

## RELIGIÃO E EMOÇÃO: Dimensões psicológicas do fenômeno religioso

*\*Professor do programa de pós do CES-JF; de Aconselhamento Pastoral do ITESP.*

*José Luiz Cazarotto\**

**Resumo:**

*O a. a partir de diversas fontes da psicologia e da antropologia busca relacionar os processos de estimulação sensorial presentes nos rituais, mais precisamente, os ligados à pompa sensorial, com as experiências emocionais em geral. Apresenta assim, a confluência das emoções nos rituais e nas experiências religiosas tendo como pano de fundo a possível capacidade elaborativa de ambos. Algumas linhas gerais dos estudos das emoções são apresentadas, dando especial ênfase às abordagens biológicas e às culturais. Por fim, uma tentativa de síntese é apresentada a partir da teoria dos dois modos de vivência religiosa de Harvey Whitehouse. Notas complementares vêm anexadas para esclarecimento de conceitos usados ao longo do texto.*

**Chaves:**

*Emoção: religião, Religião: Emoção, Rituais: emoção, Whitehouse: modos religiosos.*

### OBSERVAÇÕES INICIAIS

Antes de enveredarmos para os possíveis pontos de contato entre as dimensões religiosas e as emocionais da experiência humana, talvez valha a pena situar a importância e a complexidade de um tal assunto. É que a vivência, tanto da religião quanto das emoções, lida com *momentos de arte*, isto é, de criação de campos onde a experiência tem um valor, está revestida de sentimentos e vislumbra algum tipo de sentido. Tanto

a religião como a emoção não são processos que *lidam com o seu objeto* de um modo direto, mas ao contrário, lançam mão de mediadores e por isso o seu estudo ou compreensão torna-se um desafio.

Talvez, possamos ser mais precisos e falar de *sinais* mediadores nos termos de Umberto Eco: *tudo o que, partindo de uma convenção social prévia, pode ser admitido como algo que fica no lugar de outra coisa*. Alguns autores discordam do aspecto de convenção social, especialmente quando se trata da *linguagem animal*. No caso da religião e da emoção, talvez devamos concordar com Wilson, e trabalhar com termos como o *símbolo*, ou seja, um sinal convencionado e *índice*, ou seja, a presença de um evento correlacionado a outro.<sup>1</sup>

Walter Burkert afirma que o uso dos *signos é fundamental em todas as funções da vida, desde os organismos mais primitivos até os primatas. A interação entre um organismo e seu meio ambiente pode ser indireta e seletiva sempre que for mediada por algo que se apresenta no meio, trazendo informações físicas ou químicas*. E Burkert continua afirmando que um ser vivo aproveita as dicas dadas pelo seu meio e reage de acordo com elas. Como a *relação vital* trata-se de um *sistema de comunicação* complexo, é claro que podem ocorrer acertos, erros, enganos, interpretações equivocadas, etc. Em resumo, um ser vivo é um ser de comunicação em todos os níveis; e é por isso que é ser vivo.<sup>2</sup>

Mas tanto as emoções como a religião, lidam com dimensões que podemos chamar de fantásticas ou revestidas de fantasia que transmigram para a experiência humana na forma de sentimentos. Para lidar com isto, podemos partir das palavras de Elio Franzini, professor de Estética da universidade de Milão. Segundo ele, *o sentimento é a chave para compreender a complexidade daquela vida estética em cujo âmbito manifestam-se as potencialidades qualitativas da natureza humana, a sua capacidade de conhecer através de processos de intencionalização que são sempre imanentes aos próprios fenômenos*. A complexidade do fenômeno religioso e a dos emocionais podem, diante disto, receber nova luz quando considerados do ângulo sentimental porque no fundo, ambos lidam com *rituais*, ou seja, com fenômenos criados esteticamente. E Franzini continua: *Analisar esta vida estética, ou melhor, o tecido qualitativo que colocou no sentir sentimental a possibilidade originária para conhecer os modos através dos quais as variações qualitativas dos atos subjetivos chegam à compreensão do sentido objetivo do mundo e da natureza humana, significa buscar descrever aquele território chamado por Husserl de 'mundo da vida', Lebenswelt, com os seus campos manifestos e com os seus horizontes que permanecem anônimos*.<sup>3</sup>

1 Cf. U. ECO, *A Theory of Semiotics*. London, Bloomington, 1976, p. 16; W. K. WILSON, *Theory of Signs*. Em A. ROBERT (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 799.

2 Pode-se ler com grande proveito a obra de W. BURKERT, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. London, Harvard University Press, 2001, pp. 156ss. Guy Gugliotta, questionando-se sobre vida em outros ambientes fora da Terra, afirma que há uma certa concordância em admitir que a vida 'seja algo simples que apresenta estas características: é capaz de se duplicar e passar informações adiante'. Mas quantos tipos existem? Cf. G. GUGLIOTTA, *Vida Inteligente?* Talvez. *Micróbios: Quase certo*. Em *O ESTADO DE SÃO PAULO*, 07-04-2004, p. A13.

3 Para mais detalhes, veja-se E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*. Milano, Bruno Mondadori, 1997, p. 249. Mais precisamente o capítulo sobre o 'mundo da vida'.



Que tem a ver a religião ou as emoções com a estética? Não há vida humana — e quem sabe, nem mesmo a vida em geral — sem estética, isto é, sem uma *organização singular* das experiências e da realidade a partir da própria vivência. A partir de Baumgarten, em 1735, a estética busca estudar exatamente a experiência sensorial à qual aderem os sentimentos. Ele afirma, então, que ela *apresenta um tipo de conhecimento diverso do lógico, ou das idéias abstratas*. Com isto a estética vincula-se, pois, à experiência sensorial e aos sentimentos que ela desperta gerando um conhecimento.<sup>4</sup>

O ser humano, e talvez todos os seres vivos, são *estetizadores*, isto é, organizam a experiência da realidade carregando a mesma de valores, sentidos e sentimentos. Isto vale desde uma complexa obra de arte até a disposição das painéis num armário ou os livros numa estante ou um simples percurso na floresta. Tanto mais podemos afirmar dos procedimentos carregados de experiência sensorial e afetiva das práticas religiosas ou das experiências emocionais. Com isto, pode-se concordar com Franzini, mais uma vez, que uma filosofia dos sentimentos deva ter por meta, antes de tudo, uma restituição de espaço ao estético; conceder-lhe um valor de conhecimento, mas não uma simples atitude ‘kitsch’ *cujas ‘razões’, que são compreensíveis imediatamente, anulam e adoçam as dificuldades, as possíveis potencialidades e variações*.<sup>5</sup> Com isto, buscamos alocar a relação emoção e religião num campo de experiências complexo, multivalente e de infinitas variações: os rituais.

O leitor concordará comigo que não é uma tarefa fácil definir o que seja ‘religião’ e o que seja ‘emoção’. Desde que a fenomenologia religiosa passou a ser vista como um ‘campo’ de estudos da ciência, no final do século XVIII, muitas foram as tentativas de definir este campo com maior ou menor precisão.<sup>6</sup> O mesmo pode-se dizer da emoção, apesar de Charles Lebrun afirmar em 1734, que tantos foram os estudiosos que teriam se debruçado sobre o tema que *afinal, não se poderia mais acrescentar mais nada sobre o assunto*.<sup>7</sup> Mas um estudioso atento, tem consciência clara das dificuldades que encontrará nos caminhos de uma precisão maior na definição das emoções e no quanto ainda falta ser estudado.<sup>8</sup>

Como pois, relacionar estes campos? Uma solução seria, primeiro, talvez reduzir o ‘espaço’ das afirmativas. De religião, no sentido amplo e vago, para experiência religiosa, comportamento religioso, e até mesmo para religiosidade. E dentro deste campo, ainda para algumas experiências apenas da religiosidade onde a dimensão psíquica emocional fosse clara ou pelo menos identificável. Claro que para isto impõe-se, em termos concretos, termos em mente apenas um aspecto da religião; a bem da verdade, o que encontramos no concreto não é religião

4 É claro que a estética também está vinculada à filosofia da arte aos estudos da sua experiência, mas aqui interessa apenas esta dimensão sensorio-sentimental. Cf. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, op. cit., p. 15-16; S. L. FEAGIN, *Aesthetics*. Em A. ROBERT (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 10-11.

5 Cf. E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, op. cit., p. 5ss.

6 Alguns autores julgam que o livro de Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an den Gebildeten unter ihren Verächtern* (Sobre a religião. Discursos para os ‘intelectuais’ que a desprezam), de 1799 seria o primeiro estudo sobre a religião *as such*, mas temos que considerar um outra obra, a de Kant — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (A religião nos limites da pura razão) — de 1793, que também pode ser vista como do mesmo gênero.

7 Quanto à afirmação de Charles Lebrun, veja-se L. ANOLLI — R. CICERI, *La voce delle emozioni*. Milano, FancoAngeli, 1995, p. 155.

8 Cf. S. TARLOW, *Emotion in Archeology*. Em *CURRENT ANTHROPOLOGY*, 2000, 41, p. 713.

*de se compreender as emoções.* Em parte isto é até compreensível, se levarmos em conta o que dizíamos acima, que tanto a religião quanto as emoções manifestam-se através de mediadores que de um certo modo determinam sempre algum tipo de 'valor de sentido'. As *agitações* corpóreas não são em si mesmas emoções, mas processos componenciais que são combinados com outros processos sociais e culturais para organizar e possibilitar a existência das emoções. Harré reconhece a existência de uma 'fala emocional' que estaria no próprio núcleo da experiência emocional, e não um simples revestimento externo e secundário. Mas ele afirma também que *não se nega que haja 'vazamentos' na consciência do aumento do batimento cardíaco, do suor, da presença do marejar das lágrimas e assim por diante. Mas estes efeitos são incidentais para o que existe neste ou naquele estado emocional. A contribuição predominante, para o modo como este aspecto de nossa vida se configura, vem do mundo social local, através das práticas lingüísticas e dos julgamentos morais ao longo dos quais a qualidade emocional dos encontros passa a ser definida.*<sup>14</sup> De acordo com isto, afirma Harré, não devemos nos perguntar o que seja a *raiva* mas como a palavra 'raiva' e outras expressões que se constituem em torno dela, são concretamente usadas num dado meio cultural ou num dado episódio.

Tarlow reconhece que há um mérito da abordagem construtivista, isto é, ela respeita e reconhece o que é local e culturalmente distinto, mas o viés da redução à linguagem ou um tipo de linguagem acaba por merecer críticas. Alguns autores como Grima, afirmam que certas emoções são *performativas*, isto é, são aprendidas e codificadas para serem realizadas em determinados momentos ou situações. Na realidade, para ela, não são mais que encenações para serem realizadas como estratégias sociais.<sup>15</sup>

Ainda que se reconheça a influência não desprezível do meio sócio-cultural na vivência das emoções, a maior crítica à abordagem construtivista vem da psicologia médica, *especialmente no reconhecimento de que a experiência emocional, ainda que seja individual e culturalmente variável, ela é corporal em sua própria natureza.*

### 1.3. Emoção: fenômeno resultante

Muitos estudos nos últimos anos tenderam ora para uma direção mais biológica ora para uma direção mais cultural, no trato do fenômeno das emoções. Cada um a seu modo tem suas razões. Talvez a saída esteja mesmo em compreender a emoção, como a própria religiosidade, como veremos mais adiante, como um fenômeno resultante. Não se trata de uma experiên-

14 Cf. R. HARRÉ, *Emotion Talk Across Cultures*. Em HARRÉ R. (Ed.), *The Social Construction of Emotions*. Oxford, Blackwell, 1986, p. 5.

15 Cf. B. GRIMA, *The Performance of Emotion Among Paxtun Women*. Austin, University of Texas Press, 1992.



cia que possa ser reduzida a uma cadeia única de causa e efeito, mas a várias cadeias simultâneas e que têm como resultado, algo que podemos denominar de experiência emocional.

Com isto, podemos partir do fato de que não há emoção sem uma determinada vivência corpórea, e a isto podemos chamar de (1) de dimensão biológica da emoção. Para a sua compreensão podemos lançar mão de um lado das dimensões neurológicas presentes naquele momento num dado indivíduo, bem como das dimensões endocrinológicas, ou seja, o que chamamos de equilíbrio hormonal dinâmico. Alguns autores, ainda que julgando isto adequado, dizem que a compreensão da dimensão biológica deve considerar a nossa longa história biológica, isto é, aquela que partilhamos pelo menos com os primatas e com os mamíferos, que também vivenciam emoções. De um certo modo, as estruturas neurológicas ligadas às emoções são bastante antigas, e não vinculam-se somente às manifestações emocionais. McLean afirma que a base para a configuração do sistema límbico — o cérebro emocional — estaria num processo evolutivo de estruturação das lembranças e das emoções como processos mais adequados à sobrevivência. É com este sistema que passamos a guardar em nosso íntimo a presença de uma alteridade, ainda que fortemente revestida de *subjetividades*.<sup>16</sup> As emoções neste nível, são em grande parte inconscientes, ainda que possamos perceber claramente as alterações fisiológicas como a palidez da pele, o suor, as alterações na respiração e batimento cardíaco, etc. Os estudos contemporâneos, seja os vinculados a pessoas acidentadas seja os elaborados pela moderna tecnologia, dão conta de ‘centros emocionais’ no sistema nervoso. Assim podemos *localizar* áreas da raiva no hipotálamo e bloqueio ou estímulo da agressividade na amígdala, bem como comportamento dócil em outras partes do sistema límbico.

Mas as emoções têm um outro aspecto a que podemos chamar de (2) dimensão psicológica ou sentimento.<sup>17</sup> Já Wundt, no século XIX, esquematizava as emoções em termos de sua intensidade maior ou menor e da sensação de prazer ou de desprazer. E nisto ele nem trazia novidades, uma vez que o estudo — e a consideração — destes estados remontam talvez às origens da própria humanidade, para usar uma terminologia vaga. Mas já em Aristóteles temos uma sistematização das experiências emocionais. Entretanto, nos meios filosóficos ocidentais, as emoções sempre estiveram vinculadas às dimensões mais *baixas* do ser humano e quase sempre mereceram o tratamento de um assunto menor ou no máximo como uma temática ligada à arte dramática, como é o caso da catarse dramática, ou às patologias.<sup>18</sup> O sentimento, podemos em resumo dizer, é o que sentimos das emoções; é a dimensão cons-

16 Para mais dados veja-se P. MacLEAN, *The Triune Brain in Evolution. Role in Paleocerebral Functions*. New York, Plenum, 1990. No que diz respeito à religião, há uma boa síntese, com ampla bibliografia em R. JOSEPH, *The Limbic System and the Soul: Evolution and the Neuroanatomy of Religious Experience*. Em ZYGON, 2001, 36(1), p. 105 ss.

17 A. Damásio, neurocientista português radicado nos Estados Unidos, faz uma certa distinção entre emoção e sentimento. *Tendo sentimento, temos a possibilidade de tomar consciência daquilo que aconteceu* com o corpo e permite que isto seja colocado na memória. Para mais detalhes, veja-se a entrevista de A. DAMÁSIO, Para o cérebro, sexo e amor não passam de sentimentos. Em FOLHA DE SÃO PAULO, 03/05/2004, p. 12; ver também, A. DAMÁSIO, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. Orlando, Harcourt, 2003, pp. 30-34

18 Para mais informações, veja-se K. OATLEY, *Psicologia ed emozioni*. Bologna, Il Mulino, 1997, p. 15ss; para uma explicação das emoções como resultante, veja-se na mesma obra às pp. 652ss. Mais detalhes, veja a nota 3, no final no texto.

ciente da experiência que fazemos. Normalmente, referimos, ou melhor, aprendemos a referir estas experiências a palavras, como raiva, medo, alegria, tristeza, etc. Em parte devido às estruturas neurológicas envolvidas — fortemente carregadas de ‘interferências hormonais’ — e em parte devido à imprecisão da própria experiência, esta rotulação da experiência emocional é muito imprecisa e varia grandemente. Na realidade, podemos encontrar autores que falam de centenas de *estados emocionais* e outros que dizem que talvez não tenhamos mais que alguns, ou mesmo um só. O que estaria em variação são por um lado a intensidade, por outro a sensação mais ou menos prazerosa, e ainda um colorido pessoal que se pode dar ao próprio sentimento. Assim, podemos experimentar a sensação de que certos *sentimentos* não são bem traduzidos quando usamos palavras de outras línguas; outras vezes, diante de determinados *estímulos emotígenos* temos respostas emocionais diversas dependendo de inúmeras variáveis.

Por fim, além da dimensão biológica, mais precisamente, fisiológica, e da dimensão psicológica, temos um aspecto que deve ser considerado com muita atenção. Apesar de se poder concordar que as emoções têm uma longa história biológica e que com isto, tenha uma valor para a sobrevivência; apesar de ser uma experiência comum a *sensação* emocional diante dos mais diversos estímulos, temos algo um tanto quanto complexo nas emoções que são os seus significados e expressões muito variados, ou seja, o seu valor cultural (3). Numa primeira aproximação, podemos ver que aprendemos em nosso meio sócio-cultural a expressar ou a reter a expressão de certas emoções; assim, um velório pode ser um ambiente de silêncio ou de penetração, ou um ambiente em que se contratam carpideiras para *abrilhantar* o momento, ou ainda, pode ser uma *feira* com risos, cantos, danças, etc. A experiência emocional da perda é vivenciada a partir de *aprendizados* diversos. Juntamente com isto, as emoções recebem um *valor* nas diversas culturas. Para umas, o sorriso, a alegria, a jovialidade são um grande valor e todos procuram expressar ao máximo esta *fisionomia*; já outras culturas as expressão emocional adequada ou esperada pode requerer mais sisudez, menos expansividade.

Neste sentido, aqui temos um campo de convergência entre a antropologia — enquanto estudo da cultura, em especial dos rituais — e a psicologia, enquanto estudo, dentre outras dimensões do ser humano, das emocionais. Enquanto que a antropologia considera o valor dos rituais como *construtores* da identidade cultural e individual, de instrumentos de estabelecimento do sentido e das redes de relações, a psicologia, pode considerá-los como *instrumentos* de elaboração da experiência emotiva.<sup>19</sup>

19 É importante que se tenha em mente que estamos lidando com rituais e ritualizações, e não com ritos. Quanto à importância e ao espaço dos ritos nas diversas culturas isto é ainda um campo de grande discussão e mesmo divergências. Veja-se, para mais informações, a síntese de P. COUTURE, *Ritual and Pastoral Care*. Em R. J. HUNTER (Ed.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville, Abingdon Press, 1990, p. 1088 ss.



## 2. EMOÇÕES E CULTURA: RITUAIS

Que pensar disto? Mas, no fundo, por que afinal de contas temos emoções? Em que são vantajosas e em que não? Para se compreender isto, seria necessário lançar mão de teorias que busquem 'dar um sentido' ao que experimentamos, o que de um certo modo desvia o intento desta reflexão. Anolli e Ciceri sintetizando uma enorme quantidade de dados e estudos concluem que temos, em termos de 'teoria do sentido das emoções, duas grandes tendências. Para uma, trata-se de um fenômeno de *interrupção*', isto é, uma interferência no fluxo das ações para orientar para um objeto emotígeno. *Deste ponto de vista as emoções existem na forma de um sinal interno com valor de prioridade, e é capaz de interromper qualquer outra atividade com a finalidade de mobilizar o organismo para uma resposta adequada.* Em síntese, as emoções surgem como uma espécie de capacitação para prioridades. Entretanto, um outro grupo de estudiosos consideram as emoções como uma espécie de *relação* [mais qualificada] *entre o organismo e o seu meio ambiente, seja ele físico ou social*, e teria como meta mediar constantemente a relação entre o fluxo dos eventos e a resposta do indivíduo. *A sua função, pois, seria a de facilitar, manter e ampliar o comportamento, além de servir de guia e reforço do mesmo.*<sup>20</sup>

20 Para mais detalhes, veja-se L. ANOLLI — R. CICERI, *La voce delle emozioni*, op. cit., p. 162 ss.

Numa abordagem cognitiva, as emoções são consideradas experiências complexas que em última análise, têm por objetivo avaliar o ambiente, regularizar ou adequar o organismo, preparar para a ação, comunicar intenções e elaborar processos de monitoramento. Entretanto, se considerarmos a evolução do sistema nervoso — que em parte compartilhamos com os primatas e mamíferos — podemos ver que as emoções surgem somente no momento em que as estruturas neurológicas permitem a presença de uma certa *lembrança*, isto é, a presença de um *campo de intimidade* onde as experiências, os outros, de um certo modo, podem ser guardados. Os répteis não detêm esta capacidade, e com isto não se pode esperar atitudes emocionais dos mesmos. É somente com o surgimento dos mamíferos, e com comportamentos típicos como o brincar e o jogo que vamos encontrar a presença dos fenômenos emocionais. De um certo modo, a partir desta abordagem, as emoções são processos mais complexos e sofisticados de lidar com a realidade que está além da simples reação; o comportamento já não mais se dá a partir do mundo exterior, mas sim também a partir de um mundo interno, ainda que rudimentar inicialmente sofisticando-se com o processo evolutivo.<sup>21</sup>

21 Um bom resumo destes passos e da relação com as dimensões culturais, pode ser encontrado em V. TURNER, *Body, Brain, and Culture*. Em *ZYGON*, 1983, 18(3), p. 221ss.

Esta abordagem *psíquica*, que propicia a presença de comportamento em que um *outro* passa a ser um habitante interno, é de suma importância para compreendermos a dimensão

psicológica — ou se quisermos, neurológica — da cultura que se inicia com o brincar, com os jogos, com o reconhecimento de um outro, ou melhor, com a manutenção do outro como uma lembrança. A cultura emocional inicia-se neste momento, isto é, no brincar com a realidade que ao mesmo tempo está aí fora e também é interna. A emoção, portanto, é neste sentido, a capacidade de revestir os objetos com uma determinada *fantasia*; é como se o cão não nos reconhecesse por que estamos diante dele, mas porque estamos *dentro dele*. E uma mesma pessoa, pode ser *interiorizada* com coloridos como agressivo, como neutro ou como amigável, dependendo da *memória* que restou das experiências anteriores ou de associações que fazemos com a sua imagem.

Em resumo, as emoções permitem uma presença do outro mesmo em sua ausência e com isto as relações se dão não pelo simples encontro, mas sempre na forma de *re-encontro*. É a partir das estruturas emotivas que *ganhamos* recursos para manter as experiências de algum modo como que num 'arquivo' de tal modo que não necessitamos aprender sempre de novo tudo. Mas este arquivo é singular, ele anexa às experiências coloridos emocionais, sentimentais. Além disto, já é algo conhecido que podemos 'gerar' emoções mesmo na ausência de elementos emotígenos 'externos, isto é, simplesmente, nas palavras de Damásio, *alterando os mapas do corpo no cérebro* como se aqueles elementos estivessem presentes: a emoção é a mesma.<sup>22</sup>

Uma questão, a propósito, presente na psicologia evolucionária é exatamente a de se compreender por que e em que direção foram dados os passos evolutivos. Uma resposta parece ser a da operação otimizada, isto é, conseguir o máximo com um mínimo de *gastos*. Não se trata, simplesmente de se ter um máximo, mas um ótimo; assim temos cérebros adaptados a uma ação otimizada num contexto específico, que podem não estar *em casa* em outras situações.<sup>23</sup>

Se mantivermos a abordagem da psicologia evolucionária como pano de fundo, então podemos ver que as emoções surgem a partir de uma exigência superar-se o simples comportamento territorial, e chegar a um comportamento relacional; é com a *presença* do outro ao mesmo tempo externa e interna que iniciamos o mundo emocional. Isto talvez valha tanto para a história dos primatas e humanos, como para a história do próprio indivíduo. É claro, que no caso das emoções, que como vimos acima, são vividas psicologicamente tanto em termos corpóreos — a partir da infraestrutura neuroendocrinológica — como em termos culturais, isto é, requerem mediadores culturais — rituais; as três dimensões se desenvolvem de um modo sincrônico.<sup>24</sup>

22 Cf. A. DAMÁSIO, Para o cérebro, sexo e amor... op. cit., p. 12.

23 Neste campo temos duas teorias, a alometria (comparação do tamanho dos cérebros) e a neuroetologia (adaptação otimizada do cérebro), que inicialmente estavam em oposição mas hoje tendem a confluir. Cf. P. M. KASKAN — B. L. FINLAY, Encephalization and Its Structure: How Many Ways Can a Brain Get Big? Em FALK D. — K. R. GIBSON, *Evolutionary Anatomy of the Primate Cerebral Cortex*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 14 ss.

24 Para mais dados, veja-se L. COSMIDES — J. TOOBY, The Psychological Foundations of Culture. Em J. BARKOW — L. COSMIDES — J. TOOBY, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York, Oxford University Press, 1995, p. 19 ss.



### 3. RELIGIOSIDADE: A PRÁTICA RELIGIOSA

25 Seguimos aqui os passos de R. A. HUNT, *Religious Behavior*. Em R. J. HUNTER (Ed.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville, Abingdon Press, 1990, p. 1062 ss.

Assim como existe uma grande dificuldade em se definir o que seja religião, do mesmo modo reconhece Hunt, não é fácil definir o que seja religiosidade ou prática religiosa.<sup>25</sup> Praticamente qualquer objeto sob o sol — e acima dele — é ou já foi usado como instrumento religioso. Mas, de um modo geral e mais padronizado consideramos *religiosidade* ou gestos de prática religiosa quando temos alguns comportamentos (1) como ir aos lugares de culto, rezar, dar esmolas, peregrinar, etc. que são de algum modo reconhecidos como *religiosos*. Mas isto, com efeito, não é praticado separadamente de (2) *crenças* individuais ou coletivas associadas a estes comportamentos e que servem de *modelos explicativos* e que de algum modo envolvem-nos com religiões. E, por fim, a ‘presença’ de uma dimensão a que podemos chamar de transcendental, isto é, da relação com um *outro mundo*.

Desde que a religião passou a ser objeto de ciência, muitos autores buscaram classificar de algum modo o comportamento religioso e entrever no mesmo algumas linhas mestras, mas deve-se reconhecer que isto beirou a um esforço inútil. Mesmo assim, as tendências contemporâneas do estudo da religião, e por decorrência da religiosidade, buscou associar algum elemento mais amplo ou englobante. Assim vemos que Durkheim associa o comportamento religioso a três elementos: crenças, comunidade e ritos. Wach relaciona também três elementos: teóricos (as crenças), práticos (rituais) e sociológicos (a pertença ou o seguimento).

Outros autores buscaram relacionar a prática religiosa a dimensões mais *psicológicas*. Assim, em Allport, encontramos práticas religiosas motivadas de modo institucional ou de modo interiorizado e que resultam em atitudes religiosas diversas: de um lado teríamos a religiosidade extrínseca, instrumentalizada, para fins individuais e utilitários e de outro a intrínseca onde a religiosidade teria um fim de salvação ou em si mesmo. Allen fala de religião consensual ou de simples adaptação social e a *comprometida* que resulta de escolha pessoal e que não necessariamente está vinculada ao meio ambiente; nisto assemelha-se ao modelo sacerdotal e profético de Weber. Estes autores podem relacionar-se com facilidade com o pensamento de Glock que vê a religiosidade como tendo de um lado uma simples aparência ou comportamento religioso e, por outro lado, como apresentando uma outra dimensão, mais complexa que daria conta de compromissos pessoais elaborados a partir da fé religiosa que tenderia para uma atitude mais mística.

Desde o final do século XIX até os dias de hoje, muitos estudos buscaram de algum modo relacionar a religiosidade a várias outras dimensões do ser humano como o crescimento

de um modo intenso e mesmo efervescente, os sentimentos e o mundo da afetividade. Ou nos termos de Tortolice, a dinâmica do medo e da esperança.<sup>31</sup> Para elas, esta experiência fundante, vivida de modo ora individual ora coletivo, é a fonte da religiosidade e que não é facilmente redutível às doutrinas e liturgias das *expressões socialmente aceitas*.<sup>32</sup>

31 Cf. F. CHAMPION, *Renouveaux émotionnels contemporains*, op. cit., p. 220.

32 Para mais detalhes, veja-se a síntese de F. Champion, na nota 5.

### 3.2. Domesticação das emoções 'religiosas'

Champion reconhece que esta visão da religião *à deux vitesses*, ou em dois patamares teve — e ainda tem — a sua história. No que diz respeito às emoções implicadas na experiência religiosa, a institucionalização teria a função de *domesticar* a experiência religiosa emocional, vista como *primitiva* ou *primeira* — forma elementar — ou como experiência 'originária' ou fundante. Usamos aqui o termo *domesticação* juntamente com Champion, de um modo bem literal, isto é, fazer com que um *animal selvagem* possa viver na casa dos seres humanos e não mais apresente riscos. Mas qual é a *perda* do animal domesticado? De um certo modo, pelo *revestimento humanizado* alguns de seus traços originais são deixados de lado, contidos e mesmo reprimidos. Assim, esta passagem da experiência original — experiência emocional — a uma sistematização secundária, tende a reduzir a dimensão de *periculosidade do contato com o sagrado* e ao mesmo tempo traz consigo um certo descolorido da intensidade e da densidade da experiência.

Nos termos de Champion: *O que dá o poder criativo da experiência religiosa emocional é sim o que a torna ameaçadora e por isso, culturalmente instável: a intensidade excepcional dos afetos que ela mobiliza, a superabundância da energia que ela desprende torna a sua duração no tempo ao mesmo tempo perigosa e intolerável tanto para o indivíduo como para a sociedade. O êxtase é, por definição, um estado transitório e ocasional. Projetado para fora de seu cotidiano, por uma experiência extraordinária, o ser humano acaba sendo forçado a voltar ao mundo ordinário para assegurar a sua própria sobrevivência*.<sup>33</sup> Por decorrência, então, a função da institucionalidade é assegurar uma *aclimatação* da experiência religiosa emocional através das rotinas da vida cotidiana.

33 Cf. F. CHAMPION, *Renouveaux émotionnels contemporains*, op. cit., p. 222.

Retomando a temática da dimensão emocional da experiência religiosa, Champion sintetiza a sua perspectiva em quatro pontos que merecem ser citados: (1) *a emoção das 'profundezas' que está na fonte de todas as expressões religiosas da humanidade — e que se prolonga em todas as experiências religiosas emocionais, individuais ou coletivas — constitui a forma original, mais plena e densa da experiência religiosa em geral*; (2) *a institucionalização implica necessariamente numa eufemização, num esvanecimen-*



to e até mesmo, numa 'desnaturação' daquela experiência; (3) esta institucionalização, é um fator ativo da perda social da religião, cuja trajetória se confunde com a história da humanidade; (4) as 'reinvocações' das experiências emocionais dos 'começos' recebem um sentido de protesto sócio-religioso.

#### 4. RITUAIS, RELIGIÃO E EMOÇÕES

Esta síntese emprestada de Champion — que traz em seu bojo um sem-número de estudiosos — de um certo modo remete agora a um campo comum da psicologia e da antropologia: o processo elaborativo das emoções. De um modo intuitivo, sabemos que certos rituais relacionam-se a estados emotivos: funerais e sentimentos de tristeza; festas do padroeiro e a alegria; festas de despedidas e depressão; acolhida ou espera e sentimentos de expectativa. Não é, por outro lado, difícil de eventualmente relacionar certas experiências ou práticas religiosas — rituais e mesmo ritos — a experiências emocionais e seus processos elaborativos. Muitas orações, para dar um exemplo, trazem em si claramente experiências emocionais: o Salmo 50 e o sentimento de culpabilidade, por exemplo. Como não considerar a expectativa presente na prece do que pede por um ente querido que está à morte, em dores ou adoecido? Como não ter em mente o sentimento de gratidão do que *paga uma promessa* por uma *graça alcançada*. Como não ter em mente a ânsia do peregrino por chegar ao *santuário*?

Para lidar com isto, relacionar a emoção da experiência religiosa diretamente vinculada a rituais, vamos nos aproximar da reflexão de Harvey Whitehouse.<sup>34</sup>

Antes de tudo, há uma discussão no que diz respeito ao modo como um ritual desencadeia um processo emotivo. Nisto não há muita concordância entre os antropólogos. Um grupo afirma que estaria ligado à frequência: quanto menos frequentes forem alguns rituais eles necessitam de uma ativação maior para que possam produzir o estado emocional original. McCauley e Lawson, entretanto, afirmam que se trata mais da forma, isto é, a hipótese da forma ritual. *É a forma do ritual, isto é, mais precisamente, o conhecimento tácito dos participantes sobre as 'diferenças' no ritual que determina qual o ritual religioso e a densidade emocional do mesmo.* Eles concordam que estimular os sentidos dos participantes é o meio mais eficiente de despertar as emoções. As respostas emocionais, em grande parte passam a ser inconscientes. *Alguns rituais se renovam em sua pompa sensorial. Os rituais empregam meios sem-conta para despertar as emoções dos participantes. Usam quase de tudo: jejum, dança, cantoria (...). Nenhuma modalidade sensorial pode*

34 Seguimos aqui a reflexão de R. N. MCCAULEY — E. T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 89 ss.

ser esquecida. Os rituais religiosos muitas vezes são repletos de perfumes como a queima de incensos e sabor de comidas especiais, sons de cantos emocionalmente densos e símbolos e ornamentos chamam a atenção; a sensação cinestésica da dança e as sensações tácteis geram uma sensação de imersão.<sup>35</sup>

Mas os rituais não são simples movimentos, exposições a estímulos. Eles são uma rede de símbolos também e evidentemente, os símbolos têm num primeiro nível um significado intelectual, e neste nível não despertam uma expressão emocional significativa. Entretanto, Armstrong, com base nos estudos recentes da neurologia, relaciona os símbolos com as suas dimensões emocionais, quando revestidos com os aspectos da dinâmica do sistema límbico. Mas para que isto ocorra, é necessário um *aprendizado cultural* na abordagem destes símbolos. *A maior parte das informações recebidas pelo sistema límbico é claramente definida culturalmente. As emoções não são acrescentadas ao processo cognitivo dos símbolos e nem são adicionadas mais tarde a um estado mais primitivo de sentimentos* [herdados geneticamente]. *Ao contrário, são as interações que constróem os significados, e, para os seres humanos, os significados são sempre compostos no âmbito de um meio cultural.* A nossa estrutura neurológica faz com que isto seja impossível de outro modo.<sup>36</sup> Com isto, podemos relacionar as afirmações de McCauley e Lawson quando eles apresentam, de um modo um tanto frio os diversos movimentos presentes nos rituais, e o processo mais elaborado da compreensão destes movimentos ou gestos como *simbolizados*, ou melhor, significados mas já revestido de um *tecido translúcido* das emoções, como vimos em Armstrong. Mas McCauley e Lawson vão adiante, na perspectiva etno-antropológica e afirmam que a *pompa sensual não passa de um meio para um determinado fim*. Claro que um meio para estimular as emoções é o estímulo dos sentidos, mas este não é o único meio. Muitas vezes as religiões — os sistemas religiosos — podem deixar de lado os processos de estímulos *normais* e lançar mão de drogas alucinógenas que induzem a estados alterados da consciência, criar ou exacerbar expectativas ou perigos dentre outras modalidades. De qualquer modo, é importante ter em mente o efeito psicossocial do ritual já realçado por vários autores. Durkheim e Radcliffe-Brown admitem, em resumo, que os rituais quanto mais *efervescentes*, tanto mais consolidam as relações da comunidade, reafirmam as crenças comuns bem como as normas e os valores. Rappaport, entretanto, tendo mais em mente o aspecto formal dos rituais, valoriza mais o aspecto comunicativo e como isto promove a confiança e a cooperação no âmbito do grupo humano.<sup>37</sup>

35 Cf. R. N. MCCAULEY — E. T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, op. cit., p. 102.

36 Cf. E. ARMSTRONG, *Making Symbols Meaningful: Human Emotions and the Limbic System*. Em HINTON, A. L. (Ed.), *Biological Approaches to the Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 256 ss.

37 Para uma síntese e mais detalhes, veja-se R. SOSIS — B. J. RUFFLE, *Religious Ritual and Cooperation*. Em *CURRENT ANTHROPOLOGY*, 2003, 44, p. 713 ss.



## 5. MODOS DE RELIGIOSIDADE: DOIS MODELOS

Tendo isto em mente, podemos agora de um certo modo nos aproximar dos dois modos de religiosidade apresentados por Whitehouse.<sup>38</sup> Antes, entretanto, é importante ter em mente os pressupostos com que ele trabalha: (1) que os participantes experimentam os rituais que são carregados de pompa sensual<sup>39</sup> como emocionalmente estimulantes; (2) que, qualquer que seja o mecanismo, este despertar emocional tende a ampliar as probabilidades de que pelo menos alguns aspectos do ritual se apresentarão como mais *memoráveis* do que eles seriam se apresentados de outro modo; e, (3) que tal estímulo emocional amplia também as probabilidades de que os participantes sejam motivados a transmitir as *suas representações religiosas para outros*.

Whitehouse, dentro daquelas tradições de dualidades que apresentamos anteriormente, busca esquematizar dois modelos de religiosidade, de tal modo a dar conta dos dois *atratores* de Sperber, isto é, a pompa sensorial e a frequência.<sup>40</sup> Para tanto ele apresenta treze variáveis e dois modos de prática religiosa. Os modos são o doutrinal e o imaginativo, onde, com evidência, as diversas variáveis sofrem uma consideração diversificada.

38 Apresentamos uma síntese do pensamento de Harvey Whitehouse seguindo os dados de R. N. MCCAULEY — E. T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, op. cit., p. 103 ss.

39 Entende-se aqui por 'pompa sensual' as diversas formas de estímulo sensorial presentes nas manifestações religiosas ritualizadas, tendo como parâmetro as procissões, os desfiles, as cerimônias ao mesmo tempo estimulantes e com facilidade de participação.

40 Para dados mais completos, veja-se D. SPERBER, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, Blackwell, 1996; H. WHITEHOUSE, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford, Oxford University Press, 2000. Quanto aos atratores de Sperber, veja-se nota 6.

41 Cf. H. WHITEHOUSE, *Inside the Cult: Religions Innovations and Transmission In Papua New Guinea*. Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 197.

VARIÁVEIS	MODO DOUTRINAL	MODO IMAGINATIVO
1. Estilo de codificação	Doutrina verbalizada e exegese	Imagens icônicas
2. Frequência da transmissão	Repetitiva (rotineira)	Periódica (chegando até a alguns anos)
3. Processamento cognitivo	Esquemas generalizadores (memória semântica)	Esquemas para eventos únicos (memória episódica)
4. Ethos político	Universalista (comunidade imaginada ou idealizada)	Particularista (comunidade de contatos primários)
5. Solidariedade/coesão	Difusa	Intensa
6. Potencial revelatório	Persuasão intelectual	Estímulos sensoriais e emocionais
7. Coerência ideológica	Idéias vinculadas por implicações lógicas	Idéias vinculadas por vinculações livres ou frouxas
8. Caráter moral	Disciplina rígida	Compreensão, uma certa licenciosidade
9. Meio de difusão	Proselitismo	Somente por atividade grupal
10. Escala e estrutura	Grande escala e centralizada	Pequena escala e localizada
11. Tipo de liderança	Duradoura e dinâmica	Figuras-chave passivos
12. Distribuições das instituições	Credos e práticas uniformes	Credos e práticas variáveis
13. Características diacrônicas	Rigidez (permanente estado de fuga)	Flexibilidade (mudanças e inovações radicais)

Figura 1: Modos de religiosidade de Whitehouse<sup>41</sup>

Não temos em mente analisar aqui cada uma destas variáveis e como elas, em termos de dimensões emocionais dos rituais, podem ser ativadas. Em resumo, podemos claramente ver que o modo *doutrinal* vincula-se ao que Dan Sperber vai chamar de *atrator* de frequência e a *imaginativa* relaciona-se ao da *pompa sensorial*. Claro que estes esquemas têm um valor relativo e não se pode simplesmente agrupar todas as manifestações religiosas em extremos. Mas, de qualquer modo, aclaram muitas atitudes e estilos de participação nos rituais.

Voltemos, entretanto, à dimensão emocional dos rituais. Aqui consideramos a tese central McCauley e Lawson quando eles se perguntavam por que alguns rituais têm em si uma forte estimulação sensorial — e por decorrência, emocional — e outros são simples rotinas. Para tanto, eles valorizam o aspecto da forma do ritual. E para isto, é importante relacionar ao mesmo tempo o ritual, a dose de pompa sensorial (e, por decorrência, as emoções que despertam), a memória e a motivação. Por forma do ritual eles têm em mente não tanto o que se faz no ritual, mas como estas dimensões estão misturadas, dosadas e ativadas. Nisto, claro, a hipótese da forma se sobrepõe à hipótese da simples frequência. Mas isto ainda não é tudo. *Ultimamente, somente os deuses podem levar a termo tais efeitos* (envolvimento emocional arrebatador); *por isso, nestes rituais tanto os deuses agem diretamente como legitimam a ação indiretamente* (...). Mas de qualquer modo, *rituais deste tipo devem persuadir os participantes tanto da importância destes eventos quanto do envolvimento de Deus. Estimular as suas emoções até o seu limite contribui para este fim. As convicções que resultam daqui têm um papel chave no aumento das probabilidades de que os participantes transmitirão estas idéias adiante.*<sup>42</sup>

42 Cf. R. N. MCCAULEY — E. T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, op. cit., p. 123.

## CONCLUSÃO

Com isto temos um processo triangular em que estão presentes a dinâmica emocional, os processos ritualísticos e a prática religiosa. Aqui relacionamos, em linhas gerais, os eventuais efeitos da participação nas *pompas sensoriais religiosas* para a própria vivência religiosa, isto é, convicção e manutenção do credo e eventual atividade de propagação. Outras dimensões merecem também a atenção, se julgarmos com mais vagar, os motivos pessoais por que as pessoas participam de rituais: busca de curas, salvação, segurança, bem-estar, felicidade, etc. Por fim, quanto mais, por decorrência, os rituais geram processos de envolvimento e de *presença das divindades*, tanto mais a gama de sentimentos — nos termos de Tortolici — que vão do medo à esperança terão possibilidade de elaboração. Esta elabo-



ração, por outro lado, é um *serviço* que tanto pode ser lido do ponto de vista antropológico como psicológico, ainda que por caminhos diversos.

---

## NOTAS EXPLICATIVAS E COMPLEMENTARES

1. As emoções podem merecer a consideração de diversas abordagens e ciências. Apenas para efeito de ilustração citamos alguns destes aspectos. Quanto ao vínculo das emoções e os ritos (rituais) veja-se. R. A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 258 ss; uma síntese dos possíveis vínculos interdisciplinares pode ser encontrada em M. Z. ROSALDO, *Toward an Anthropology of Self and Feeling*. Em R. A. SHWEDER — R. A. LEVINE (Eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 137 ss; dimensões endocrinológicas vinculadas ao comportamento humano em geral e seus efeitos emocionais pode-se encontrar em R. M. SAPOLSKY, *Hormonal Correlates of Personality and Social Contexts: From Non-human to Human Primates*. Em C. PANTER-BRICK — C. M. WORTHMAN (Eds.), *Hormones, Health, and Behavior. A Socio-ecological and Lifespan Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 34 ss; a apresentação de uma teoria das emoções e observações de sua fenomenologia, especialmene, no que diz respeito às manifestações corporais e culturais, veja-se J. KATZ, *How Emotions Work*. Chicago, The University of Chicago Press, 1999, pp. 5-12, 339 ss; para uma síntese da evolução biológica e o significado das emoções, veja-se: J. H. TURNER, *On the Origins of Human Emotions. A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect*. Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 1-65.

2. No que diz respeito ao uso da metáfora e sua relação com as emoções, afirma Averill: *O sentido das emoções é muitas vezes apresentado através de metáforas. Na realidade, as tradições mais importantes no que diz respeito às emoções — psicodinâmicas, psicofisiológicas, etológicas, comportamentais, fenomenológicas e do construtivismo social — podem ser vistas como extensões de metáforas que encontramos no linguajar do dia a dia. Mas a linguagem não é a única fonte da metáfora. A arte, a arquitetura, a ornamentação, os utensílios, os objetos do meio ambiente, os espaços abertos e até mesmo — e talvez, essencialmente — partes do corpo humano podem receber significados metafóricos. [...] Por isso é importante compreender como opera a metáfora na cultural material no sentido de ajudar a moldar a vida emocional das pessoas. E nisto ele pensa que a arqueologia (de todos os tipos) poderia trazer uma excelente contribuição.*<sup>43</sup>

43 Cf. J. R. AVERILL, Comment. Em S. TARLOW, *Emotion in Archeology*, op. cit., p. 730 ss.

3. Keith Oatley é de opinião de que um excelente campo de estudos das emoções estaria na literatura, mais precisamente em autores como Tolstoi e Eliot. A partir disto ele conclui que para se compreender as emoções deva-se levar em conta quatro elementos. Da física — daquilo que se pode observar e estudar em termos científicos — viriam três elementos, isto é, a consideração dos (1) eventos, a (2) descrição qualitativa dos mesmos com medidas ou referências confiáveis, e (3) teorias para que se possa fazer inferências destes mesmos eventos. Mas Oatley vai mais longe, e afirma que necessitamos de um quarto elemento, isto é, daquilo que Dilthey e Weber chamam de *Verstehen*, isto é, *um reviver imaginativo que depende da verificação dos fenômenos na mente da pessoa que busca compreendê-los*. Junto com Johnson-Laird, Oatley chama a nossa atenção para o fato de que reduzimos nossa compreensão das emoções aos primeiros três pontos, e por isso surgem as dificuldades: de um lado a literatura não é uma abordagem científica (deixa de lado os aspectos 'quantitativos' e de controle) de por outro lado a *Verstehen* não tem espaço no laboratório. Assim, em resumo, o estudo das emoções (no tocante à sua dimensão psicológica) deve, (1) considerar os eventos mentais e fisiológicos ligados às emoções, depois (2), ter em mente a descrição e as medidas (observar, escutar, etc.), e a seguir (3), a elaboração de teorias que busquem relacionar os elementos da experiência emocional bem como estabelecer os limites e as suas capacidades, e por fim (4), a *Verstehen*: que se *verifica na resposta fenomênica diante de um evento da própria vida, de um drama, de um romance, de uma descrição feita por um antropólogo, ou diante de um estímulo numa experiência em psicologia, ou mesmo quando se classifica um evento da vida segundo a epidemiologia psiquiátrica*. Mas Oatley adverte que todos estes elementos devam ser vistos em conjunto.<sup>44</sup>

4. Podemos seguir, para efeito deste estudo, a proposta de Alatas, sintetizada por Beit-Hallahmi: A religião seria uma esfera da atividade humana que inclui estes sete elementos: (1) a crença num ser ou em seres sobrenaturais e a crença que os seres humanos podem estabelecer um relacionamento pessoal com tal ser ou seres; (2) além disto, certos ritos ou crenças que seriam sancionados por tais seres; (3) a divisão da vida em espaços sagrados e profanos; (4) a crença de que o mundo sobrenatural se comunica através de *mensageiros* humanos; (5) a tentativa de ordenar a vida em harmonia com os desígnios sobrenaturais; (6) a crença de que a verdade revelada está acima dos esforços humanos para a compreensão do mundo; e, (7) a prática da 'criação' numa comunidade de pessoas que crêem. Com isto, afirma Beit-Hallahmi percebe-se que a religião é uma resultante complexa na atividade humana.<sup>45</sup>

44 Cf. K. OATLEY, *Psicologia ed emozioni*. Bologna, Il Mulino, 1997, p. 653-655.

45 Cf. S. H. ALATAS, Problems in Defining Religion. Em *INTERNATIONAL SOCIAL SCIENCE JOURNAL*, 1977, 29, pp. 213-234; B. BEIT-HALLAHMI, *Prolegomena to the Psychological Study of Religion*, op. cit., p. 11 ss.



5. Dentro desta dinâmica de oposição entre a ‘expressão institucional’ e a ‘experiência vivencial’ Françoise Champion afirma que *isto não quer dizer, evidentemente, que os sociólogos que lidam com esta oposição, admitam simplesmente o ponto de vista extremado de Schleiermacher, para quem as idéias são sempre estranhas à religião. Joachim Wach toma o cuidado, a propósito, de se defender da exclusão total da razão no fenômeno religioso. Mas isto indica até que ponto ela está presente, em todas as correntes de sociologia e de antropologia religiosas, isto é, a idéia segundo a qual o fenômeno religioso se estrutura segundo dois patamares descritos por Desroche, em seu comentário de Durkheim: um primeiro patamar é o da experiência intensa e extra-cotidiana de contato emocional com o princípio divino; um segundo patamar, secundário, no qual esta experiência se socializa e se racionaliza diferenciando-se em crenças por um lado, e em cultos e ritos por outro lado. As crenças, os cultos e os ritos têm por função perpetuar, comemorar, organizar, comunicar, transmitir, difundir e às vezes reativar — de qualquer modo, resistir à desativação — em resumo, tornar viável, durável, não-esquecido e universal, no tempo e no espaço, uma experiência elementar, que em si seria inviável, efêmera, inefável e bem circunscrita.* Esta experiência elementar, extra-social ou pelo menos pré-social, segundo Durkheim, seria essencialmente coletiva e seria a partir desta fonte que ela exerce a sua força dinamicogênica através da qual a própria sociedade se constrói. Esta emoção dos fundadores, geradora de representações coletivas, é descrita por Durkheim em termos de da paixão e do êxtase com termos como empolgação, enlevamento, revivescência, plethora anormal de forças, efervescência, paixão intensa, frenesi, transfiguração, esvaimento, metamorfose, poder extraordinário que galvaniza chegando até ao paroxismo, hiperexcitação, exaltação psíquica que chega às raias do delírio, etc. E Champion conclui que para Durkheim toda a vida social alimenta-se desta experiência ‘religiosa prodigiosa’ que no fundo é um reservatório de energia que pode levar até à fusão das consciências numa experiência que muitas vezes está vinculada ao âmbito do sagrado.<sup>46</sup>

46 Cf. F. CHAMPION, *Renouveaux émotionnels contemporains*, op. cit., p. 220-221; H. DESROCHE, *Retour à Durkheim: D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues*. Em *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS*, 1969, 27, p. 79-88;

6. Sperber elabora uma teoria da cultura a que ele vai chamar de *epidemiológica*. Dentro desta cultura elabora um esquema que utiliza elementos da psicologia cognitiva, especialmente no que diz respeito à comunicação e à memória. A partir do questionamento dos motivos porque alguns elementos da cultura se mantêm e outros não, ele elabora a teoria dos dois atratores. E aqui ele insere os rituais como campo de estudos, e neles, busca estudar como os fatores cognitivos neles podem contribuir para a manutenção ou não dos mesmos. Para

tanto ele conclui que se os rituais envolvem pouca emoção — estimulação sensorial — a comunicação e a sua manutenção vai depender da frequência; entretanto, rituais que envolvem muita estimulação emocional são menos frequentes, e mesmo pode até acontecer uma única vez na vida. Assim, ele apresenta os dois atratores para a manutenção dos rituais ou de fenômenos culturais: a frequência e a pompa sensorial.<sup>47</sup>

47 Para mais dados da síntese da teoria de Dan Sperber, veja-se R. N. MCCAULEY — E. T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, op. cit., p. 40 ss.