse estatuto e desse “estado” que está na primeira linha das preocupações de Weber, bem como o destino das produções religiosas destes “virtuosos” no registo da “religiosidade de massas”. Estas produções religiosas concentram-se, nas religiões mais estudadas por Weber, na ideia de salvação, que é expressão de um trabalho de racionalização da imagem de mundo.⁷ Este modelo weberiano impulsionou a investigação na senda da reconstituição dos contextos significativos, intuito compreensivo que visa a análise das imagens religiosas de mundo. Ora essas imagens são, essencialmente, fruto do trabalho das classes intelectuais, uma vez que é próprio dos intelectuais o facto de perceberem o mundo como uma questão de sentido.⁸ O problema do sentido do mundo é o problema da sua própria imperfeição. Ora o trabalho intelectual confronta-se de forma recorrente com a experiência do sofrimento imerecido, problema que exige a elaboração de uma teodiceia que articule as ideias de Deus, pecado e redenção.⁹

6 Weber 1996, 347, 416, 472.

7 Weber 1996, 349.

8 Weber 1996, 208, 224, 228-229, 450-451.

9 Weber 1996, 350, 536.

c) Em terceiro lugar, a história das religiões é lida também como movimento de passagem da comunidade de discípulos e de adeptos à comunidade instituída como corpo regulado de ritos, disciplinas, doutrinas, etc. À medida que se especializam as tarefas, a divisão do trabalho religioso vai ultrapassando o critério da ancianidade na crença, em benefício das propriedades da competência. O exercício de funções permanentes, ou de funções bem delimitadas no tempo, substitui a prioridade dada à atividade espontânea. A formalização jurídica conduz à regulação da atividade política da representação e da delegação, e a coordenação sistêmica promove a objetivação dos carismas. A integração funcional reduz a excecionalidade do grupo religioso face ao ambiente social envolvente. Weber usa a categoria “compromisso” para descrever a recepção dessas expressões ideais das origens nas religiosidades agora massificadas. Esse processo não depende apenas da constituição interna das doutrinas religiosas, mas também da própria estratificação social. Por isso, Weber procura sustentar que as várias formas de religiosidade são incompreensíveis se não tivermos em conta as camadas sociais que as veiculam. E incompreensíveis, também, se não as inscrevermos na duração.¹⁰ Nesse percurso de recepção, as formas de religiosidade marcadas pelo questionamento interior têm de se acomodar às necessidades que as massas experimentam na sua vivência comum, o que implica um trabalho de aproximação às formas menos intelectualizadas de articulação entre representações e práticas. Este trabalho tem consequências no tipo de organização religiosa que se implementa. No caso da Igreja latina, o resultado foi a emergência de uma estrutura religiosa pensada como instituição com a competência de dispensar a graça. Weber chamou-lhe graça institucional, definida pela sua vocação exclusivista (*extra ecclesiam nulla salus*), por uma eficácia na administração da graça, que não depende das qualidades dos sacerdotes, e por um carácter eminentemente universalista.¹¹ E é esta mesma dimensão universalista que conduz as

10 Weber 1996, 334, 339, 341, 361.

11 Weber 1996, 217, 359, 423.

organizações do tipo igreja à exigência de negociação com o poder político no intuito de definir as respectivas esferas de ação.¹²

Cenário teórico: a escola sociológica francesa

Na chamada escola francesa de sociologia, a possibilidade de uma interpretação da religião a partir do conceito de salvação perde perante a prioridade dada à moral – para Durkheim, o agrupamento religioso é essencialmente uma comunidade moral. A referência à moral é usada, assim, para pensar a religião como o fulcro do vínculo social, no caso das sociedades tradicionais. A centralidade dessa referência moldou também um certo olhar sobre as sociedades modernas, descobrindo nelas, como correlato da erosão dos sistemas religiosos, a emancipação dos ideais morais.¹³ Neste universo intelectual, Marcel Mauss tem um lugar particular, na medida em que representa a tendência para uma compreensão mais polifacetada do religioso. Mantém um evidente interesse pela pluralidade das causas, circunstâncias e condições que configuram uma experiência religiosa concreta.

“Mana” – do afeto à estrutura

Uma hermenêutica da religião fundada sobre a moral é eficaz no que concerne à descoberta da sua centralidade na construção das formas de coesão social, mas parece não ter condições para dar conta da pertinência sociossimbólica da ideia de salvação. No entanto, o trabalho de Park Jung Ho procurou mostrar outras vias, no terreno da escola de sociologia francesa, para uma clarificação e problematização das condições de emergência das concepções de salvação, bem como da eficácia simbólica e prática que se articulam com tais concepções.¹⁴

12 Weber 1996, 323-324.

13 Lukes 1972, 474; Bellah 1990, 10; Müller 2013.

14 Ho 2009.

Marcel Mauss dá preferência ao uso do termo *mana*, divulgado pela etnografia de R. H. Codrington, realizada entre os melanésios e os polinésios. Neste contexto, é possível ver na noção de *mana* algo que não encontramos na noção durkheimiana de sagrado. Em Durkheim, os caminhos de indagação acerca das formas religiosas seguem a via dos laços integrados, regulados e efervescentes que vinculam os indivíduos a uma identidade coletiva. Querendo ir além de uma concepção de religião reduzida ao “comércio” entre os humanos e o divino, sublinha como na religião se descobrem as formas elementares do processo de integração social, de regulação social e de criação de valores.¹⁵

A centralidade das referências ao *mana* e ao dom constitui-se não só como uma das vias de emancipação de Mauss em relação a Durkheim, mas como a chave de uma outra abordagem do religioso, fora da hegemonia do macroconceito “sagrado”. Numa certa geografia intelectual, subsiste a paixão pela determinação de uma essência universal e redutível da religião. Mesmo em modelos vincadamente distintos, como o de Durkheim (em que a religião se reduz ao social) ou de William James (em que a religião se concentra numa experiência pessoal), permanece uma perspectiva essencialista, da qual Mauss se demarca.¹⁶ Mauss sublinha o facto de a “religião interior”, de que fala James, ser independente de qualquer forma histórica e institucional. Tal princípio estaria dependente de uma concepção protestante acerca da imanência de Deus, que valoriza de forma vinculada a experiência subjetiva, reificada no que apelida de sentimento religioso. Neste contexto, a atitude religiosa por excelência é a conversão, compreendida como *mind cure*. Na síntese de Mauss, a religião, segundo James, está nessa passagem do sentimento de que algo está mal à nossa volta para o sentimento de que somos salvos do que está mal por meio da relação com algo que nos é superior. Marcel Mauss discorda, sublinhando

15 Steiner 2000, 44-63; Fabien 2003.

16 Mauss 1968, 59. Mauss observa: “M. James définit . . . le mot de religion en lui donnant exactement le sens qu’aurait pour nous le mot de fonctionnement de la religion dans la conscience individuelle’. Pour lui, la religion, c’est ‘les sentiments, actes et expériences des individus, dans leur solitude, en tant qu’ils se sentent en relation avec une chose qu’ils puissent considérer comme divine’. Ainsi non seulement il ne s’agit pas de la religion comme système organisé de cultes et de dogmes, il ne s’agit même pas de la religion comme croyance et sentiment des individus par rapport à ces cultes et à ces dogmes: les sentiments du prêtre à l’autel, ceux du fidèle à l’église, de l’orphelin devant la tombe, n’intéressent pas M. James. Ce qui fait partie de son sujet, ce sont les sentiments strictement individuels attachés à quelques phénomènes religieux strictement individualisés dans nos sociétés” (Mauss 1968, 62-63).

que o sentimento religioso é um complexo de emoções, de tendências, de atos e de ideias. Não há mais sentimento religioso do que sentimento linguístico, tecnológico ou económico.¹⁷

Apesar de se situar num plano teórico diverso, também Durkheim enfatiza essa conceção de um sentimento especificamente religioso, alicerçado numa experiência *sui generis*. Só que, na sua perspetiva, é a sociedade a fonte desse sentimento. O eu subliminal, em James, e a sociedade, em Durkheim, têm um lugar comparável na validação do conhecimento sobre o religioso. A noção de salvação religiosa reduz-se, no primeiro caso, a uma operação psíquica; no segundo, é uma tradução simbólica da sociedade.¹⁸ De modo diferente, Mauss mantém um claro interesse por dar conta da multiplicidade das causas, circunstâncias e condições que configuram uma experiência religiosa concreta: as “fontes plurais dos factos religiosos”.¹⁹ Mauss evita, pois, um modelo de compreensão da salvação religiosa que obrigue à consideração de uma realidade última integradora de toda a diversidade.

Mauss retoma o termo *mana* na amplitude do seu campo semântico: prestígio, riqueza, sorte, êxito, autoridade, poder, divindade, pureza, fertilidade, cura, força salutar ou força mortal. Assim, uma arma é eficaz porque possui *mana*; o mesmo se diga da autoridade de um chefe, do êxito de um artesão, das qualidades de um altar, de um templo, etc.²⁰ Tendo em conta o sentido maussiano de superação de uma hermenêutica da redução, percebe-se porque é que privilegia uma categoria com uma enorme elasticidade. De facto, os usos da noção de *mana* permitem apreender os fenómenos da salvação religiosa enquanto sistema simbólico de sentido e valor, sem remeter para um horizonte

17 Mauss 1968, 63, 38 et seq. “La connaissance des sentiments complexes qui fondent la notion de sacré et celle des sentiments qu’elle provoque, scrupules, craintes, espoirs, etc., est pour nous le but dernier de la science des religions. Ce que nous nions, c’est qu’il y ait dans ces sentiments quoi que ce soit de *sui generis*. Il n’y entre pas autre chose que ce que la psychologie moderne appelle simplement amour et haine, peur et confiance, joie et tristesse, inquiétude, audace, etc. Il n’y a pas des sentiments religieux, mais des sentiments normaux dont la religion, choses, rites, représentations comprises est produit et objet. On n’a pas plus à parler de sentiments religieux, que de sentiments économiques, ou de sentiments techniques. A chaque activité sociale correspondent des passions et des sentiments normaux. . . . Pour ce qui est des théologiens ou des philosophes imprégnés de théologie comme M. W. James, nous ne nous étonnons pas qu’ils nous parlent des sentiments religieux: comme d’une chose spécifique. Le sentiment religieux, disent-ils, c’est l’expérience religieuse, l’expérience de dieu. Et celle-ci correspond à un sens spécial, un sixième sens, celui de la présence divine. Nous ne discuterons pas. Ici il ne s’agit plus de fait, mais de foi” (Mauss 1968, 38-39).

18 Durkheim (1912) 2013, 596-597; Ho 2009, 60-61.

19 Tarot 1999, 574.

20 Hubert et Mauss (1902-1903) 1999, 102-104; Valeri 2013, 274-278; Karsenti 1997, 222-244.

invariável. Na ótica de Ho, esta noção permite a identificação das condições que visam a construção do mundo enquanto sistema simbólico, no sentido em que, para Mauss, *mana* é o simbolismo humano “a fazer-se”.²¹ A noção trabalhada por Hubert e Mauss é englobante dos sistemas religiosos e mágicos e dá conta dos aspetos sagrados e não sagrados do religioso. Em termos gerais, como se sublinhou, *mana* é uma categoria de grande plasticidade: é força, é ritualidade, é eficácia, é bênção, é maldição, etc. *Mana* não é uma realidade compreendida como substância, exprime antes um princípio universal da atividade humana, visando atribuir uma eficácia, uma força, um sentido e um valor a entidades visíveis e invisíveis, à natureza ou às coisas humanas – por isso se acentua o seu carácter difuso e móvel.²²

Neste sentido, os fenómenos religiosos poderiam ser medidos pela intensidade variável do *mana*. Para estes autores, a ideia de *mana* traduz uma força simbólica capaz de classificar os humanos e as coisas, implicando tanto a ordem subjetiva e emocional, quanto as instituições. *Mana* implica sentidos e formas,²³ “impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento”.²⁴ Estamos no plano do uso humano do simbolismo, capacidade que permite tratar como símbolos coisas e seres, conferindo-lhes sentido.

Na perspetiva de Hubert e Mauss, a forma como este princípio faz agir a sociedade pode compreender-se à luz dos “juízos sintéticos *a priori*”.²⁵ Esta perspetiva é particularmente desenvolvida na exploração das características da atividade mágica. O que se impõe é uma convenção estabelecida – associando indivíduos (ou até um conjunto massificado de indivíduos) –, na qual o signo

21 Ho 2009, 69-70.

22 “Le *mana* n’est pas simplement une force, un être, c’est encore une action, une qualité et un état. En d’autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe. On dit d’un objet qu’il est *mana* pour dire qu’il a cette qualité; et, dans ce cas, le mot est une sorte d’adjectif (on ne peut pas le dire d’un homme). On dit d’un être, esprit, homme, pierre ou rite, qu’il a du *mana*, le ‘*mana* de faire ceci ou cela’. On emploie le mot *mana* aux diverses formes des conjugaisons, il signifie alors avoir du *mana*, donner du *mana*, etc. En somme, ce mot subsume une foule d’idées que nous désignerions par pouvoir de sorcier, qualité magique d’une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement; il nous présente, réunies sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais qui nous étaient, ailleurs, données à part” (Hubert et Mauss [1902-1903] 1999, 101-102).

23 Tarot 2003, 46.

24 Hubert et Mauss (1902-1903) 1999, 115.

25 Hubert et Mauss (1902-1903) 1999, 117; Crapanzano 2004.

cria a coisa.²⁶ Numa ótica durkheimiana, o símbolo existe para fazer a comunhão das consciências. Mas esta comunhão depende de algo que transcende os indivíduos. Ou seja, essa comunhão tem de vir do exterior, como uma caução não manipulável pelos indivíduos. Por seu lado, Hubert e Mauss pensam este simbolismo como tradução dos desejos, das esperanças, das necessidades coletivas em juízos e expressões partilhadas – trata-se da passagem do afeto à estrutura, segundo Camille Tarot.²⁷

Modalidades de eficácia e ordens do real

Em termos gerais, neste conjunto de categorias que visam uma compreensão da salvação religiosa, descobre-se a persistência de práticas e representações que se referem a uma certa idealidade ou apontam para o misterioso na experiência do mundo. Embora com matizes diferentes, nesta tradição intelectual francesa, a ideia de salvação religiosa implica a estruturação de um imaginário que abre uma fenda na experiência do mundo e permite o reconhecimento de uma dimensão espiritual. Para que uma ideia de salvação dê sentido e eficácia à demanda dos que dela querem beneficiar, é necessário que se traduza coletivamente. O sentido dado à geografia do “dentro” e do “fora” da salvação descobre-se num conjunto de formas simbólicas (imagens, ritos, dogmas, narrativas, etc.), inscrevendo cada indivíduo numa totalidade. Este conjunto traduz o “dar forma e sentido” próprio da experiência religiosa.²⁸ Nesta perspetiva, a noção de salvação religiosa não se reduz a um elemento da superestrutura ideológica, nem a um subproduto derivado de outras representações sociais. Na interpretação de Park Jung Ho, é heurísticamente empobrecedor partir do pressuposto de que o ideal de salvação religiosa

26 “Le jugement magique est l’objet d’un consentement social, traduction d’un besoin social, sous la pression duquel se déclenche toute une série de phénomènes de psychologie collective: le besoin ressenti par tous suggère à tous la fin; entre ces deux termes, une infinité de moyens termes sont possibles (de là la variété extrême des rites employés pour un même objet) . . . c’est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve. La synthèse de la cause et de l’effet ne se produit que dans l’opinion publique” (Hubert et Mauss [1902-1903] 1999, 118-119).

27 Tarot 1999, 568.

28 Dewitte 2003, 62-89. Em Luhmann, encontramos uma via complementar de análise, acentuando-se também uma perspetiva sobre a religião enquanto sistema de sentido (Luhmann 2014).

é uma ideologia deformante que mascara a realidade material. Na linha de Hubert e Mauss, o olhar socioantropológico deve identificar o modo como as representações e práticas da salvação religiosa elaboram um determinado universo simbólico, de que fazem parte uma diversidade de formas de eficácia e ordens do real.²⁹

Por uma via diferente da de Weber, Marcel Mauss aproxima-se de uma perspectiva que privilegia a atividade religiosa como forma de racionalização, particularmente visível na recorrência de formas de dualização simbólica. Pensemos no orfismo, na Grécia, no qual, no quadro de um sistema de pensamento cosmogónico, se organiza a experiência do mundo num esquema dual, em que a salvação reside nessa libertação do abismo do inorganizado, inútil ou errante. No vedismo e no budismo, encontramos algo de comparável, numa via de salvação que visa a superação do circuito da fatalidade. Se privilegiarmos a geografia etnográfica que estes autores conheceram, a salvação passa por uma compreensão das relações dos humanos entre si e do seu posicionamento face à alteridade – o mundo natural e o mundo sobrenatural.³⁰ Entre os dualas, o mal é concebido como resultado da desordem das relações entre seres invisíveis. O estado de *mbaki* – a doença e a infelicidade – é provocado pela penetração das forças maléficas no corpo dos indivíduos. Essa penetração acontece numa situação de vulnerabilidade provocada por desvios – como o facto de ter arpoado um cetáceo (espíritos das águas), o assassinio de alguém, por vingança, ou a quebra de um juramento ou contrato.³¹ Ou seja, os estados de doença e infelicidade decorrem dos desequilíbrios das relações entre humanos, e entre estes e as alteridades situadas (naturais e sobrenaturais). Os diversos rituais de purificação, que visam livrar os indivíduos destes estados, são dispositivos simbólicos que procuram conduzir à ordem o que se vive como desordem ameaçante. Neste caso, a racionalização por via da dualização passa por construir um sistema em que a cada mal corresponde uma possibilidade de salvação.

29 Ho 2009, 82-86.

30 O dualismo é uma via importante para o estudo do longo curso das ideias religiosas (Stoyanov 2000).

31 Bureau 2002, 188-191.

A discussão sobre se o conceito de *mana*, desenvolvido por Mauss e Hubert, no esforço por pensar a estrutura do comportamento mágico, pode ser importante para pensar a religião, tal como o mostram os estudos críticos de Karsenti, Tarot e Ho. Em concreto, as concepções religiosas de salvação parecem implicar um nível de complexidade diferente. Como Mauss e Hubert mostraram, a ação e o pensamento mágicos implicam uma passagem do caos à ordem do simbólico. Mas a salvação religiosa visa aplicar uma sistematicidade coerente às diversas realidades humanas impondo um sentido, um valor, uma necessidade ao que, de outra forma, permaneceria desordenado ou arbitrário. Seguindo a proposta já clássica de Gurvitch, a operação mágica, sob o ponto de vista psicossocial, diria respeito ao desejo de dominar o mundo e ao medo de não ter o poder necessário para controlar as forças que o constituem.³² Por sua vez, a base psicossocial da religião seria a angústia perante o carácter incerto da existência e a esperança de uma salvação que preencha esta fraqueza. Pensar a salvação religiosa a partir da simbólica do *mana* terá, no entanto, a vantagem de abrir a compreensão da problemática soteriológica a um polimorfismo não circunscrito às ideias de história da salvação ou às concepções retributivas e escatológicas de salvação.³³

Religiões de salvação, modernidades múltiplas

Nesta segunda parte do ensaio, interrogam-se dois contextos culturais diversos – africano e norte-atlântico –, que podem apresentar-se como uma oportunidade para testar a noção de “religiões de salvação”, construída na génese das ciências sociais. De facto, em diversas constelações do crer, nas religiões africanas, encontramos uma importante geografia semântica, na qual a salvação-libertação e o perdão-reconciliação se declinam em matizes diferentes dos que conhecemos no mundo bíblico e cristão. O antropólogo Bruno Martinelli mostrou-nos como a tradição mossí, no Burquina Faso,

32 Gurvitch (1950) 1969, 101.

33 Na perspetiva de Ho, isto implica a distinção entre o *mana* imanente e o *mana* transcendente (Ho 2009, 92-97).

privilegia o uso de mediadores na gestão social do perdão-reconciliação.³⁴ O restabelecimento das alianças solicita a intervenção das “gentes do perdão”, os *sugridamba*. A resolução dos circuitos da violência exige, assim, a intervenção de atores cuja posição se caracteriza por esta competência social. Ou seja, de forma diferente, relativamente a alguns universos religiosos estudados pelos clássicos das ciências sociais da religião, o restabelecimento da paz não tem um modelo exterior à própria sociedade. Por exemplo, no conflito que opõe duas coesposas, o mediador será o interlocutor, junto de cada uma, para solicitar o perdão, impedindo o confronto violento. Como sublinha Sandra Fancello, não estamos aqui perante a economia subjetiva do perdão, associada ao desenvolvimento da consciência de culpa.³⁵ Os agentes em conflito renunciam à violência a que, eventualmente, teriam direito, para impedir o desenlace violento ou restabelecer a paz. Nas últimas décadas, os antigos recursos salvíficos sofrem importantes remodelações ou encontram inéditos contextos de conflito, a partir dos novos fluxos de missionação. O problema não é novo – em particular, sob a figura de um choque entre religiões locais e religiões universais.³⁶ Mas, na sua dinâmica e extensão, descobrem-se traços singulares. A penetração da missionação pentecostal nos labirintos da modernidade africana tornou-se um laboratório para a compreensão da plasticidade própria dos recursos salvíficos. Mas é também um lugar de observação da natureza concorrencial das ofertas de salvação no quadro das múltiplas modernidades.³⁷

A modernidade norte-atlântica conhece dinâmicas comparáveis no domínio da relação entre antigas e novas religiões. As práticas e crenças relativas aos anjos são, aí, um lugar privilegiado de observação do *bricolage* soteriológico que descreve parte da religiosidade contemporânea.³⁸ Nos exemplos tomados, não nos deparamos com uma gnose iniciática. É uma gnose massificada. Na era da comunicação de massas e da democratização dos sistemas políticos, a mensagem não está reservada aos mestres ou aos eleitos, ela é acessível a todos, uma vez que, nos universos aqui estudados, a espiritualidade é natural aos humanos.

34 Martinelli 1999.

35 Fancello 2010, 237.

36 Erny 2000, 11-112.

37 Mary 2000, 204.

38 Acerca da noção de *bricolage* usada neste ensaio, vide Mary 2000, 45-50; Hervieu-Léger 2005; Rey 2005.

Quando nos perguntamos sobre o que diz da religiosidade contemporânea esta proliferação de crenças em torno dos anjos, descobrimos um horizonte terapêutico tão novo quanto antigo.

Guerras espirituais na modernidade africana

No quadro do percurso que aqui se propõe, para um mapeamento da noção de “religião de salvação”, importa visitar os lugares do evangelismo pentecostal, onde a ideia de salvação recupera, em diversos planos, as virtualidades taumatúrgicas. Aí, a salvação-libertação-redenção passa pela expulsão do mal – ou melhor, dos seus agentes. O mal, neste contexto, exprime-se como sofrimento. O sofrimento é consequência do afastamento de deus. Por isso, conversão e cura são dois correlatos do processo de salvação-libertação. A conversão, enquanto voltar-se para deus, é compreendida como um nascer de novo (*born again*). Mas não se trata da expressão de um renascimento cíclico. Trata-se de renascimento enquanto “cura divina”. A imposição das mãos é o recurso ritual mais distribuído. O gesto é acompanhado por um discurso imperativo, feito “em nome de Jesus”. Gesto e discurso unem-se, numa função performativa, para libertar o crente do mal, com frequência num verdadeiro corpo a corpo. Os agentes, pastores ou profetas-taumatúrgos são soldados de deus (*warriors of God, prayer warriors*) que combatem o mal.³⁹ É uma “guerra total”, uma vez que este mal é moral, é psíquico, é somático, é social, numa economia de continuidades que exige uma total devoção do crente.⁴⁰

No contexto africano, este evangelismo pentecostal entra em diálogo com as estruturas sociais da ancestralidade. A investigação de Brigitte Meyer, no Gana, mostrou que a conversão mobiliza não só uma rutura com o passado pessoal (*immediate past*), mas também um corte com um passado linhageiro. A necessidade de ultrapassar a “maldição ancestral” (*ancestral past*), que se exprime numa longa história de sofrimento, confere matizes

39 Mary 2000, 119-170; Lory 1997; Hamès 1997.

40 Fancello 2006, 132-144; 147-156; Sugy 1997.

específicos às concepções religiosas de salvação/libertação: é necessário salvar os indivíduos da perseguição dos espíritos pagãos dos seus antepassados – paradoxalmente, uma espécie de aculturação por via de desculturação. Se os pais eram coléricos, é necessário agora exorcizar o convertido dos demónios da cólera.⁴¹ Percebe-se, neste contexto, que estas vias de libertação-salvação são o lugar central do exorcismo, e neste, o protagonismo assumido pelos profetas-taumaturgos africanos.⁴²

O pentecostalismo africano encontra, assim, no que designa de feitiçaria, o seu campo de luta, oferecendo meios salvíficos que visam a superação das formas de vinculação próprias da simbólica da ancestralidade. Na América Latina, encontramos também algo de comparável. Neste contexto, como a família é o *habitat* dos costumes e, entre eles, a bruxaria – entre outros paganismos –, o processo de identificação pentecostal pode traduzir-se na forma de rutura familiar. Sendo a própria estrutura de linhagem o suporte do mal, o “nascido de novo” – representação comum nesta geografia do revivalismo cristão – exprime-se na escolha de uma identidade familiar, a dos convertidos ao “nome de Jesus”, substituindo as formas anteriores de vinculação familiar.

Brigite Meyer descreve-nos a forma como certos líderes do ministério da libertação encenam e ritualizam este processo. Solicitam aos crentes que anotem num pedaço de papel o nome dos membros da família que serão os agentes da maldição ancestral. Com o papel seguro na mão, o grupo bate com os pés no chão (por vezes, com varas de madeira) e lança os papéis para uma fogueira, onde são consumidos. A teoria acerca da forma como os demónios agem por via da consanguinidade é, nestes contextos, o lugar mais decisivo do combate salvífico.⁴³ No plano teórico das representações, podemos observar que feitiçaria, demonologia e soteriologia são teorias que se articulam de forma imbrincada. Paradoxalmente, como observa Sandra Fancello, o discurso pentecostalista, procurando combater a feitiçaria, acaba por reativá-la, integrando-a numa teoria salvífica de polarização do mundo.⁴⁴

41 Meyer 1999. Vide também: Fancello 2006, 176-186.

42 Fancello 2006, 187-222; Mary 2000, 119-170

43 Meyer 1999, 75.

44 Fancello 2010, 237.

As teorias religiosas da salvação-libertação, nesta geografia de hibridismos, dependem, com frequência, da percepção de um mundo ameaçador, a que corresponde o sentimento de “insegurança espiritual”. Adam Ashford mostrou como, no contexto sul-africano, esse terreno de insegurança é o lugar de um combate muito agressivo entre forças invisíveis. Os diversos sistemas religiosos e mágicos intervêm nesse terreno de combate, que é quotidiano e intersticial.⁴⁵ Peter Geshiere, nos anos 90, usou o conceito de *spiritual warfare* para caracterizar esta situação concorrencial de sistemas de salvação-libertação face a essa insegurança espiritual.⁴⁶ A emergência de igrejas independentes africanas e de pentecostalismos autóctones alargou amplamente o mercado da cura, dando uma feição característica ao hibridismo desta modernidade africana: a simbólica da ancestralidade sofre a erosão decorrente do estabelecimento de um amplo mercado simbólico, mas, ao mesmo tempo, vê-se recuperada para o centro dos principais combates espirituais. Neste contexto, a remodelação da tradição passa, essencialmente, pelo reconhecimento de novos cenários de luta. O conceito de *witch demonology*, usado por Geshiere, traduz bem o carácter híbrido desse *bricolage* cultural, que aproxima o sistema mágico tradicional e a demonologia pentecostalista.

Não deve perder-se de vista, no entanto, que esta salvação-libertação não se circunscreve ao plano taumatúrgico. Ela pode ter, na mesma geografia cultural, uma significação política, através da constituição, por exemplo, de dispositivos de reconciliação coletiva: a Comissão Verdade e Reconciliação, na África do Sul; o Fórum para a Reconciliação, na Costa do Marfim; a Jornada Nacional do Perdão, no Burquina Faso e no Ruanda. A política da reconciliação desdobra-se em recursos diversos, como os tribunais, as comemorações ou os *gacaca* (dispositivos de confissão pública e reparação, preliminares aos gestos de reconciliação).⁴⁷ Na linguagem do cristianismo sul-africano, prevalece a teoria de que o *apartheid* foi uma obra do maligno, de que os homens brancos tiraram proveito. Assim, o fim do *apartheid* é uma libertação do poder do demónio, que

45 Ashford 1998, 2005.

46 Geshiere 1997.

47 Fanello 2010, 238.

exige, agora, um trabalho sobre a memória. O perdão é o recurso salvífico que permite libertar todos da cadeia retributiva que traria para o presente o passado desestabilizador.⁴⁸ As lógicas de ação política privilegiam, assim, o poder da amnistia (condição para a atualização política do *born again*). A semântica da libertação, no discurso dos agentes do campo político, dá corpo a uma política de cura nacional (aliás a “cura” do país é uma categoria frequente em certa geografia religiosa e política nos Estados Unidos da América).

De uma forma geral, nesta reelaboração das concepções de salvação-libertação, característica da modernidade africana, não encontramos a prevalência de uma teoria acerca da necessidade de sofrimento, ou aceitação do infortúnio, para, numa via de compensação, se obter uma salvação futura – porventura, extramundana. As diferentes categorias do mal conhecem processos diversos de mestiçagem, conduzindo a um novo mapa espiritual, no qual a “África da maldição” – na expressão de Sandra Fancello,⁴⁹ e o “evangelismo da salvação” se confrontam.

A cura-salvação e a performatividade do “Self”

Nesta leitura *multi-sited*, propõe-se uma viagem, em três etapas, ao universo das crenças relativas aos anjos, nas sociedades herdeiras da cristandade europeia, contexto em que encontramos concepções de salvação-libertação marcadas por complexos processos de *bricolage*. André Couture estudou o caso da atividade mediúnic de Marie Lise Labonté.⁵⁰ Trata-se de uma mulher que descobriu em si própria o poder de se curar de uma doença grave. Nesse percurso, reconhece que foi ajudada por um conjunto de anjos (*the angels*) que têm como porta-voz Xêda (ou Xêdah). Desde 1989 que a senhora Labonté tem uma atividade itinerante, divulgando as suas sessões públicas de comunicação angélica. A legitimação que faz da sua atividade descreve-se de forma oracular,

48 Darbon 1998.

49 Fancello 2008.

50 Couture 1996; 1998. Pode encontrar-se a listagem detalhada do *corpus* documental relativo às publicações do trabalho mediúnico de Marie Lise Labonté em: Teixeira 2007.

como uma mensagem diretamente recebida dos anjos. As entidades Xêdah têm uma posição intermédia entre os anjos e os humanos. São apresentadas por Marie Lise Labonté como seres muito evoluídos que prosseguem a sua evolução, mas sem encarnarem em corpos. Acompanhando o que se passa na Terra, podem ajudar os humanos sob a forma de energia, estando próximos em situações difíceis como, por exemplo, a morte. No quadro deste credo energético, estes emissários dos “anjos”, que usam como canal de comunicação, a disponibilidade mediúnica da senhora Labonté, têm uma função terapêutica, já que a sua influência é restauradora do funcionamento dos “chacras”. Conhecendo o funcionamento do universo enquanto fluxo de energia, essas entidades sabem que as doenças resultam dos bloqueios que impedem a circulação da energia.

A análise do material documental disponível permite descobrir uma espiritualidade adaptada aos paradoxos da modernidade radicalizada. Sem rigores iniciáticos, sem sistema ritual, sem formas estáveis de comunitarização, as sessões mediúnicas estudadas por André Couture dão testemunho de uma espiritualidade adaptada à cultura da afirmação individual, onde anonimato e reconhecimento se imbricam em itinerários e trajetórias que visam o bem-estar e a realização pessoal. Como observa André Couture, os anjos e os guias Xêdah entram no jogo da sociedade de consumo, apoiando os ideais de afirmação de si, particularmente os que se atualizam na liberdade de escolha e no desejo de fruição.⁵¹ Neste contexto, o foro da experiência pessoal é visto como uma ampla reserva de recursos ilimitados – como ilimitados são os proveitos que se podem colher desse processo de descoberta de si.

Anne Manevy, do Centro de Antropologia de Toulouse, estudou o fião de um dos maiores sucessos editoriais no terreno da crença nos anjos.⁵² Trata-se de um conjunto de livros publicados sob a autoria de Haziel.⁵³ Estas publicações propõem algumas teorias e práticas que decorrem do reconhecimento da existência de 72 anjos, os quais, associados aos astros, têm

51 Couture 1998, 406.

52 Manevy 2005.

53 O elenco de obras traduzidas para português e publicadas pela editora Pergaminho, sob a autoria de Haziel, encontram-se referidas num outro estudo: Teixeira 2007.

uma relação tutelar com cada indivíduo, em função da data nascimento. Neste caso, estamos perante remodelações das devoções ao “anjo da guarda”, que passam pelo investimento no campo da onomástica angélica. Pode reconhecer-se um conjunto de representações que misturam aspetos tradicionais herdados da memória cristã e um certo “senso comum” cosmológico: os anjos são vistos como entidades superiores com a capacidade de canalizar e orientar as energias do sistema solar. A inspiração tradicional transporta o prestígio da antiguidade, o vocabulário energético e outras referências à cultura tecnocientífica dominante são um selo de legitimidade.

No quadro das referências históricas, Anne Manevy remete este imaginário para a obra de Lenain, *A Ciência Cabalística ou a Arte de Conhecer os Bons Génios*, publicada em 1823. Lenain consagra o capítulo VI à caracterização dos poderes de influência próprios dos 72 “génios (espíritos)” – às vezes também referidos como anjos. Para o estabelecimento da onomástica deste universo de entidades espirituais, Lenain socorreu-se da obra *De arte cabalistica*, cujo livro terceiro apresenta os nomes dos 72 “anjos”, a partir de um jogo combinatório que manipula aritmeticamente o alfabeto hebraico. Por sua vez, o *De arte cabalistica* insere-se numa ampla tradição de especulações sobre os anjos que encontra na obra do Pseudo-Dionísio uma das fontes principais.

Os esforços de “ortodoxização” das representações e práticas relativas ao lugar dos anjos na economia crente passaram, na cristandade, por uma particular vigilância sobre a proliferação onomástica. As intervenções eclesíásticas tornam patente a consciência de que a proliferação de nomes angélicos facilmente abriria a porta aos “génios” (espíritos) do paganismo. Daí que o esforço de regulação passe por canalizar o culto para a evocação dos três arcanjos bíblicos, canonizados com os nomes de Miguel, Gabriel e Rafael. Esta iniciativa estratégica encontrou, no período pós-trentino, um novo instrumento: a fixação no calendário, a 2 de outubro, da festa consagrada aos anjos da guarda. O catolicismo barroco, na sua luta contra a *superstitio* angélica, fará das práticas devocionais relativas ao “anjo da guarda” um recurso preventivo que visa preencher o espaço desses “génios do paganismo”. Ao contrário destes, os “anjos da guarda” são anónimos e reorientam o crente para o centro dos

mistérios confessados e celebrados na Igreja Católica Romana. O “anjo da guarda” é polivalente: companheiro invisível, protege da morte súbita, previne acidentes, prepara e auxilia o crente na hora da morte, é a consciência moral da criança e do adolescente.

Os estudos de natureza etnográfica mostram que as atuais crenças no poder dos anjos circulam num mercado espiritual de ampla oferta, onde a eficácia dos resultados esperados avança sobre a coerência. A proliferação dos nomes de anjos está associada, com frequência, a uma religiosidade que vive da miniaturização e da portabilidade das figuras tutelares. Multiplicam-se os produtos: pequenas estatuetas, cartas, adereços, *bric-à-brac* de espécie vária que aproxima comunicativamente o poder tutelar dos anjos. Esta manipulação dos nomes evangélicos não é uma experiência recente. O que é novo é esse cruzamento entre o universo devocional que gira em torno dos anjos e as crenças próprias do horóscopo zodiacal massificado, combinação que permite uma taxinomia muito abrangente: toda a humanidade passa a poder referir-se aos “setenta e dois anjos”. O âmbito da astrologia antiga desenhava-se no destino coletivo e na meteorologia. O fenómeno moderno de massificação do Zodíaco desenvolveu-se no sentido da individualização, situando cada indivíduo numa particular relação com o cosmos.

A publicação de Ambika Wauters, de ampla circulação internacional, editada em Portugal por um clube do livro e da leitura, é um exemplo documental de grande eloquência.⁵⁴ O objeto não é, à primeira vista, um livro. É uma caixa que convida à sua abertura. Dentro encontramos um *kit* de iniciação constituído por um livro e um conjunto de cartas. O livro abre com um capítulo sobre os “anjos passados e presentes”, onde se citam textos essénios, com palavras de mestre Eckhart e Newman à mistura. O segundo capítulo descreve cada um dos anjos constantes nas cartas. Finalmente, o derradeiro capítulo ensina a fazer consultas às “cartas dos anjos”.

A partir do dossiê etnográfico constituído pela antropóloga Anne Manevy, é sustentável a hipótese que analisa este cruzamento entre a devoção

54 Wauters 2005.

aos anjos e o horóscopo zodiacal como um recurso ao serviço do moderno investimento na construção do “eu-mesmo” (*Self*). No contexto de uma modernidade radicalizada, em que as principais garantias coletivas sofreram uma enorme erosão, os indivíduos sentem-se impelidos a investir na demanda de sentidos para a sua identidade pessoal. Disso dão testemunho as diferentes práticas de homonímia: no trabalho simbólico de compatibilização dos aspetos caracterizadores da personalidade dos indivíduos com a descrição do anjo tutelar que lhe é próprio, o uso do nome do anjo torna-se um suplemento de alma que permite ao indivíduo a construção de uma autoconsciência e uma forma de comunicação com os outros (é frequente que, neste universo, os autores da literatura que divulga estas mundividências se identifiquem com o nome do seu anjo). Esse trabalho de adequação resulta, na prática, num conjunto de táticas de valorização pessoal. Falar de um dom pessoal é remeter imediatamente para as virtudes de um anjo e descrever o anjo é apresentar-se a si próprio. A multiplicação dos tipos e nomes de anjos está, assim, ao serviço da *performance* do *Self*, já que tal proliferação aumenta as possibilidades de identificação pessoal.

Observações conclusivas

A categoria “religiões de salvação” dificilmente poderá ser usada como se se tratasse do resultado da aplicação de uma taxonomia. Na linha weberiana, a categoria aproxima-se de um ideal-tipo que permite a compreensão da trajetória histórica de racionalização e de institucionalização de uma tradição religiosa, enquanto sistema de sentido. Com recursos diversos, Marcel Mauss pensa as continuidades e descontinuidades entre magia e religião a partir dos recursos salvíficos, num modelo de compreensão que favorece um olhar de grande plasticidade. A categoria de “religião de salvação” pode, em última análise, definir-se como um modelo heurístico para pensar a religião enquanto sistema simbólico que procura responder com eficácia aos problemas do mundo, configurados como experiência do mal. Mas as figuras do mal e os meios de

salvação podem ser muito diversos, não permitindo a sua concentração numa ontologia do mal.

No contexto das múltiplas modernidades, o encontro entre sistemas heteróclitos pode conduzir a autênticas guerras de salvação, não sem transações entre os diversos lados do conflito. A oferta de novos recursos de salvação, como se observou em alguns terrenos do cristianismo pentecostal, pode reativar, paradoxalmente, mundividências tradicionais, num conflito prático de modos de gestão da eficácia religiosa.

Em particular, nas sociedades do Atlântico norte, o *bricolage* salutar ou salvífico, veiculado pela gnose dos anjos, está ao serviço das táticas de construção de si do sujeito, em contextos de grande complexidade social. No quadro de um senso teórico muito vulgarizado, a experiência religiosa é, aqui, compreendida como interioridade, originalidade, demanda pessoal, descoberta, comunicação interpessoal, qualidades que não se reconhecem nos quadros da institucionalidade e normatividade religiosas. Descobre-se uma dicotomia subjacente: de um lado, o campo religioso representado pelas instituições (heteronomia); do outro, o universo espiritual associado aos valores da liberdade individual (autonomia). Assim, a salvação não vem de fora. É um enigma interior a desvendar.

BIBLIOGRAFIA

- Ashforth, Adam. 1998. "Reflections on Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto)." *African Studies Review* 41:36-67. Doi:10.2307/525353.
- . 2005. *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. 1990. "Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne." *Archives des sciences sociales des religions* 69:9-25
- Bureau, René. 2002. *Anthropologie, religions africaines et christianisme*. Paris: Éditions Karthala.
- Couture, André, et Nathalie Allaire. 1996. *Ces anges qui nous reviennent*. Montréal: Fides.
- Couture, André. 1998. "Les anges, le Nouvel Âge et la spiritualité de masse." In *Croyances et sociétés*, dir. Bertrand Ouellet et Richard Bergeron, 399-407. Montréal: Fides.
- Crapanzano, Vincent. 2004. "Le moment de la prestidigitacion: magie, illusion et mana dans la pensée d'Émile Durkheim et Marcel Mauss." *Sociologie et sociétés* 36 (2):33-54. Doi:10.7202/011047ar.
- Darbon, Dominique. 1998. "La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question." *Revue française de science politique* 48:707-724. Doi:10.3406/rfsp.1998.395318.
- Dewitte, Jacques. 2003. "Croire ce que l'on croit. Réflexions sur la religion et les sciences sociales." *Revue du MAUSS* 22 (2):62-89. Doi:10.3917/rdm.022.0062.
- Durkheim, Émile. (1912) 2003. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Eisenstadt, Samuel N. 2000. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129 (1):1-29.
- Erny, Pierre. 2000. *Enfants du ciel et de la terre. Essais d'anthropologie religieuse*. Paris: L'Harmattan.
- Fabien, Robertson. 2003. "Durkheim: entre religion et morale." *Revue du MAUSS* 22 (2):126-143. Doi:10.3917/rdm.022.0126.
- Fancello, Sandra. 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris: Éditions Karthala/IRD.
- . 2008. "Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains." *Cahiers d'Études Africaines* 48:161-183. Doi:10.4000/etudesafricaines.10382.
- . 2010. "Délivrance." In *Dictionnaire des faits religieux*, dir. Danièle Hervieu-Léger et Régine Azria, 234-239. Paris: PUF.
- , dir. 2015. *Penser la sorcellerie en Afrique*. Paris: Hermann.
- Gandillac, Maurice de, trans. 1958. Denys l'Aréopagite. *La hiérarchie céleste*. Paris: Cerf.
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: The University of Virginia Press.
- Gurvitch, Georges. (1950) 1969. *La vocation actuelle de la sociologie*. Paris: PUF.
- Hamès, Constant. 1997. "Le Coran talismanique: de l'Arabie des origines à l'Afrique occidentale contemporaine." In *Religions et pratiques de puissance*, dir. Albert de Surgy, 129-160. Paris: L'Harmattan.

- Hervieu-Léger, Danièle. 2005. "Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique." *Social Compass* 52:295-308. Doi:10.1177/0037768605058427.
- Ho, Park Jung. 2009. *Dom, mana et salut religieux: Durkheim, Mauss, Weber*. Paris: MAUSS.
- Hubert, Henri, et Marcel Mauss. (1902-1903) 1999. "Esquisse d'une théorie générale de la magie." In *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Karsenti, Bruno. 1997. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- Lenain, Lazare. (1823) 1982. *La science cabalistique ou l'art de connaître les bons génies*. Paris: Éditions Traditionnelles.
- Lory, Pierre. 1997. "Ange, djinns et démons dans les pratiques magiques musulmanes." In *Religions et pratiques de puissance*, dir. Albert de Surgy, 81-94. Paris: L'Harmattan.
- Luhmann, Niklas. 2014. "La religion comme communication." *Archives de sciences sociales des religions* 167:47-60. Doi:10.4000/rfsic.3710.
- Lukes, Steven. 1972. *Émile Durkheim, His Life and Works*. London: Penguin Books.
- Manevy, Anne. 2005. "Tes anges ne sont pas les miens! De l'ange gardien à l'ange haziélien." *Archives de sciences sociales des religions* 130:13-36.
- Martinelli, Bruno. 1999. "Entre interdit et pardon. Le pouvoir des forgerons chez les Moose et les Dogon." *Clio en Afrique*, 5. URL: <http://sites.univ-provence.fr/~wclio-af/numero/5/thematique/martinelli/index.html>.
- Mary, André. 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Cerf.
- Mauss, Marcel. 1968. *Œuvre I: Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Minuit.
- Meyer, Birgit. 1999. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Müller, Hans-Peter. 2013. "Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Émile Durkheim." *Trivium* 13. Doi:10.4000/trivium.4490.
- Rey, Terry. 2005. "Habitus et hybridité: une interprétation du syncrétisme dans la religion afro-catholique d'après Bourdieu." *Social Compass* 52:453-462. Doi:10.1177/0037768605058150.
- Steiner, Philippe. 2000. *La sociologie de Durkheim*. Paris: La Découverte.
- Stoyanov, Yuri. 2000. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven: Yale University Press.
- Surgy, Albert. 1997. "La recherche de 'miracles' dans les églises chrétiennes en République du Bénin." In *Religion et pratiques de puissance*, dir. Albert de Surgy, 175-206. Paris: L'Harmattan.
- Tarot, Camille. 1999. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Paris: La Découverte, MAUSS.
- . 2003. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris: La Découverte.
- Teixeira, Alfredo. 2007. "Os Anjos – Figuras do Bricolage Religioso Contemporâneo." In *Congresso Internacional: Figuras do Anjo Revisitadas*, 109-127. Fátima: Santuário de Fátima.
- . 2015. *Um Mapa para Pensar as Religiões*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Valeri, Valerio. 2013. "Marcel Mauss and the New Anthropology." *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 3:262-286. Doi:10.14318/hau3.1.027.

Wauters, Ambika. 2005. *O Oráculo dos Anjos*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Weber, Max. (1920) 1971. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

———. (1921) 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

———. 1996. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.