

SÉRIE ANTROPOLOGIA

114

**CARACTERÍSTICAS DO FENÔMENO RELIGIOSO
NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

José Jorge de Carvalho

**Brasília
1991**

CARACTERÍSTICAS DO FENÔMENO RELIGIOSO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

José Jorge de Carvalho

I. Preliminares: um agregado de crenças

Dada a enorme abrangência do tema proposto, pretendo atender apenas parcialmente à expectativa dos organizadores do Seminário e tentar discutir algumas das características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea em geral e no Brasil em particular¹. Do catolicismo e do protestantismo mais tradicionais aos estilos de cultos calcados na indústria cultural e no simulacro televisivo; dos grupos religiosos altamente etnicizantes e fechados aos novos movimentos internacionais e cosmopolitas; de discursos teológicos altamente racionalizados a ricas tradições orais e míticas, o complexo quadro brasileiro parece oferecer um panorama praticamente completo das transformações da esfera religiosa ocorridas a partir desse momento em aberto no tempo do Ocidente que costumamos chamar de modernidade. Por tal motivo, optei por discorrer livremente sobre o que considero ser as principais questões do fenômeno religioso contemporâneo, sem procurar estabelecer uma fronteira muito precisa entre a situação brasileira e a da sociedade ocidental como um todo.

Como ponto de partida, entendo que essa variedade de movimentos, igrejas, seitas, cultos e grupos religiosos apresentam graus distintos de inserção na sociedade nacional, por várias razões de natureza histórica ou sociológica; contudo, fundamentalmente, todos dialogam - com maior ou menor possibilidade de compatibilizar suas visões de mundo - com a religião até agora hegemônica no país: o catolicismo. Procurar um nexos lógico ou estruturante que nos permita apreender como uma totalidade as interfaces, superposições, oposições, continuidades e singularidades dentro desse campo - as quais se apresentam, como indicam tantos estudos recentes, cada vez mais numerosas - é uma tarefa simplesmente gigantesca, ainda por realizar-se. Heurísticamente, talvez seja mais fértil postergar o momento de definir a totalidade e tratar esse universo religioso simplesmente como um agregado. Finalmente, ressalvo que esta apresentação possui um caráter eminentemente sintético e programático, devendo ser lida como um guia para o desenvolvimento posterior de uma teoria da religiosidade contemporânea. Decidi oscilar entre um enfoque historiográfico e outro fenomenológico de compreensão do fenômeno religioso como uma forma de compensar as carências que identifiquei em inúmeras abordagens correntes - sobretudo as de cunho mais sociológico -, que acabam produzindo interpretações muito exteriorizantes, excessivamente gerais ou mesmo pouco sensíveis às especificidades da dimensão religiosa da experiência humana.

Finalmente, como uma referência etnográfica básica para se situar essa diversidade multiforme, remeto o leitor aos três volumes da série Sinais dos Tempos,

¹Uma versão reduzida deste trabalho foi apresentada no Seminário "O Impacto da Modernidade sobre a Religião", organizado em setembro de 1990 pelo ISER e pelo Centro Joao XXIII. Agradeço imensamente a Rita Segato, Luís Mucillo e Ricardo Rocha pelas contribuições e críticas.

publicados pelo ISER (Landim 1989a, 1989b e 1990), que procuram delinear um certo panorama geral da diversidade religiosa no Brasil, incluindo as transformações recentes no campo do catolicismo, do protestantismo e das religiões afro-brasileiras. Toda essa referência etnográfica fica então como pano de fundo, sobre o qual tentarei formular algumas interpretações gerais.

Meu ponto de partida coincide com o de Luiz Eduardo Soares ao discorrer sobre a dimensão religiosa da cultura alternativa (1989a): trata-se de um fenômeno de religiosidade no plural. E isso é particularmente relevante, no meu caso, na medida em que vivo em Brasília, uma cidade onde o panorama no campo das religiões é particularmente vasto e cheio de invenções. Para dar um exemplo, o típico adulto brasileiro - e sobretudo o morador do Plano Piloto -, pode ser alguém que nasceu no interior do país, criado dentro de uma tradição católica ou protestante. Quer pratique ou não sua religião de origem, pode fazer uma terapia corporal rajneeshiana para desbloquear a libido; pode tomar "johrei" de vez em quando na Igreja Messiânica para repor as energias; e pode ainda frequentar cursos ou seminários sobre Lamaísmo, Teosofia, Chakras, poder dos cristais, ou qualquer tipo de espiritualidade ou de manipulação de forças e energias das tantas em voga. E no momento em que passe por uma crise em seu estado de saúde ou em suas relações inter-pessoais - seja no trabalho, seja na vida amorosa - pode ir a algum "centro" em busca de apoio dito espiritual. E essa mesma palavra "centro" (termo chave do panorama religioso brasileiro contemporâneo) pode vir a significar várias coisas: um centro de umbanda; um terreiro de candomblé; um centro kardecista; uma mistura dessas três formas anteriores; às vezes, um lugar que lida com um tipo de espíritos desconhecidos das religiões estabelecidas; finalmente, comunidades como o Vale do Amanhecer, a Cidade Eclética, a Fraternidade da Cruz e do Lótus, etc.

Só esse exemplo já suscita inúmeras perguntas acerca da constituição desse campo tão diverso. Por um lado, há que perguntar-se que estruturas são essas - comunidade Rajneesh, Umbanda, Vale do Amanhecer -; logo se formam ou não universos simbólicos autônomos ou integrados; e se há ou não um princípio de comensurabilidade entre elas. Por outro lado, interessa saber que tipo de síntese uma pessoa constrói com essas várias e diferenciadas inserções no campo religioso. É relevante saber se ela as estrutura internamente, se constrói com elas um todo ou se as mantém em compartimentos separados do seu eu interno; enfim, se consegue encontrar aí, de fato, um centro. É nessa dimensão - do confronto entre a pluralidade externa e a pluralidade interna, entre movimentos religiosos que podem ou não girar em torno de um centro simbólico e experiências individuais que podem ou não encontrar sua síntese num centro interior - que acredito que a questão geral da religiosidade contemporânea deva ser colocada.

É preciso esclarecer também que me aproximo desse tema basicamente como antropólogo e não como filósofo ou teólogo. Proponho-me a ouvir as vozes de todas essas tradições inovadoras no campo religioso e recuperar todas as interfaces dessas frentes religiosas, procurando colocar-me simultaneamente no lugar de cada um desses sujeitos tão variados e plurais. Contudo, isso não significa de modo algum abster-me de emitir juízo de valor sobre esses sujeitos; pelo contrário, considero impossível a aproximação ao universo religioso atual sem o exercício de alguma forma de valor, consciente de que essa tomada de posição me desafia a fazer uma

revisão radical de um dos baluartes metodológicos da minha disciplina, como é o relativismo. Falar pois dessa pluralidade religiosa antes de identificar um núcleo que a fundamente não implica, necessariamente, que acharemos e igualemos absolutamente tudo, caindo numa espécie de niilismo que equaliza todos os valores². A tarefa, então, é ainda mais difícil, justamente porque, ao mesmo tempo em que estamos querendo recuperar essas várias faces do campo religioso, nós estamos também interagindo com elas de uma forma que, pelo menos parcialmente, é valorativa.

O lugar da fala do antropólogo, quando se trata de pensar a religião, talvez não seja tão distante, tão diferente do lugar da fala do teólogo, porque este também deve mover-se numa interface não menos tensa e ambígua entre atitude analítica, juízo de valor e religiosidade pessoal. A diferença talvez resida no fato de que a maioria dos teólogos fala de dentro de uma tradição religiosa definida, a qual admite graus distintos e mais definidos de afinidade com as demais tradições.³ Por outro lado, sou capaz de entender a rejeição de um budista ou de um cristão à macumba (desde que a rejeição não negue o convívio nem retire a liberdade à outra), ao mesmo tempo que sou capaz de defender um lugar para essa mesma macumba. Isso porque parte de mim é macumbeiro, parte budista, parte cristão, parte agnóstico.

Finalizando essas questões preliminares, ressalto que, se vemos essa diversidade desafiante e procuramos identificar quais são suas características centrais, temos que ter um mínimo de referência histórica de onde partir. Parto, então - inclusive para estabelecer um nexos com a conferência do Pe. Henrique de Lima Vaz neste mesmo colóquio (Vaz 1990) - do momento chave da modernidade ocidental (por ele denominada modernidade moderna, em oposição à modernidade antiga), qual seja o imediatamente posterior à construção da visão do mundo hegeliana, na metade do século XIX, momento em que se consolidou o processo que costumamos chamar de desencantamento do mundo.

II. Agnosticismo e anti-clericalismo modernos

Um primeiro sintoma presente desse desencantamento foi o estabelecimento de um certo agnosticismo, uma certa rejeição da religião estabelecida. Isso é uma característica básica do que chamamos modernidade. Um movimento maior de mudanças na esfera religiosa implica, a partir de então, em algum tipo de crítica, de distanciamento, de repulsa ou de reavaliação da religião fundante da civilização ocidental. Qualquer nova flexão no campo religioso ou filosófico, qualquer novo movimento que nele se insira tem de ser compreendido em função de uma alteração

² Num outro trabalho, de cunho teórico, procuro apresentar as possibilidades do relativismo antropológico como uma alternativa viável ao niilismo contemporâneo (Carvalho 1988).

³ Obviamente, há exceções, como é o caso de Raimundo Panikkar, que fala de um lugar espiritual onde se fundem budismo, hinduísmo, cristianismo, judaísmo e islamismo. Contudo, mesmo neste caso, o rico horizonte em que ele se move se limita a aquelas religiões que já possuem trajetórias teológicas letradas, conceitual e discursivamente comensuráveis, a partir de que ele pode construir a nova síntese que propõe.

que se dá também no campo cristão. Daí que uma solução de compromisso, apresentada justamente pela elite dos céticos e dos agnósticos, foi a possibilidade de reformulações radicais do que seja o cristianismo, sobretudo enquanto postura filosófica. Surgiram assim, no século XIX, vários cristianismos - heterodoxos, hereges, e por isso mesmo, modernos -, como os formulados por Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. Além disso, outras tradições religiosas foram - talvez pela primeira vez na história do Ocidente - trazidas à discussão sem que fossem a priori consideradas inferiores; não necessariamente para ocupar o espaço do cristianismo, mas para qualificá-lo, se assim se pode dizer (penso aqui no Vedanta, tão presente na obra de Schopenhauer, e no budismo, também presente nas reflexões filosófico-religiosas de Nietzsche)⁴.

Em suma, a modernidade propiciou o surgimento de diálogos com a religião dominante - alguns positivos, espécie de enfrentamento com simpatia; e alguns explicitamente negativos, passando diretamente pela via da rejeição ou da condenação. George Bataille, por exemplo, herdeiro indireto desses "cristianismos anti-cristãos," chegou a dizer, já em meados do século XX, que o cristianismo é menos religioso que outras religiões. E podemos encontrar sinais desse clima de antagonismo não só no campo específico da prática (ou da teoria) religiosa, mas também nas outras expressões culturais que refletem obliquamente o senso comum religioso da época (como o cinema, a literatura, o teatro, a música, etc.). Esse quadro de tensão (com recuos estratégicos, reinterpretações, e, às vezes indiferença) já dura há mais de um século e chega até nós sem nada perder do seu potencial de mobilização e polêmica (pensemos nas controvérsias geradas pelos filmes Je vous salue Marie, de Godard, e A Última tentação de Cristo, de Martin Scorsese).

Sobre essa posição ambígua que se costuma ter em relação ao cristianismo, cito o exemplo do filme Lola, de Reiner Werner Fassbinder. Lola é apresentada como uma mulher falsa, má, enganadora. Uma prostituta que, mancomunada com seu amante, se disfarça de santa, ingênua e indefesa para conquistar um homem e depois destruí-lo. O ponto que me interessa mencionar aqui é a cena em que os dois estão juntos numa igreja, ele imaginando que está diante da mulher ideal para casar-se (busca uma alma burilada pelos mais finos sentimentos cristãos) e cantam juntos um cânon. Sob o efeito da música, sublime, ele se emociona e ela, então, lhe diz que quando duas pessoas cantam juntas um cânon saem da igreja tocados pela santidade. O homem é um débil, e no final vai à ruína (há claras semelhanças entre Lola e o clássico O Anjo Azul, com Marlene Dietrich).

Comparando o imaginário de Fassbinder com o de Goethe, vemos como avançou a rejeição ao cristianismo durante os dois últimos séculos, plenos de modernidade científico-filosófica. Penso que Lola pode ser vista como uma anti-Gretchen, a malfadada namorada de Fausto, que acabou afogando seu filho num poço. Gretchen é aquele ser virginal, ingênuo, piedoso (ainda que carente), que sucumbiu ao poder implacável de Mefistófeles. Contudo, após sua queda perpetrada por Mefisto, ela reza de verdade na Catedral e já no cárcere, à beira da morte, repele o demônio e se arrepende de seus pecados, a ponto de salvar-se da condenação

⁴ Uma boa síntese histórica dessa influência das tradições orientais no pensamento europeu é oferecida por S. Radhakrishnan (1951).

divina. Lola, pelo contrário, é uma crápula assumida, assim vista pelos olhos do narrador. Essa cena na igreja, na qual ela age como uma profanadora, deixa entrever uma violência contida, traz implícita uma manifestação de sentimentos extremamente ambíguos, de ácidas evocações do papel negativo do cristianismo na sociedade alemã e no Ocidente em geral. No fundo, ao falar desse personagem tão desumano, ao localizar essa cena de engano e degradação no interior de uma igreja, percebem-se alusões que estão entre depreciativas e cúmplices e a leitura que aí se pode fazer é, evidentemente, dual. Fassbinder é ainda mais desconfiado e impiedoso com o cristianismo que um Luís Buñuel, por exemplo, cujo anti-clericalismo está repleto de humor e ironia. Numa visão mais favorável à tradição cristã, Lola pode ser vista apenas como uma atualização da figura do anti-Cristo (o que não implicaria numa condenação, por parte do autor, do cristianismo como tal). Por outro lado, o filme deixa passar também uma desconfiança ainda mais profunda e radical da religião cristã como uma tradição viva: o Santíssimo foi capaz de aceitar (sem punir a malvada ou proteger o inocente) tal grau de hipocrisia e profanação do seu lugar sagrado, provavelmente porque se profanou e se desmoralizou ele mesmo.

Essas manifestações, nas artes, de uma suspeita sobre o cristianismo enquanto tradição religiosa, são típicas e numerosíssimas. Poderiam ser citados vários exemplos disso, não só no cinema, mas em muitas outras áreas de expressão artística. Para mim, elas são indicativas dessas relações ambíguas com o cristianismo que se tornaram dominantes, no Ocidente, sobretudo desde o princípio do século. Como disse antes, é como se houvesse existido uma erosão do solo seguro em que se assentava a tradição religiosa ocidental e surgisse uma tendência acentuada aos ateísmos, agnosticismos e anti-cristianismos, reação que acabou por configurar-se praticamente numa tradição cultural nova, com seus padrões e estilos expressivos próprios.

III. O esoterismo e as tradições orientais

Há um outro movimento, que determinou uma vertente importante da religiosidade contemporânea e que, na minha opinião, não foi ainda muito estudado, quer do ponto de vista antropológico, sociológico ou mesmo teológico: o movimento esotérico. Ressurgido no século dezenove e coetâneo da crise histórica e cultural que convenciamos chamar de desencantamento do mundo, esse movimento esteve primariamente restrito à elite intelectual européia, porém mais tarde, através de várias mediações, influenciou uma parcela muito mais ampla de indivíduos e recolocou questões relevantes sobre a religiosidade na era moderna como um todo.

Considero o esoterismo moderno como sendo um grande movimento, intelectual e espiritual, constitutivo da religiosidade contemporânea, e que mantém com o cristianismo uma posição conflitiva. Por um lado, o esoterismo expandiu-se criticando o catolicismo por ter perdido o seu lado iniciático, o caminho do auto-conhecimento, além do seu caráter oficial e político de articulador da vida comunitária e legitimador do controle do Estado sobre o indivíduo. O esoterismo criticou o cristianismo, porque ele teria deixado esse lado hermético, esse lado até místico, restrito aos sacerdotes e aos contemplativos. Ou seja, ele teria fechado o

caminho da religiosidade plena para a maioria dos seus fiéis. Gostaria de apresentar, antes de discorrer mais extensamente sobre as tradições esotéricas, uma outra ilustração, retirada da arte e também coetânea à retomada dessas tradições, onde se expressa com grande riqueza simbólica essa tensão da perda ou da dificuldade da relação do cristianismo com o seu lado esotérico. Refiro-me à ópera Parsifal, de Richard Wagner, de 1882.

O Parsifal pode ser lido, como já o colocaram alguns comentaristas, tanto como uma espécie de regresso tardio de Wagner ao cristianismo (depois de toda a sua euforia pagã da tetralogia O Anel dos Nibelungos), quanto como um crítica feroz à perda, no cristianismo, dos seus símbolos mais transcendentais; e sobretudo, como uma tentativa dramática (literal e metaforicamente) de recuperá-los para o Ocidente. Se recordarmos a história, tal como contada na versão de Wagner, há uma grande crise na irmandade do Graal, que só pode ser renovada mediante a presença de um novo personagem, um outro jovem que se fará continuador da tradição. Esse jovem esperado é Parsifal, o louco inocente, que nada sabe e que possibilitará à tradição recobrar vida. Por um lado, a estrutura da lenda parece tipicamente pagã; por outro lado, a vida de Parsifal tem todo um substrato que é claramente cristão. Quando ele retorna a Montsalvat, por exemplo, já de posse da lança sagrada que havia sido raptada por Klingsor, é uma sexta-feira santa e um dos seus primeiros atos é fazer o batismo de Kundry. Quanto a Kundry, trata-se de um ser igualmente ambíguo; por um lado é a reencarnação de Herodes (figura ligada diretamente à vida de Cristo) e foi ela quem indiretamente causou a perdição de Amfortas, e daí a decadência do Graal; por outro lado, é um ser que procura a sua redenção e possui algo da figura de Maria Madalena, na medida em que lava os pés de Parsifal.

Há também uma clara associação crística na figura do próprio Parsifal. Ele possui a inocência, faz a pergunta certa, e tem o poder da purificação e da redenção. O pão e o vinho são os elementos dessa missa pagã-cristã realizada em Montsalvat e é nessa missa que Parsifal de novo volta e retoma a tradição, incluindo nela o seu lado esotérico, o seu lado iniciático, o lado do Graal propriamente dito. Wagner antecipa assim críticas posteriores à rotinização do carisma, que elimina no cristianismo a figura do Mestre. Aqui podemos lembrar que, por um lado, esse Graal wagneriano não é apenas o de Wolfram von Eschenbach, o lapis exillis dos templários e dos alquimistas, meramente um tema daquela tradição esotérica, iniciática: ele é, também, o Graal de Robert de Boron e de Chrétien de Troyes, a um tempo o cálice da Santa Ceia e o vaso no qual José de Arimatéia recolheu o sangue que verteu do lado de Jesus. Inclusive, para alguns, ele seria também um símbolo esotérico islâmico, associado à Caaba celestial.⁵ Outros estudiosos, ainda, lembram que Wagner, nessa época, estava fascinado pelo budismo e chegou a esboçar uma ópera tendo como tema a vida do Buddha. No próprio Parsifal, as mulheres-flores do jardim de Klingsor que tentam seduzir o herói lembram uma tentação sofrida pelo Buddha em situação similar. Parsifal, pois, pode ser Cristo e pode ser ainda Buddha.

Indo ainda mais longe, podemos imaginar que nesse complexo e rico mundo de Parsifal há alusão a várias outras coisas que estão muito presentes hoje, numa

⁵ Um excelente resumo do simbolismo do Graal no Ocidente pode ser encontrado em Évola (1986). Sobre o Graal e o esoterismo islâmico, ver Pensoye (1984).

abertura ainda maior do campo religioso no Ocidente. Todo esse solo simbólico é hoje em dia muito mais movediço, mas Wagner procurou expressar, pelo menos, a relação entre esse caráter esotérico iniciático - que seria uma coisa entendida como pré-cristã - e a simbologia oficial do cristianismo. Mais ainda, parece-me que propôs uma maneira de recuperar esse cristianismo iniciático.⁶

Vemos então que, com a aparência externa de cristianismo, Wagner criou um drama que seria uma síntese de concepções pagãs, celtas, cristãs, islâmicas e budistas. Nesse sentido, sua influência foi considerável (ainda que indireta, devido ao véu encobridor da música), podendo, inclusive, ser considerada equivalente à de muitos visionários e líderes espirituais do século dezenove, alguns dos quais mencionarei a seguir. Essa retomada da assim chamada tradição pagã permitiu, pois, a recuperação, à margem da Igreja, de toda uma dimensão esotérica do cristianismo, lida a partir de vários movimentos considerados heréticos e silenciados pelo discurso cristão oficial - os templários, os maçons, os rosacruz, os herméticos, os gnósticos, os alquimistas, etc. Tal como o movimento conhecido como a Cabala cristã do Renascimento, que se caracterizou como um espaço de grande invenção e criatividade, essa nova tentativa de reencantar o cristianismo, justamente em plena época da declaração do mundo desencantado, provocou um certo grau de fragmentação da tradição cristã (diferente em tudo, é claro, da Reforma) e alguns de seus símbolos mais fortes foram reprocessados em novos contextos, de modo a contribuir para o surgimento de novas sínteses religiosas, cuja repercussão e significado histórico somente agora começamos a apreciar devidamente.

Agora, por que me parece ser esse movimento esotérico tão importante? Porque ele enfatizou um hábito de olhar para todas as religiões mundiais, em busca de equivalências, de complementações, de sínteses. E esse exercício de busca foi intensificado ao máximo pela própria fundadora da Sociedade Teosófica, Helena Petrovna Blavatsky, a qual encarnou literalmente a trajetória do viajante, do peregrino, tendo dado a volta ao mundo três vezes no século XIX, observando e interpretando as mais variadas tradições espirituais. Sua Teosofia (que ocupa um lugar central no esoterismo moderno) é então essa síntese, feita também ao estilo do Parsifal, isto é, criticando duramente a história do cristianismo por ter perdido seu lado profundo, iniciático, principalmente quando contrastado com as tradições indianas, supostamente continuadoras da espiritualidade mais plena e primordial. Contudo, na concepção teosófica não estão alheios certos princípios cristãos; vejo-a apenas como se fosse uma espiral que dá ainda mais voltas do que as que Wagner deu. Na Teosofia o movimento de trocas e assimilações é muito mais intenso e a partir daí, desse solo esotérico, com suas várias vertentes, se amplia enormemente a cultura religiosa do Ocidente como um todo. Aquelas novas idéias que apareciam, em textos orientais retiradas sobretudo das tradições hinduístas, budistas e sufistas, e pelas quais apenas uns poucos filósofos heterodoxos do século XIX ficaram fascinados (como Schopenhauer e Nietzsche) vão se difundindo de um modo mais

⁶ Utilizei a história de Parsifal por nutrir obviamente uma longa simpatia por ela. Contudo, a sua relevância para uma compreensão da religiosidade contemporânea pode ser corroborada também pelo modo como Luís Eduardo Soares inseriu um episódio dessa história num belíssimo texto sobre o espaço mítico no qual se movem as tradições religiosas (Soares 1989b).

institucionalizado e alcançando uma gama cada vez maior de pessoas, abrindo campo para sucessivas tentativas de se recolocar, já não mais o "problema da religião", como queriam os filósofos e teólogos mais ortodoxos, mas as chamadas tradições de espiritualidade, parte fundamental e viva de todas as religiões conhecidas.

Penso que se faz necessário empreender um estudo profundo da entrada dessas tradições esotéricas no Brasil desde o final do século passado, historiando os teósofos, os rosacruzes, a Comunhão do Pensamento, etc. No bojo desses movimentos há toda uma corrente de idéias que estava se movendo de alguma maneira fora do cristianismo oficial e que se procura reintroduzir na religiosidade dominante através de múltiplas reinterpretções. Não me interessa entrar nas questões de fidelidade, no modo teológico-filosófico particular pelo qual foram revisitadas as tradições cristãs, mas o importante é que todas essas frentes antigas do cristianismo foram voltando à tona. Não esqueçamos que nesse mundo do esoterismo (ou da "tradição primordial", segundo autores como René Guenon, por exemplo), nos deparamos com extremos de negatividade, de antipatia total ao cristianismo institucionalizado (como é o caso de Julius Évola), coexistindo com propostas de reinterpretação e revitalização de seus valores e símbolos fundamentais - nesses casos quase como se só o esoterismo fosse capaz de resgatar a verdade (e não a máscara social e política) da mensagem de Jesus Cristo (este é essencialmente o ponto de convergência das posições de H.P. Blavatsky, René Guenon, Fulcanelli, Rudolf Steiner e outros).

Tudo isso não deixa de ter ressonância com o que muito de nós - antropólogos, teólogos, militantes cristãos - podemos sentir às vezes ao olhar criticamente o próprio cristianismo praticado no país. É possível ver, por exemplo, o cristianismo popular (o protestantismo ou o catolicismo tradicionais) como mais integrado, mais inteiro, enquanto os movimentos modernizadores podem parecer excessivamente funcionais, desespiritualizados, como se o seu papel fosse apenas o de articular comunidades ou de promover sentimentos massificados e alienação. Creio que uma leitura do cristianismo brasileiro informada por essas tradições religiosas poderia ser: num extremo, a espiritualidade letrada, extremamente viva e livre do peso institucional, de um Leonardo Boff, um Rubem Alves e de tantos outros; e no outro, a espiritualidade oral, tradicional, das devoções, ladainhas e cultos do interior, das belas e criativas narrativas pias populares, também profundamente espirituais. E no meio termo a auto-consciência, racionalizada e exteriorizante, do cristianismo de massa, urbano ou suburbano, um mero rearranjo eficiente da religião desencantada.

Talvez a maior consequência, para o cristianismo, dessa presença cada vez maior das tradições esotéricas e orientais, reside no fato de que começa a surgir um deslocamento da figura de Jesus Cristo, na medida em que crescem as propostas de diálogo inter-religioso: o Cristo passa a ser entendido como um princípio divino (como a natureza búdica, o Ishwara) e Jesus como uma encarnação, um avatar, uma manifestação histórica da divindade, equivalente ao Budha Shakya Muni, a Krishna, a Zoroastro, a Maomé, etc.

Obviamente, esse processo foi iniciado pelas tradições religiosas africanas no Brasil através do artifício do sincretismo, mas a equivalência com Jesus Cristo não pôde ser muito enfatizada, tanto por razões sociais e políticas como por razões de

menor compatibilidade, na esfera mais estritamente religiosa, entre a cosmovisão Nagô e a estrutura teológica cristã.⁷

IV. A "querela dos espíritos"

Um outro movimento, também da mesma época e que deve ser enfatizado por ser constitutivo de grande parte da religiosidade brasileira é o espiritismo, que teve uma enorme receptividade no Brasil desde os primeiros anos de seu desenvolvimento na França por Alan Kardec. Ainda que tributário de uma visão de mundo paradoxalmente positivista, o espiritismo é também cristão (ou neo-cristão), na medida em que reintroduz, revaloriza noções cristãs, tais como a de caridade. Ele não só ressemantiza aspectos do cristianismo como introduz o mundo dos espíritos de uma forma agora muito mais ampla, complementando a doutrina equivalente praticada pelas tradições esotéricas e pelas religiões afro-brasileiras.⁸

Primeiramente, há que ressaltar-se que as doutrinas de várias tradições esotéricas conseguiram casar muito bem com a doutrina espiritualista do kardecismo. Logo a seguir veio o grande cruzamento entre o kardecismo e as tradições religiosas afro-brasileiras no surgimento da Umbanda. Um ponto de mudança nas características da religiosidade brasileira a partir dos anos trinta - resultado obviamente dessa interrelação crescente entre a Umbanda, o espiritismo kardecista e as várias tradições esotéricas - foi a recolocação das diferenças entre o nível psíquico (ou emocional) e o nível propriamente espiritual da experiência religiosa, questão importante e que havia sido praticamente abandonada pelo cristianismo.⁹

No caso do espiritismo a própria doutrina kardecista oferece uma possibilidade de diálogo com as chamadas tradições esotéricas: ao postular os chamados "espíritos de luz", espíritos mais ou menos desenvolvidos, - ou seja, o que passa a ser, numa tradição do tipo teosófico, planos do mental (o mental superior, mental inferior, etc.),- há uma comparação dos níveis internos mediante o postulado de uma espécie de continuum, que começa com o meramente psíquico (ou para outros, com o emocional imediato, ou com o perispírito, ou ainda com o manas inferior) e termina com o espírito puro ou o Eu átomico. Assim, aquilo que seria para uma determinada escola esotérica apenas um primeiro estágio do encontro com a dimensão interna, é lido em outras escolas (como no kardecismo e em todos os seus correlatos) de outra maneira, como um leque que vai dos espíritos das trevas até os espíritos de mais luz. E a Umbanda também faz uma outra leitura desse mesmo continuum do mundo dos espíritos, postulando os espíritos de esquerda - às vezes dentro de cada falange, e às vezes entendido como uma falange em si mesma - tendo

⁷ A própria teologia cristã já se mostra sensível a esta perda da unicidade de Jesus, ao admitir discutir se "Jesus é o Cristo, mas Cristo não é somente Jesus" (ver Miranda 1990).

⁸ É bom ressaltar que o "mundo dos espíritos", trazido pelas religiões afro-brasileiras e pelas religiões indígenas, foi fundador, junto com o catolicismo, o judaísmo e o protestantismo, da primeira matriz religiosa brasileira, iniciada no período colonial (ver Azzi 1978).

⁹ Ver a discussão desses níveis em Titus Burckhardt (1979) e H.P. Blavatsky (1973), os quais expõem com clareza as razões pelas quais a religião cristã se silenciou em relação a essa dimensão.

como resultado varias versões possíveis da hierarquia dos espíritos. A palavra espírito aí não é a mesma, necessariamente, que a usada pelos cristãos, nem a diferença do espiritual para o psíquico está colocada com a nitidez da formulação de alguns esotéricos. Quero dizer apenas que se discutem - e esta discussão é parte do sistema de crenças - amplamente as hierarquias espirituais.

Ha uma espécie de "ideologia" complexa da evolução espiritual, que é importante para a compreensão da religiosidade brasileira, porque essa ideologia está também dentro do candomblé (com seus vários tipos de entidades e tipos de transe), da umbanda, do espiritismo, e até dos pentecostais, que devolvem para a própria umbanda (muitas vezes para a macumba) a sua relação com seus espíritos, reavaliando-os, ainda que de forma negativa. Em Brasília, inclusive, já há um novo grupo, chamado Orion, especializado no contato com espíritos de seres de outras galáxias. Enquanto o Vale do Amanhecer pratica uma abertura total a todos os estilos de espíritos, - dos muito próximos aos muito distantes - esse grupo Orion é especializado no espiritual inter-galático. Finalmente, acrescentemos ainda a esse universo de espíritos a concepção do mundo espiritual das novas religiões japonesas (Igreja Messiânica, Seicho-no-Iê e Mahikari) que crescem enormemente no país, contando já com milhões de adeptos.

Sintetizando, parece-me que ainda não se sabe o suficiente sobre esses mundos de espíritos e como eles se articulam. Afinal, são dezenas de milhões de brasileiros que entram em transe regularmente, recebem entidades ou estabelecem relações personalizadas (de perturbação ou apoio) com a mais variada gama de espíritos. Isso deveria estimular-nos à formulação de uma teoria geral do mundo dos espíritos, na qual deveriam enfrentar-se posições racionalistas, psicologizantes, materialistas, políticas, esotéricas, tomistas, calvinistas, luteranas, africanas, indígenas etc. E é importante perceber que toda essa discussão, até onde conheço, tem sido desenvolvida até agora primariamente pelos cultos afro-brasileiros, pelo espiritismo e pelas seitas esotéricas; enfim, basicamente à margem do cristianismo estabelecido.

Desejo enfatizar a importância dessa "querela dos espíritos" também porque ela nos provê a ocasião adequada para introduzir elementos de valor necessários inclusive para situar comparativamente as várias doutrinas nativas. Por exemplo, Roger Bastide tentou, há um tempo atrás, num texto seminal e infelizmente ainda pouco conhecido intitulado "O Castelo Interior do Negro" (1976), comparar, de alguma maneira, os vários níveis de transe no candomblé com as moradas do castelo interior de Santa Teresa de Jesus. Esta é uma pergunta enorme que fica no ar. Estamos falando da mesma coisa? Como passar do mundo dos espíritos ao mundo do espírito? Mestres de várias tradições afirmam que o próprio mundo espiritual, passado o primeiro véu da opacidade, é também um mundo hierárquico, do ponto de vista da consciência, e nem todos os grandes mestres conseguiram desvelar totalmente a opacidade, pois chegaram a planos diferentes. Como disse antes, essa linguagem está colocada de outra forma em outras tradições praticadas entre nós - na umbanda, no candomblé, no espiritismo. Agora, buscar compreender se o castelo interior do homem negro é o mesmo castelo interior de Santa Teresa, eis o que eu chamo de uma grande questão. É dessas questões que realmente são difíceis, porque movem tudo; deixam-nos sem nenhum ponto de segurança a partir do qual possamos

fazer afirmações, ao mesmo tempo que nos forcem a tomar um partido, seja qual for¹⁰.

V. A Barbarie Religiosa

Vimos até agora como foram aumentando no Brasil, nos últimos cem anos, as opções religiosas, muitas das recentes situando-se, inclusive, fora das tradições cristãs. A primeira consequência desse processo de abertura é a possibilidade do desenvolvimento de uma cultura religiosa cada vez mais universal ou cosmopolita (isso dependendo, claro, da capacidade mútua de absorção, síntese e compatibilidade entre esses vários universos religiosos). Mas há ainda outras consequências dessa pluralidade crescente, nem todas inteiramente positivas.

Se bem que uma série de tradições iniciáticas recolocaram a necessidade do caminho esotérico, entendido como o caminho espiritual de fato, e não como o caminho institucional, rotinizado, também se abriram as portas dessa religiosidade para os tipos de trabalho e exercícios que não vão muito além do mundo das emoções. Tem havido assim uma apropriação das chamadas técnicas espirituais, através dos trabalhos com o corpo. E quando se desvincula uma determinada técnica da sua tradição religiosa de origem, efetua-se uma transformação radical do que era uma técnica, no sentido de um exercício espiritual como caminho de se aproximar do divino, em tecnologia de alteração de estados corporais, psíquicos ou fisiológicos. Há atualmente uma plêiade de intervenções no corpo, por exemplo, que podem vir do sufismo, do tantra, do taoísmo, do yoga, do lamaísmo, do zen, do xintoísmo. Quer dizer, há uma descontextualização de aspectos de uma tradição que é também uma característica dessa religiosidade contemporânea. Muitas matérias jornalísticas recentes utilizam, inclusive, a metáfora do supermercado ou da feira, ao referir-se à profusão de técnicas espirituais que se oferecem hoje ao público urbano (e nesse particular a mídia não faz mais que reproduzir a abordagem sociológica de Pierre Bourdieu, que também fala de um "mercado de bens simbólicos"). Em suma, a auto-consciência da religião como uma forma de terapia é também um fenômeno contemporâneo certamente correlato de outros processos de descontextualização e de autonomização das esferas da cultura na era moderna (como a arte, a sexualidade, o esporte, etc). Assim, do mesmo modo que alguém faz um curso de ginástica ou maquiagem com a finalidade de adquirir uma técnica que pode ser explorada profissionalmente, pode também adquirir técnicas de meditação zen, sufista, tibetana, indiana, indonésia, etc. e fazer disso uma atividade profissional de "cura dos corpos," como diz Bourdieu (1990).

Nessa área da técnica espiritual deparamo-nos com uma questão filosófica fundamental: a dificuldade de conciliar-se, sem haver uma redução empobrecedora, a cosmovisão ocidental moderna, racionalista e cientificista, a qual pressupõe uma natureza desencantada, com visões de mundo tradicionais, sustentadas por princípios metafísicos e supra-sensíveis. Pois muitos mestres espirituais sóem chamar os

¹⁰Interessa-me aqui apenas indicar a centralidade da questão levantada por Bastide. Num outro trabalho, de certa forma complementar ao presente, analiso as possibilidades de se realizar efetivamente a comparação de experiências de espiritualidade por ele proposta (ver Carvalho, 1991).

exercícios espirituais de sua tradição como "ciência" (ciência da meditação transcendental, ciência do Surat Shabd Yoga, etc.). Na verdade, como diz Kirpal Singh, não se trata de nenhuma ciência nova, mas justamente "da mais antiga das ciências" (Singh 1977: 266). Contudo, o paradigma vigente, sendo guiado pela razão instrumental, forçosamente independiza um ato físico qualquer (por exemplo, uma determinada forma de respiração) de uma metafísica particular da qual ele faz parte aos olhos do mestre que a trouxe para o Ocidente. O resultado é um mal-entendido, cultural, na melhor das hipóteses, espiritual, mais frequentemente e, não raro, ético também.¹¹ Pois é parte e parcela do famoso "supermercado de técnicas corporais" a presença do engano, da fraude, da mistificação, da mentira, na medida em que a demanda por novidades nessa área não acompanha o processo de formação de novos mestres espirituais, processo que é sempre extremamente demorado. Assim, pretender saber do que não se sabe é um fenômeno comum no universo espiritual contemporâneo, o que não exclui de modo nenhum a possibilidade de que até mesmo a ignorância mal intencionada possa ser eficaz para alguns, na busca do desvelamento de sua opacidade interna.

Diretamente relacionado com a utilização instrumental das técnicas espirituais está esse novo processo histórico que é a massificação no interior das religiões. A diversificação das opções religiosas se deu paralela a outras transformações na área da cultura, de onde apareceram também formas de religiões que se apresentam como espetáculo. Surge assim uma contraparte religiosa do homem-massa de Gasset, aquele que não quer mergulhar no caminho do aperfeiçoamento individual, que não se critica e se satisfaz imediatamente com a novidade que lhe é apresentada. Nem toda religião contemporânea propõe um trabalho interno, ou espera isso de seus seguidores; quer dizer, nem todas as formas de religiosidade esperam desvelar o caminho das moradas internas. Então, parafraseando Walter Benjamin, nós podemos falar de uma "barbárie religiosa", similar à "barbárie artística", por ele apontada ao criticar o campo da arte, e da cultura da virada do século, caracterizadas pela perda da tradição, do narrador, da experiência de profundidade. Proponho, então, que podemos falar agora do religioso como *Erfahrung* (a tradição, recriada pelo indivíduo e vivida no seio da comunidade religiosa no processo mesmo de mantê-la viva), e também o religioso como *Erlebnis*, mera vivência, isto é, a religião vista como conexão imediatista e muitas vezes fugaz com uma técnica ritual ou um conjunto de crenças das quais se desconhecem suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente, etc. Resumindo, pode-se arriscar que hoje não só a arte, o esporte, a política, se dão como espetáculo, mas também a religião.

¹¹ Uma crítica oportuna desses mal-entendidos espirituais feita "de dentro" de uma tradição religiosa oriental agora transladada ao Ocidente, foi formulada por Chogyam Trungpa, que esclarece os múltiplos enganos de se aprender egoicamente técnicas espirituais, ficando as pessoas presas ao que ele chama de "materialismo espiritual" (Trungpa 1986). Houve recentemente uma reação oficial da Igreja, expressa pelo Cardeal Joseph Ratzinger (1989), alertando para o perigo de se utilizar, no contexto do catolicismo, técnicas orientais de meditação. Agradeço a Maria Clara Bingemer pela oportuna referência a Ratzinger.

VI. Monoteísmos e politeísmos

Do mesmo modo como se ampliou tremendamente o leque politeísta no Brasil, ocorreu também um crescimento de novos monoteísmos, vindos principalmente de movimentos orientais ou neo-orientais. Se pensarmos nos monoteísmos tradicionais ou históricos, vemos que o Deus dos cristãos, dos judeus, dos muçulmanos, ou mesmo dos filósofos, são todos conceitos extremamente complexos, cheios de tensões internas e capazes de mobilizar racionalmente não só teólogos ou eruditos, mas também os próprios fiéis. Daí a rejeição a Deus, a blasfêmia, o desencanto, a ironia, a identificação ousada, serem atitudes constitutivas dessa religiosidade centrada no monoteísmo. Em contraste com isso, alguns desses monoteísmos contemporâneos parecem realizar um processo de dissolução intelectual do próprio conceito de Deus. Se tomamos o exemplo da Seicho-no-Iê, da Mahikari, da Igreja Messiânica, ou até mesmo (ainda que em menor medida) dos Baha'i, Deus parece ser, para a maioria dos praticantes, um conceito pouco trabalhado, no qual pouco se investe teologicamente. Muitas vezes metaforizadas em natureza, universo, consciência, energia, amor, etc., essas novas expressões da manifestação do Todo, do Criador, são palavras nas quais o trabalho de abstração intelectual do infinito e do absoluto aparece extremamente resumido ou mesmo ausente. Nesse sentido (e não no sentido da eficácia simbólica, ou do milagre), esses novos monoteísmos podem ser considerados mais simplificados, por exemplo, que o judaísmo, erigido por Max Weber à categoria de religião universal, justamente devido ao seu potencial de exploração racional e pelo alto grau de abstração que seu conceito de Deus uno incorporava.

Devo insistir em que esse processo de esvaziamento das qualidades do Deus uno nos novos monoteísmos é consequência principalmente do formato, do invólucro de novidade do qual estão revestidos esses movimentos religiosos para efeito de sua expansão internacional. A novidade é o valor fundamental do momento presente e o que parece atrair principalmente nesses monoteísmos japoneses não é um conceito de Deus mais elaborado, mais amplo ou mais vivo que o dos cristãos, mas novas maneiras de manipular energia e curar, tais como o johrei, o okyome, etc.

Deixo claro que não pretendo discriminar ou levantar especial suspeita sobre a revelação de líderes como Meichu-Sama, Masaharu Taniguchi ou nenhum outro. Apenas me pergunto se a teologia vivida (ou seja, a interpretação e absorção que cada fiel de um sistema religioso faz do seu sistema de crença) não é mais limitada nesses casos justamente porque o material original da revelação já foi "traduzido", antes de chegar ao Brasil, à cosmovisão ocidental moderna, sem que seja trabalhada a radicalidade das diferenças de horizonte da língua japonesa para o português. Assim, idéias como "energia", "beleza," "natureza," "infinito," as quais se plasmaram na cosmovisão ocidental a partir de uma fusão dos horizontes filosófico-teológicos grego e latino, parecem não oferecer nenhuma resistência aos termos originais japoneses, o que conduz a um relaxamento do que deveria provocar um rico exercício de hermenêutica religiosa por parte dos líderes e dos praticantes.¹²

¹² Quero dizer que não identifico, nas obras mais divulgadas de Meichu-Sama (1987) e de Masaharu Taniguchi (1983), nem a sombra do belo encontro teológico-filosófico-lingüístico de um Heidegger com o Conde Kuki em torno do conceito de IKI (Heidegger 1982); ou dos brilhantes e

É então nesse nível que a idéia benjaminiana da vivência encontra aplicação oportuna: porque esses movimentos já foram formulados praticamente na era da religião massificada, com seus mecanismos formais de direcionamento de significado. Eis porque essa Erlebnis, essa vivência sem profundidade aparente não é inteiramente negativa (conforme o próprio Benjamin argumentava para o caso da arte e da cultura que haviam perdido sua aura), mas simplesmente o horizonte que delimita o fenômeno religioso presente. Trata-se de partir da pobreza de experiências, do desenraizamento de doutrinas, da colisão constante entre técnicas espirituais tradicionais e o solo instrumentalizador da sociedade contemporânea. Enfim, assumir que a grande maioria das pessoas que se dirigem aos novos movimentos não se propõe cultivar a modalidade da suspeita teológica, nem estruturar seu mundo interior segundo os cânones das religiões pré-modernas.

VII. A suspeita generalizada

Detive-me um pouco na situação dos novos monoteísmos por considerar que são ainda pouco conhecidos de nossos estudiosos. Contudo, a questão de um formato expressivo que simplifica o exercício hermenêutico e consegue estabelecer um canal de influência muito mais direto com o novo fiel perpassa um grande número de movimentos religiosos contemporâneos, tanto dentro como fora do cristianismo; tanto em religiões de cunho oral como em religiões essencialmente letradas. Refiro-me a um estilo religioso exatamente oposto àqueles que discuti antes, restauradores da dimensão esotérica: em vez de colocar a expectativa de algum tipo de iniciação ou esfera preparatória, tenta pelo contrário eliminar possíveis resistências - conceituais, filosóficas, espirituais - do fiel para mergulhar naquele tipo particular de universo sagrado. Em outras palavras, o lado que talvez mais cresça em número de adeptos é aquele que aposta inequivocamente no exotérico; isto é, aquele que se põe mais perto da objetificação. Enfim, em vez de enfatizar processo, enfatiza produto.

A Catedral da Bênção, por exemplo, cobra dos fiéis dinheiro em espécie, abertamente, exibindo assim para quem está de fora - seja um teórico, seja um praticante de outras tradições espirituais menos massificadas - as limitações de uma experiência que parece não transcender o emocional imediato. Então, ao exibí-lo, com toda força, ela recoloca, imediatamente, o problema da espiritualidade plena, superior, sem a qual não faz muito sentido tentar compreender a dimensão religiosa. Há, portanto, um elemento que poderíamos chamar de uma espécie de fantasmagoria aparecendo agora no campo do espírito. Essa mesma fantasmagoria que antes se expressava nos primeiros objetos industriais,¹³ na arte inferior, no kitsch,

criativos esforços de um Suzuki (1976), um Coomaraswami (s.d.), um Rudolf Otto (1959), ao tentarem traduzir, em termos da mística de Meister Eckhart, conceitos centrais do budismo ou de Shankara, tais como vacuidade, desapego, existencialidade, etc.; ou ainda, comparações teológico-filosóficas extremamente relevantes, envolvendo zen budismo, Meister Eckhart e o último Heidegger (Reiner Schürmann 1974 e 1975).

¹³ Cito a nota de Jean Lacoste à sua tradução de Walter Benjamin, que esclarece a menção tão breve que ele faz à fantasmagoria: "...para Benjamin é fantasmagórico todo produto cultural que hesita ainda

apresenta-se também no campo da religião: é o espírito, o poder espiritual, o samadhi, a iluminação, o satori, o estado crístico, que aparecem agora como um fetiche também, quase que em exibição comercial, como imagem de poder, como mercadoria. A possibilidade de um transe, de um passe de energia, de um abraço de amor divino, etc., é tão desejante, no contexto social presente, como a aquisição de um carro, de um eletrodoméstico, de uma viagem a um lugar famoso. A propaganda religiosa, auto-consciente ou não, já incorporou, assim como qualquer outra propaganda da sociedade de consumo, o desejo mimético de posse.¹⁴

Uma outra questão importantíssima, ligada diretamente à erosão da experiência como continuidade de um passado, é a presença da invenção de signos religiosos, quer dizer, a construção progressiva, - em vez de um mergulho na tradição -, de sistemas sincréticos cada vez mais espiralados, sempre mutantes, mais caleidoscópicos, que se apóiam numa cultura religiosa em constante ampliação. Ou seja: via o processo de difusão massiva, já está muito mais acessível a todos uma espécie de cultura religiosa universal, construída a partir de informações estandardizadas sobre como eram as religiões dos povos do mundo - dos astecas, dos incas, dos chineses, dos japoneses, dos indianos, dos gregos, etc. Tudo isso está informando uma espécie de senso comum religioso que passa a apresentar-se agora como "pan-tradicional," ou cosmopolita, no sentido mais estrito do termo. Um dos resultados desse processo de invenção foi, conforme já discutimos antes, o surgimento de discursos religiosos com níveis muito distintos de articulação interna e externa. Alguns deles, inclusive, não parecem sequer formar núcleos coesos ou visões de mundo minimamente integradas.

Essa mudança radical na composição interna dos universos religiosos conduz a uma mudança também importante no modo pelo qual podem conviver entre si, formando o conjunto da pluralidade religiosa contemporânea. Agora não estamos mais naquele modelo antigo de convivência religiosa, às vezes pacífica, às vezes não, mas em que as identidades mútuas eram mais reconhecidas (os judeus, os cristãos, os

um pouco antes de se tornar mercadoria pura e simples. Cada inovação técnica que rivaliza com uma arte antiga assume durante algum tempo a forma sem transparência e sem porvir da fantasmagoria" (Lacoste 1982: 259). Resolvi adaptar esse conceito para o caso das religiões de massa porque a idéia da fantasmagoria já carrega em si mesma um "quê" de religioso - é uma intermediação, entre o afeto perdido com o afastamento do sagrado absoluto e o desejo de posse, que me parece descrever mais adequadamente esse fenômeno, que a noção de "mercadoria simbólica" de Pierre Bourdieu, cujo materialismo rasante não consegue problematizar o específico do sentimento religioso que supostamente se transformou em capital.

¹⁴ Apesar de formulada em princípio para a literatura, a intuição de René Girard sobre o desejo mimético encontra uma sutil equivalência para o mundo da linguagem religiosa, quando discute a simbólica do dinheiro, operador universal do consumo: "nossa vida emocional e até nossa vida espiritual possuem a mesma estrutura da nossa vida econômica. ... Se o dinheiro está se convertendo no centro da vida humana, também se converte no centro de um sistema análogo que reproduz às avessas a estrutura da redenção cristã." (Girard 1981: 25). Querer possuir, como um desejo de consumo, o estado crístico (ou os outros estados espirituais mencionados), então, não deixa de ser próprio de um cristão, com a diferença de que essa pessoa se deixou envolver com o seu lado demoníaco. Segundo Girard, o mesmo cristianismo que combateu o fetichismo em todas as suas formas, também o reproduz agora mimeticamente.

muçulmanos, etc.). Agora, a autenticidade das identidades dos grupos são mutuamente postas em questão. Ou a religião é fechada sobre si, apresentando-se como uma espécie de religião etnicizante (como a Igreja Helênica em Brasília, que reza a missa em grego, que não faz a mínima concessão proselitista e não oferece nenhuma abertura para o diálogo inter-religioso) e como tal está fora desse circuito intercomunicado, cosmopolita, externo; ou então está no leque de opções. E se ela está no leque de opções, nesse caso é passível de qualquer tipo de avaliações, desde as mais civilizadas e dialogantes, como pode ser as críticas orientalistas e esotéricas ao cristianismo (propondo as várias frentes de "diálogo inter-religioso") até a rejeição agressiva, a violência explícita (como é o caso da cruzada da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros). De qualquer forma, o fundamental é que essas interfaces estão cada vez mais frequentes e com isso, o idioma da fraude, do engano, do falso, do inautêntico, passa a ser a sombra do cosmopolitismo religioso contemporâneo. A suspeita inter-religiosa é o preço que se tem que pagar por esse próprio cosmopolitismo que conseguiu abolir (pelo menos na maioria dos casos) a intolerância religiosa, repressiva e silenciadora, de outros tempos.

No momento presente, quando a opção religiosa se livra das amarras da identidade estruturada, todas as religiões são passíveis de serem julgadas como falsas. Quer dizer, a própria tradição hermética, que de repente criticava o cristianismo por ter perdido seu lado esotérico, internamente também está cheia de fissuras e de contradições, seus mestres também sendo acusados de charlatanismo, de manipular poder, etc. É possível ouvir afirmações do tipo qualitativo, inclusive do tipo espiritual, de que a Mahikari, a Seicho-No-Ie, a Umbanda, a Ordem Rosacruz, a Catedral da Benção, a Igreja Católica, são todas picaretagens. Tudo hoje é picaretagem. Da mesma forma, todos os mestres orientais que vêm agora ao Ocidente, cada um na sua tradição secular, quando não milenar, são postos em dúvida: Maharishi Maheshi, Swami Bhaktivedanta Prabhupada, Guru Mahara-Ji, Shri Bhagwan Rajneesh, etc., todos são passíveis de serem olhados com suspeita. O mesmo ocorre com pais de santos, pastores protestantes, padres católicos e outras lideranças de estilo iniciático. Poucos líderes espirituais contemporâneos mostram bem o solo difícil em que se encontram como o personagem Shri Bhagwan Rajneesh, do qual se tem as opiniões mais extremas, desde a de um deus até a do maior dos charlatães; em Rajneesh (e não só nele) há quem veja um charlatanismo máximo e quem veja a divinização máxima do ser humano.

Dois fatores propriamente religiosos geraram, a meu ver, esse clima de suspeita generalizada: por um lado esse agnosticismo, esse positivismo, esse ateísmo de que falei no princípio; e por outro lado o esoterismo, na sua melhor versão, na medida em que criticou essa estrutura de dentro das intenções da religiosidade moderna, fosse ela de que tipo fosse. Vale lembrar que a própria Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, e uma das mais severas críticas do cristianismo como instituição, foi inúmeras vezes acusada de charlatanismo e fraude. Outros fatores, implícitos nas discussões anteriores, estão ligados diretamente às estratégias de poder, persuasão, recrutamento, valores e ideologias e já foram suficientemente discutidos por inúmeros sociólogos da religião. Assim, vivemos hoje uma espécie de clima de religiosidade vigiada, uma liberdade e uma mobilidade que pressupõem crítica e dúvida constantes, tanto a nível intrinsecamente religioso (onde a qualidade

e a intensidade das revelações influenciam adesões e rupturas, entre líderes entre si e entre esses e seus seguidores) quanto ao nível exterior, provocando mudanças significativas na visibilidade relativa dos vários movimentos.

VIII. Novas buscas

Para encerrar, desejo ilustrar com um pouco mais de detalhe essas grandes inovações no campo religioso, discutidas ao longo desse trabalho. Para tanto, descreverei as características principais de dois movimentos religiosos de Brasília que vêm despertando um interesse cada vez maior. O primeiro deles é o Vale do Amanhecer, um complexo religioso que foi construído por inspiração exclusiva de uma pessoa, Tia Neiva. Ela foi uma mulher que sintetizou, em sua vida material, muito do movimento ascencional que está presente na doutrina dos espíritos que desenvolveu. Nos seus primeiros anos de adulta foi uma espécie de Madalena, tendo percorrido a trajetória do profano: foi chofer de caminhão, mulher de aparência carnal e mundana, e através de revelações se elevou à condição de grande líder espiritual e criadora de uma forma única de religiosidade. Para que se tenha uma idéia de sua revelação, a concepção do cosmos por ela transmitida faz qualquer sistema teológico-filosófico alexandrino parecer simples. Não conheço ninguém até agora, mesmo os que lá estiveram várias vezes, que haja de fato compreendido o Vale do Amanhecer enquanto sistema de crença. É uma variedade de espiritismo cristão, cuja entidade máxima é o caboclo Seta Branca. Há um conceito básico do seu sistema que é o Sétimo Raio (termo, diga-se de passagem, presente nos esquemas cosmológicos teosóficos). Tia Neiva é uma espécie de sétimo raio do caboclo Seta Branca; Seta Branca, por sua vez, é o sétimo raio de Cristo; e Cristo é o sétimo raio de Deus. Dessa forma, Seta Branca não deixa de ser uma figura crística, uma atualização do Cristo, (análoga ao avatar dos indianos) e como tal é compreendido pelos membros.

O que mais assombra no Vale do Amanhecer é a invenção total. Há inúmeras falanges de entidades, muito mais numerosas do que em qualquer outra casa de umbanda ou de kardecismo. Há falanges asteca, maia, inca, egípcia, indiana, tibetana, cristã... todas as que se possa imaginar, pois Tia Neiva deixou espaço aberto para acolher todos os espíritos possíveis. Por exemplo, algumas mulheres pertencem à falange helênica e se vestem como gregas; outras pertencem a uma falange árabe e se vestem como odaliscas; outras se vestem como egípcias, outras parecem fadas medievais, princesas, etc., todas belíssimas, com roupas de muitas cores, lenços nos cabelos. Enfim, evoca-se toda uma espécie de corte, que lembra os salões europeus, mas que pode, também, lembrar um harém, um convento e ainda vários outros contextos históricos e sociais. Tudo isso está sendo lembrado ao mesmo tempo no Vale do Amanhecer. E os homens, que são os jaguares, usam uma capas marrons, que podem lembrar trajes da aristocracia, de um mestre iniciático, de um maestro e até mesmo evocar a capa do Drácula. É uma religião que desafia o nosso conceito do que é autêntico e do que é "kitsch." Na medida em que é totalmente inventada, sem nenhum precedente conhecido, o Vale do Amanhecer demanda a reformulação dos parâmetros usados até agora para se compreender o que seja arte sagrada. E não só as vestimentas e os objetos rituais são originais e exclusivos; o complexo religioso

como um todo é também de uma grande invenção arquitetônica, incluindo um lago artificial, com todo um grupo de figuras femininas, tipo sereias, iaras, iemanjás, que seriam, posso deduzir, imagens, num outro plano, da própria Tia Neiva. O símbolo fundamental é uma elipse, que não pode deixar de ser pensado como um símbolo feminino. Na verdade, pode-se dizer que o Vale do Amanhecer é o primeiro culto a yoni criado no Brasil. E o templo mesmo reflete a complexidade extraordinária do sistema ritual. Nele se praticam vários tipos de cura interligados pela via do espiritismo, do mundo dos espíritos; as palavras usadas pelos seguidores são muitas vezes retiradas, ou evocam, o vocabulário da eletromecânica, do magnetismo e da física nuclear.

Vemos então no Vale do Amanhecer uma religião em formação. O período de Tia Neiva significou expansão constante do sistema de crença, criação de linhas, falanges, conceitos, métodos de oração e de cura que continuaram sendo ampliados após a sua morte, segundo os moldes por ela deixados. Contudo, chegará o momento em que esse fascinante sistema terá que delimitar mais claramente seu eixo central de apoio. E ainda assim superará de muito qualquer das conexões que se tinha até agora entre espiritismo, cristianismo, umbanda e esoterismo no Brasil.

Uma outra forma de religiosidade que merece ser mencionada é a que atualmente se desenvolve no interior do templo construído pela Legião da Boa Vontade em Brasília. Para construir esse templo, chamado o Templo da Boa Vontade, chamou-se um arquiteto que, apesar de evidentemente portador de conhecimentos esotéricos, não pertence à religião da Boa Vontade. Ele teve a visão de erigir uma pirâmide, que foi construída em mármore suntuoso e que é hoje conhecida como a pirâmide da LBV. No seu teto há um cristal que é, segundo os legionários, o maior cristal do mundo. Esse templo é chamado "Templo do Ecumenismo Irrestrito" e nele Cristo aparece como fundamento do Universo, sendo chamado de Estadista Universal. A pirâmide propriamente dita lembra as religiões da antiguidade. É claramente uma pirâmide esotérica, uma pirâmide da tradição, à semelhança da dos rosacruzes, também em Brasília. (Como se sabe, Brasília tem todo um complexo de pirâmides, motivo de muita especulação esotérica, existindo, inclusive, a teoria de que Brasília inteira seria uma réplica religiosa do Vale dos Faraós.). Há inequivocamente um lado iniciático nesse templo, vindo ele a ser uma concretização do sonho de vários grupos religiosos ligados às doutrinas tradicionais. Eu diria que a fraternidade iniciática universal conseguiu de fato firmar sua presença ali dentro. Tanto que a finalidade do recinto é exclusivamente a meditação; nenhum ritual se pratica no seu interior, obedecendo ao seu ideal ecumênico de abrigar todas as religiões. Descreverei agora, brevemente, algumas de suas características mais marcantes.

O templo possui uma nave e dois sub-solos. No centro da nave há um círculo, de onde saem, entrelaçadas, uma espiral branca e outra negra. As pessoas entram na nave, dirigem-se ao extremo exterior da espiral negra e por ela caminham, em meditação-oração, até o centro da nave, a qual está exatamente embaixo da ponta da pirâmide. Aí se detêm e recebem a energia que vem do cristal puro, que está encaixado na ponta, de modo a terminar, praticamente, a perfeita geometria da pirâmide. Uma vez suficientemente energizadas, caminham de regresso, agora pela espiral branca, até saírem finalmente pelo extremo oposto da nave ao que entraram.

Esse trajeto exterior as deixa exatamente em frente ao lugar chamado trono e altar de Deus; este é constituído por uma pequena escada de sete patamares que sustenta um altar onde há uma obra de arte moderna representando os quatro elementos naturais. Há uma referência, no conjunto, ao Deus irrestrito, trans-cultural, panteísta. Depois de passar nesse lugar, o visitante pode então retirar-se da nave em direção a outros compartimentos do complexo arquitetônico. O caminho da espiral negra vem a significar o lado material, terrenal, inferior, que é o caminho de onde parte o homem em busca do divino. Uma vez alcançado o centro, onde recebe a energia pura do cristal, percorre-se a franja branca da espiral, que representa a parte superior, celeste, espiritual, de cada ser humano.

No primeiro sub-solo há uma fonte de pedra, criação de um artista japonês, da qual jorra uma água duplamente filtrada e que deu três voltas subterrâneas por debaixo do cristal. É, assim, altamente energizada e benéfica, de forma que é costume beber dela. Há também várias obras de arte no templo, incluindo um mosaico doado pelo governo do Marrocos, marcando com ele a tradição islâmica. Cristais, quadros, arranjos florais, jardins internos, bonsais, mosaicos, fontes, esculturas - a pirâmide da LBV é, além de templo, um local de exibição permanente de arte. E aqui podemos observar um outro traço extremamente moderno em sua concepção, que é a própria estetização da religião (obviamente, há um lado arcaizante, tradicional, nessa pirâmide, que são suas sutilezas, seus segredos, seu lado rosacruz, enfim...).

Finalmente, ao conversar com o arquiteto da obra, R.R. Roberto, este me revelou o lado mais intrigante dessa grande aventura da imaginação que é o templo da LBV: já é comum, - já é tradição, digamos (se é que se pode falar de uma tradição de menos de dois anos) - que as pessoas cheguem ao templo e façam o percurso espiralado para receber a energia do cristal no centro da nave. Contudo, o arquiteto me diz que ele não projetou esse ritual da caminhada; ele simplesmente pesquisou construções de templos, em vários textos sobre as grandes religiões mundiais, e imaginou o desenho espiralado do piso para que este não ficasse na monotonia de uma só cor. Uma vez inaugurado o templo, viu-se logo que (intuitivamente, pensa ele) as pessoas começaram a fazer seriamente o circuito espiralado. E assim, aquela casa, que em princípio não deveria comportar nenhum ritual e servir apenas como um local para meditação, paz, recolhimento, já possui seu próprio estilo de exercício espiritual. Enfim, em menos de um ano, já é testemunha de uma invenção religiosa. Podemos imaginar aqui, à luz de tudo o que foi discutido anteriormente, que há uma espécie de espiritualidade difusa nas pessoas que o visitam e que o templo ofereceu um potencial de estrutura para que essa espiritualidade pudesse ser exercitada. E isso sem a presença de nenhum líder, coisa rara nos movimentos religiosos conhecidos até o momento, o que nos permite abrir um outro leque inteiro de questões, obviamente a serem discutidas em outra oportunidade.

Epílogo

Falamos aqui de centros estáveis, centros abandonados, centros revisitados, centros inventados, descentramentos e ausências de centros. Creio que isso já nos

trouxe suficientemente às portas do momento presente e encontrar a fórmula topológica da relação entre eles seria suficiente proposta teórica para encerrar este breve panorama.

Os dois exemplos finais de criações religiosas em Brasília, discutidos acima, parecem captar as complexidades e as contradições de uma boa parcela da religiosidade brasileira contemporânea: criativa e difusa. Como muitos líderes históricos, Tia Neiva também partiu de uma ignorância teológica e conseguiu desenvolver sua busca a ponto de alcançar uma revelação e plasmá-la num culto singular. Seguindo evidentemente os passos já abertos pelas várias linhas umbandistas, o Vale do Amanhecer levou as doutrinas espíritas, arraigadas na população brasileira há mais de um século, a um ponto limite de complexidade semiótica e inteligibilidade racional. Encarna, dessa forma, a idéia daqueles estudiosos que acham que a religiosidade predominante no Brasil é, de fato, de tipo espírita.

Quanto ao templo da LBV, coloca-nos uma questão mais difícil e por isso mesmo extremamente importante: até que grau de intensidade e desenvolvimento se pode chegar, intuitiva ou coletivamente, "descobrimo" um caminho espiralado que conduz ao centro, mas sem contato direto com um mestre que haja de fato recebido a revelação desse formato de experiência espiritual? Esse caso-limite (da ausência de um líder religioso) toca também um outro predicamento (segundo creio) do panorama religioso brasileiro atual: muitos movimentos religiosos em expansão e poucos líderes que se imponham, com força espiritual, diante da cena religiosa inteira do país.

Finalmente, apesar da religiosidade no plural lembrar primeiramente descentramento, superficialidade e inconsistência, há uma dimensão religiosa que me parece muito viva na nossa sociedade e que aponta para um caminho nem tão desencantado como o supunha Max Weber: a simbólica da busca, que dá sentido ao constante crescimento desse labirinto. A religião, para muitos hoje (senão para a maioria), não é mais herdada (e por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado. E é esse movimento de busca que nos interessa acompanhar.

BIBLIOGRAFIA

AZZI, Rolando 1978 Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. Em: A Religião do Povo. São Paulo: Edições Paulinas.

BASTIDE, Roger 1976 El "Castillo interior" del negro. Em: El Sueño, el Trance y la Locura. Buenos Aires: Amorrortú.

BENJAMIN, Walter 1982 Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

BLAVATSKY, Helena Petrovna 1973 A Chave da Teosofia. Rio de Janeiro: Editora Três.

BOURDIEU, Pierre 1990 A dissolução do religioso. Em: Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense.

BURCKHARDT, Titus 1979 Ciencia Moderna y Sabiduría Tradicional. Madrid: Taurus Ediciones.

CARVALHO, José Jorge 1988 A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo. Em: Anuário Antropológico/86. Brasília/Rio de Janeiro: Editora UnB/Tempo Brasileiro

_____ 1991 Como compreender velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria das formas de espiritualidade. Trabalho apresentado no Seminário "Misticismo e Novas Religiões", promovido pela PUC-SP e pela Universidade de São Francisco, em São Paulo, maio de 1991.

COOMARASWAMI, Ananda s.d. Hinduism and Buddhism. New York: Philosophical Library.

ÉVOLA, Julius 1986 O Mistério do Graal. São Paulo: Pensamento.

GIRARD, René 1984 El deseo mimético de Paolo y Francesca. Em: Literatura, Mímesis y Antropología. Barcelona: Gedisa

HEIDEGGER, Martin 1982 A Dialogue on Language. Em: On the Way to Language. New York: Harper & Row.

LACOSTE, Jean 1982 Notes du Traducteur. Em: Walter Benjamin, Charles Baudelaire, Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

LANDIM, Leilah (org) 1989a Sinais dos Tempos. Igrejas e Seitas no Brasil. Rio de Janeiro: ISER.

_____ 1989b Sinais dos Tempos. Tradições Religiosas no Brasil.
Rio de Janeiro: ISER.

_____ 1990 Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil.
Rio de Janeiro: ISER.

MEICHU-SAMA 1987 Alicerce do Paraíso. São Paulo: Igreja Messiânica Mundial do Brasil.

MIRANDA, Mário de França 1990 O Impacto da Modernidade no Cristianismo. Perspectiva Teológica. Trabalho apresentado no Seminário O Impacto da Modernidade sobre a Religião. Petrópolis: CIAS-ISER.

OTTO, Rudolf 1959 Mysticism. East and West. New York: Macmillan.

PONSOYE, Pierre 1984 El Islam y el Grial. Palma de Mallorca: Ediciones de la Tradición Unánime.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli 1951 Eastern Religions and Western Thought. London: Oxford University Press.

RATZINGER, Cardeal Joseph 1989 Carta aos Bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da meditação cristã (tr. do italiano), L'Osservatore Romano, 24 dez, pags. 6-9.

SHRMANN, Rainer 1974 Trois penseurs du délaissement: Maitre Eckhart, Heidegger et Suzuki (Part One), Journal of the History of Philosophy, Vol XII, N: 4, 455-477.

_____ 1975 Trois penseurs du dilaissement: Maitre Eckhart, Heidegger et Suzuki (Part Two), Journal of the History of Philosophy, Vol XIII, N: 1, 43-60.

SINGH, Kirpal 1977 La Corona de la Vida. Sanborton: Sant Bani Ashram.

SOARES, Luís Eduardo 1989a Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil. Em: Leilah Landim (org), Sinais dos Tempos. Tradições Religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: ISER.

_____ 1989b Perguntar, ouvir: as seitas e a invenção metafórica do espaço humano. Em: Sinais dos Tempos. Igrejas e Seitas no Brasil. Rio de Janeiro: ISER.

SUZUKI, Daisetz Teitaro 1976 Mística: Cristã e Budista. Belo Horizonte: Itatiaia.

TANIGUCHI, Masaharu 1983 Vivendo com Plena Liberdade. São Paulo: Igreja Seicho-no-Iê no Brasil.

TRUNGPA, Chvgyam 1986 Além do Materialismo Espiritual. São Paulo: Cultrix.

VAZ, Henrique C. de Lima 1990 Religião e Modernidade Filosófica. Trabalho apresentado no Seminário O Impacto da Modernidade sobre a Religião. Petrópolis, CIAS-ISER.

WAGNER, Richard 1982 Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel. Opera (Libreto e Música). Deutsche Grammophon.