

Parte I

RELIGIÃO, PSICOPATOLOGIA E SAÚDE MENTAL:
DO COLETIVO AO INDIVIDUAL, DO FENÔMENO
SOCIOCULTURAL À EXPERIÊNCIA
PSICOPATOLÓGICA

INTRODUÇÃO

Se ao menos eu tivesse uma religião qualquer!
Por exemplo, por aquele manipanso
Que havia em casa, lá nessa, trazido de África,
Era feiíssimo, era grotesco,
Mas havia nele a divindade de tudo em que se crê.
Se eu pudesse crer em um manipanso qualquer –
Júpiter, Jeová, a Humanidade –
Qualquer serviria,
Pois o que é tudo senão o que pensamos de tudo?
Fernando Pessoa (In: Poesias de Álvaro de Campos)

A primeira parte deste livro visa revisar criticamente a literatura sobre religião na sua interface com disciplinas como psicopatologia, psicologia e antropologia. Isso servirá de moldura teórica a uma reflexão sobre investigações empíricas desenvolvida na segunda parte do livro. Assim, praticamente toda a análise e reflexão deste livro tem em comum o tema da religião, articulada com distintos aspectos da saúde mental e de diferentes transtornos mentais.

Procede, portanto, indagar logo de início o que é, enfim, esta invenção humana¹ chamada religião. Como se deve conceber hoje e em nosso meio a experiência religiosa? E, afinal, por que relacionar religião e psicopatologia? Que conexões existiriam entre a religião e os transtornos mentais? Existiriam relações necessárias ou, se não necessárias, importantes entre a religião e o campo da saúde mental?

Deve-se também, ao se iniciar a leitura deste livro, assinalar que este não é o trabalho de um teólogo ou filósofo da religião, tampouco de um antropólogo ou

¹ Neste livro trata-se a religião como fenômeno eminentemente humano. Não é intuito do autor pôr em questão a existência ou não de uma divindade ou a origem e natureza mesma do sagrado. Assim, considera-se aqui a religião como “invenção humana”. Em relação à contribuição do divino para sua gênese e desenvolvimento, deixo aos teólogos, filósofos, sacerdotes e pessoas genuinamente religiosas este tipo de reflexão. Mas mesmo que uma parte das pessoas considere a religião como algo de origem divina, é difícil negar, ao abordá-la na sua expressão histórica e social, que ela não seja pelo menos “reinventada” pelos homens.

sociólogo, porta-vozes de campos de estudo com longa tradição histórica relacionada ao tema. Trata-se da investigação de um psicopatólogo que se esforça em aproximar-se do fenômeno “religião” por meio de disciplinas como a psicopatologia, a psicanálise e a psicologia (além da antropologia e da sociologia da religião) e busca, assim, constituir uma certa psicopatologia culturalmente informada e sensível.

A religião é, seguramente, um objeto de investigação dos mais complexos,² posto que, como fenômeno humano, é, a um só tempo, experiencial, psicológico, sociológico, antropológico, histórico, político, teológico e filosófico. Enfim, implica abordagens e dimensões várias e de distintas espécies da vida coletiva e individual. Ela é, não se pode negar, fenômeno humano de decisiva centralidade e de complexidade incontornável.

A religiosidade, se tentará convencer o leitor, é uma das dimensões mais marcantes e significativas (assim como doadora de significado) da experiência humana cotidiana, da subjetividade. Apenas para mencionar um aspecto quantitativo, segundo levantamento do Instituto Gallup, de 1996, nos Estados Unidos, 96% da população afirmavam acreditar em Deus, 90% rezavam, 69% eram membros de igrejas e 43% haviam ido a um culto em uma igreja, sinagoga ou outro templo nos últimos sete dias (Princeton Religion Research, 1996). Uma nova pesquisa (Gallup, 2000) identificou que 88% dos norte-americanos se descrevem como pessoas “religiosas” ou “espirituais”, 83% sentem Deus como importante em suas vidas e apenas 7% afirmam que a espiritualidade não é importante em seu cotidiano. Os Estados Unidos são considerados um país consideravelmente “religioso”; entretanto, países “menos religiosos” como Austrália, Nova Zelândia ou Canadá apresentam taxas de pertencimento a denominações religiosas que variam de 77 a 87% (os “sem-religião” variam de 13 a 20%) (Bouma, 1995). A Alemanha reunificada, considerada país pouco religioso no continente menos religioso do mundo, apresenta taxas de “crença em Deus” de 56% e “crença em vida depois da morte” em 50% da população (Shand, 1998). No Brasil, várias estatísticas (Antoniazzi, 2004) indicam que de 98 a 99% das pessoas acreditam em Deus (apenas 1 a 2% diz não crer em Deus); além disso, o censo do IBGE de 2000 revelou que mais de 92% da população referiu ter uma religião.

Há certo consenso entre cientistas sociais, filósofos e psicólogos sociais de que a religião é uma importante instância de significação e ordenação da vida, de seus reveses e sofrimentos. Ela parece ser fundamental naqueles momentos de maior impacto para os indivíduos, como perda de pessoas próximas, doença grave, incapacitação e morte. Como é elemento constitutivo da subjetividade e doador de significado ao sofrimento, defendo que ela deva ser considerada um objeto privilegiado na interlocução com a saúde e os transtornos mentais.

² François Laplantine diz, em seu texto *Pensar antropológicamente a religião*, que, não sendo um objeto antropológico autônomo “[...] ela (a religião) é considerada como expressiva do social (Durkheim), do político (Balandier), de processos psíquicos (Freud, Devereux), assim como de armadilhas ou descaminhos (*mauvais tours*) que nos prega a linguagem (Wittgenstein)”. (LAPLANTINE, F. *Penser anthropologiquement la religion. Anthropologie et Sociétés*, v. 27, n. 1, p. 11-33, 2003.)

Mas, antes mesmo de iniciar esta revisão e análise conceitual e objetiva, creio ser pertinente formular uma pergunta ainda mais preliminar e um tanto mais pessoal: pode, de fato, alguém que não crê, que não tem sentimentos religiosos, que não consegue admitir a existência de um Deus ou de uma alma que sobreviva à morte, pesquisar e escrever sobre a religião?

Não se trata de uma permissão ética, mas antes da real viabilidade (ou seja, de uma “questão de método”), pois é possível que a religião para alguém desse tipo seja sempre a “religião dos outros”, objeto externo, neutro e frio. Seria metodologicamente legítimo aproximar-se da religião sem tocar (ou “ser tocado”) no sentimento vivo do homem que tem fé, que realiza sua devoção, que teme e adora a Deus? A religião, vista como entidade social ou psicológica abstrata, correria o risco de tornar-se um fenômeno morto, peça de museu, desvitalizada naquilo que lhe é mais essencial e original: as experiências íntimas, pessoais, altamente emocionais da fé religiosa.

Nesta linha, Mircea Eliade (1996) questiona como é possível tornar compreensível o comportamento do *Homo religiosus* e seu universo mental. Segundo ele, a empresa é das mais difíceis. O historiador das religiões alerta que “o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda”. Assim, para o homem religioso, o mundo existe porque foi criado pelos deuses, a existência mesma do mundo “quer dizer alguma coisa”. Segundo Eliade, para o *Homo religiosus* o Mundo *não é mudo nem opaco*, não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado; o Cosmos *vive e fala*.

Quão distante está esse *Homo religiosus* do autor destas linhas, para quem o mundo é fundamentalmente opaco, provavelmente sem objetivo e cujo significado é duramente construído (e destruído) por nós mesmos a cada minuto.³

Talvez uma perspectiva aceitável seria pensar a religião e a religiosidade de modo mais amplo. A religiosidade laica seria análoga ou comparável a uma profunda admiração pelo mistério, uma atração indefinida pela dimensão poética da vida e do universo, uma percepção clara da insignificância do próprio eu e um desejo obscuro de transcendência, seja lá o que isso signifique. Humberto Eco (2000), nas cartas que trocou com o bispo Carlo Maria Martini, afirmou que:

Creio poder dizer em que fundamentos se baseia, hoje, minha “religiosidade laica” – porque acredito firmemente que existem formas de religiosidade, e logo, sentido do sagrado, do limite, da interrogação e da espera, da comunhão com algo que nos supera, mesmo na ausência da fé em uma divindade pessoal e providente.

³ Identifico-me, entretanto, com as palavras de Max Weber, que dizia: “Eu não tenho, com certeza, ouvido religioso, nem a necessidade e a capacidade de erigir em mim qualquer tipo de edifício espiritual. Mas, fazendo um rigoroso auto-exame, não sou nem anti-religioso, nem irreligioso”. Quando Weber se refere a “ouvido religioso” faz alusão a “ouvido musical”, ou seja, uma sensibilidade especial para perceber de forma discriminada e intuir de modo aprofundado. A citação de Weber é retirada de: WILLAIME, J. P.; HERVIEU-LEGER, D. *Sociologies et religion: approches classiques*, Paris: PUF, 2001.

Mais adiante, no final dessa carta, Eco faz algo que poderia ser considerado uma “defesa” da “religião laica”:

[...] mas admita que, se Cristo fosse realmente o sujeito de um conto, o fato de que esse conto tenha sido imaginado e desejado por bípedes implumes que sabem apenas que não sabem, seria tão milagroso (milagrosamente misterioso) quanto o fato de que o filho de um Deus real tenha realmente encarnado. Este mistério natural e terreno não cessaria de perturbar e adoçar o coração de quem não crê.

RELIGIÃO EM UMA CERTA TRADIÇÃO

Muitas concepções de sagrado e de Deus foram formuladas, em diversos momentos históricos e contextos socioculturais. Apenas para enfatizar a relatividade com que se deseja abordar o tema aqui, tomemos a noção de Deus e vejamos como ela pode ser variável.

Deus nem sempre foi judaico-cristão, perfeito, onipresente, onipotente e onisciente, o grande pai que salva e pune os homens em todos os momentos de suas vidas. Uma concepção da antiguidade referente a Deus muito distinta desta é a formulada por Epicuro (341-270 a.C.) e sua escola. O filósofo de Samos não nega a existência de Deus, mas afirma que a imagem que os homens fazem dele é totalmente enganosa. Ainda mais, ele pensa que se os Deuses realmente existem, como parece ser o caso, vivem muito longe de nosso mundo e não se ocupam em absoluto dos homens e de suas querelas:

Os Deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe [...] Com efeito, os juízos do povo a respeito dos Deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam a convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles. (Epicuro, 1997, p.25)

Os deuses são seres perfeitos; e os homens, imperfeitos. Não há contato, nem qualquer tipo de influência de uns sobre os outros. Epicuro buscou, certamente, um conjunto de fórmulas para ajudar os homens na sua condição de seres miseráveis em um mundo de guerras, fome, doença e incerteza. Como o temor da morte seja talvez uma das principais fontes de sofrimento, Epicuro recomenda ao seu jovem discípulo Meneceu:

Acostuma-te à idéia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós

proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. (Epicuro, 1997, p.27)

O fato é que os conselhos de Epicuro, concretamente, não aliviaram ou não alcançaram o espírito dos povos que sucederam aos gregos. Mais de dois mil anos depois, o velho Hans-Georg Gadamer indaga em um colóquio de filósofos europeus, em Capri, o porquê da religião. Ele questiona:

Mas, quando se trata de experiência, deve-se começar por si mesmo. De toda maneira, um rápido olhar sobre as demais religiões ensina algo sobre a experiência religiosa, a qual parece não faltar em lugar algum. Não seria o conhecimento da morte, em toda parte, aquele que ao mesmo tempo inclui a impossibilidade de experimentá-la? Isto é o que distingue o homem. Esse conhecimento sobre seus limites falta a todos os outros seres vivos existentes na natureza. (Gadamer, 2000, p.226)

Assim, se a essência da religião reside na experiência concreta e específica do sagrado, ou em um sentido de finitude e anseio por eternidade ou transcendência, não ousa responder. Mas, como pano de fundo das indagações sobre a experiência concreta de pessoas concretas, no Brasil de hoje, talvez faça sentido apresentar estas minhas inquietações já no início da introdução deste livro. Passemos então de volta a palavra a Gadamer (2000, p.227):

De toda forma, a impenetrabilidade e o caráter sinistro da morte permanecem dote de todo pré-pensamento que diferencia o homem dos outros seres vivos – e este é um dom perigoso. O pensamento antecipador do homem leva, irresistivelmente, como parece, ao desejo de pensar para além de uma morte assim tão certa. Deste modo, os homens são os únicos seres vivos que conhecemos que sepultam seus mortos. Isto significa que eles procuram conservá-los para além da morte – e honrar em culto aqueles que guardam na memória [...]

Trata-se de um ato simbólico – como aquela outra característica indiscutível do homem, a língua. Talvez ambos sejam inseparáveis, o pensamento para além da morte e o milagre da língua, que pode entregar o ser a qualquer coisa que não existe.

A partir desta formulação de Gadamer, penso receber o aval para pesquisar e escrever sobre religião. Postulo que isso seja permitido até aos incrédulos, até àqueles *sem ouvido religioso* e, oxalá, que esta tentativa de compreender a religião nas suas articulações com o sofrimento, com o psicopatológico, não fira demais a essência da experiência religiosa. Estudar, refletir e escrever sobre religião é trabalhar sobre o mesmo material de que ela é feita, da experiência humana nos seus limites, assim como de símbolos culturais, que constituem e alimentam, constroem e enriquecem, viabilizam nossos espíritos e nossa existência neste mundo. Todos, crédulos e incrédulos, de uma forma ou de outra, somos tocados pelo espírito da religião e dele dificilmente escapamos.

COMO DEFINIR O FENÔMENO RELIGIOSO

Na edição de 1968 da Enciclopédia Britânica encontra-se, no verbete “Religion” (de Jaroslav Pelikan), uma breve e significativa afirmação. Assim diz Pelikan: “Man, it has been said, is incurably religious”.⁴

A idéia da religião como algo incurável, uma doença ou paixão constitucional, irremediavelmente ligada à condição humana, parece-me muito de acordo com a experiência pessoal e coletiva. Complementar à definição de Pelikan, a noção do sentido da religião para o homem expressa pelo sociólogo Manuel Castells (2001) é digna de ser evocada:

É um atributo da sociedade, e ousaria dizer, da natureza humana, se é que tal entidade existe, encontrar consolo e refúgio na religião. O medo da morte, a dor da vida, precisam de Deus e da fé n’Ele, sejam quais forem suas manifestações, para que as pessoas sigam vivendo. De fato, fora de nós Deus tornar-se-ia um desabrigado.

Para os médicos, psicólogos e demais pesquisadores no campo da saúde e dos transtornos mentais, a religião, como fenômeno humano recorrente, constitutivo da subjetividade, não poderia nem ser negligenciada nem passar despercebida. Mas, deve-se assinalar, quase sempre passa como algo de menor importância. Ela é uma das dimensões da vida que, embora central, sintomaticamente minguia nos estudos sobre saúde e transtornos mentais (Larson et al., 1986).

Além de condição incurável, a religião caracteriza-se ao longo do tempo e do espaço como extremamente variável,⁵ de um contexto cultural para outro, de um período histórico para outro. Há religiões animistas, fetichistas, totemistas, manistas, politeístas, monoteístas, matriarcais, patriarcais, reencarnacionistas, religiões com um Deus perfeito e puro, outras com deuses instáveis e repletos de defeitos,⁶ religiões sem deuses (ou sem atribuir centralidade a eles, como o budismo e o confucionismo), religiões quase exclusivamente místicas e sem grandes preocupações com a ética (zen-budismo), religiões quase somente éticas e com pouca mística

⁴“O homem, tem sido dito, é incuravelmente religioso”.

⁵ Há, no mundo contemporâneo, segundo informa o Centro Apologético Cristão de Pesquisa (2003), mais de 2.000 religiões “mundiais” diferentes e mais de 10.000 seitas locais. Sobre a acentuada multiplicidade do religioso, ver: CASCUDO, L. C. Religião. In: CASCUDO, L. C. *Civilização e cultura*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

⁶ Durkheim, em seu trabalho de 1912, “As formas elementares da vida religiosa”, diz que: “Não existe fealdade física ou moral, não existem vícios nem males que não tenham sido divinizados. Houve deuses do roubo e da astúcia, da luxúria e da guerra, da doença e da morte. O próprio cristianismo, por mais alta que seja a idéia que ele se faz da divindade, foi obrigado a dar ao espírito do mal um lugar em sua mitologia. Satã é uma peça essencial do sistema cristão; ora, se ele é um ser impuro, não é um ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, é verdade, mas dotado de poderes extensos”.

(confucionismo), religiões com infernos e céus e religiões sem uma clara sobrevivência da alma após a morte (confucionismo e algumas perspectivas no judaísmo). Enfim, as religiões variam tremendamente em seus elementos constitutivos, ao longo da história e das regiões da Terra.

Haveria, então, algo comum ou universal em toda experiência religiosa? Rudolf Otto, no seu famoso estudo *O sagrado* (1917/1992), propõe que o caráter específico do fenômeno religioso seria a contraposição de duas dimensões fundamentais da vida: a sagrada e a profana. Para ele, antes da religião, a experiência religiosa em si, do homem comum, não se traduz por uma idéia, por noções abstratas ou alegorias morais. Ela implica um poder terrível, um sentimento de pavor, um estado peculiar diante do que ele chama de *mysterium tremendum*, um respeito especial por essa *majestas*, essa superioridade esmagadora de poder. Otto designa a essência da experiência religiosa como o *numinoso*. Na contraposição entre o profano, o mundo cotidiano simples e prosaico do trabalho, das obrigações e diversões comuns, e o sagrado, este último surge como algo muito especial, um *ganz andere*⁷ segundo Otto, um departamento radicalmente diferente da vida.

Em uma edição mais antiga da mesma Enciclopédia Britânica, a nona, editada de 1875 a 1889, o então jovem James Frazer (1994) dizia que:

A palavra “tabu” é comum aos diferentes dialetos da Polinésia, sendo talvez derivada de ta, “marcar”, e pu, advérbio de intensidade. Assim, a palavra composta “tabu” (tapu) significaria, originalmente, “completamente marcado”. Seu sentido comum é “sagrado”. Não implica contudo nenhuma qualidade moral, mas apenas “uma relação com os deuses, ou um desligamento de objetivos comuns e apropriação exclusiva por pessoas ou coisas consideradas sagradas.” [...] O oposto de tabu é noa (em Tonga, gnofoba), que significa “geral” ou “comum”. Assim, a regra que proíbe as mulheres de comer com os homens, bem como, exceto em ocasiões especiais, de comer quaisquer frutas ou animais oferecidos em sacrifício aos deuses, era chamada “ai tabu”, “comida sagrada”, ao passo que o atual relaxamento da regra é chamado “ai noa”, “comida geral”, ou comer em comum.

Mas Câmara Cascudo (1983) acentua que o termo polinésio *tabu* corresponde, mais ou menos, ao latino *sacer*, ao grego *agôs* e ao hebraico *kadausch*, cobrindo os campos semânticos de proibido, interdito, intocável; o contrário, então, do *noa*, lícito, permitido e utilizável. O sagrado é não apenas especial e incomum, mas também da esfera do interdito.

Durkheim (1978), em sua obra seminal de 1912, *As formas elementares da vida religiosa*, busca examinar o fundamento da religião nas sociedades humanas. Visa compreender a forma e a natureza da autoridade moral inerente a tudo que é religioso. Para isso, pesquisa aquela que os estudiosos da época consideravam a forma mais arcaica de religiosidade, a religião mais simples e primitiva, o totemismo

⁷ *Gans andere*, do alemão, “totalmente outro”.

australiano.⁸ Em certa conformidade com Otto, Durkheim conclui que a religião seria um fenômeno social universal, marcado menos por crenças mágicas ou fé em uma transcendência, do que pela oposição fundante entre o sagrado e o profano. O totem é uma força impessoal, um poder anônimo, completamente exterior ao indivíduo, um sistema de símbolos que se irmanam pela noção básica do “sagrado”. Essa força especial que caracteriza o sagrado e supera todo e qualquer indivíduo concreto é, de fato, para o sociólogo francês, a própria sociedade, oculta por trás das concepções e experiências religiosas vividas. Essa tese será examinada mais cuidadosamente um pouco adiante.

ALGUNS CAMPOS SEMÂNTICOS: RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE, ESPIRITUALIDADE, FÉ, MÍSTICA E MAGIA

Certamente, não há consenso em torno da definição de religião. Algumas definições clássicas devem ser mencionadas, por seu valor histórico e formador do campo semântico coberto pelo termo religião.

No final do século XIX, **Tylor** (1871) a define sucintamente como *a crença em seres espirituais*. **Mueller** (1903), por sua vez, afirma que a religião consiste na *habilidade de experienciar o infinito no finito*.

Para **Durkheim**, a religião é um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado. Segundo ele, a religião também pode ser definida como “um sistema solidário de crenças e práticas relativo a entidades sacras, quer dizer, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada igreja, a todos que aderem a ela” (Durkheim, 1978, p.212).

Embora tenha evitado uma formulação concisa de religião, **Weber**, ao analisar a ética econômica das religiões ditas mundiais, fala de “sistemas de regulamentação da vida”, sistemas estes que têm sabido reunir, ao redor de si, uma grande quantidade de fiéis. Weber também admite formas analógicas ou metafóricas de religião, quer dizer, formatações religiosas utilizadas como analogia ou metáfora no campo profano. Assim é, segundo ele, o constructo “politeísmo dos valores” ou a “sacralidade” das formas valorativas, fruto do individualismo ético.

Erik **Erikson** (1962) define religião em seu estudo sobre o jovem Lutero como uma forma de tradução em palavras, imagens e códigos significativos do excesso de obscuridade que envolve a existência humana. Ela é também uma espécie de luz que penetra a vida, para além de todo valor ou compreensão.

Finalmente, **Byrne** (2001), um estudioso dedicado a analisar e criticar definições da religião, propõe uma definição em uma vertente moral. Para ele

⁸ Entretanto, Frazer, assim como muitos outros estudiosos, mostrou que o totemismo não se difundiu por todo o mundo e que, portanto, não podia ser considerado a forma religiosa mais antiga e originária (Eliade, 1996).

[...] uma religião é um sistema simbólico (quando associado com crenças e práticas) que articula o pensamento de que há uma fonte de moral por trás do mundo, que é o pensamento de que os reinos dos valores e dos fatos estão, em última análise, unidos.

Uma formulação multidimensional que descreve a religião em vários aspectos é apresentada por **Wilges** (1995). Religião, para esse autor, é o conjunto de crenças, leis e ritos que visam um poder que o homem, de fato, considera supremo, do qual se julga dependente, com o qual pode entrar em relação pessoal e do qual pode obter favores. As religiões são constituídas por:

1. uma *doutrina*, ou seja, um conjunto de crenças e mitos sobre a origem do cosmos, sobre o sentido da vida, sobre o significado da morte, do sofrimento e do além;
2. um conjunto de *ritos* e *cerimônias* que empregam e atualizam símbolos religiosos;
3. um *sistema ético*, com leis, proibições, regras de conduta, que são mais ou menos claramente expressas e codificadas;
4. uma *comunidade de fiéis*, com diferentes tipos de líderes e sacerdotes, que estão mais ou menos convencidos das crenças e que seguem os preceitos dessa religião (Wilges, 1995).

O uso dos conceitos de religiosidade e espiritualidade vem ganhando espaço na literatura científica de modo geral e nos estudos em saúde de modo específico. De modo geral, religiosidade e espiritualidade seriam dimensões mais amplas e mais independentes de denominações e formas institucionalizadas específicas de religião. Muitas vezes os termos religiosidade e espiritualidade são usados como sinônimos. Pode-se, entretanto, arriscar alguma diferenciação.

Em contraposição à religião, a noção de *religiosidade* como algo mais pessoal, menos atrelado a instituições religiosas, a comportamentos ritualizados ou a doutrinas religiosas específicas foi desenvolvida de forma sutil e aprofundada por Georg Simmel (1909/1997). O filósofo e sociólogo alemão define a religiosidade como um “estado” ou “necessidade” interna, assim como o conjunto de crenças ou conhecimentos que a tradição oferece na tentativa de satisfazer tal necessidade. Segundo ele:

Não há absolutamente qualquer possibilidade de que tais necessidades [vinculadas à religiosidade] possam ser silenciadas ou distraídas para outra área a não ser por um breve e transitório período: nosso conhecimento da história mostra que elas (as necessidades de religiosidade) estão enraizadas na natureza humana, há muito tempo e profundamente.

Para Simmel (1909), a religiosidade é um “ser particular”, uma “qualidade funcional” da humanidade, que determina inteiramente a vida de alguns indivíduos, mas que existe apenas em forma rudimentar em outros. Próximo ao conceito de religiosidade, alguns autores sugerem haver um *sentimento religioso* original e distinto (Bellot, 1962); algo que, como experiência afetiva pura, resiste ao intelectual.

O sentimento religioso suspenderia a crítica racional, mesclaria o subjetivo com o objetivo, o desejado e o real⁹. Há, entretanto, considerável polêmica se de fato existe um tal sentimento primário, não derivado de outros. Freud (1929/1982a)¹⁰, por exemplo, defendia a tese de que o sentimento religioso é sempre secundário a outros sentimentos mais básicos.

Segundo Larson, Swyers e McCullough (1998), o uso do termo *espiritualidade* destacado de religião e religiosidade é extremamente recente. Segundo esses autores, o incremento da secularização, assim como a desilusão com as instituições religiosas no Ocidente, particularmente durante as décadas de 1960 e 1970, favoreceram que a noção de espiritualidade ganhasse sentido e conotação diferente da de religião. Para tais autores, religiosidade e espiritualidade, embora constituam campos semânticos amplamente sobrepostos, podem ser diferenciadas. A religiosidade incluiria as crenças pessoais, tais como crença em um Deus ou poder superior, assim como crenças e práticas institucionais, como a pertença a denominações religiosas, a freqüência a cultos e o compromisso com um sistema doutrinário de uma igreja ou de uma religião organizada.

Já o termo espiritualidade, para os autores citados, tem sido mais utilizado como um constructo com dimensão mais pessoal e existencial, tais como a crença em (ou uma relação com) Deus ou um poder superior. Muitas pessoas que rejeitam uma religião organizada ou formas tradicionais de culto, dando maior ênfase à experiência espiritual direta em contraposição à religião institucional, preferem se definir como “espirituais”, mas não como “religiosas”. Segundo Roof (1993), pessoas que se identificam dessa forma tendem a ter maior nível de escolaridade, ser mais “individualistas” e ter maior propensão a engajar-se em grupos religiosos místicos que contêm aspectos de crenças e práticas do tipo *new age*.

Unruh, Versnel e Kerr (2002) examinaram criticamente o conceito de espiritualidade utilizado em pesquisas de saúde. Eles salientam que, na maioria das definições de espiritualidade, há noções de crença em um poder superior ou em uma realidade supra-sensível e busca individual do sagrado. Este é definido como a percepção socialmente influenciada de um ser divino ou de um senso de verdade e realidade última. Também importantes são as noções de “transcendência” e “conexidade”. A transcendência refere-se à idéia de um campo experiencial fora da existência material do dia-a-dia, e a conexidade tem a ver com a percepção e a experiência de ligação com as pessoas (vivas ou mortas), com a natureza, com o cosmos, ao longo do tempo e do espaço. Outro aspecto da espiritualidade seria a

⁹ Allport (1966) afirma que o sentimento religioso desenvolvido compreende uma atitude que relaciona o indivíduo à totalidade do ser. (ALLPORT, G. W. O sentimento religioso. In: ALLPORT, G. W. *Desenvolvimento da personalidade*. São Paulo: Herder, 1966.)

¹⁰ A visão de Freud sobre o sentimento religioso primário, ou sentimento oceânico, é discutida mais adiante.

capacidade de estar em conexão intrapessoal, interpessoal e transpessoal. No final de seu artigo, eles apresentam uma lista de 94 definições diferentes de espiritualidade, formuladas por diversos autores.

As noções de *fé* e *crença* também são elementos importantes desse campo semântico e fenomênico. A crença se define por uma certa adesão ao que parece ou pode ser verdadeiro.¹¹ Ela é subjetivamente o assentimento voluntário dado a asserções que são tidas como verdadeiras (crenças morais, políticas, religiosas, etc.). Para Jolivet (1967), o domínio por excelência da crença é a *fé religiosa*.¹² Nesta, os enunciados referem-se aos mistérios sobrenaturais. Enunciados como, no cristianismo, trindade, encarnação, redenção e graça, ou no espiritismo, reencarnação são objetos de fé. Excedem a capacidade humana de explicação e estão fora das possibilidades de verificação empírica. São formulados, segundo ele, sob o influxo da vontade¹³. Há, assim, na fé religiosa, um emaranhado de fatores que a predispõe e condiciona: a intervenção ativa da vontade individual, uma certa disponibilidade subjetiva e talento pessoal para a vivência da fé, assim como, de fundamental importância, um meio sociocultural favorecedor ou inibidor.

Se, de um lado, um grande esforço teológico é registrado na história, particularmente do Ocidente, de compatibilizar a fé com a razão; de outro, Kierkegaard, por exemplo, afirma que a fé religiosa só subsiste pela “incerteza objetiva” do crer apesar de tal incerteza. Ele propõe ser central na fé o “martírio de crer contra a razão”; essa disposição de empreender um “salto no absurdo” que é, para ele, a essência da fé religiosa.¹⁴

Em uma perspectiva bem mais antropológica do que filosófica ou teológica, Kirsch (2004) analisou recentemente o constructo *crença* e suas articulações com o religioso. Para ele, trata-se de uma noção controversa. Para muitos antropólogos, o

¹¹ Para Allport (1966), “cada homem, tenha inclinações religiosas ou não, possui suas próprias pressuposições definitivas. Acha que não pode viver sua vida sem elas e para ele são verdadeiras. Tais pressuposições, quer as denominemos ideologias, filosofias, noções, quer simples idéias acerca da vida, exercem uma pressão criativa sobre toda a conduta que delas decorre”. (ALLPORT, G. W. O sentimento religioso. In: ALLPORT, G. W. *Desenvolvimento da personalidade*. São Paulo: Herder, 1966.)

¹² Segundo Lahr (1968), quando o motivo que nos leva a crer é a autoridade de um testemunho propriamente dito, divino ou humano, a crença que daí resulta chama-se fé. (LAHR, C. A crença. In: LAHR, C. *Manual de filosofia*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1968.)

¹³ Allport (1966) faz uma reflexão não apenas sobre o sentimento e a crença religiosa mas também sobre a descrença; ele diz: “A descrença, ainda que possa ser fruto de reflexão madura, pode também ser uma reação contra a autoridade dos pais ou da tribo, ou pode ainda ser devida a um desenvolvimento intelectual unilateral que exclui outras áreas da curiosidade normal”. (ALLPORT, G. W. O sentimento religioso. In: ALLPORT, G. W. *Desenvolvimento da personalidade*. São Paulo: Herder, 1966.)

¹⁴ Ver uma discussão sobre a noção de fé religiosa em Kierkegaard no trabalho de Jolivet (1967).

termo crença é quase equivalente ao termo *visão de mundo*, o que faz da crença algo como a “menor unidade da cultura”, no sentido de uma atitude mental e emocional mais ou menos duradoura, que condiciona as práticas sociais e a compreensão das experiências ao longo da vida. Segundo esse autor, sempre houve, no debate antropológico, uma certa tensão entre “crer internamente” e “realizar ou cumprir algo no mundo”, entre ter fé e agir em um sentido ou em outro. Algumas posições mais recentes têm contraposto tal dicotomização à perspectiva de abordar a crença e a fé via uma teoria performativa. Crer, ter fé, é algo fundamental para as pessoas, não apenas por seu aspecto intelectual ou interno ao campo subjetivo, mas sobretudo porque crer implica uma dimensão performativa dirigida ao mundo externo; ter fé é sempre invocar concretamente o poder do mundo espiritual para os eventos e as experiências da vida diária.

Também os termos *mística* e *misticismo* implicam, segundo Willian James (1902/1991), uma considerável dificuldade em termos conceituais. Segundo ele, a experiência mística caracteriza-se por quatro aspectos: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade. A inefabilidade indica, de acordo com James, que a experiência mística é apreensível mais por sua negatividade. Ela desafia a possibilidade de expressão em palavras: não se pode, adequadamente e de forma satisfatória, comunicar o seu conteúdo por meio de palavras. É uma qualidade que necessita ser vivenciada, não podendo ser facilmente compartilhada ou transferida a outrem. A qualidade noética diz respeito a estados de conhecimento, de *insight* em profundezas não-acessíveis ao intelecto discursivo. São freqüentemente experiências transitórias, momentâneas, vividas com certa passividade.

Mircea Eliade (1975) propõe que a mística esteja, quase sempre, associada a processos iniciáticos, que alguns indivíduos empreendem com a finalidade de transcender a condição humana rotineira e, assim, aproximar-se do sagrado. Em seu livro *Iniciações místicas* ele traça um percurso que vai de ritos de puberdade e iniciação em sociedades indígenas, passa por cultos e sociedades secretas na Índia, China, África, Sibéria, aborda as iniciações xamanísticas e militares de diversas culturas e finaliza com as iniciações místicas nas grandes religiões como a dos mistérios helenísticos e a de correntes místicas do cristianismo. A “morte iniciática” tem a ver com o fim do homem “natural”, rotineiro e preso às tarefas de conformação social, para que, por meio do “processo místico”, o homem se converta em um *outro*, em um ser espiritual.

A mística pressupõe, portanto, um processo de unificação entre experiência e experienciador que, com certa passividade, percebe um “encontro” com uma totalidade (Gasper; Mueller; Valentin, 1990). Certos fenômenos, como o êxtase, os estados alterados de consciência, o “sentimento oceânico”, as “experiências de pico ou apogeu” (*peak-experience*), a graça e a contemplação (no cristianismo), têm relações com a experiência mística. Entretanto, Gasper, Mueller e Valentin (1990) não aceitam a idéia de que a mística seja vista como uma “supra-religião” (*Über-religion*), ou que o seu núcleo seja idêntico em todas as religiões concretas. Para eles, a mística está sempre em determinado contexto, não havendo uma “mística em si”, mas místicas com conformações religiosas específicas (mística hindu, cristã, judaica,

islâmica, etc.). Essas místicas são representadas por grandes correntes, como o sufismo na tradição islâmica, a Cabala medieval e o hassidismo na tradição judaica, a mística cristã (com Mestre Eckhart, San Juan de la Cruz, Angelus Silesius, Santa Tereza de Ávila e outros), a mística monista Vedanta e Samkhya, etc. Entretanto, observa-se hoje um movimento no sentido de certa independência das místicas de suas religiões concretas, como um Zen sem budismo, um sufismo sem islamismo, uma Cabala sem judaísmo e assim por diante.¹⁵

Finalmente, Daisetz Suzuki (1961) relata que há vários tipos de misticismo, segundo seu conteúdo; racional e irracional, especulativo e oculto, sensível e fantástico. Para ele, o misticismo zen-budista, como de resto o misticismo do Extremo Oriente, tende a ser algo de silencioso, calmo, imperturbável. É silêncio de um “abismo eterno”. Esse misticismo, por exemplo, difere muito do misticismo hindu, muito especulativo e elaborado intelectualmente. Segundo ele, a mística zen é a antípoda da lógica e da análise; ela visa, de fato, em um paradoxo singular, ultrapassar a lógica, sem, entretanto, implicar o caos. Em certo sentido, é uma mística não-religiosa, pois aqui não há Deus para ser cultuado, não há ritos cerimoniais, não há lugar futuro para os mortos, e, sobretudo, afirma Suzuki, o zen não vê na alma algo cujo bem-estar deva ser procurado e cuja imortalidade seria assunto de alguma relevância. Nessa perspectiva, tal mística afasta-se até de suas aparentadas noções de religião e religiosidade.

Por sua vez, a *magia* teria a ver com atos e crenças com objetivo mais imediato, pragmático e específico. Assim, pela magia visa-se obter algum resultado no campo das colheitas, do amor, da luta contra um inimigo. A atitude geral da magia é menos reverente, mais prosaica. Espera-se que as forças da natureza obedeçam a atos e processos mágicos (Lakatos, 1987). Um modo freqüente de contrapor a religião à magia foi aquele formulado por Malinowski, que notou que as populações indígenas das ilhas Trobriand não usavam a magia em operações marítimas que eram seguras, próximas da costa. Para essas pequenas viagens e pescarias, sua técnica de construção de canoas e de navegação era perfeitamente adequada. A magia era acionada quando eles precisavam ir mais longe, em águas onde tempestades, ondas, ventos e outros acontecimentos imprevisíveis poderiam ocorrer e, então, toda a técnica e ciência indígenas seriam insuficientes. Assim, Malinowski concebe a magia como uma resposta cultural quando a vida do homem fica fora do alcance de sua ciência ou sua tecnologia não-sagrada. Nessas situações, a angústia passa a dominar e as crenças, atos e rituais mágicos entram em ação para neutralizá-la (Pelto, 1979). Tal perspectiva funcionalista da magia tem sido, entretanto, criticada atualmente, pois muitos autores a concebem mais como um sistema de signos de classificação e orientação no mundo do que como respostas a angústias não resolvidas por conhecimentos e técnicas objetivas.

¹⁵ Há também uma mística contemporânea, de maior difusão, um tanto mais estereotipada, produto de consumo mais amplo, com marcante presença editorial e midiática, como a ligada a movimentos e conteúdos esotéricos e a grupos *new age*.

As definições aqui expostas, sucintas (até o ponto em que isso é possível nesse campo) e pinçadas arbitrariamente, revelam que na própria definição do tema trata-se mais de fazer opções do que de encontrar o mais correto. Há um certo consenso de que as noções de religião, religiosidade, fé, magia e espiritualidade são, de fato, constructos multidimensionais, contendo diferentes aspectos que podem receber distintas ênfases, a depender da perspectiva teórica que se tome e do tipo de investigação que se deseja fazer. O presente trabalho ficará circunscrito mais aos campos semânticos cobertos pelos termos religião e religiosidade. Dessa forma, a espiritualidade e a mística só tangencialmente serão tocadas no texto desenvolvido a seguir.