

EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS SERIAM PRIVADAS DEMAIS PARA SEREM ESTUDADAS?*

ARE RELIGIOUS EXPERIENCES TOO PRIVATE TO STUDY?*

Stephen S. Bush

I. NOVO MATERIALISMO E RETÓRICA DA EXPERIÊNCIA.

Quando uma Cristã carismática tem uma experiência religiosa, na qual encontra Jesus como seu marido/amante, muito dessa experiência é público em sua natureza.¹ Por exemplo, seu corpo se mantém em uma postura particular, durante a experiência e esta postura é observável. Além disso, se ela relatar isso a alguém, seu depoimento, seja verbal ou escrito, é de domínio público. E até mesmo os conceitos que ela traz consigo na experiência, como Jesus, Deus, amor e etc., são públicos, enquanto compartilhados e apreendidos através de processos sociais de aprendizados de linguagem. Porém, além disso, parece que algo sobre a experiência é privado em sua natureza, experimentada por ela sozinha, distante da esfera pública. Apenas ela sabe realmente como se sentiu durante o evento. Apenas ela tem a consciência se realmente teve uma experiência genuína ou se está mentindo sobre o ocorrido.

Alguns aspectos da experiência ocorrem na privacidade da consciência subjetiva, aparentemente num reino invisível, inacessível. Essa dimensão privada de experiências religiosas e místicas há muito tempo traz problemas metodológicos intimidantes para

* O autor apresentou uma versão anterior deste artigo no encontro anual da Academia Americana de Religião, em 2006. O autor ressalta ainda que é grato às observações de Robert Sharf e do respondente Wayne Proudfoot, na ocasião. Também recebeu sugestões úteis de Charles Matthews, Josanda Jinnette, Michaëlle Jinnette, Nancy Jinnette, dois pareceristas anônimos e especialmente Jeffrey Stout. O original, *Are Religious Experiences Too Private to Study?* Pode ser encontrado em *The Journal of Religion*, Vol. 92, No. 2 [April 2012], pp. 199-223. A tradução, gentilmente autorizada pelo autor, foi realizada por Bruna David de Carvalho e revisada por Eduardo Rodrigues da Cruz, da PUC/SP.

** A inclusão deste texto não está de acordo as normas de citação de textos estipuladas por esta publicação porque seguiu a normatização utilizada pelo autor no original em inglês, (Nota da Equipe Editorial)

¹Tais experiências são recontadas em: R. Marie GRIFFITH. *God's daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley, University of California Press, 1997.

os estudiosos da religião. Mesmo assim, até recentemente, a maioria assumiu, sem questionamentos, que nós podemos falar sobre experiências e teoriza-las. Essa suposição, entretanto, enfrenta um desafio cada vez maior de uma nova e importante abordagem, na qual a atenção ao discurso, práticas sociais, poder, corpos e cultura material desloca a atenção que havia em torno da consciência subjetiva, fenomenológica. David Chidester cunha o termo “novo materialismo”, para descrever esse programa em uma discussão sobre a influente obra *Critical terms for Religious Studies*². No mesmo sentido em que Talal Asad critica Clifford Geertz por pensar a religião de maneira mentalista (como uma questão de crença), os autores de *Critical Terms* miram todas as coisas mentais e/ou subjetivas, incluindo experiências, mas também coisas como consciência e ideias³. Essa perspectiva não está limitada ao estudo acadêmico da religião, mas reflete tendências mais amplas nas humanidades e ciências. Como disse Seyla Benhabib “O paradigma da linguagem substituiu o paradigma da consciência.” Essa mudança significou que o foco não é mais no sujeito epistêmico ou em conteúdos privados de suas consciências, mas nas atividades públicas e significantes de uma variedade de sujeitos⁴.

A experiência não ficou em boa posição após essa mudança de paradigma.⁵ Para

² David CHIDESTER. Material Terms for the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, no. 2 (2000): 374. Mark C. TAYLOR, ed., *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

³ ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

⁴ BENHABIB Seyla. *Situating the self*. Cambridge, Polity, 1992. 208.

⁵ Em um trabalho recente que é favorável à categoria de experiência religiosa, Ann Taves admite que muitos pensam que os estudos de experiência religiosa são agora “o passado numa era que abandonou a experiência pelo discurso sobre a experiência”. TAVES, Ann. *Religious experience Reconsidered: a building block approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 13-14. E Harold Roth fala de um “recoo total de considerações serias sobre a experiência religiosa” nos estudos da religião, de maneira que “toda a experiência subjetiva na religião” tem sido “totalmente abandonada como objeto de estudos acadêmicos”. Harold D. Roth “Against Cognitive imperialism: A Call for a Non-ethnographic Approach to Cognitive Science and Religious Studies” *Religion East e West* 8 (2008): 7. O trabalho de Taves fornece um serviço valioso ao estudo da experiência trazendo um espectro impressionante de estudos psicológicos e neurológicos para o diálogo. Entretanto, ela não engaja diretamente o ceticismo sobre a viabilidade de recursos à experiência e consciência que surgiu na sequência da virada linguística nas humanidades, mantendo-se satisfeita apenas por reconhecer brevemente o ceticismo (e.g. *Religious Experience Reconsidered*, 5,84). Ela envolve Sharf, o foco primário do presente trabalho, em alguns pontos de *Religious Experience Reconsidered*, porém ela nunca respondeu aos argumentos dele em favor do discurso sobre a experiência ao invés da experiência, e ela deu maior

a maioria, as considerações que geraram suspeitas entre estudiosos contra experiências religiosas permanecem implícitas. Entretanto, no trabalho do estudioso do budismo Robert H. Sharf, nós encontramos uma tentativa notável de estabelecer os tipos de preocupações que podem levar ao abandono da experiência subjetiva como tópico de estudos acadêmicos. Em sua contribuição para *Critical Terms for Religious Studies*, "Experience", e em dois trabalhos relacionados, Sharf aponta para o que ele costuma chamar de "retórica da experiência".

A retórica da experiência considera experiências religiosas como sendo quatro coisas: absolutamente privada, subjetiva, indubitável (para quem vive a experiência) e imediata, no sentido de que a experiência é independente dos conceitos e crenças do sujeito.⁶ A retórica da experiência tem tido um importante significado nas práticas e estudos modernos de religião, em grande parte porque aqueles que promovem a retórica, incluindo personalidades como Friedrich Schleiermacher, William James, Evelyn Underhill, D.T. Suzuki, Rudolf Otto e Mircea Eliade, tendem a pensar a experiência como acultural e como o aspecto mais importante da religião em geral. Isso permite uma visão da religião como universal, idêntica em essência através do tempo, lugar e tradições religiosas. Então, quando confrontados pela nossa cristã carismática e sua experiência de Jesus, Otto e Eliade pensariam que o que ela vivenciou envolve algum sentido religioso universal e transcultural: para Otto, o sentido do numinoso; para Eliade, o sentido do sagrado. Além disso, pelo menos para Otto, aqueles que não tiveram uma experiência não podem obter

atenção não aos seus trabalhos sobre experiência, mas ao seu tratamento do ritual em Robert H. Sharf, "Ritual", in *Critical Terms for the study of Buddhism*, ed. Donald S. Lopez Jr. (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

⁶ Robert H. Sharf "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience" *Numem* 42, no. 3 (1995): 228-83, "The Zen of Japanese Nationalism" in *Curators of Buddha: the Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago, University of Chicago Press, 1995), e "Experience" in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago, University of Chicago Press, 1998). Sua abordagem mais recente é encontrada em "Ritual". Seu foco nesse trabalho é no ritual, não na experiência, e enquanto ele proporciona uma interpretação não-experiencial de iluminação no contexto de um ritual budista particular, ele não faz afirmativas fortes sobre experiências em geral. (Suas generalizações neste trabalho abordam rituais, não experiências). Para ser claro, eu vou contestar interpretações não-experienciais que supostamente devem ser aplicadas a todas as narrativas e relatos de iluminações, porém eu não tenho motivos para contestar interpretações não-experienciais a respeito de qualquer narrativa particular sobre iluminação, então eu deixarei de lado o trabalho de Sharf, "Ritual", para os propósitos do presente trabalho.

mais do que um entendimento superficial da natureza das experiências religiosas.⁷

Sharf sujeita a retórica da experiência a críticas severas. Mantendo a perspectiva do novo materialismo, ele desvia nossa atenção da natureza de qualquer suposta experiência e nos convida a considerar, ao invés disso, as funções ideológicas de um apelo a uma religião universal e experiencial. Para estudiosos no Ocidente, tal apelo permite lhes dar legitimidade a religiões não-cristãs, sem renunciar à veracidade do Cristianismo. No contexto asiático, a retórica da experiência deu suporte às ambições imperiais japonesas, no século XX, contra a China e o Ocidente, retratando a cultura japonesa como uma expressão única de uma versão experiencial do Zen.⁸ Outra função da retórica é ser uma peça chave na estratégia, tanto na Europa quanto na Ásia, de reconciliação da religião com a ciência moderna e filosofia. Essa reconciliação reforça a legitimidade não apenas da religião, mas também, no Ocidente, dos estudos acadêmicos da religião, um campo permanentemente ansioso de que outras disciplinas questionem seu lugar na universidade. Além disso, de maneira mais local, grupos de religiões particulares muitas vezes autorizam a si mesmos e desacreditam outros com o fundamento de que seus líderes e/ou membros alcançaram certos estados experienciais. Assim Sharf aponta para o modo como a retórica da experiência avança com certos interesses religiosos e sociopolíticos; ele levanta questões críticas contra as maneiras em que a retórica retrata experiências. Além do mais, faz uma valiosa contribuição para o estudo da religião, mostrando como estudiosos tem, algumas vezes, analisado literatura mística como se o propósito dos textos fosse descrever ou prescrever experiências religiosas particulares, quando de fato os textos têm propósitos rituais. Por exemplo, Sharf nos mostra que os Budistas pré-modernos colocam pouca ênfase na realização de estados alterados de consciência. Os monges Budistas usaram ritualmente narrativas escriturais de experiências – as memorizando, recitando e reverenciando como um talismã – ao invés de trata-las como um guia para a realização de episódios mentais extraordinários. Evidências das práticas monásticas efetivas sugerem que a performance de rituais litúrgicos, o cultivo da virtude e o estudo da escritura eram os usos primários dos

⁷ Rudolf Otto, *The Idea of the holy: An Inquiry into the Non-national Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* trans. John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1958), 7-8. Há tradução brasileira.

⁸ Sharf, "Zen of Japanese Nationalism"

textos, não a realização da experiência pura⁹.

Meu principal objetivo neste trabalho é investigar as críticas de Sharf contra a retórica da experiência, esperando que no envolvimento entre a perspectiva do novo materialismo e a retórica da experiência, encontremos *insights* sobre a melhor maneira de conduzir nossa investigação acadêmica sobre experiências religiosas. Pelo bem da clareza, vou, ao longo desse texto, usar de modo consistente o termo “retórica da experiência”, para me referir a uma concepção de experiência religiosa particular, que atribui às experiências as quatro características mencionadas acima: privacidade, subjetividade, indubitabilidade e imediatismo. Alguns podem pensar que experiência, por definição, envolve essas qualidades, porém os resultados da minha pesquisa sugerem que este não é necessariamente o caso. Eu vou, então, usar o termo “categoria da experiência”, para me referir a experiências religiosas mais genericamente, sem pressupor que essas experiências são como a retórica diz que são: privadas, subjetivas, indubitáveis e imediatas. (Tampouco o meu uso do termo “categoria da experiência” pressupõe, de início, que as experiências não são como a retórica da experiência diz que são). Uso o termo “categoria da experiência” para me referir às experiências, como alguém possa plausivelmente conceber. Da mesma forma, quando menciono o “estudo das experiências religiosas”, pretendo significar a pesquisa sobre a natureza da experiência religiosa, independentemente de como essas experiências são entendidas, seja do jeito dos retóricos da experiência ou de outras maneiras. O que é importante, em nosso caso, frente às questões terminológicas, é distinguir uma maneira particular de concebê-las, aquelas dos retóricos da experiência, em relação a outras possíveis concepções.

Reconheço que Sharf acrescenta questões legítimas contra a retórica da experiência, e concordo com suas afirmações de que textos místicos possuem, ocasionalmente, usos rituais, em contraposição àqueles psicológicos, e que esses relatos de experiência são moldados e contribuem para objetivos ideológicos. Entretanto, o trabalho de Sharf, e a perspectiva do novo materialismo de maneira mais geral, exibem tendências que, se seguirmos suas conclusões lógicas, poderiam levar à eliminação da categoria da experiência dos estudos da religião. Embora não esteja defendendo a retórica da

⁹ Sharf, “Buddhist Modernism”, 241.

experiência, estou defendendo a categoria e o estudo da experiência das tendências no novo materialismo, as quais poderiam desacreditar a categoria da experiência. Mesmo assim, admito, prontamente, que a crítica proveniente desse novo materialismo nos força a dar um novo contexto às experiências em termos bem diferentes daqueles da retórica da experiência.

II. SHARF E EXPERIÊNCIA.

Sharf avança em argumentos históricos e etnográficos contra a retórica da experiência, mas o núcleo de sua posição é um desafio filosófico sobre o que é preciso para que uma palavra tenha significado e seja capaz de referência. Referir, na filosofia da linguagem, diz respeito ao relacionamento entre palavras ou sentenças, por um lado, e objetos e estados das coisas, por outro. Usamos palavras e sentenças para falar sobre, isso é, para nos referir a coisas. Assim, por exemplo, a palavra “cachorro” se refere a um membro de uma classe particular dos mamíferos (ou a classe em si). Na perspectiva de Sharf, para uma palavra ser significativa e capaz de ser referência, aquilo a que a palavra se refere deve ser público por natureza. Porém se as experiências são como a retórica da experiência as considera, episódios imediatos de consciência, então não há nada público para que termos como “experiência” se refiram a algo. Assim Sharf diz:

Se a fala sobre experiência xamânica, experiências místicas, ou seja, o que você tiver para que tenha algum tipo de significado determinado, nós devemos construir o termo “experiência” em termos referenciais ou ostensivos. Mas fazer isso é objetivá-la, o que poderia parecer como enfraquecimento de sua característica mais aparente, ou seja, seu imediatismo. Estamos então diante de um dilema: a experiência não pode ser determinada sem ser associada a uma “coisa”; se for uma coisa, não pode ser indubitável; porém se não é uma coisa, não pode executar a tarefa hermenêutica que os estudiosos da religião requerem – aquela de determinar significados¹⁰

¹⁰ Sharf, “Experience”, 104.

Agora, uma coisa é dizer que um conceito acadêmico exhibe imprecisões, que existem casos fronteiriços em que não fica claro se o conceito se aplica e talvez não haja nenhuma maneira objetiva, baseada em princípios, para se determinar se é ou não aplicável. Muitos ou talvez todos os conceitos funcionam desta maneira, porém ainda têm utilidade analítica, porque, apesar das áreas nebulosas na fronteira, existem casos concretos em que os conceitos se aplicam, especialmente os paradigmáticos, e casos que claramente não se aplicam. (Nós podemos não ter certeza de que essa coleção de areia em nossa frente é um monte, porém aquela pilha certamente é, e esses grãos dispersos mais adiante certamente não o são). A afirmação de Sharf não é que “experiência” seja desprovida de conteúdo semântico determinado nesse sentido mais fraco, que é vago nas beiradas. Sua afirmação é muito mais abrangente.

A categoria ‘experiência’ é, em essência, um mero espaço reservado que implica um término substantivo ainda que indeterminado, para o adiantamento implacável de sentido [pegando emprestada uma frase de Samuel Beckett], todas as tentativas de dar significado à “experiência interior” estão destinadas a permanecer como contorções bem-intencionadas, mas que nos levam a lugar nenhum¹¹

Assim a opinião de Sharf parece ser sob uma perspectiva o suficientemente clara: se as experiências são como a retórica da experiência diz que são, então os termos que supostamente se referem a episódios psicológicos podem não fazer tal referência, e, ainda, o termo “experiência”, em si mesmo, e seus sinônimos não são significativos o suficiente para servirem como conceito útil aos propósitos acadêmicos. Isso é claro, mas em vários outros assuntos, surgem questões de como interpretar suas afirmativas. Primeiramente, Sharf está criticando a categoria da experiência em geral ou está apenas criticando uma maneira particular de conceitualizar experiência? Se Sharf está levando apenas a retórica da experiência em consideração, então é apenas essa concepção de experiência que sofre a ameaça de suas palavras-chave não terem sentido. Sharf tende a usar os dois termos, “retórica da experiência” e “experiência”, simplesmente de modo

¹¹ Ibid., 113-114.

intercambiável, fazendo-nos questionar se o seu alvo é a experiência, tal como concebida pelos retóricos da experiência ou experiência a partir de qualquer concepção. Por um lado, se ele acredita que experiências podem ocorrer, sem as quatro características que os retóricos da experiência lhes atribuem, então suas observações críticas apenas se aplicam à retórica da experiência, e, em relação a outras conceptualizações da experiência, pode não haver problema algum com a significância dos termos da experiência. Por outro lado, se pretende que suas críticas se apliquem não somente à retórica da experiência, mas sim à categoria como tal, então o estudo acadêmico da experiência parece estar com problemas consideráveis.

O que nos poderia ajudar a esclarecer as coisas seria uma definição concisa do que Sharf, em oposição aos retóricos da experiência, pensa que o que a experiência é. Sharf fornece uma definição, mas deixa a questão crucial em aberto. Ele diz que não está preocupado com o sentido do termo, como em “tenho experiência de combate”, pois “o referente do termo parece encontrar-se na esfera social ou pública”, mas a sua discussão aplica-se ao sentido do termo que significa “perceba diretamente”, “observe”, “esteja consciente de”, “tenha consciência”. Ele diz respeito a esse sentido que há uma “tendência a pensar a experiência como um ‘evento mental’ subjetivo, ou ‘processo interno’, que escapa ao julgamento público”¹². Sharf destaca que pensar a experiência como um processo interno ou evento mental se deve muito a René Descartes, o famoso dualista de mente-matéria. Mas quaisquer que sejam as tendências que existam para teorizar as experiências desta maneira, claramente a descrição cartesiana de percepção e observação não é a única. É totalmente plausível dizer que observei (ou percebi) um pequeno acidente, no caminho ao trabalho esta manhã. Nada obriga aquele que fala deste tipo de enunciado ao dualismo corpo-mente. Então há a questão de como nós devemos considerar o termo “direto”, quando Sharf afirma que a experiência é “percebida diretamente”? Devemos pensar que a experiência, por definição, ocorre na privacidade e assim é fatalmente cartesiana? Ou existem outras maneiras de pensar a experiência perceptual que não nos remeta ao cartesianismo?

Essas questões incertas nos deixam com duas possíveis interpretações sobre a posição

¹² Ibid., p.104.

de Sharf e, de modo correspondente, duas propostas sobre como devemos conceber melhor a experiência. Em uma delas, que devo chamar de interpretação modesta, Sharf não está argumentando contra a categoria da experiência – independentemente de como a concebemos – apenas contra a retórica da experiência – experiências concebidas como privadas, subjetivas, indubitáveis e imediatas. Na interpretação modesta, Sharf sustenta que se concebemos a experiência como os retóricos da experiência a concebem, então o termo “experiência” não seria um termo suficientemente significativo. Para além disso, entretanto, Sharf não tem queixas reais sobre a categoria da experiência, contanto que tivesse entendimentos em termos diferentes da retórica da experiência, e ele não tem reais reclamações sobre o estudo de experiências religiosas e místicas, se conduzido em diferentes termos da retórica da experiência. Se essa é a maneira correta de interpretar os argumentos de Sharf, então o principal problema com o seu trabalho é que este não considera e tampouco discute outras concepções de experiência, além da retórica da experiência, deixando a impressão, mesmo que não tenha a intenção, de que o estudo da experiência se mantém ou declina com a retórica da experiência. Alguns poderiam considerar que a contribuição de seu trabalho para o estudo das experiências religiosas é um pouco limitada, se o trabalho apenas avança a tese modesta, uma vez que a retórica da experiência já foi rotineiramente criticada por Steven Katz, Wayne Proudfoot, e outros nos fins dos anos 1970 e nos anos 1980. Isso, porém, não está certo. Sharf confronta a retórica da experiência de um novo ponto de vista, desafiando a suposição da retórica que os termos da experiência podem, de forma significativa, se referir a episódios experienciais. Se, como a interpretação modesta mantém, a categoria e o estudo da experiência são viáveis em diferentes suposições, do que aquelas da retórica da experiência, então a tarefa principal que enfrentamos, após as críticas de Sharf, é fornecer uma teoria da experiência religiosa que explique o significado e a referência dos termos de experiência.

Certos elementos no trabalho de Sharf indicam que ele tem algo mais ambicioso em mente do que a interpretação modesta. No que eu chamo de interpretação ambiciosa, Sharf não está apenas desacreditando a retórica da experiência, mas está desacreditando a categoria da experiência em si. Sharf não está meramente argumentando que a retórica da experiência implica a falta de sentido do termo “experiência”, mas também

que a retórica da experiência é o único caminho viável para construir experiência. Se for esse o caso, então a categoria da experiência se mantém ou decai com a retórica da experiência e, como as coisas não estão boas para a retórica da experiência, a categoria da experiência se encontra no nível mais inseguro. Se a experiência é como a retórica da experiência diz que é, então o termo “experiência” “não pode executar a tarefa hermenêutica que estudiosos da religião requerem – o de determinar significado”, pois ela não possui “nenhum significado discursivo ou significação possíveis”¹³

Três considerações sugerem que a interpretação ambiciosa é a maneira correta de interpretar Sharf. Primeiro, como já mencionado, Sharf não tece considerações sobre alternativas para a retórica da experiência, pois fala como se a retórica da experiência fosse a única possível. Segundo, se os projetos de Sharf fossem como afirma a interpretação modesta, então seu trabalho estaria alinhado com a perspectiva construtivista das experiências religiosas, porém ele explicitamente se afasta dessa perspectiva. Os construtivistas, especialmente Wayne Proudfoot e Steven Katz, têm produzido trabalhos muito influentes, argumentando que experiências são necessariamente mediadas por conceitos. Fazendo isso, têm influenciado um grande número de opiniões acadêmicas contra a retórica da experiência. Ao invés de se alinhar com essa perspectiva, Sharf coloca um desafio provocador aos construtivistas quando diz que “Os construtivistas parecem assumir que, uma vez que os processos históricos, sociais e linguísticos que dão origem à interpretação narrativa são idênticos àqueles que dão origem à experiência, os primeiros, que são acessíveis a análises acadêmicas, proveriam uma janela transparente aos segundos.” Sharf rejeita isso como uma falha em “compreender a lógica da retórica dos apelos à experiência”. Os construtivistas pensam que podem falar sobre experiências em termos outros do que os usados pelos retóricos da experiência, mas Sharf contrapõe: “A categoria “experiência” é, em essência, um mero espaço reservado que implica um termino substantivo ainda que indeterminado, pois leva diferimento interminável de significado”¹⁴. Em outro lugar, Sharf nota que construtivistas e seus oponentes assumem que

¹³ Ibid., 104, 114.

¹⁴ Ibid., p. 113.

porém ele parece excluir a si mesmo do campo dos construtivistas:

Agora deveria ser aparente que a questão não é meramente se experiências místicas são ou não construídas, sem mediação, puras ou filosoficamente significantes. A questão fundamental é se podemos continuar tratando os textos e relatos, sobre os quais teorias são baseadas, como referentes, mesmo que enviesados, a quaisquer eventos fenomênicos determinados¹⁵.

A resposta de Sharf a esta “questão fundamental” é claramente “não”, e o contexto deixa claro que ele está se referindo a uma variedade extraordinariamente ampla de relatos místicos, de variadas culturas, religiões e tempos. A seção de seu trabalho, em que coloca a questão se textos e relatos referem-se a qualquer evento fenomenal determinado, começa com uma objeção hipotética ao seu argumento abrangente: “Os meditadores budistas estão claramente experimentando *algo* no meio de suas provações ascéticas, mesmo se não possam concordar se isso pode ser chamado *jhāna*, *sotāpatti*, *kenshō* ou qualquer outra coisa.” A objeção continua alargando o escopo do Budismo para outras religiões, que “A vigorosa e as vezes exuberante linguagem usada por místicos em todo o mundo para descrever suas visões, transe e estados de união cósmica deve se referir a *algo*”¹⁶. Sharf deixa claro que ele pretende negar a objeção, na medida em que responde: “Essa objeção atesta, mais uma vez, nosso profundo emaranhamento no paradigma cartesiano”¹⁷. Ele então posiciona sua intenção de evitar “as disputas difíceis” da filosofia da mente e, ao invés disso, apela para evidências etnográficas. Essas evidências envolvem relatos de abdução alienígena e Sharf sugere que a aproximação correta aos relatos generalizados de abdução é o ceticismo. Não apenas o ceticismo relativo aos abduzidos dizerem que aquilo realmente aconteceu, mas o ceticismo em relação a qualquer coisa que seja, mesmo de uma natureza muito diferente daquilo que os abduzidos supuseram ter acontecido. “O consenso acadêmico parece ser que as abduções não aconteceram;

¹⁵ Ibid., p. 103, p.110.

¹⁶ Ibid., p.107.

¹⁷ Ibid., p.107-108.

não existem eventos originantes por detrás das memórias”¹⁸.

Isso é suficientemente plausível, e com certeza muitos relatos de experiências religiosas, históricos ou contemporâneos, são fabricações sem base em eventos de qualquer natureza. Porém, o próximo passo de Sharf é muito apressado. Ele nota que relatos de abduções de UFO são similares a relatos de experiências religiosas, e que terapeutas têm uma função similar com os abduzidos à que sacerdotes têm em relação aos leigos e leigas. Essas comparações tênues permitem que Sharf se engaje numa desmesurada generalização: “A questão é inevitável: existe alguma razão para entender que os relatos de experiência de místicos, xamãs ou mestres da meditação são mais verossímeis como “descrição fenomenológica” do que os dos abduzidos”?¹⁹ Essa questão é retórica, mas nós podemos ter certeza de que a resposta implícita de Sharf é “não”. Ele apresentou o caso das abduções de UFO em resposta a um objeto que pensa que relatos de experiências religiosas “devem se referir a algo”. Isto sugere que Sharf deseja que nós acreditemos que relatos de experiências religiosas não têm referência e não possuem evento original.

Nós encontramos uma terceira indicação em favor da interpretação ambiciosa nas pistas que Sharf deixa sobre sua proposta construtiva para a maneira apropriada de se estudar a experiência religiosa. Essas pistas constituem um dos lugares onde podemos ver a agenda de Sharf mais claramente. Ele afirma que “é um erro abordar as representações literárias, artísticas ou rituais como se referissem a algo diferente de si mesmos, a um domínio interior numinoso.”²⁰ E, “concebe-se mal interpretar o objeto de estudo da religião como sendo a experiência interior dos praticantes religiosos. Os estudiosos da religião não são apresentados a experiências que necessitam de interpretação, mas sim a textos, narrativas, performances e etc. Ainda que estas representações podem, algumas vezes, assumir a posição retórica da descrição fenomenológica, nós não somos obrigados a aceitá-las dessa maneira. Pelo contrário, devemos permanecer alertas sobre as implicações ideológicas de tal posição”,²¹

¹⁸ Ibid., p. 109.

¹⁹ Ibid., p. 110.

²⁰ Ibid., p. 113.

²¹ Ibid., p. 111.

Sharf nos adverte sobre não tomar representações de experiência como referindo-se a algum episódio cognitivo ou emocional, ao invés disso, restringir nossa atenção para as representações em si mesmas. A representação, como um relato oral ou literário da experiência, é propriamente o objeto de estudo do pesquisador, não ao que o relato pode se referir. Ao que tudo indica, se seguirmos os caminhos da pesquisa de Sharf, devemos atentar especialmente ao papel ideológico de tal relato: a maneira como este autoriza certos indivíduos, grupos religiosos ou até mesmo culturas inteiras e desautorizar outros. Este estreitamento que Sharf coloca naquele que pesquisa as experiências religiosas, de que os objetos legítimos da pesquisa são as representações de experiências e não as experiências em si mesmas, é incompatível com a interpretação modesta. Se Sharf encara as coisas segundo a interpretação modesta, então poderia opor-se à retórica da experiência, porém ainda admitiria alguma outra maneira de conceber experiências como episódios de algum tipo de consciência, não apenas privado, subjetivo, indubitável e não conceitual. Além disso, ele poderia conceder que termos como “experiência” se referem de forma significativa a tais episódios. Entretanto, essa não é essa sua opção e, portanto, suas observações sobre como estudamos os relatos de experiência não estão de acordo com a tese modesta.

Apesar de suas considerações, não é fácil dizer se Sharf está sinceramente propondo a tese ambiciosa ou se as passagens que indicam essa interpretação são apenas tendências que apontam nesta direção, mas não são uma posição totalmente desenvolvida. Para complicar a questão, a posição de Sharf, em *“Buddhist Modernism”*, é de difícil conciliação com as considerações que faz em *“Experience”*. Sharf parece dizer, em *“Experience”*, que, universalmente, relatos de experiências religiosas não se referem a qualquer tipo de episódios de consciência, mas, em *“Buddhist Modernism”*, ele restringe suas afirmações a um tipo particular de literatura: “O elaborado discurso sobre estados meditativos encontrado em fontes escolásticas budistas”²². Neste trabalho, ele também reconhece que não podemos fugir da possibilidade de que “pelo menos alguns monges, em tempos passados, de fato experimentaram o que poderíamos referir como ‘estados alterados de consciência’, ‘insights transformadores’, ‘experiências místicas’, ou o que estiver

²² Sharf, *“Buddhist Modernism”*, p. 260.

no curso de suas práticas monásticas”²³. Em “*Experience*”, ele apresenta e dispensa a visão de que a linguagem mística “deva se referir a alguma coisa”, aconselhando que “é um erro abordar as representações literária, artística ou ritual como se estivessem se referindo a algo além de si mesmas”²⁴. Em contraposição, ele admite em “*Buddhist Modernism*” que:

Parece haver uma ampla evidência de que aqueles envolvidos no renascimento de *vipassana* ou aqueles treinando com professores Zen da linhagem *Sanbokyodan* de fato experimentam algo que nós não chamaríamos de *sotapatti*, *jhana* ou *satori*. Eu realmente tenho essa impressão: de fato, seria surpreendente se aqueles que se submetem ao rigor de um retiro de meditação budista, que pode envolver quatorze ou mais horas de meditação por dia, numa postura de pernas cruzadas extremamente desconfortável, às vezes numa célula subterrânea totalmente desprovida de som e luz, não sofreriam algum tipo de experiência incomum e transformadora.²⁵

Em “*Buddhist Modernism*” Sharf mantém uma visão parecida com a minha, que se esforça para reconhecer que experiências de algum tipo ocorrem e que, junto com seus relatos, podem ter implicações políticas. Em “*Experience*”, ao contrário, ele sugere que devemos renunciar às discussões sobre as experiências em si mesmas e focar, ao invés disso, no discurso sobre a experiência.

Não posso atribuir a Sharf, de modo seguro, a interpretação modesta ou a ambiciosa. Porém isso não deve ser motivo para preocupações, pois, para meus propósitos, não é importante quais são as convicções exatas de Sharf. Independentemente de suas convicções, o seu trabalho é uma oportunidade de reflexão sobre o passado e o futuro do estudo da experiência, para examinar quais as possibilidades existentes e quais são as armadilhas que devem ser evitadas. Sharf levanta poderosas questões sobre de que maneira a linguagem deve ser usada para se referir a experiências religiosas, e nós precisamos refletir exaustivamente sobre como responder as questões levantadas por ele. A abordagem construtivista da experiência religiosa tem muito a dizer contra a retórica

²³ Ibid., 259.

²⁴ Sharf, “*Experience*”, p. 107, 113.

²⁵ Sharf, “*Buddhist Modernism*”, p. 259-260.

da experiência, porém os construtivistas não assumiram o tópico que Sharf trouxe à tona: como pode a linguagem, essencialmente pública, referir-se de forma significativa a episódios psicológicos privados. Independentemente de Sharf endossar ou não a tese ambiciosa, em seu texto existem momentos que demonstram fortes tendências nessa direção, e estas tendências também estão presentes em outros que gravitam em torno da perspectiva do novo materialismo²⁶. Minha preocupação é seguir cuidadosamente os resultados destas interpretações e, independente de qual seja a opinião de Sharf, colocar a questão se o resto de nós deve adotar a interpretação modesta ou a ambiciosa. Essa decisão é muito importante, especialmente porque a interpretação ambiciosa é, se não motivada pelo novo materialismo, pelo menos uma tentação característica dessa abordagem. Se a interpretação ambiciosa estiver correta, então a categoria da experiência é irremediavelmente cartesiana, e assim o termo “experiência” não pode, de maneira significativa, referir-se ao que se propõe. Mas isso é tornar a categoria de experiência sem valor para o estudo da religião. Os estudiosos e as pessoas em geral devem ter alguma ideia do que estão dizendo, quando usam uma palavra, se desejam comunicar-se com os outros de modo eficaz, porém a experiência, na interpretação ambiciosa, desafia tal entendimento. O que parece seguir diretamente dessas ideias é que não podemos estudar a dimensão experiencial da religião. É evidente que os pesquisadores podem estudar relatos de experiência e seus efeitos sociais, contudo, sob a interpretação ambiciosa, não teriam recursos conceituais para discutir as experiências em si mesmas, como algo que poderia acontecer e que teria efeitos sobre a vida de quem passasse pela experiência ou na sua comunidade religiosa. As implicações da interpretação ambiciosa para a ciência da religião são, de fato, de longo alcance.

III. FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA

O descredito generalizado em que se encontra a experiência religiosa entre os estudiosos está relacionado com o giro para a linguagem e a prática, um movimento que

²⁶ Veja e.g. Russel McCutcheon, *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion* (Albany: State University of Nova York Press, 2001). 9-10; e Donald S. Lopez Jr., “Belief” em *Critical Terms for Religious Studies*.

se afasta da consciência como o principal *locus* metodológico. Não pretendo diminuir a importância desses giros, mas não devem ser suficientes para gerar o nível de suspeita agora direcionado contra as categorias de experiência religiosa e misticismo. Importantes filósofos e teóricos da cultura têm fornecido relatos da consciência explícita e percepção que reconhecem e endossam o giro para a linguagem e práticas. Robert Brandom, por exemplo, faz isso como um filósofo pragmatista e analítico, e Iris Marion Young o faz também, enquanto bebe nas tradições filosóficas continentais da fenomenologia e pós-estruturalismo.²⁷ De fato, uma proposta compreensiva para uma noção viável de experiência religiosa, o que é algo além do que eu almejo neste trabalho, pode ser muito bem trabalhada a partir de pessoas como Brandom e Young.

Enquanto isso, sugiro que um fator importante no declínio da experiência religiosa, acima e além do giro à linguagem e prática, é a relutância dos estudiosos da experiência religiosa em lidar com os problemas ontológicos que cercam as experiências religiosas e místicas. Defensores da retórica da experiência, de modo especial, queriam afastar nossa atenção do que está realmente sendo experimentado e da questão se o suposto objeto da experiência realmente existe. As questões ontológicas, questões sobre o que existe, são postas de lado em razão de o foco ser nas qualidades fenomênicas da experiência: como aquele que experimenta se sente em relação à experiência.²⁸

De fato, uma das perspectivas metodológicas mais significativas para promover a retórica da experiência é a dos fenomenologistas da religião, que são claros em sua recusa de considerar as questões ontológicas. Eles insistem que nós coloquemos entre parêntesis a questão do status existencial do suposto objeto da experiência. Por exemplo, de acordo com Ninian Smart, a tarefa do fenomenologista da religião é descrever o que o praticante religioso passa ao praticar a religião: coisas como “o que as pessoas sentem”, o impacto do “foco” nelas, a “natureza performática e expressiva da linguagem de culto e de oração”

²⁷ Robert Brandom, *Making it explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); Iris Marion Young, *On Female Body Experience: “Throwing Like a girl” and Other Essays*, *Studies in Feminist Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2005).

²⁸ Dois textos notáveis que ajudam a dar ênfase na necessidade de enfatizar as causas e os objetos da experiência são: Wayne Proudfoot *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985); Peter Byrne “*Mysticism, Identity and Realism: A Debate Reviewed*” *International Journal for Philosophy of Religion* 16, n.3 (1984): 237-43.

(O “foco” sendo o termo de Smart para qualquer objeto religioso aos quais sentimentos, crenças ritos e crenças religiosos estão direcionados).

Entretanto Smart insiste que o fenomenologista deve colocar entre parêntesis a existência do “foco”: “A questão da existência não deve surgir nessa estrutura metodológica”.²⁹ Então fenomenologistas da religião, como Smart, carregam uma recusa de princípio de dar conta da *causa* de uma experiência ao discutirem a natureza dela. O motivo de evitar essa questão pode ser admirável, na medida em que os retóricos não querem julgar as crenças religiosas dos indivíduos que estão estudando. Eles querem chegar, por exemplo, à natureza da experiência de Jesus de um carismático ou de um pentecostal sem abordar o questionamento da existência ou não de Jesus aqui e agora. Os fenomenologistas colocam entre parêntesis o objeto da experiência, pensando que eles podem considerar como irrelevante a questão de saber se a experiência realmente existiu, se realmente estava sendo experimentada. Entretanto, a estratégia dos fenomenologistas os deixa suscetíveis a críticas como as de Sharf. Ao separarem a questão da natureza da experiência da causa da experiência, esta retórica não pode deixar de retratar a experiência como radicalmente subjetiva. O trabalho fenomenológico – a descrição de como a experiência é – tem a primeira e a última palavra sobre a natureza da experiência. Isso requer pensar as experiências como absolutamente subjetivas e privadas, portanto, levando naturalmente aos tipos de questionamentos sobre a retórica da experiência que Sharf aponta.

Em contraste, focar na ontologia envolvida na experiência, em adição à fenomenologia, significa considerar a experiência como evento em um processo causal e dar atenção às origens causais (e também aos efeitos) das experiências religiosas. Uma experiência sensorial comum pode ser considerada em termos subjetivos: nós podemos falar da maneira como a cor de uma caneca aparece, a maneira como se sente a força de um golpe de uma mão, ou a forma como um sino soa. Contudo, nós podemos também falar sobre essas ocorrências como eventos em um processo causal que envolve, por exemplo, a luz sendo emitida por uma fonte refletindo na superfície da caneca, atingindo as células da retina, e gerando sinais neurais para o córtex visual. As propriedades físicas do objeto, em combinação com as propriedades dos sistemas fisiológicos e neurofisiológicos

²⁹ Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion* (New York: Herder & Herder, 1973), 62, 67.

humanos, fazem da experiência o que ela é.

O fato de podermos tratar experiências sensoriais comuns como processos causais, nos quais o objeto da experiência existe, e tem uma função crucial para determinar a natureza da experiência, assegura que temos uma maneira de nos referir linguisticamente à experiência perceptiva. Uma experiência de percepção visual envolve o processo causal de luz refletida estimulando nosso sistema nervoso. Nossas capacidades linguísticas são perfeitamente capazes de referir aos processos causais desse tipo e aos eventos que constituem o processo, e isso acontece mesmo antes da ciência moderna explicar percepção visual nos termos de fótons e células fotorreceptoras.

Qual é o problema, então, com as experiências religiosas? Objetos vermelhos, como Sharf nos lembraria, são publicamente acessíveis, enquanto que Deus e iluminação budista não são. Mas, pensando bem, o acesso público ao objeto da experiência pode não ser o que sustenta ou derruba a significância dos termos da experiência. Imagine um mundo onde apenas um copo de cerveja já havia sido ou seria produzido, então apenas uma pessoa beberia desse copo, e ela fez isso em particular. Será que ela não tinha provado a cerveja? Seria a frase “experimentado o sabor da cerveja” sem significado e incapaz de se referir ao evento, no qual bebeu a cerveja? Com certeza não.

Experiências religiosas, contudo, tem problemas adicionais além de sua privacidade. O que destaca certos eventos e não outros como experiências religiosas é que experiências religiosas são episódios ou estados que as pessoas relatam (seja de maneira correta ou não) como envolvendo a consciência de algum tipo de objeto religioso como um deus, espírito, fantasma, ancestral, estado extraordinário de existência ou emoção. Os itens físicos que percebemos são, geralmente, indiscutíveis em sua existência. Este não é o caso, quando se trata do que os praticantes religiosos experimentam. Os fenomenologistas da religião buscaram evitar controvérsias sobre a existência de seres e estados religiosos, tratando-os como se fossem irrelevantes para as qualidades subjetivas e fenomenológicas da experiência.

Se, entretanto, vamos considerar uma experiência religiosa como um evento em uma sequência causal, a questão sobre os objetos ou condições que provocam a experiência é inevitável. A melhor maneira de encarar esse desafio é reconhecer quatro possíveis opções

de como interpretar qualquer experiência. Essas opções visam a considerar como uma experiência ou fabricação (um relato que corresponde a nenhuma experiência), ou uma ilusão, ou uma alucinação, ou um evento verídico. Nós podemos considerar exemplos como aqueles do estudo etnográfico de Marie Griffith sobre cristãs carismáticas, *God's Daughters*. Griffith escreve sobre uma mulher que experimentou Deus como "amor líquido" e ouve Deus falar em seu coração dizendo "sua vida é um milagre do meu amor", e outra que encontrou o divino como um "crescimento de calor extremo" em seu corpo.³⁰ No que diz respeito a esses tipos de experiências relatadas, nós podemos apelar para qualquer das quatro opções para especificar o que pode ter acontecido à cristã: talvez ela tenha fabricado o relato por alguma razão, seja enganosamente ou como resultado de uma falha de memória. Talvez ela tenha alucinado que Deus estava falando com ela³¹. Talvez ela tenha trocado uma coisa pela outra, uma ocorrência que podemos chamar de uma ilusão. Isso é, talvez ela considerou o próprio pensamento ou um aspecto de sua imaginação como uma mensagem de Deus. Julgando a experiência como uma ilusão a esse respeito ou de algum outro tipo, liberta o intérprete em terceira pessoa para teorizar sobre a natureza real do processo causal que o crente supõe que tem origem em Deus. Tais teorias podem vir em inúmeras variedades: teorias de projeção feuerbachianas; teorias psicanalíticas freudianas, lacanianas ou irigarayananas; teorias de privação marxista; teorias sociais durkheimianas; teorias neurocientíficas contemporâneas, ou o que você achar por aí. E finalmente alguns podem, como o próprio sujeito da experiência, considera-la como verídica ou possivelmente verídica. Os teólogos e aqueles que são agnósticos sobre a existência de Deus podem estar dispostos a considerar como uma possibilidade que Deus realmente tenha se manifestado à cristã como uma sensação de amor líquido, e realmente transmitiu uma mensagem a ela. (Nesse caso, a pessoa que julga a experiência como verídica está comprometida com a existência de Deus, porém nem todos os julgamentos que uma experiência seja verdadeira precisam envolver um comprometimento com o supernaturalismo. Naturalistas religiosos, que admitem experiências religiosas de origem

³⁰ Griffith, *God's Daughter*. P. 81, 108.

³¹ Para uma abordagem não cartesiana da alucinação, veja Mark Johnston "The Obscure Object of Hallucination" *Philosophical Studies* 120 (2004): 118-83.

estritamente naturais, podem considerar uma experiência com origens puramente naturais como religiosa e verídica, mas não sobrenatural).

No primeiro caso, a fabricação, obviamente a frase “uma experiência de Deus como amor líquido” não se refere a coisa alguma, pois nenhum evento ocorreu (apesar de o fato de que a frase não se referir a nada real não indica que seja sem significado, assim como “unicórnio” ou “Sherlock Holmes” não teriam significado). Entretanto, no caso de alucinações, ilusões e eventos verídicos, não parece problemático considerar a frase como referência a algo. Se a cristã sofreu uma alucinação ou uma ilusão de algum tipo, ainda assim um evento de alguma natureza ocorreu. Ela foi afetada pelo seu próprio estado psicológico e, de fato, teve esse sentimento, mas confundiu o objeto de sua sensação como algo além de seu estado psicológico. Para experimentar algo, eu não preciso reconhecer precisamente o que eu estou experimentando. Se eu relatar que vi Frank, quando, na verdade, vi alguém parecido, continuo tendo uma experiência visual de alguém, apenas não era quem eu pensava. O erro da cristã não prejudica o fato de que um evento aconteceu, e isso não prejudica a nossa habilidade de referência ao evento. Na quarta possibilidade, o evento verídico, novamente nossas condições são atendidas para entender o que seja necessário para que um termo possa se referir de forma significativa. Aqui, Deus está afetando a cristã, e ela relatou que sentiu Deus. O evento ocorre e não há motivos para que não possamos nos referir a isso linguisticamente e de forma significativa.

Mesmo se não pudermos ter certeza se o que aconteceu foi uma alucinação, uma ilusão ou um evento verídico, nós podemos ainda supor que algo aconteceu, nomear isso como experiência e então discutir a probabilidade de que isso seja uma ou outra das possibilidades e discutir sobre a natureza da experiência em cada caso. É claro que ninguém pode, além da cristã (e se a memória falhar, nem mesmo ela) afirmar se ela fabricou o relato a partir do zero. Sem dúvida que, em muitos casos, a fabricação é a origem dos relatos de experiência religiosa. Porém apenas se nós considerarmos que alucinações e ilusões nunca acontecem, e que objetos sobrenaturais não existem, é que pensaremos que todos os relatos de experiências religiosas são fabricações. Seja o que for que uma pessoa pense sobre experiências sobrenaturais, isso dificulta a credulidade de supor que alucinações e ilusões não acontecem.

Ao falar não apenas de fenomenologia – como a experiência é – mas também do real e do suposto objeto da experiência, nós trazemos a experiência de uma intangível interioridade e a situamos de modo seguro dentro de práticas materiais e sociais. Essas práticas incluem e envolvem o corpo de quem experimenta, tornando visível o corpo tanto como uma entidade que executa posturas, gestos e atos de fala, como uma entidade constituída por órgãos e nervos, um sistema fisiológico que pode produzir estados emocionais e episódios de alucinação. Esses são os tipos de coisa às quais a linguagem pode e de fato se refere de forma significativa todo o tempo.

Vale a pena notar que em tudo isso o estudioso da experiência religiosa não está em uma situação muito diferente da dos antropólogos e historiadores, que estudam relatos de ocorrências não religiosas ou não sobrenaturais, os quais não estejam em condições de serem verificados diretamente. Historiadores e antropólogos que trabalham com tradições orais, por exemplo, têm especialmente esse desafio. Um historiador que é confrontado com um relato oral da história dos Kuba (da atual República Democrática do Congo) e quer determinar a precisão histórica do relato, não possui muitas evidências além da manifestação oral. Em tal situação, o historiador assume que a tradição oral é afetada por interesses pessoais dos indivíduos que recontam a tradição, e pelos interesses sociais do grupo ao qual a tradição pertence. No testemunho dos Kuba, o recontar dos lugares para onde migraram se destina a estabelecer a confiabilidade da pessoa dando o testemunho, e assim é possível que isso seja historicamente preciso (pelo olhar da historiografia acadêmica). Enquanto isso o testemunho de façanhas marciais das tribos e seus reis possui propósitos políticos de suporte à reputação dos Kuba, e assim merece um ceticismo maior. De qualquer modo, como um historiador renomado de tradições orais assim o colocou “Geralmente é impossível fornecer provas absolutas que a distorção teve lugar. Apenas se pode pensar em possibilidades, maiores ou menores, do texto ter sido distorcido. E para avaliar essas possibilidades, é aconselhável em cada caso descobrir quais as razões para a distorção ter acontecido”³². O estudioso de experiências religiosas também está arriscando palpites sobre probabilidades frente ao que realmente aconteceu, no que diz respeito ao

³² Jan Vasina, *Oral tradition: A study in Historical Methodology* (New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 2006), 77, 80-81.

relato da experiência religiosa. Mas os estudiosos que rejeitam a possibilidade de ocorrências sobrenaturais irão atribuir probabilidade zero à possibilidade de que o relato de experiência sobrenatural seja verídico, enquanto que os estudiosos com uma premissa diferente irão admitir uma probabilidade maior de tal relato. Em suma, as experiências religiosas, apesar de terem suas próprias complicações, não apresentam problemas teóricos insuperáveis.

IV. O ARGUMENTO HISTORICISTA DE SHARF SOBRE A LEGITIMIDADE DO CONCEITO DE EXPERIENCIA RELIGIOSA

Porém, mesmo se nossa linguagem puder se referir de forma significativa a experiências religiosas, nós continuaremos tendo questões sobre a adequação do termo “experiência” para aplicações interculturais. Essa é uma questão sobre a qual Sharf também se debruça e, novamente, sua discussão demonstra tendências que indicam desdém com as categorias de experiência.

Uma parte significativa do trabalho de Sharf é dedicado a traçar as origens históricas do conceito de experiência religiosa. O que Sharf faz é demonstrar como intelectuais japoneses e europeus inventaram uma noção particular de experiência no século XIX e começo do século XX, de maneira a dar subjetividade às suas religiões, tornando-as compatíveis com a modernidade ao diminuir os elementos institucionais, rituais e “supersticiosos” do Budismo tradicional e do Cristianismo. Esse processo foi todo ideológico, pois o Budismo subjetivado apoiou a causa do imperialismo japonês, e o Cristianismo subjetivado apoiou o projeto colonial europeu ao instalar secretamente o Cristianismo liberal como um protótipo da categoria universal recém-criada, a religião.³³ Essa é uma história que precisa ser contada, e Sharf faz uma valiosa contribuição ao estudo da religião por fazê-lo.

Entretanto, Sharf dá a entender, em alguns momentos, que termos como “experiência” e “misticismo”, ao surgirem em contextos históricos particulares, deslegitimam sua aplicação em outros contextos. Por exemplo, o conselho dele é: “é incumbente para nós rejeitar a

³³ Tomoko Masuzawa *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

hipótese perenialista, na medida em que, anacronicamente, impõe uma noção recente e ideologicamente carregada de experiência religiosa sobre nossa interpretação de fenômenos pré-modernos³⁴. Entretanto, o mero fato de um conceito possuir um ponto de origem histórico e culturalmente específico nem invalida o conceito nem, tampouco, invalida sua aplicação a outros contextos. De fato, todos os nossos conceitos têm pontos de origem histórico e culturalmente específicos, e ainda assim nós aplicamos muitos deles sem duvidar, desde que isso não signifique que os usuários de linguagens em outros contextos empreguem o conceito da mesma maneira que fazemos. Concordo com Sharf que a retórica da experiência e suas suposições que as experiências tenham um “denominador comum” intercultural mereçam críticas. Porém, não estou convencido que o fato de que o termo “experiência” ter origem “recente” deva ser, em si mesmo, um golpe contra a aplicação do termo em contextos pré-modernos. Mesmo ao registrar suas preocupações, Sharf aplica um termo recente a um contexto histórico anterior, ao identificar uma era como “pré-moderna”.

Apenas demonstrar que um conceito é historicamente específico ou que tenha sido submetido a usos ideológicos não é suficiente para invalidar esse conceito. Se alguém quiser descartar um conceito, deve primeiro identificar as falhas significativas do conceito, se de uma natureza ideológica (isso é, se secretamente produz efeito de dominação) ou de uma natureza factual. Além do mais, deve ser mostrado que estes erros são tão decisivos e intrínsecos ao conceito que ele se torna incorrigível; qualquer tentativa de reconfigurar o conceito para evitar as falhas o deixariam inútil (ou mudariam seu significado completamente). Algumas vezes é esse o caso, como “flogisto” e “éter”, e também para insultos depreciativos. As falhas nos seus usos é sua razão de ser, então não sobrevivem a correções. Especificamente no nosso caso, nós estamos conscientes do dano causado, com alguns interesses escusos servidos, ao empregar certas categorias que foram um dia lugar comum para a antropologia da religião, como “Oriental” “não civilizado” “primitivo” “selvagem” etc. Os estudiosos têm uma séria responsabilidade de refletir cuidadosa e criticamente sobre as categorias que usam, os vieses e suposições embutidos nessas categorias, e os interesses servidos por maneiras particulares de categorização. Nesses

³⁴ Sharf, “*Experience*”, p. 98.

casos, os conceitos são justamente repudiados. Em muitos casos, entretanto, um conceito tem usos legítimos o suficiente que fazem valer a pena ser preservado, mesmo quando contém erros. Se dizer que “X é um homem” permite a afirmação “X não serve para as tarefas de educar crianças e cuidar da casa”, ou se dizer “Y é uma mulher” permite a afirmação “Y é incapaz de julgamentos políticos”, como foi e ainda muitas vezes é o caso, não se pode concluir daí que os conceitos devam ser abandonados. Nós podemos contestar as afirmações incorretas e, enquanto isso, a identificação de alguém como homem ou mulher ainda permite muitas outras inferências corretas e úteis. Meu próprio julgamento é que, apesar dos usos ideológicos que a experiência religiosa e o misticismo foram submetidos, e a despeito das afirmações incorretas que tais termos permitiram (“Se Z é uma experiência religiosa, então experiências da mesma natureza de Z estão presentes em todas as religiões e são o aspecto mais importante das religiões”), tais termos ainda assim são dignos de correção e sobrevivência. Pelo menos, certamente ninguém identificou com sucesso falhas éticas ou factuais que sejam tão centrais aos conceitos que os façam ser incorrigíveis.

V. O ESTUDO DA EXPERIÊNCIA APÓS A RETÓRICA DA EXPERIÊNCIA.

Muito está em jogo aqui. O fato é que muitas pessoas relatam episódios que podemos apropriadamente classificar como experiências religiosas. De fato, em todas as principais tradições religiosas, um grande número de praticantes relata que tiveram episódios nos quais estavam cientes de Deus, um espírito, fantasma, santo, ancestral ou outra coisa extraordinária. E além disso, eles geralmente atribuem grande significado a esses episódios: eles os procuram, anseiam por eles, os evitam, os temem, duvidam e os reconsideram, arriscam suas vidas por conta deles, matam por causa deles, professam mudanças por causa deles, trabalham para alcançá-los, professam que os encontram inesperadamente e assim por diante. Usar um termo, como “experiência”, para aplicar a todas essas variedades de episódios em diferentes tradições religiosas não implica que exista algo de universal na fenomenologia das experiências. Em vez disso, isso nos permite fazer inúmeros

questionamentos interessantes dentro de uma tradição particular e entre diferentes tradições. Estes incluem as questões que Sharf quer fazer sobre as maneiras, em cada discurso sobre experiência, que autoriza e legitima certos indivíduos e grupos. Mas também podemos fazer uma série de outras questões pertinentes: As experiências promovem a solidariedade do grupo? A solidariedade do grupo promove as experiências? As experiências moldam as instituições e rituais de uma comunidade religiosa? De quais maneiras elas são moldadas pelas instituições e rituais? Condições sociais e materiais similares promovem experiências em diferentes culturas e tradições religiosas? Experiências produzem efeitos sociais similares em culturas e tradições religiosas diferentes? As experiências são mais comuns entre certos grupos sociais do que em outros? As experiências afetam o status social de um grupo em detrimento de outros? As experiências promovem aumento no comprometimento e participação nas práticas religiosas? O aumento do comprometimento e participação nas práticas religiosas promove as experiências? Estas auxiliariam as pessoas a superar doenças ou problemas psicológicos? Ou elas, ao invés, levariam a doenças ou problemas psicológicos? As experiências afetam a visão que as pessoas têm de Deus ou espíritos dentro da sua própria religião? As experiências afetam como as pessoas veem as instituições e hierarquias dentro da sua própria religião? As experiências têm potencial de emancipação para grupos oprimidos? Ou elas minam a resistência aos opressores? Elas contribuem para o crescimento de um movimento religioso? E assim por diante. Todas essas questões deveriam ser de grande interesse aos estudiosos da religião.³⁵

A retórica da experiência – que presume que experiências são privadas e imediatas – não nos ajuda na condução de tais questionamentos. A retórica da experiência assume que experiências são universais entre as culturas e nos predispõem a perder a variedade de efeitos que a experiência proporciona. Além do mais, privilegia a subjetividade interior do praticante e tira nossa atenção das estruturas sociais como classe, gênero, raça e etnia em que as experiências ocorrem, ainda mais desde que a retórica da experiência trata as experiências como se não fossem afetadas por poderes sociopolíticos.³⁶ Ao privilegiar a

³⁵ Deveser prematuro supor desde o início que as experiências religiosas são meramente epifenômenos de outras forças sociais, sem causalidade própria. Isso não é negar ou diminuir os precursores sociais que desencadeiam experiências, é apenas a constatação que a presença de experiências pode promover uma diferença em indivíduos ou grupos sociais.

³⁶ Rosalind Shaw "Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies" in *The Insider/Outsider Problem in*

experiência como a categoria preeminente entre todas aquelas que estão a disposição, a retórica tira nossa atenção não apenas das categorias sociais mencionadas, mas de toda uma série de outras categorias, como ritual, artefatos e cultura material.

Porém, se a retórica da experiência e a escola mais comumente associada a ela, a fenomenologia da religião, desvia o estudo da experiência, então algumas das propostas que encontramos dentro do novo materialismo também o fazem. O conselho de Sharf é que “é um erro abordar representações literárias, artísticas ou rituais como se estivessem se referindo a algo que não seja a si próprias”. Ele está correto em que nós precisamos prestar atenção aos efeitos sociais produzidos pelas representações da experiência. Contudo, perderíamos muito se nos restringirmos às representações e relatos de experiência como opostos à própria experiência. É um erro tratar as experiências como faz a retórica da experiência: como episódios subjetivos absolutamente privados que servem de base para o que é universal e mais autêntico na religiosidade em geral. Entretanto, é igualmente um erro não usar nossa capacidade de estudar e teorizar os episódios que muitos seguidores relatam como consciência de deuses, espíritos, nirvana, ou alguma coisa desse tipo.

Nós podemos retornar a *God's Daughters*, de Marie Griffiths, para ver um exemplo de destaque do valor da ciência que presta atenção às experiências que as pessoas têm e que situa essas experiências no contexto das estruturas de poder inerentes à sociedade dos praticantes de religião. Em *God's Daughter*, Griffiths dá especial atenção à maneira como a doutrina, à qual as mulheres são submetidas à autoridade masculina, influencia as vidas dessas mulheres. Ela descobre que no contexto geral da subordinação, que é desmotivador, a mulher emprega um grande número de estratégias e táticas para elevar seu próprio status, como cuidar de outras mulheres e ser cuidada por elas, aumentando sua auto-estima, criticando e reformulando o comportamento dos homens, especialmente dos maridos. A experiência religiosa é um elemento essencial no empoderamento que a religião lhes oferece; em particular, experiências com as pessoas da Santíssima Trindade, na oração. Griffiths escreve “As mulheres, como aquelas em Aglow, afirmam ter encontrado o verdadeiro caminho para a libertação e realização intra-mundana em um relacionamento comprometido com um Jesus, que é, simultaneamente, uma figura paterna e um amante,

the Study of Religion, ed. Russell T. McCutcheon (London and New York: Cassell, 1999) 104-113.

um relacionamento mantido e nutrido pela oração comunicativa³⁷. A prece das mulheres envolve, nas palavras delas, o que Griffith apresenta como “uma experiência de Deus direta e imediata”³⁸. Com frequência as experiências envolvem, de acordo com os membros de Aglow, cura emocional e/ou física. As experiências religiosas das mulheres são, algumas vezes, psicológicas em natureza, mas também podem ser corporais, como em eventos de choro, falar em línguas, retransmissão de mensagens ostensivamente recebidas de Deus, e a ocorrência de eventos que os carismáticos nomearam de “morto no espírito”, que consiste em cair no chão e ficar deitado imóvel. Tais experiências tem um grande impacto sobre as mulheres. A oração, com as experiências a ela associadas, é a prática mais importante e tangível, em que as identidades sociais e religiosas dos participantes são constituídas, Griffith afirma. Ela explica, “o sentimento que Deus a escuta, se preocupa com seus pesares e a livra das dores, motiva um sentimento distinto de autoconsciência, o sentimento da descoberta de si mesma, o qual estava perdido, ou o recebimento de um novo eu no lugar daquele que estava ‘morto’”³⁹. A crença feminina de que ela está num relacionamento íntimo e pessoal com Deus e suas experiências religiosas correspondentes reforçam seu próprio senso de eficácia e significância, transformando sua interpretação e orientação das tragédias e dificuldades da vida, motivando-a a cuidar ativamente de outras pessoas e a ser cuidada por elas, principalmente outras mulheres. É a experiência em si mesma, e não meramente o discurso sobre as experiências, que orienta as mulheres desta maneira, nos mundos sociais e religiosos.

Para maiores exemplos do valor da categoria da experiência para os estudos da religião, novamente retirados do movimento Pentecostal/Cristianismo Carismático, podemos considerar as várias tentativas de explicação sobre o crescimento explosivo do movimento pentecostal na América Latina. Explicações funcionalistas são abundantes na literatura, enfatizando fatores como a anomia (o pentecostalismo fornece regras claras para as pessoas desorientadas ao se mudar do campo para a cidade), classe (o pentecostalismo fornece elevação do status econômico para as pessoas pobres ou fornece compensação

³⁷ Griffith, *God's Daughter*, 207.

³⁸ *Ibid.*, p. 77

³⁹ *Ibid.*, p. 81, 108.

psicológica para a pobreza), gênero (pentecostalismo melhora a situação das mulheres) ou modernização (o pentecostalismo reflete a estrutura e funcionamento, ou pelo menos tentou refletir, da emergente relação industrializada economia-estado)⁴⁰ Ao destacarem essas explicações, entretanto, os pesquisadores frequentemente não atentam aos motivos que os praticantes dão para sua conversão ao pentecostalismo. Dois estudos que deram ouvidos às vozes dos próprios pentecostais, concluíram que as experiências religiosas são um fator maior para as conversões. Daniel Míguez, com base em sua pesquisa etnográfica em Buenos Aires, Argentina, diz que,

Além de motivos econômicos ou familiares, as pessoas também avaliam cada grupo religioso em termos da proposta que faz sobre quem são os seres sagrados, como eles agem no mundo, como os fiéis se relacionam com eles e assim por diante...[os convertidos] não estavam completamente satisfeitos com o tipo de relacionamento com os seres sagrados e forças propostas pela religião católica tradicional a que pertenciam: eles geralmente não compareciam à missa ou mesmo tiveram dúvidas se Deus existia e poderia intervir na vida dele ou dela... o que inicialmente atraiu esses indivíduos (parcialmente) incrédulos para a igreja pentecostal foi exatamente isso, as experiências que seu ritual, doutrina e vida comunal ofereciam, o que os ajudou a estabelecer um relacionamento satisfatório com seres e forças sagradas.⁴¹

R. Andrew Chesnut também coloca a experiência religiosa diretamente no centro de sua explicação do crescimento pentecostal, dessa vez no Brasil. Chesnut, especificamente, vê as experiências de cura pela fé como principal fator explicativo, e “posiciona a dialética entre doenças relacionadas à pobreza e a cura pela fé como chave para o entendimento

⁴⁰ Para uma explicação baseada em gênero para a conversão ao pentecostalismo, vide Elizabeth E. Brusco, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, 1st ed. (Austin: University of Texas Press, 1995). Para outros tipos de explicações, vide André Droogers, “Paradoxical Views on a Paradoxical Religion: Models for the Explanation of Pentecostal Expansion in Brazil and Chile” in *More than Opium: An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*, Ed. Barbara Boudewijnse. A.F. Droogers, and Frans Kamsteeg (Lanham, MD: Scarecrow Press, 1998) p. 1-34.

⁴¹ Daniel Míguez, *Spiritual Bonfire in Argentina: Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires suburb* (Amsterdam, CEDLA, 1998), 168.

do apelo do pentecostalismo em muito da América Latina”,⁴² Se a “experiência” fosse abandonada pelo léxico acadêmico, os estudos e explicações conduzidos por Griffith, Míguez e Chesnut seriam impossíveis.

Para compreender comunidades religiosas com experiências ricas, caso dos cristãos carismáticos e pentecostais, de fato, qualquer comunidade religiosa na qual as pessoas relatem consciência ocasional ou em andamento de realidades transcendentais, requer uma categoria da experiência robusta e uma distinção conceitual entre experiências e o discurso sobre estas. O que precisa acontecer é uma remodelagem do conceito de experiência, de modo que não seja mais associado à retórica da experiência. Isso é, podemos falar sobre experiências sem assumir que estas são imediatas, absolutamente privadas e universais. Além do mais, devemos retirar a categoria do lugar de destaque que os retóricos a colocaram. Não devemos tratar episódios de consciência religiosa como o fator mais importante das práticas religiosas em geral. Pelo contrário, as experiências são um dos aspectos das práticas religiosas, entre outros, e a experiência é uma categoria que estudiosos utilizam, entre outras. Experiências geralmente não são o aspecto mais importante da religião, e também não são o menos importante. São tão dignas de receber estudos acadêmicos como quaisquer outras características das tradições religiosas, e nada sobre a categoria a torna imprópria para esses estudos.

Submissão do texto: 16/10/2019

Aprovação do texto: 04/06/2020

⁴² R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997), 6.