

TRADUÇÃO

Retrato: ANN TAVES - De experiências estranhas a eventos reveladores 1

Ann Taves

Universidade de Santa Barbara, EUA

Resumo: O presente texto apresenta ao público brasileiro uma breve autobiografia de uma das mais proeminentes cientistas da religião da atualidade, Ann Taves (universidade da Califórnia, campus Santa Bárbara). Ela destaca os interesses principais desenvolvidos ao longo da carreira, sendo que para nós o mais importante é o tema da "experiência religiosa", para o qual a autora apresenta uma abordagem mais distanciada, muito citada desde então.

Palavras Chave: Transe, experiência religiosa, sagrado, abordagem de blocos, eventos de revelação.

Como a primeira convidada a essa seção de perfil que é habilitada como uma pesquisadora da religião, e alocada em um departamento de ciência da religião, eu estava interessada em ver como estudiosos convidados anteriormente, habilitados em antropologia e sociologia, se colocavam em relação à “religião” como objeto de estudo. Parece que todos nós fazemos de forma cautelosa. Embora meu trabalho de pós-graduação tenha sido sobre a história do Cristianismo com foco na história religiosa da América, desde a década de 1990 eu tenho colocado de modo consciente minha pesquisa histórica em um espaço interdisciplinar entre psiquiatria, antropologia e ciência da religião a fim de explorar as contestações sobre experiências incomuns. Durante a última década, eu venho me identificando menos como historiadora e mais como uma estudiosa interdisciplinar, que procura trazer métodos humanistas e científicos cognitivos-sociais no estudo de experiências históricas e eventos. A partir disso, eu poderia argumentar como Maurice Bloch (2010) o fez no primeiro volume desse periódico, que “religião” não é um tipo natural, mas sim um tipo cultural complexo e uma teoria da religião enquanto tal é impossível. De acordo com a maneira que Bloch se posiciona, estudando rituais como “formas de comunicação” (BLOCH, 2010, pag. 11), eu me colocaria como estudando as maneiras que as pessoas avaliam experiências e, mais recentemente, eventos. Assim como outro sujeito retratado, Bruce Kapferer (2013), eu estou

¹ Traduzido de 'PORTRAIT: ANN TAVES - From Weird Experiences to Revelatory Events. *Religion and Society: Advances in Research* 6, 2015, 1-26'. Tradução de Bruna David de Carvalho, mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP, sob a supervisão do professor doutor Eduardo Rodrigues da Cruz. Esta tradução foi gentilmente autorizada pela autora.

interessada no realce que a religião pode dar a processos mais gerais, especificamente na avaliação de eventos em vários níveis de análise e o papel das experiências incomuns na emergência de novas formações sociais.

Pano de Fundo

Eu cheguei a esses pontos e questões ao longo do tempo. Tendo uma educação não religiosa em uma família americana de cultura protestante, eu estive alternadamente fascinada e intrigada pelas intensas formas de religiosidade. Na faculdade, em um curso sobre teorias da religião, fiquei impressionada com a seriedade dos pensamentos religiosos e dos pensamentos sobre a religião. Como resultado, isso me levou – como uma típica *baby-boomer* – a experimentar várias religiões nas décadas seguintes. Se eu me visse como uma etnógrafa, poderia construir esse processo como um trabalho de campo, embora antropólogos me acusassem, com razão, de “me transformar em nativa” com muita frequência. Mas no curso dessas explorações, meu secularismo nativo nunca me abandonou completamente. E isto, aliado ao ano vivido na escola de medicina antes da decisão de focar na religião, provavelmente, construiu as bases para a empatia com diversas religiões e perspectivas espirituais e – ao mesmo tempo – para tentar explicá-las a partir de um ponto de vista naturalista.

Como uma estudante de pós-graduação na história do Cristianismo e Religião Americana na *Divinity School* da Universidade de Chicago, eu estudei em diversos cursos teóricos que antes de mais nada me atraíram para o estudo das religiões. Ao mesmo tempo, foquei minha pesquisa em práticas que eram estranhas para mim, como a devoção católica às hóstias consagradas e às chagas de Jesus. Os cursos teóricos repetidamente retornaram a Marx, Durkheim e Weber, mas também a Anthony Giddens na teoria social e Turner, Spiro, Geertz e Ricoeur nos símbolos. Minha tese sobre as mudanças nas práticas devocionais Católicas do século XIX integrou algo de teorias antropológicas (Turner e Spiro sobre a bivalência dos símbolos). Porém, atenta aos conselhos da minha banca examinadora – Jerald Brauer e Martin Marty – e o *ethos* geral da ciência da religião naqueles dias, eu evitei a tentativa de explicar as experiências em termos naturalistas. Quando eu fui contratada para lecionar história da religião americana – não a teoria – em uma escola teológica metodista, eu me aprofundei na história Metodista e descobri que a sua rápida expansão estava repleta de experiências incomuns. Nas aulas eu fiz uma leitura rápida do material, sem saber como dar sentido às informações.

Não tendo explicação para tais experiências, e tendo sido encorajada de qualquer modo a evitar “reducionismo”, eu deixei de lado questões de experiências e explicações, focando ao invés no papel da piedade e da prática na vida de pessoas comuns – imigrantes católicos e mulheres protestantes. Então, no auge da “epidemia” de Transtorno de Múltipla Personalidade (TMP) no final dos anos 1980, uma amiga compartilhou suas experiências de um tempo perdido e personalidades se alternando, e então sua sinceridade abriu uma nova gama de possibilidades interpretativas. Comparações vieram à mente entre fenômenos associados à TMP na psiquiatria, possessão espiritual e xamanismo na antropologia, e as experiências dos primeiros metodistas e outros na história do Cristianismo. Essa percepção estimulou minha carreira, reformulou meu planejamento de pesquisa e me forneceu uma estrutura interdisciplinar para que eu pudesse combinar meu gosto pela teoria e minha fascinação pelas experiências incomuns. Em retrospectiva, a ideia de “múltiplas personalidades” também ofereceu uma metáfora orientadora para pensamentos sobre individualidade em termos mais fluidos, trazendo múltiplos pontos de vistas para assuntos em comum e, mais recentemente, oferecendo explicações naturalistas para as experiências pela minha própria visão, sem ofuscar as perspectivas que eu estou estudando.

Experiência

*Fits, Trances and Visions*² (TAVES, 1999) foi o primeiro principal fruto colhido dessas mudanças no foco. O livro rastreou a interação histórica entre formas de religião experienciais (principalmente Protestantes e pós-Protestantes no contexto Anglo-Americano) e teorias científicas (médicas, fisiológicas, mesméricas, psicológicas) construídas por *insiders* e *outsiders* como forma de explicar (e em grande parte, de desacreditar) tais experiências no decorrer de dois séculos. Começando nos debates do século XVIII sobre experiências incomuns de Metodistas e terminando no início do século XX com os debates e as comparações entre a dissociação da hipnose induzida em mulheres (geralmente muito devotas) diagnosticadas com histeria, e as experiências incomuns de médiuns espiritualistas, de místicos e Pentecostais. O trabalho histórico proporcionou três ideias fundamentais. Primeiro, experiências deste tipo são instáveis e podem se transformar de maneira experiencial e hermenêutica através de sugestões e encontros com outros que, de diversas formas, explicam, condenam ou encorajam essas experiências. Segundo, as categorias usadas

² N.T. Publicado pela Princeton University Press, em 1999. Sem publicação no Brasil.

para caracterizar essas experiências (ex: histeria, misticismo, espiritual, religioso, ocultista) estão ideologicamente carregadas, teoricamente instáveis e difíceis de estudar separadas de uma história do discurso. Terceiro, é importante descobrir como constituir objetos de estudos históricos ou etnográficos de maneira que nossas categorias acadêmicas não interfiram com o rastreamento das mudanças nas experiências no nível do discurso (categorias e teorias) e da prática.

Ao reconhecer que existem similaridades entre as experiências que estudiosos, de diversas maneiras, categorizaram como dissociativa, xamanista e religiosas, eu me conscientizei dos problemas surgidos quando se assume que “experiência religiosa” se refere a algo claramente definido e estável, ao invés de algo surgido como resultado de um complexo processo interpretativo. Essa percepção mudou meu foco, do estudo histórico das experiências religiosas para o estudo das experiências que pessoas ou grupos explicam de diferentes maneiras; por exemplo, uma experiência que Metodistas podem explicar como “sucumbindo pelo poder do Espírito Santo”, mesmeristas podem explicar como resultado de um “transe mesmérico”, induzido pelo poder de um pregador, e um médico pode explicar como “catalepsia”, um transtorno corporal. Essa mudança no meu objeto me permitiu analisar, não só como as interpretações dos indivíduos das suas próprias experiências mudaram ao longo do tempo, mas também como seus contemporâneos, vivendo dentro e fora do grupo social, interpretaram as experiências deles.

Enquanto trabalhava em *Fits, Trances and Visions* eu lutei para constituir meu objeto de estudo e tive dificuldades em explicar para as outras pessoas, de uma maneira positiva, sobre o que era o trabalho. Tendo rejeitado termos como “religioso”, “místico”, “visionário” ou “extático” como qualificadores das experiências em questão, eu considerei alternativas como “transe” e “dissociação”. Entretanto, porque aqueles que eu estava estudando usavam esses termos, ao adotar qualquer um deles eu me alinhava ou com o comprometimento acadêmico de uma disciplina atual ou com meus sujeitos históricos. Para evitar tais alinhamentos, eu constituí meu objeto de estudo com descrições mais genéricas dos tipos de experiências que me interessavam. Focando em “sujeitos cujo senso normal de si mesmos como agentes corporificados está alterado ou descontinuado” (TAVES, 1999, pag.09), eu pude então considerar como e porque as pessoas caracterizam, respondem e, em alguns casos, induzem essas alterações no senso de si próprios.

Como resultado do livro, eu fui convidada a escrever o verbete de experiência religiosa para a segunda edição da *Encyclopedia of Religion*³ (TAVES, 2005). Esse ensaio rastreia os vários papéis que o conceito de experiência religiosa teve no discurso moderno sobre a religião e as controvérsias que emergiram a partir disso, no início dos anos 1970. Essas controvérsias levaram estudiosos da religião influenciados pelo giro linguístico dentro das humanidades a criticar noções *sui generis* de experiência religiosa, as quais – eles alegaram – separam essas experiências de outros tipos pesquisados por acadêmicos nas humanidades. Essas críticas, que levaram alguns estudiosos da religião a rejeitar o estudo da experiência como algo ultrapassado, ou a estudá-la apenas como construção discursiva, colocaram-me em uma posição desconfortável. Embora eu compartilhasse suas críticas sobre afirmações *sui generis*, as tentativas deles de explicar a experiência simplesmente em termos do discurso pareceram-me inerentemente implausíveis. Enquanto meu próprio trabalho estava focado na história do discurso sobre experiência, eu simpatizava com tentativas passadas de explicar experiências de presenças de outro mundo em termos naturalistas. Além disso, em contraposição à maioria das críticas à experiência religiosa, meu trabalho estava focado em explicações de tipos particulares de experiências, não experiência (religiosa ou de outros tipos) em geral. Muitas características dessas experiências (ex: a perda do sentido de si mesmo ou o senso de outra entidade incorporando) foram recorrentes em diferentes períodos e contextos culturais, onde em alguns momentos eram consideradas religiosas e em outros não. Em minha própria visão, pareceu óbvio que tais experiências não poderiam ser explicadas apenas por um fator, seja biológico, pessoal ou cultural; ao invés disso, esses fatores proporcionam intrigantes contextos para que se possam investigar suas relações.

Em 2004, solicitada por um companheiro interessado nas abordagens cognitivas recentes nos estudos da religião, eu pesquisei na literatura científica sobre dissociação e hipnose, de maneira a reinterpretar as abordagens ocorridas na virada do século à luz das pesquisas científicas mais atuais. O trabalho (mais tarde publicado como TAVES 2006) acendeu a discussão no encontro anual da Academia Americana de Religiões, incitando comentários sobre declinar ao “lado negro” da ciência. Devido a meu foco na experiência, o artigo proporcionou convites de palestras em conferências de ciência cognitiva e religião e, eventualmente à decisão de abordar as questões sensíveis em torno do estudo das experiências religiosas, diretamente em *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (TAVES, 2009). Lá eu argumentei que nós

³N.T. 2ª edição. Vários autores. Sem publicação no Brasil.

devemos desagregar o conceito de “experiência religiosa” e estudar a ampla variedade de experiências que as pessoas significaram como sendo religiosas. Concentrar-se na forma implícita de experiências particulares, nos permite comparar experiências que compartilhavam aquele recurso sob diferentes condições e analisar os processos através dos quais as experiências particulares são percebidas, avaliadas e valoradas em diferentes níveis indo do contexto intrapessoal para o entre grupos.

O Comum e o Incomum

Nos quatro capítulos desse livro (Na Religião, Experiência, Explicação e Comparação), o primeiro provou ser o mais controverso. A controvérsia surgiu não em resposta ao que o capítulo central afirma – que devemos reclassificar “experiências religiosas” como “experiências consideradas religiosas” (TAVES, 2009, XIII) – mas em resposta a minha tentativa de tentar resolver os problemas de definição em torno de termos relacionados à religião. Embora estivesse claro desde o início que os esforços em teorizar “religião” como um conceito abstrato eram problemáticos, eu planejei estipular uma definição de segunda ordem para o adjetivo “religioso” na forma habitual da ciência da religião. Na elaboração do manuscrito, no entanto, não consegui encontrar nenhuma maneira de evitar a confusão gerada pelo uso de definições de segunda ordem muitas vezes sobrepostas como “religioso”, “mágico” e “sagrado” (TAVES, 2009, pags. 148-149,161-162). Não apenas definições estipulativas dificultam distinguir entre o uso de termos de primeira e segunda ordem, também fazem parecer que estamos estudando a mesma coisa quando geralmente não estamos, e assim obscurecem objetos de estudo comum que rotulamos de maneira diferente.

Ao invés de trabalhar incansavelmente para classificar nossos diferentes usos técnicos de complexos conceitos culturais, eu concluí – muito como eu já tinha feito em *Fits, Trances and Visions* – que meus objetivos interdisciplinares seriam mais bem atendidos ao se especificar as experiências de interesse em termos mais amplos e genéricos. Isso me permitiria analisar como as pessoas caracterizam e trabalham com as experiências na prática. À luz de referências recorrentes a objetos, ações e crenças “especiais”, nas tentativas de estudiosos para definir religião, magia e o sagrado, eu sugeri que estudar experiências que as pessoas consideraram como “especial” ou “não-ordinárias” proporcionaria uma maneira mais inclusiva de capturar experiências de interesse sem pressupor como são interpretadas pelas pessoas.

Quando eu fiz essa sugestão, eu ainda não havia lido o trabalho de Ellen Dissanayake (1992, págs. 92-101), que propôs quase o mesmo ponto de vista da história da arte, nem eu sabia sobre o artigo de Bloch (2008) afirmando que a “religião não é nada especial”, que surgiu ao mesmo tempo em que *Religious Experience Reconsidered* foi para a editora. Como eu esclareci depois (TAVES, 2010, págs. 176-177), eu concordo com Bloch que “a religião não é nada especial porque, vista de uma perspectiva evolucionária, é um ‘um aspecto... indissolúvel da organização social humana’”. Minha afirmação, entretanto, foi que “a religião talvez não seja nada especial em relação a outras atividades culturais, das quais foi tardiamente distinguida, *especialidade* [*specialness*] é como tal na medida em que torna as coisas especiais [no sentido de Dissanayake], e isso está no coração da atividade cultural humana” (DISSANAYAKE, 1992, pag. 177). É importante, porém, distinguir entre *fazer* coisas especiais e *perceber* coisas como especiais ou incomuns. O primeiro é mais distintivamente – embora sem dúvida, não seja exclusivamente - uma atividade humana, e o segundo é uma capacidade biológica mais geral possuída por muitos, senão pela maioria dos organismos, sobre os quais a premissa é tornar coisas especiais, embora eu tenha concluído baseada em dois artigos subsequentes que a relação entre fazer e perceber coisas como incomuns é complexa.

Nesses dois artigos (TAVES 2013, 2015), eu demonstrei como podemos separar definições clássicas de religião para transformar “o sagrado” e “religião” em processos mais básicos que estão envolvidos em fazer e/ou perceber coisas como incomuns, distinguindo entre os esquemas genéricos que estruturam uma definição e características específicas a que a marcam como “religiosa”. Colhendo sugestões das definições de Durkheim de coisas sagradas como “separadas e proibidas” e o conceito de Tillich de religião como preocupação última, eu reformulo o “tornar separado” como um meio de tornar as coisas *distintas*, e tabus e afirmações de ultimidade como meio de assinalar significado. Iniciei com os debates do início do século XX entre animistas, pré-animistas e seus herdeiros, e depois eu tomei teóricos, como Van der Leeuw e Weber, que exploraram a variedade de maneiras pelas quais as pessoas atribuem poderes incomuns (ex: mana e carisma) a todos os tipos de coisas incluindo divindades. Finalmente, contrastei-os com a tradição Durkheimiana, que explorou a forma que as pessoas geram e entram em mundos incomuns. Eu então reformulei os poderes incomuns da tradição do “mana” e os mundos incomuns de Durkheim, em relação a dois aspectos diferentes da imaginação: criatividade, capacidade de gerar coisas novas em resposta a diferentes circunstâncias ambientais e o “faz-de-conta”, a capacidade de entrar mentalmente em um “mundo de faz de conta”.

Em um diálogo recente, Nathaniel Barrett (2014) criticou meu uso de “especialidade”, argumentando que “significado parece abandonar sua análise de especialidade em níveis mais básicos, deixando de lado uma qualidade altamente abstrata, cuja atribuição inconsciente é supostamente responsável pela “singularização” de algo como portador de valor especial”. Em minha resposta ao seu artigo (TAVES, 2014), reconheci que eu usei o termo menos frequentemente porque – como o termo “significado” preferido por ele – isto nos permite encobrir importantes distinções. Tal como podemos distinguir entre significado semântico, que é descritivo, e significado de fundamentação, que envolve valor, assim também podemos usar “especial” para significar tanto algo que está separado de outras coisas de sua classe (e, portanto, notável) e algo que tem um valor particular (e, portanto, significado). Ambos “significado” e “especial” são termos úteis para acompanhar “no terreno”, por assim dizer, onde destacam características de interesse. Porém, ambos podem dificultar a distinção entre saliência e significado se não analisarmos cuidadosamente a maneira que (“significado” e “especial”) são usados.

À luz dessa distinção, eu poderia dizer que coisas que consideradas salientes se destacam de outras coisas de sua classe e, assim sendo, são percebidas como especiais (na medida em que queremos usar esse termo), no sentido de serem incomuns. Estímulos podem ser salientes – ou seja, chamam nossa atenção – por muitas razões diferentes, todas envolvendo valor potencial, incluindo valor potencial de sobrevivência (notabilidade evoluída), valor cultural potencial (notabilidade apreendida), ou valor potencial que é desconhecido (notabilidade original). Porém, os estímulos salientes devem ser avaliados em relação ao meio ambiente (contexto), experiência passada, e os objetivos do organismo para que este determine o significado de tais estímulos.

Com a análise assim feita, eu estava apta a relacionar a distinção entre comum e incomum à distinção entre intuitivo e minimamente contra intuitivo, amplamente usada na ciência cognitiva da religião (CCR) (TAVES, 2015), que até agora tem tido interesse, principalmente, em identificar e explicar restrições cognitivas panculturais sobre pensamentos e ações religiosas. Portanto, contextualizando divindades e outros agentes super-humanos culturalmente postulados como minimamente contra intuitivos (MCI), pesquisadores de CCR os situaram dentro de uma classe maior de representações que envolvem violações de categorias ontológicas panculturais. Nos termos da CCR, poderíamos dizer que os conceitos de MCI surgem como incomuns porque adicionam algo que é surpreendente à maneira como evoluímos para predizer o comportamento das coisas. Isso torna os conceitos mais salientes do que esperávamos. Se eles estão repletos de possíveis inferências, nós poderíamos avaliá-

los como potencialmente significativos e, provavelmente, explorar e desenvolver as inferências usando nossa imaginação. Tais conceitos, portanto, seriam percebidos como incomuns nas culturas.

Focando nos universais, entretanto, os pesquisadores da CSR nem sempre enfatizam que estão deixando de lado pesquisas de conceitos – às vezes citados como contra esquemáticos – que violam expectativas culturais ou idiossincráticas e, portanto, são cruciais na contabilização das diferenças individuais e culturais. Dentro das culturas ou entre os indivíduos, violações de conceitos contra esquemáticos também se destacam como incomuns. A análise das interações entre conceitos desses tipos pode nos proporcionar um melhor entendimento sobre como emergem diferenças culturais e individuais.

Quando eu propus, inicialmente, que deveríamos refletir sobre “especialidade” numa continuidade do comum ao singular, alguns estudiosos da religião assumiram que eu estava simplesmente substituindo “sagrado” ou “religioso” por “especial”, e objetaram dizendo que existem muitas coisas que as pessoas consideram como especiais, por exemplo, seus filhos, porém não são consideradas como sagradas. Meu objetivo, como reiterei em publicações subsequentes (TAVES, 2010a, 2010b) foi fornecer uma ampla rede que capturaria o espectro das coisas que as pessoas consideram como incomuns, a fim de focar em (a) como e porque elas percebem algumas experiências como incomuns, e (b) como e porque elas entendem e respondem a tais experiências (TAVES 2013a, 2013b). Fazendo isso, eu estava dando continuidade a meus esforços de posicionar o estudo da experiência dentro de um espaço interdisciplinar e, ao mesmo tempo, elaborar e estender a “abordagem de blocos de construção” que defendi em *Religious Experience Reconsidered*.

Abordagem de Bloco de Construção para Conceitos Culturais Complexos

No esboço do significado de abordagem de blocos de construção (ABC) e como eu gradualmente o estendi para incluir “conceitos culturais complexos” (CCCs) de forma mais geral, eu estou usando a linguagem no plural para reconhecer minha colaboração com Egil Asprem, um estudioso de esoterismo ocidental que veio para a University of California, Santa Barbara, como um pesquisador de pós-doutorado a fim de ampliar este método para conceituar “esoterismo” e trabalhar comigo para um desenvolvimento ainda maior. Enquanto nós os concebemos, os CCCs são substantivos abstratos com significados instáveis, sobrepostos e culturalmente determinados que variam dentro e entre culturas, e as formas adjetivas - como “religioso”, “espiritual”, “sagrado”, “mágico”, “supersticioso”, “esotérico”,

“oculto” e “paranormal” – que podem ser usadas para caracterizar experiências, práticas, objetos, e etc. Nós estamos usando “formações” para referências a qualquer entidade social, como por exemplo, escolas de pensamento, tradições de prática, movimentos sociais, redes sociais e disciplinas acadêmicas. CCCs geralmente são incorporados a formações, assumindo significados especializados de dentro e para estas formações. As palavras chaves de nossas várias disciplinas, tradições e escolas de pensamento têm significados especializados dentro dessas formações. A ABC para CCCs é um método para maior aprendizado sobre estas como formações – e os CCCs que as constituem – emergem e funcionam. Isso funciona por (1) desmontar os CCCs, isso é, por desmembrar, fracionar ou fazer engenharia reversa em componentes mais básicos¹, e então (2) rastrear como as pessoas, individualmente ou em grupos, os reuniram em várias formações. Nós podemos separar esse processo em quatro fases: identificação de CCCs e desmembramento seguido de identificação de ABC identificação e remontagem ².

Estudo Interdisciplinar de Experiências Anômalas ou Não-Usuais

Nós podemos reformular o estudo de experiências anômalas, não-usuais ou não-ordinárias nos moldes dos ABCs. Conseqüentemente, existe uma série de contextos disciplinares (formações) em que os estudiosos pesquisam experiências raras ou atípicas sob vários títulos (CCCs), incluindo o xamanismo, possessão espiritual, e estados alterados de consciência na antropologia; experiências paranormais em parapsicologia; experiências anômalas na psicologia; experiências místicas e religiosas na ciência da religião; e desordens dissociativas e psicoses na psiquiatria. Essas formações disciplinares, cada uma com suas palavras chaves (CCCs), têm frustrado os estudos interdisciplinares de experiências incomuns ou anômalas. Apesar de os antropologistas estarem superando a balcanização da pesquisa já por algum tempo, muitos psiquiatras e cientistas da religião têm resistido a comparações interdisciplinares com a justificativa que algumas experiências são intrinsecamente patológicas ou religiosas.

Algumas síndromes psiquiátricas, como grupos de sinais e sintomas, também podem ser interpretadas como CCCs, que apresentam dificuldades paralelas às das experiências religiosas: ambas tendem a misturar categorias culturais, o que traz uma avaliação ou ponto de vista, com análise fenomenológica da forma e assim estabilizando os grupamentos de tipos de experiência ou sintomas pela definição, ao invés de por mecanismos subjacentes comuns. O Instituto Nacional de Saúde Mental [americano] recentemente criticou as categorias no

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders da American Psychiatric Association, por esses motivos e lançou um projeto de critérios de domínio de pesquisa para “transformar o diagnóstico incorporando a genética, imageamento, ciência cognitiva e outros níveis de informação, para estabelecer as bases de um novo sistema de classificação” (INSEL, 2013).

O rotular “grupamentos de sintomas” pela definição ao invés de por mecanismos subjacentes, têm resultado na sobre-associação com psicopatologias de uma ampla gama de experiências aparentemente involuntárias que são comuns na população. Tipos de experiências fenomenologicamente semelhantes que as pessoas não sentem como desejáveis, pretendidas ou causadas assim aparecem em listas de experiências anômalas, parapsicológicas e religiosas, assim como de psicoses e transtornos dissociativos. As muitas escalas dedicadas a experiências de vários tipos sofrem com as mesmas dificuldades. Como resultado, existem escalas que focam em experiências místicas, espirituais, transliminais, kundalini, de quase morte e paranormais; assim como existem escalas devotadas a experiências anômalas, criativas, experiências dissociativas e esquizotípicas (experiências incomuns). Mesmo que cada escala pareça assumir que está medindo coisas diferentes, elas dividem muitas questões em comum.

O modo de entrevista *Appraisals of Anomalous Experience Interview* (AANEX) (veja BRETT et al., 2007), desenvolvido por Emmanuelle Peters e seu time de pesquisadores de psicose na *King’s College*, Londres, é marcadamente diferente. Esses pesquisadores estão cientes que existem pessoas, na população em geral, que têm experiências incomuns e que não apresentam aflições, nunca buscam ajuda médica e podem, de fato, valorizar e cultivar essas experiências. Eles desenvolveram um protocolo de entrevista que permite comparar aqueles que procuram ajuda e aqueles que não procuram. Estudos que utilizam a entrevista AANEX estão encontrando diferenças significantes na maneira em que as populações clínica e não clínica avaliam suas experiências incomuns (BRETT et al., 2009). Isso sugere que os processos de avaliação interagem com outras variáveis, como tendências esquizotípicas, e desempenham um papel crucial em determinar não somente como experiências incomuns são categorizadas, mas também como as pessoas respondem a elas e, portanto, se perturbam, melhoram ou não tem efeito particular sobre a vida das pessoas.

Uma ABC para experiências incomuns, assim sendo, nos permite distinguir entre sensações e percepções de um lado, e as maneiras como são avaliadas de outro, e, como resultado, estabelecer comparações baseadas nesses componentes ao invés de na experiência como um todo. O principal desafio com visões categoriais de experiências psicóticas e de visões *sui generis* de experiência (s) religiosa (s) é a insistência em tratar experiências como

um todo e descartar – a priori – as comparações que nos permitiriam (a) identificar processos componentes e mecanismos subjacentes e (b) investigar como as interações entre eles afetam resultados clínica, etnográfica e historicamente.

Eventos

Em *Religious Experience Reconsidered*, o capítulo sobre a experiência, que situou as experiências que as pessoas consideram como religiosas no contexto de experiência mais geral, foi um significativo passo adiante, porém me causou insegurança sobre como categorizar a relação entre “experiência” e “experiências” em termos cognitivos. O capítulo sobre explicação, que se baseou em desenvolvimentos recentes da teoria da atribuição (MALLE, 2004), defendeu a importância de integrar processos inconscientes de avaliação em uma explicação de vários níveis de como as pessoas atribuem significado às suas experiências. Porém isso ficou subdesenvolvido, tanto teoricamente quanto na prática.

Em um trabalho mais recente, Asprem e eu argumentamos que situando experiência e experiências em relação à pesquisa de “cognição de eventos” nos permite conceituar a relação entre elas em termos cognitivos e de processamento de informações (ver TAVES; ASPREM, 2017). A cognição de eventos baseia-se na observação de que nós continuamente segmentamos o fluxo de informações em pedaços, criando “fronteiras de eventos” e, dentro dessas fronteiras, “eventos” (RADVANSKY; ZACKS, 2011; 2014, págs. 29-31). Portanto, em termos cognitivos e de processamento de informações, “experiência” (de uma maneira abstrata) refere-se ao fluxo de informações na medida em que estamos cientes disso, enquanto que “experiências” (no plural) referem-se a eventos que foram segmentados para fora do fluxo da experiência, de tal forma que cada experiência é percebida como tendo um início e um fim. O que nós referimos informalmente como “experiências” são simplesmente eventos de experiências pessoais que são particularmente relevantes.

Se, como as pesquisas em cognição de eventos sugerem, os humanos confiam no que psicólogos cognitivos se referem como “modelos de eventos” quando verbalizam eventos narrativos, então os eventos oferecem uma plataforma para integrar o trabalho teórico sobre processos de enquadramento (GOFFMAN, 1974), [que os sociólogos elaboraram em relação a movimentos sociais (JOHNSON; NOAKES, 2005), bem como aos processos atribucionais (SPILKA et al., 1985), que os psicólogos sociais elaboraram em relação às interações diádicas (MALLE, 2004)] com os processos de avaliação inconscientes que os psicólogos cognitivos elaboraram dentro de uma estrutura de codificação preditiva.

Essa abordagem mais integrada tem implicações significativas para historiadores e etnógrafos. Primeiro, nos permite um melhor entendimento sobre o relacionamento entre experiências “originais” e narrativas posteriores, reconhecendo que as narrativas *post hoc* repousam não no modelo do evento original (também conhecido como “modelo de trabalho”), mas em um modelo de evento (o evento lembrado) gerado na ocasião da narrativa. Isso significa que reconstruções históricas ou etnográficas de eventos de experiência devem prosseguir em dois passos: (1) movendo-se primeiro de uma narrativa de evento pública para a representação mental hipotética do evento na ocasião da narrativa e (2) desse evento mental para o modelo hipotético prévio de trabalho do evento inicial, seja ele gerado interna ou externamente. A inserção de um modelo mental hipotético nos dois passos do processo não faz com que a tarefa reconstrutiva dos historiadores ou etnógrafos seja mais fácil ou mais precisa, porém isso nos lembra que a narrativa de experiências, não importa quão imediata, é sempre *post hoc* e, portanto, sempre constitui um *novo evento* no qual memória e contexto interagem, resultando em um novo ponto de dados na reconstrução dos processos históricos.

Segundo, essa abordagem integrada nos permite entender como várias características, incluindo conhecimento anterior (i.e., memória e “cultura”) e avaliações (i.e., intenções e causas), podem ser incorporadas às experiências de modo inconsciente e impensado (i.e., no contexto do próprio evento de experiência), ao invés de simplesmente atribuídas *post hoc*. Uma vez que essas características sejam apreendidas, elas determinam o que mais percebemos como relevante em um evento. Isso significa que mesmo no nível do modelo de evento, estes são representados parcialmente e a partir do ponto de vista do sujeito e, portanto, não fornecem um ponto de vista objetivo.

Terceiro, porque os quadros causais embutidos em modelos de evento são gerados através de avaliações de pistas que os sujeitos sentem e percebem em seus ambientes e dentro de si mesmos, as próprias pistas geralmente são representadas nas narrativas de eventos com avaliações tácitas e explícitas. Buscando inspiração na análise de Bertram Male (2004) de como as pessoas explicam eventos (ver TAVES, 2009, págs. 100-111), nós podemos usar a distinção entre pistas e avaliações para dividir um evento de narrativa detalhado em subeventos, perguntando “o que aconteceu” e “porque isso aconteceu” do ponto de vista do narrador, à medida que as narrativas de eventos se desenrolam. Em muitos casos, isso nos permite separar as pistas que os sujeitos sentem ou percebem (“o que aconteceu”), das causas ou razões que são dadas, implícita ou explicitamente, a um evento (“por que isso aconteceu”).

Embora desvendar esses processos em narrativas históricas e etnográficas seja conjectural e altamente dependente da natureza de nossas fontes, essas distinções nos

permitem uma abordagem mais rigorosa. Se tivermos apenas um relato e ele for narrado muito depois do evento, pode ser impossível distinguir as avaliações que foram construídas com o evento inicial daquelas de reflexões tardias sobre o evento. Se temos múltiplos relatos do mesmo evento recontadas em diferentes momentos do tempo, nós podemos comparar as versões dividindo o evento em subeventos e, entrelaçando relatos para que possamos comparar tais subeventos. Colocar as análises em gráficos nos permite perceber quais subeventos foram adicionados ou deletados à medida que a narrativa foi recontada, e analisar em que medida o narrador alterou a maneira como os subeventos foram descritos através do tempo. Quando a descrição de “o que aconteceu” permanece estável através dos relatos, nos permite identificar uma representação inicial plausível das pistas sensoriais que constituíram o modelo de evento original. Se algumas partes das razões que um sujeito oferece para explicar as pistas permanecem estáveis através do tempo, isto sugere que aquelas razões podem estar intimamente conectadas às avaliações iniciais inconscientes do evento. Razões que mudam ao longo do tempo provavelmente representam as reflexões mais conscientes do sujeito sobre a experiência e, portanto, podem ser analisadas em relação ao contexto no qual a narrativa foi recontada³.

Eventos de Revelação

Essas linhas de pesquisa uniram-se em trabalho mais recente *Revelatory Events: Experiences and Appraisals in the Emergence of New Spiritual Paths*⁴ (TAVES, 2016), no qual eu analisei a função que experiências incomuns têm no surgimento de três caminhos espirituais (Mórmons, Alcoólicos Anônimos e Um Curso em Milagre), que geraram formas sociais bem diferentes (uma igreja, um movimento de autoajuda e uma rede de estudantes). A Parte I dedica três capítulos para uma análise descritiva do papel da experiência no processo do surgimento reconstruído do ponto de vista dos participantes (sejam eles seguidores ou críticos) à medida que os eventos se desenrolaram com base nas melhores fontes históricas em tempo real. Parte II compara os três movimentos de maneira a explicar seu surgimento como um processo criativo envolvendo habilidades incomuns, interações em grupos pequenos, e motivações subjacentes. Ao separar as reconstruções descritivas da parte I das explicações naturalistas da parte II, eu faço a diferenciação entre a tarefa reconstrutiva do historiador, que procura retratar eventos do ponto de vista de atores históricos, e do cientista social que

⁴ N.T. Publicado pela Princeton University Press, 2016. Sem publicação no Brasil.

procura explicar os eventos de um ponto de vista naturalista. Em conjunto, as duas partes oferecem um estudo historicamente fundamentado da maneira que as pessoas cultivam experiências e julgam seus significados ao longo do tempo, e um estudo comparativo que sobrepõe múltiplos pontos de vistas explicativos, incluindo o meu. Em um âmbito pessoal, retorno aos problemas que me levaram ao estudo da religião inicialmente e aos problemas de voz e interação de vozes que me preocuparam desde os anos oitenta.

Teoricamente falando, esse projeto se baseia em minhas pesquisas anteriores, posicionando o processo através do qual as pessoas determinam como experiências devem ser interpretadas ou categorizadas no centro, e assim situando-o num espaço interdisciplinar que não supõem como as experiências ou as formações resultantes delas serão categorizadas. Acompanhando o trabalho teórico que acabamos de discutir, o projeto toma eventos relacionados à experiência nos quais pareça às pessoas que um “outro” estava presente como seu ponto de analogia estipulado. Enquanto James Lewis (2003) defende de modo taxativo o estudo do papel da experiência religiosa no contexto de novos movimentos religiosos, *Revelatory Events* oferece um quadro teórico amplo para analisar o papel das experiências “presenciais” no surgimento de novas formações sociais. Essa terminologia mais ampla e genérica nos permite aplicar os métodos usados aqui para essas novas formações, independentemente de como eles próprios se caracterizam.

Mantendo esse quadro aberto, eu não assumo que os principais sujeitos que fundaram os movimentos - Joseph Smith, Bill Wilson e Helen Schucman – eram psicóticos, delirantes ou conscientemente enganadores, embora críticos geralmente caracterizassem Smith, em particular, dessa maneira. Ao invés disso, reconhecendo que não podemos excluir inteiramente essas possibilidades, eu aceito um desafio muito interessante para explicar como esses indivíduos e seus seguidores imediatos podem ter sinceramente acreditado, por exemplo, na existência de antigas placas douradas, ou em efeitos curativos de um Poder Superior, ou que uma voz interna que seria de Jesus. Portanto, na parte II, o capítulo sobre “habilidades” procura explicar como Smith e Schucman foram capazes de ditar textos complexos, de maneira a convencer seus seguidores que eles não são os autores. O capítulo primeiro compara como foi para Smith “traduzir” as placas de ouro, enquanto olhava para uma pedra vidente dentro de um chapéu para bloquear a luz e, para Schucman “ouvir” as palavras da voz interior, que ela “escreveu” em taquigrafia e então ditou a um colega. Em seguida, compara suas habilidades com aqueles sujeitos altamente hipnotizáveis e romancistas para questionar como criamos personalidades em primeira pessoa que, às vezes, enxergamos como reais. O capítulo sobre “interações” foca na maneira que os principais sujeitos e seus

colaboradores mais próximos estruturam suas experiências nos termos de entidades e poderes de outro mundo. Descobre que em cada caso os grupos desenvolveram procedimentos consensuais que os permitiram serem guiados por entidades de outro mundo, ao longo de um caminho que os indivíduos dentro de um grupo não imaginariam conscientemente. O capítulo final sobre “motivações” tem uma abordagem cognitiva a ações orientadas por objetivos que nos permitem conceber essas entidades de outro mundo como aspectos separados (não conscientes) dos indivíduos que não só foram reconhecidos, mas motivados a pensar pelo pequeno grupo emergente como um todo.

Revelatory Events pode ser lido de muitas maneiras diferentes: como um relato do papel que experiências “de presença” tiveram no surgimento dessas três formações sociais; como uma ilustração de métodos que podem ser usados para reconstruir o papel das experiências no surgimento de novas formações sociais; e como explicação do surgimento de caminhos espirituais cujas origens foram atribuídas a orientação de fontes de outro mundo. Lido da primeira maneira, o livro é destinado a contribuir com o estudo do surgimento de novas formações sociais sem pressupor a forma final que tomaram, focando, ao invés disso, na maneira que os sujeitos principais perceberam o desdobramento do processo. Lido da segunda maneira, o livro pretende demonstrar como as comparações fundamentadas em conceitos básicos – nesse caso “eventos” e “caminhos” – podem revitalizar trabalhos comparativos e gerar uma base mais complexa para explicar os processos envolvidos. Lido da terceira maneira, intenta ser uma contribuição para os estudos da criatividade que decorrem da psicologia evolutiva e ciências sociais cognitivas, para compreender melhor os casos em que a autoridade criativa é atribuída a fontes de outro mundo.

ANN TAVES é Professora Titular de Ciência da Religião na Universidade da Califórnia, Santa Barbara, onde ela supervisiona o grupo interdisciplinar Religião, Experiência e Mente. Seu novo livro *Revelatory Events: Unusual Experiences and the Emergence of New Spiritual Paths* foi publicado em 2016 pela Editora da Universidade de Princeton; taves@religion.ucsb.edu

NOTAS

¹ Alguns antropólogos têm usado o termo “fracionamento” para identificar “padrões cognitivos e de comportamento universais”, que estão associados com uma “categoria folclórica” como “ritual” ou “religião” (WHITEHOUSE AND LANMAN, 2014, 675; ver

também BOYER E BERGSTROM, 2008, 119), ou seja, o que nós preferimos chamar de CCCs. Apesar de não termos objeções ao termo “fracionamento”, não estamos buscando só por universais. Nós preferimos o termo “engenharia reversa” porque é amplamente utilizado no processo de separar algo que é complicado para ver como foi sua montagem e, portanto, presumir como será sua remontagem a partir da ABC.

² Para a interação mais recente, ver Asprem (2016).

³ Para uma elaboração sobre este método em relação a estudos de caso, ver Taves (2016) e Taves e Harper (2016).

Referências

ASPREM, Egil. 2016. “Reverse-Engineering ‘Esotericism’: How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion.” *Religion* 46/2, 158-175.

BARRETT, Nathaniel F. 2014. “The Perception of Religious Meaning and Value: An Ecological Approach.” *Religion, Brain, and Behavior* 4, no. 2: 127-146.

BLOCH, Maurice. 2008. “Why religion is nothing special but is central.” *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363: 2055-2061.

BLOCH, Maurice. 2010. “Bloch on Bloch on ‘Religion.’” *Religion and Society: Advances in Research* 1: 4-28.

BOYER, Pascal, and B. Bergstrom. 2008. “Evolutionary perspectives on religion.” *Annual Review of Anthropology* 37:111-130.

BRETT, C.M.C. *et. al.* 2007. “Appraisals of Anomalous Experiences Interview (AANEX): A Multidimensional Measure of Psychological Responses to Anomalies Associated with Psychosis.” *The British Journal of Psychiatry* 191, no. 51: s23-s30.

BRETT, C.M.C. *et. al.* 2009. “The Role of Metacognitive Beliefs in Determining the Impact of Anomalous Experiences: A Comparison of Help-seeking and Non-help-seeking Groups of People Experiencing Psychotic-like Anomalies.” *Psychological Medicine* 39, no. 6: 939-950.

DISSANAYAKE, Ellen. 1990. *What is Art for?* Seattle: University of Washington Press.

GOFFMAN, Erving. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.

INSEL, Thomas. 2013. "Director's blog: Transforming diagnosis." <http://www.nimh.nih.gov/about/director/2013/transforming-diagnosis.shtml> (accessed 13 March 2015).

JOHNSTON, Hank and NOAKES, John A. eds. 2005. *Frames of Protest: Social Movements and the Framing Perspective*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

KAPFERER, Bruce. 2013. "Ritual Practice and Anthropological Theory." *Religion and Society: Advances in Research* 4: 3–40.

LEWIS, James R. 2003. *Legitimizing New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

MALLE, Bertram. 2004. *How the Mind Explains Behavior: Folk Explanations, Meaning, and Social Interaction*. Cambridge, MA: The MIT Press.

RADVANSKY, Gabriel A., and Jeffrey M. Zacks. 2011. "Event perception." *WIREs Cognitive Science*, 2: 608-620.

RADAVANSKY, Gabriel A., and Jeffrey M. Zacks. 2014. *Event Cognition*. Oxford: Oxford University Press.

SPERBER, Dan. 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

SPIPKA, Bernard, Philip Shaver, and Lee A. Kirkpatrick. 1985. "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, no. 1: 1-20.

TAVES, Ann. 1999. *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*. Princeton: Princeton University Press.

TAVES, Ann. 2005. "Religious Experience." Pp. 7736-7750 in *The Encyclopedia of Religion*, 2nd edition, ed. L. Jones. New York: Macmillan.

TAVES, Ann. 2006. "Where (Fragmented) Selves Meet Cultures: Theorising Spirit Possession." *Culture and Religion* 7, no. 2: 123-138.

TAVES, Ann. 2009. *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press.

TAVES, Ann. 2010a. "No Field Is an Island: Fostering Collaboration between the Academic Study of Religion and the Sciences." *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 170-188.

TAVES, Ann. 2010b. "Experience as a Site of Contested Meaning and Value: The Attributional Dog and Its Special Tail." *Religion* 40: 317-323.

TAVES, Ann. 2013a. "Building Blocks of Sacralities: A New Basis for Comparison across Cultures and Religions." Pp. 138-161 in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. R. F. Paloutzian and C. L. Park. New York: Guilford.

TAVES, Ann. 2013b. "Non-Ordinary Powers: Charisma, Special Affordances and the Study of Religion." Pp. 80-97 in *Mental Culture: Classical Theory and the Cognitive Science of Religion*, ed. D. Xygalatas and W.W. McCorkle, Jr. Bristol, CT: Acumen.

TAVES, Ann. 2014. "Parsing Meaning and Value in Relation to Experience." *Religion, Brain, and Behavior* 4, no. 2: 161-166, DOI: 10.1080/2153599X.2013.816344

TAVES, Ann. 2015. "Reverse Engineering Complex Cultural Concepts: Identifying Building Blocks of 'Religion.'" *Journal of Cognition and Culture* 15: 197-221.

TAVES, Ann. 2016. *Revelatory Events: Unusual Experiences and the Emergence of New Spiritual Paths*. Princeton: Princeton University Press.

TAVES, Ann, and Egil Aspren. 2017. "Experience as Event: Event Cognition and the Study of (Religious) Experiences." *Religion, Brain and Behavior* 7/1, 43-62.

TAVES, Ann, and Stephen C. Harper. 2016. "Joseph Smith's First Vision: New Methods for the Analysis of Experience-Related Texts." *Mormon Studies Review* 3, 53-84.

WHITEHOUSE, Harvey, and Jonathan A. Lanman. 2014. "The Ties That Bind Us: Ritual, Fusion, and Identification." *Current Anthropology* 55, no. 6: 674-695.