

SÉRIE ANTROPOLOGIA

131

**O ENCONTRO DE VELHAS E NOVAS RELIGIÕES.
ESBOÇO DE UMA TEORIA DOS
ESTILOS DE ESPIRITUALIDADE
José Jorge de Carvalho**

**Brasília
1992**

**O Encontro de Velhas e Novas Religiões.
Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade.**

José Jorge de Carvalho

*Nadir fue ayer
ni va hoy
ni irá mañana
hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
Para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...
y un camino virgen
Dios.*

Léon Felipe

*Há um e somente um caminho
em direção a Deus, igual
para todos, ricos e
pobres, altos e baixos,
letrados e iletrados,
orientais ou ocidentais,
lapões do Norte ou
bosquímanos do Sul*

Kirpal Singh

- I -

Velhas e Novas Religiões

Como o próprio título da mesa-redonda nos sugere, o ponto de partida para uma compreensão da religiosidade contemporânea, parece-me ser o assombro diante da própria variedade de formas que ela passou a assumir.¹ Esta variedade surpreende e intriga, como

¹ - A primeira versão desta conferência foi lida numa mesa- redonda intitulada "A Efervescência de Novas Religiões - Um Redespertar Espiritual?", no Seminário Misticismo e Novas Religiões, na PUC de São Paulo, em julho de 1991. Agradeço imensamente a Alberto Moreira e René Zicman pelo estímulo e pela ajuda que deles recebi na preparação deste texto. Agradeço também a José Bizerril Neto pelo esclarecimento de vários temas.

se o olhar que agora a vê não imagina que ela já haja existido antes. Todavia, penso que não só agora há essa pluralidade estonteante. Ainda que faça sentido pensar que o próprio campo religioso tenha se expandido nos últimos tempos, acredito que a mudança maior que enfrentamos é do próprio idioma analítico. Desde o início do século XX, quando ocorreu uma ampliação crescente das formas de vida, houve também uma preparação maior para se ver essa pluralidade de opções e os idiomas teóricos para perceber diferenças se ampliaram enormemente. A sexualidade, a expressão artística, as identidades políticas, étnicas, nacionais e as próprias identidades pessoais são agora vistas como muito mais plurais e diversificadas.

Vivemos um clima intelectual que mostra uma simpatia especial pela desnaturalização das categorias tradicionais, pelo descentramento e por uma certa mirada que prioriza as fronteiras das instituições culturais e não mais o seu centro, como antes sempre se fazia. Tudo isso conduz, quase necessariamente, a uma intensificação da sensação de pluralidade. Esta nova leitura plural observa um sujeito que, ele próprio, também se observa e se vê agora como auto-reflexivo, complexo e às vezes problemático, pelo próprio desafio da pluralidade interna com que convive.

Assim, a contraparte da noção de pluralidade é a garantia de um lugar para a diferença. Isso é uma bandeira já um pouco antiga da Antropologia e que está passando, em alguma medida, para as outras disciplinas humanísticas - e entre elas, espera-se com esse Seminário, também para a Teologia. Garantir esse lugar para a diferença, não importando como ela se manifesta, passa a ser um aspecto importante (apesar de certas dificuldades que mostrarei mais tarde) de uma nova abordagem analítica do fenômeno religioso. E isso significa contrapor-se à visão monológica, etnocêntrica (ou, no nosso caso, cristianocêntrica), que costumava ler tudo reportando-se a um ponto de vista sempre auto-referente e jamais auto-crítico.

Esse tipo de visão, que tem sido hegemônica até agora, julgaria por exemplo uma distonia espiritual que um tipo de exercício de ioga criado na Índia para ser feito ao ar livre, numa choupana ou debaixo de uma mangueira, seja feito no 20º andar de um edifício, num quarto com ar condicionado, fato já comum nas nossas capitais. Entretanto, como bem mostra Rubem César Fernandes em artigo recente (1988), a coincidência entre o ciclo da natureza e o ciclo do calendário litúrgico cristão (Páscoa, Natal, etc.), constitutiva da tradição religiosa do Ocidente, foi também desfeita no Brasil. A Páscoa no Brasil, argumenta Rubem César, não coincide com o ciclo das estações da mesma forma que na Europa, discordando, portanto, da polissemia própria do catolicismo europeu. Ou seja, assim como a ioga, o catolicismo no Brasil também contrariou sua ecologia européia original e esse tipo de reconhecimento deve contribuir, a partir de agora, para uma visão menos etnocêntrica da diversidade religiosa brasileira.

É aí que vejo a primeira mudança substantiva a ser introduzida: a ênfase no relativismo dos valores como um passo orientador de uma nova direção de abordagem, demandando uma flexibilidade de visão por parte do sujeito que interage com esse mundo complexo. É claro que essa postura ainda se restringe sobretudo ao mundo dos especialistas e daquelas lideranças religiosas mais preocupadas com o diálogo e com a compreensão do campo como um todo; infelizmente, uma grande parte das pessoas ainda resiste com uma visão mais monológica, menos pluralista.

Note-se porém que, para alguns, a mera enumeração atual da dimensão da

pluralidade quase a transforma numa interpretação em si mesma. E este risco é constante, de pensar que somente ao descrevê-la já a estejamos entendendo, tal a novidade da sua descrição. Entretanto, frente a esse risco, devemos, depois de familiarizados com um mundo radicalmente plural, descentrado, efetivamente polifônico, como diria Bakhtin, avançar para além da simples constatação da polifonia. E é nesse sentido que me proponho formular uma interpretação totalizante da situação recente da religiosidade no Brasil.

Um papel fundamental ocupa agora a mídia, que antes nos informava, apenas, sobre a existência de pluralidade ao nosso redor. Ela já ampliou o escopo do seu discurso - e que nem sequer é um discurso analítico - a ponto de gerar, de duplicar, por sua própria conta, o próprio campo do diverso através do hiperrealismo, ou da lógica do simulacro, como argumenta Jean Baudrillard. Ela nos faz conviver com a necessidade de se refazer constantemente, não tanto o significado, mas a semiótica, o invólucro, o formato das coisas, das instituições, das práticas religiosas. A renovação constante da semiose é uma característica do estilo contemporâneo de vida, sendo um processo que extravasa, inclusive, o campo religioso, apesar de nele rebater-se constantemente.

Assim, nas sociedades como o Brasil, que participam intensamente do circuito transnacional do consumo, a diversidade de estilos de vida e de instituições é surpreendente. Existem programas e orientações didáticas da própria mídia interessados em mapear, para o público, esse incessante caleidoscópio de novidades. Por sua vez, esses mapeamentos sóem levar a certas distorções na visibilidade aparente de algumas coisas ou na importância relativa de todas essas vozes que ecoam ao mesmo tempo. Penso, por exemplo, num programa de TV que vi há algum tempo sobre uma seita satânica em São Paulo. O documentário não me informou sobre o número de participantes das seitas de satanismo no Brasil: serão 200, 400, 5.000, 100.000? É o dilema da visibilidade relativa: de repente, uma seita que pode ter um número pequeno de pessoas, aparece, para a sociedade como um todo, como maior que um movimento que congrega milhões e isso devido exclusivamente a um fator externo ao seu poder específico de recrutamento e de eficácia simbólica: a exposição à mídia.

Para ampliar nossa compreensão dessa pluralidade atual do campo religioso, faz-se imprescindível, então, dispor de censos atualizados, de constantes pesquisas de agregados. Só dessa forma poderemos nos situar corretamente diante da disparidade das visibilidades qualitativas. Entre grupos esotéricos de que apenas sabemos o nome e canais inteiros de rádio e TV dedicados à produção de uma semiótica de tipo religioso, temos que nos habituar, necessariamente, a partir de agora, a aprender a mover-nos entre o quantitativo e o qualitativo, entre o discreto e o espetacular, entre o real e o hiperreal, entre a realidade e o simulacro, entre o comum e o exótico.

Devo esclarecer, para evitar posteriores mal-entendidos conceituais, que quando falo de religiões refiro-me a sistemas articulados de crenças e de explicação do mundo, que podem se manifestar, nos casos mais fechados, em forma de dogmas ou, em casos mais abertos, em forma de representações coletivas, para usar uma expressão cara às teorias sociológicas e antropológicas da religião. Por outro lado, espiritualidade é, para mim, a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve, de um modo sempre idiossincrático, aquela particular via ou modelo de união (ou de re-ligação, para lembrarmos a origem do termo) proposto pela religião a que adere. Assim, espiritualidade já implica uma dimensão de subjetividade trabalhada, de experiência que transcende a norma ou a expectativa formal da comunidade. Enfim, pode-se ser religioso, no sentido de assiduidade de participação, sem que se tenha uma espiritualidade muito desenvolvida.

Já experiência mística, defino-a como a realização plena, ou mesmo absoluta (ainda que momentânea) do caminho espiritual proposto pelas religiões. Claro que o termo possui um matiz histórico relacionado com as chamadas "grandes religiões", todas elas letradas; ou então, nos casos mais raros de mística profana, com a poesia, a literatura, a filosofia. É nesse sentido que Dante, Blake, Wordsworth, Traherne, são tidos como místicos por certos estudiosos do tema. Merece ressalva o fato da maioria das teorias sobre a mística universal serem formuladas já a partir do quadro conceitual de uma dessas (poucas) "religiões universais". Em outras palavras, quase todos os estudiosos do assunto utilizam uma das grandes tradições como meta-linguagem para compreender a experiência mística tal como se manifesta - diferentemente, é claro - em todas elas. Apesar dessa séria limitação do misticismo para se construir uma perspectiva comparativa, julgo extremamente necessário que mesmo as abordagens relativistas da religião (entre as quais a que advogo e que momentaneamente defino como um relativismo antropológico qualificado) comecem a tomar em conta essa dimensão, a qual toca o reduto possivelmente mais crucial do saber humano, tal como somos capazes de formulá-lo até agora: a possibilidade de se alcançar uma consciência cósmica, ou super-consciência, que transcenda definitivamente as limitações da consciência racional (esta, inevitavelmente discriminativa e fragmentadora) e que possa prover-nos com uma compreensão acabada da unidade que subjaz ao Todo. Sem esse postulado, os estudos de religião pouco se distinguiriam dos estudos de filosofia, arte ou política.

- II -

A Efervescência

Retomando a idéia do encontro entre o velho e o novo, penso que é necessário um mínimo de perspectiva histórica para compreender a suposta efervescência do presente. Farei, então, uma pequena síntese da formação da diversidade religiosa no Brasil.² De início, lembremos que a primeira matriz religiosa brasileira se plasmou na Colônia a partir do encontro da religião dominante (o catolicismo) com as religiões indígenas e as religiões africanas, depois tornadas afro-brasileiras. Houve ainda a presença, bastante isolada, de representantes do protestantismo e do judaísmo. Esse contágio inicial marcou aquilo que George Foster chamou de "cultura de cristalização" ou "cultura da conquista", no seu modelo clássico de compreender a tradição cultural da América Espanhola. Essa "religião de cristalização" foi fundante do fenômeno religioso na sociedade brasileira e ainda o marca até os dias de hoje.

O segundo momento que julgo fundamental e que enriqueceu enormemente essa matriz foi a entrada do kardecismo na segunda metade do século XIX. É interessante lembrar que o Brasil possui um lugar muito importante na história do espiritismo mundial, exibindo uma intensa aceitação nacional da doutrina kardecista. Nesses mais de cem anos, o espiritismo consolidou uma tradição extremamente viva na sociedade brasileira, a ponto de não faltarem teóricos a dizer que o Brasil, mais que católico, é um país

² - Para uma análise mais detalhada desse tema, ver meu trabalho **Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea** (Carvalho 1992).

fundamentalmente espírita. E esta não é uma observação vazia, pois acho que ainda precisamos entender melhor essa receptividade do espiritismo no Brasil. Em muitos aspectos, a cosmovisão espírita se tornou constitutiva do ethos nacional, tanto quanto o catolicismo e, mais recentemente, o protestantismo.

Após este sólido casamento do espiritismo com aquela primeira matriz, lembraria o terceiro momento que julgo importante e que é ainda pouco investigado: a entrada no Brasil, no final do século XIX, das tradições esotéricas e muito particularmente da Teosofia no início do século XX. Assim como o espiritismo, sustento que essas tradições esotéricas, já seculares entre nós, permeiam e influenciam nossa sociedade no campo religioso, muito mais do que pode parecer à primeira vista. Elas ampliaram a nossa cultura religiosa, ajudando a difundir, em nosso meio, o mundo das religiões orientais, muito particularmente da tradição hinduísta, considerada pela maioria dos grupos esotéricos (principalmente pelos teósofos), como a mais profunda raiz religiosa da humanidade. Assim, vemos que já no princípio do século, um certo diálogo e uma certa leitura das tradições religiosas orientais começam também a ser veiculados no Brasil.

Apenas a título de exemplo, lembremos que o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, hoje difundido nacionalmente, foi fundado em São Paulo em 1908 e sua difusão foi intensa e ampla desde o início. Se me permitem um depoimento pessoal, recentemente descobri que meu bisavô participou de um Círculo Esotérico nos anos 30, numa área rural perdida no interior de Minas Gerais! Assistindo recentemente a uma sessão do Círculo Esotérico na minha cidade natal, na Zona do Vale do Rio Doce, presenciei, por exemplo, invocações a Parabrahmam, a Ishvara, além de menções a Elifas Lévi, a Vivekananda, e outros Mestres. O que ressalto é que já há uma leitura aí, por mais precária que ela seja, de uma diversidade que não é mais aquela diversidade da matriz primeira, mas uma expansão da religiosidade local a mundos espacial e temporalmente extremamente distantes, como é o caso da Índia dos Vedas e dos Upanishades. E o Círculo Esotérico, criação brasileira, apresenta diferenças sutis com as tradições espíritas, maçônicas e rosacruzes de onde surgiu. Por exemplo, enquanto o espiritismo pratica a incorporação, o Círculo pratica a concentração. Ambos são, porém, estilos de práticas espirituais não cristãs, já enraizadas no país há quase um século.

Avançando algumas décadas nessa brevíssima síntese histórica, vemos, no Rio de Janeiro, nos anos 30, o surgimento da umbanda. Há vários estudos históricos mostrando que a umbanda acrescentou um grau de complexidade, de dialogia e de auto-reflexibilidade muito maior ao ethos religioso brasileiro. Primeiramente, por já ter sido, pelo menos parcialmente, um movimento letrado - foi um movimento já informado pela leitura kardecista e que se apresentou inicialmente como algo distinto da tradição africana e não como um mero sincretismo. Por outro lado (e isto vale certamente pelo menos para uma parte da umbanda), é um movimento que surgiu já informado também pela tradição esotérica. Por isso, facilmente se observa na literatura umbandista uma leitura das religiões hinduístas, do budismo, leituras que, inclusive, já estão na origem do movimento e atestam uma clara consciência na forma de incorporar conceitos orientais, espíritas, africanos e cristãos.

Outro ponto fundamental para uma boa leitura dessa aparente efervescência é a questão da variedade no seio das formas antigas de religiosidade brasileira. Acredito que a sensação de diversidade aumenta não só pela introdução constante de novidade, mas pela permanência das tradições. A súbita tomada de consciência de certas tradições relegadas aumenta a sensação de pluralidade. As tradições católicas, protestantes, afro-brasileiras,

espíritas, que continuaram como estão, com uma dimensão inteira de arcaísmos religiosos no Brasil, às vezes, aparecem, em **flash** de mídia, como se fossem uma novidade. Descobre-se de repente, na Semana Santa, um grupo de flagelantes no interior da Bahia que não havia sido registrado até então. E essa tradição, talvez bissecular, ressurgiu agora como nova. Essa sensação de simultaneidade de presenças, essa coexistência de tempos históricos muito diferentes, que também pesa na sensação de pluralidade, dificulta a apreensão do fenômeno em todas as suas dimensões. Pois, além das espiritualidades manifestas, mutuamente comunicadas, estão as espiritualidades caladas, circunscritas, fechadas em si mesmas. Resumindo, o que entendemos agora como efervescência é essa convivência quase caótica entre arcaísmos e novidades, apresentações auto-conscientes de alteridade e reproduções automáticas, quase que alienadas, dos sistemas religiosos tradicionais.

- III -

O Redespertar

O interesse deste Encontro é saber se há um redespertar espiritual diante dessa efervescência. Procurei lançar como sugestão, primeiro de tudo, a introdução de parâmetros quantitativos. Esta seria, evidentemente, uma primeira leitura, de cunho relativista, que afirma o direito à diferença. Será possível, porém, além de defender essa pluralidade, introduzir algum outro parâmetro? Será que há algo da dimensão propriamente religiosa que nos permite saber se essa quantidade de movimentos está, de fato, intensificando o clima de espiritualidade? Ou dito às avessas, poderia haver uma enorme pluralidade sem necessariamente um redespertar?

Sugeriria duas coisas: em primeiro lugar, a necessidade de se tentar entender, ao mesmo tempo, as velhas e as novas religiões, um pouco como sugeria Jether Ramalho na sua intervenção, ao buscar relacionar os pentecostais mais autônomos e heterodoxos com o Concílio das Igrejas Protestantes Tradicionais. É uma forma de entender, de uma só vez, os dois processos, na medida em que há um diálogo, mesmo que silencioso, ou um mal entendido explícito, criativo, entre eles. Desenvolvem-se - velhas e novas religiões - em níveis diferentes de um mesmo e único espaço. Devemos entrar no mérito de cada um desses velhos e novos movimentos, compreender seus estilos de expressão religiosa, seus escopos, suas trajetórias, seus interesses, suas exclusões, suas alianças, suas fusões. Em segundo lugar, se há novos movimentos, novas seitas, novas religiões e se várias delas apresentam quantidades e estilos diferentes, deveremos procurar nos aproximar e perceber os estilos de cada uma delas, na esperança de formar a uma idéia mais qualitativa desse universo.

Sobre esses novos movimentos, parece-me que a razão pela qual muitos deles são praticados nem sempre tem a ver com a religião. Algumas seitas surgem mais por questões estruturais, consequência do movimento modernizante da nossa sociedade, que por razões religiosas. Questões, por exemplo, de identidade, são cruciais: aderir a um determinado grupo é aderir a um movimento de "aggiornamento", de atualização maior em relação ao Primeiro Mundo, é sentir-se pertencer à contemporaneidade, é poder fazer certas coisas revestidas de prestígio atual - entre elas, poder participar de uma determinada seita religiosa. O mesmo fenômeno ocorre no campo da música, no campo da roupa, no campo dos costumes em geral. Enfim, existem estilos religiosos que também participam do

circuito transnacional do consumo.

Suponhamos que surja na Califórnia, daqui a duas semanas, um novo líder que invente um trabalho espiritual de auto-equilíbrio a partir da relação que mantemos entre fogo, água, ar e terra. Digamos: estamos perto demais da água e pouco do fogo; trabalhamos com o ar em excesso e pisamos pouco na terra, etc. Esse líder fictício volta assim a uma "bricolage" do velho sistema dos quatro elementos. Suponhamos que os programas de variedades de nossos canais de televisão façam reportagens sobre esse líder e seus seguidores e sobre a importância da nossa relação com os elementos naturais. É de se esperar que dentro de 6 meses já apareça no Brasil alguém disposto a ir à Califórnia aprender esse sistema e trazê-lo para cá. E a razão pela qual essa pessoa sairá em busca desse sistema de "religião dos elementos" (vamos batizá-lo assim) talvez não seja necessariamente religiosa. Pode ser apenas esse impulso de "aggiornamento", de sentir-se que se está mapeando, que se está pertencendo à modernidade, ao Primeiro Mundo. É mais uma forma de moda, uma forma de vincular-se aos centros produtores de sentido.

E esse invólucro de massificação, essa monitoração da novidade aparece em tudo, até na discussão teórica, até nesse seminário. Longe de ser um processo exclusivo de uma nova seita, essa monitoração pela mídia é característica de qualquer coisa que é lançada hoje no circuito transnacional de símbolos, cuja âncora maior ainda é o Primeiro Mundo. O próprio espírito se dá como espetáculo, antes exclusividade do esporte, da política, do sexo. Há que se conviver com isso e estar atento para que essa mera vinculação com o Primeiro Mundo não passe como efervescência religiosa, termo que deveríamos guardar, como o faria um historiador da arte ou da filosofia, por exemplo, para aqueles momentos de real criatividade individual e coletiva.

Se falei de um primeiro relativismo como sendo a simpatia pela diferença, seja ela como for, gostaria agora de introduzir o que chamo de um relativismo de segunda ordem: a necessidade de perceber os movimentos religiosos a partir das suas qualidades e dos seus estilos próprios. Pois um movimento religioso pode aparecer e desaparecer em seis meses, em um ano, em dois, em cinco. Enfim, a abertura maior para a novidade não iguala tudo; mesmo nessa complexidade contemporânea as coisas também se decantam. Há formas de seleção, há critérios de escolha, há disputas de autoridade e convencimento, como as há nas sociedades tradicionais. E as sociedades tradicionais também mudam, também passam por processos de transformação, com seus filtros axiológicos e simbólicos, só que mais lentos. A diferença é que, no presente, enfrentamo-nos com mecanismos de escolha, de filtragem, que são muito mais complexos, muito mais velozes, diversificados; e, de novo, muito mais mediados, como diriam Lyotard ou Beaudrillard, ou mais transparentes, como diria Gianni Vattimo.³

Nessa segunda parte - de uma dimensão qualitativa -, perguntaria: frente a toda essa realidade múltipla, como se aproximar da sua qualidade e do seu estilo? Diagnosticando um redespertar espiritual, é possível dizer alguma coisa sobre essa intensificação da espiritualidade, antes supostamente em crise ou em retração até que redespertou? E ainda: onde estão as grandes realizações espirituais desses novos grupos? Algo semelhante ao que

³ - Penso que falta um bom estudo da influência da dimensão mediática da cultura sobre a religião e vice-versa. O movimento conhecido como "igreja eletrônica" coloca com toda veemência a necessidade de desenvolvimento de novas ferramentas de análise do fenômeno religioso nesse fim de milênio. Sobre esse assunto, ver o trabalho de Hugo Assmann (1990).

perguntaríamos se estivéssemos falando de uma efervescência musical: onde estão as boas canções? O ex-Beatle George Harrison, numa entrevista famosa, chamou os anos 60 em Londres de uma mini-renascença. Referia-se ao fato de que não só havia então uma enorme quantidade de grupos musicais, como uma altíssima qualidade musical em muito do que se produziu naquele período, reconhecidamente tido como um momento excepcional da música popular ocidental. Ao chamar esse momento de uma mini-renascença, uniu inteligentemente qualidade com quantidade. É algo parecido o que nos perguntamos agora: é esse momento uma mini-renascença na área da espiritualidade brasileira?

Parto dessa discussão de qualidade porque ser relativista não significa, absolutamente, suspender juízos de valor. A questão é, portanto, como sair da neutralidade paralisadora e fazer afirmações qualitativas, não a partir de um conjunto de valores estabelecidos a priori - no caso mais corrente, os valores de uma razão monológica, de um determinado monoteísmo, de um determinado conjunto de parâmetros predefinidos para se avaliar a intensidade de uma vivência espiritual própria das "grandes religiões" -, mas extrair os critérios nativos que me permitam distinguir as grandes expressões de um estilo espiritual de sua expressão medíocre. Exemplificando com o caso do xangô ou do candomblé, é poder distinguir o que seria uma manifestação final, sutil, profunda de um orixá, que se reconhecesse como uma grande expressão dentro da tradição do xangô, de uma manifestação consensualmente vista como medíocre, grosseira, própria de quem ainda arranha superficialmente aquele complexo universo simbólico. Esta distinção geraria uma afirmação de valor feita em diálogo com um movimento de auto-reflexão daquele universo religioso em particular.

Isso nos conduz à questão dos limites da religiosidade no plural de que falava Carlos Brandão na sua conferência (1991), ao dar-nos o exemplo do Tatarana (personagem de Grande Sertão:Veredas, de Guimarães Rosa). Observo que o Tatarana transitava por aquelas religiões que estão dentro da matriz original da religiosidade brasileira. Passava pelo catolicismo tradicional, pelo espiritismo, um pouco pelas rezas, pelas bênçãos e pelos batistas, protestantes históricos. Dificilmente, parece-me, poderia ele ter transitado pelos outros universos formados após aquela primeira matriz, sem que tivesse que fazer, primeiro, uma certa dialogia, um certo trabalho de equivalência e de absorção de novos princípios religiosos para poder, então, introduzir-se em outras esferas. Alerto, enfim, para o fato de que há diferentes níveis de complexidade até na forma de se ser religioso no plural.

O mesmo pode ser dito a propósito do trânsito religioso fora da matriz tradicional. Um teósofo, por exemplo, teria grande dificuldade em participar do movimento kardecista, porque para a teosofia os espíritos incorporados que baixam em mesas espíritas são sempre inferiores (na linguagem teosófica, são projeções do emocional ou, no máximo, do mental inferior) e muito distantes, portanto, da meta de espiritualidade da teosofia, que faz distinções no interior do mundo que está além do mental superior. Há, assim, uma incompatibilidade de traduções do mundo espiritual entre esses dois universos religiosos. Em outras palavras, nem todos os trânsitos religiosos são, de fato, viáveis,⁴ principalmente quando há uma intenção de mergulho intenso por parte do peregrino.

Se tomarmos o exemplo das religiões afro-brasileiras tradicionais, veremos que o Tambor de Mina, o Batuque de Porto Alegre, o Xangô do Recife e o Candomblé

⁴ - Procurei teorizar essa questão do trânsito religioso em outro trabalho (Carvalho 1991).

tradicional da Bahia são também bastante exclusivos. Dificilmente se circula, com naturalidade (e sem que se trate de uma recusa a pertencer à família de santo), por outros grupos religiosos além do catolicismo, que é parte praticamente constitutiva do universo afro-brasileiro tradicional.

Esse mundo de interdições coloca uma outra questão bem mais difícil (e que talvez por esse motivo é ainda pouco colocada pelos estudiosos), ainda que própria da postura que chamei de relativismo de segunda ordem: será que os diferentes movimentos religiosos definem diferentemente o que seja a via espiritual?

Muito me inspirou, ao pensar sobre esses assuntos, um artigo de Roger Bastide chamado "O Castelo Interior do Homem Negro", onde ele se propôs comparar o transe tradicional do Candomblé com O Castelo Interior, ou as Moradas de Santa Tereza de Jesus de Ávila. É uma pergunta ousada e distante da postura etnocêntrica tradicional, que a responderia apenas com a visão monológica cristã. É uma questão difícil, que nos mobiliza completamente; somos convidados a sair do terreno seguro onde apenas mapeávamos as diferenças. Ele começou o artigo falando de Santa Tereza e do Candomblé, mostrando como no Candomblé se distingue o chamado transe selvagem do transe domesticado. Falando sobre as interdições, sobre como se verificam as presenças do egum, do orixá, do erê, Bastide fez uma defesa veemente da sutileza do mundo espiritual do Candomblé. Mas, surpreendentemente, ele encerrou o artigo, sem regressar ao mundo de Santa Tereza, ficando a comparação, de fato, apenas na promessa.

Por que essa dificuldade, se sua proposta foi tão original, de abrir de alguma forma esse campo epistemológico, e estabelecer essas comparações ousadas e necessárias entre essas duas tradições espirituais? Porque há aí diferenças fundamentais, de um certo nível de incomensurabilidade. Não creio que fosse sua intenção afirmar que Santa Tereza é superior, em espiritualidade, a qualquer praticante das religiões afro-brasileiras. O mais razoável é concluir que não se pode passar facilmente de Santa Tereza para o Candomblé porque ainda não se compreendeu suficientemente a dimensão constitutiva da espiritualidade afro-brasileira. De fato, esse gênero de expressão linguística utilizado tão maravilhosamente pela santa de Ávila não é comum entre os filhos de santo. Como é possível estabelecer um campo maior do chamado redespertar espiritual se, de repente, percebe-se que lidamos com um universo complexo onde nem todas as manifestações religiosas podem ser, de fato, abordadas a partir dos mesmos parâmetros de análise?

Eis porque se torna necessária uma outra maneira de ler essa variedade de caminhos espirituais. Há que estar atento, especialmente, para perceber as técnicas espirituais utilizadas e os estilos de expressão dominantes em cada tradição religiosa e ver, sobretudo, como cada uma propõe a seus fiéis o alcance de sua expressão mais elevada. A questão é difícil e sei perfeitamente bem tratar-se de um terreno pantanoso, pois se trata, afinal, de questionar se é possível, de fato, existirem estilos de espiritualidade diferentes - e até, como veremos em seguida, incompatíveis entre si. O que posso oferecer por agora, além de chamar atenção para a importância do tema, é apresentar apenas um modesto esboço de como equacioná-lo.⁵

⁵ - Ofereço esse esboço de categorização fenomenológica dos tipos de espiritualidade como uma complementação à excelente tipologia dos agentes religiosos que operam no país, elaborada por Carlos Rodrigues Brandão (1987), cujo trabalho representa, a meu ver, a melhor tentativa de síntese da religiosidade brasileira feita até o momento.

- IV -

A espiritualidade

O primeiro estilo de espiritualidade que identifiquei para essa leitura é, como já indiquei acima, o estilo das chamadas religiões universais, que nos legaram a "grande mística letrada". Aqui entram, obviamente, os grandes expoentes da mística cristã (católicos, protestantes, ortodoxos), da judaica, da muçulmana, da oriental e de outras tradições letradas menos conhecidas. É esse estilo, de tipo discursivo-literário-confessional, que tem sido classicamente utilizado como parâmetro de avaliação de qualquer realização espiritual. Por exemplo, William Stace, no seu clássico *Teachings of the Mystics*, compara Santa Tereza com San Juan de la Cruz e radicaliza sua comparação, a ponto de afirmar que Santa Tereza não tem o mesmo grau de percepção do que ocorre com ela, como San Juan tem com relação à sua experiência. Diz, por exemplo, que Santa Tereza confunde todo o tempo a alma com o espírito. Mais ainda, sustenta que ela era ignorante de certas sutilezas do caminho, porque sua personalidade espiritual não era tão "jñana", tão intelecto discriminativo,⁶ como o era a de San Juan que, ao mesmo tempo que criou a "Noite Escura da Alma", propôs também uma hermenêutica da sua própria poesia mística, muito mais sustentada numa lógica discursiva do que Santa Tereza o fez com as suas "Moradas".⁷

Não é este o lugar para discutir se a interpretação de Stace é verdadeira ou falsa, mas apenas ressaltar que se trata de uma interpretação legítima, visto que a maneira como ele se aproxima desse mundo espiritual - quer dizer, a ferramenta teórica que utiliza - é compatível com a maneira como esse mundo espiritual foi construído pelos próprios autores em questão. E uma das principais características da espiritualidade dos grandes místicos da história é essa constante passagem do confessional para o intelectual, essa intensificação e posterior expressão teológica ou poética da vida interior como o modo mais acabado de conhecer e de exhibir a verdade. Para o místico, experienciar é a forma última de testar a validade das crenças e conceitos de sua tradição de espiritualidade, para depois traduzi-las em ensaios, poesias, relatos autobiográficos, tratados. E os critérios de excelência e de hierarquização dessa espiritualidade refinada são uma combinação daqueles usados na crítica teológica, filosófica, psicológica e literária (sobretudo da poesia). Assim, é tido como mais importante o místico que trouxe mais conceito, mais descrição dos

⁶ - Utilizo, como meta-linguagem, um termo retirado da tradição vedanta. Jñana é uma das quatro iogas, ou vias principais de realização espiritual, finamente detalhadas em quatro livros de Swami Vivekananda: jñana-yoga (o caminho do intelecto); bhakti-yoga (o caminho da devoção); karma-yoga (o caminho da ação); e raja-yoga (o caminho da meditação).

⁷ Esta mesma avaliação é feita por F. C. Happold (1963), que considera Santa Tereza "ingênu", comparada com a "precisão científica" com que San Juan de la Cruz descreve os estados de consciência a que teve acesso. Um estudo recente, contudo, de Denis Vasse (1991), de forte influência lacanian, parece apontar para um domínio muito maior da palavra por parte de Santa Teresa e desafia (ou pelo menos qualifica significativamente) as opiniões de Stace e de Happold sobre a consciência discursiva da santa de Ávila. Agradeço a Maria Clara Bingemer o acesso à obra de Vasse.

estados de alma, mais poesia, mais potência da imaginação, mais demonstração (oral ou escrita) de sensibilidade e de afeto.

Todos os estudiosos de mística comparada, desde Richard Bucke, autor do clássico Cosmic Consciousness, até autores mais modernos e contemporâneos, como Evelyn Underhill, R. Zaehner, Margareth Smith, Rudolf Otto, Frits Staal, F. C. Happold, Louis Gardet, baseiam sua argumentação no modo como os indivíduos expressaram sua experiência mística. Em última instância, a garantia para que uma determinada pessoa possa ser chamada de mística, em oposição às não-místicas - as de vida espiritual intensa, ou as simplesmente religiosas - é a natureza dos textos deixados por ela mesma ou por outrem sobre ela. Em outras palavras, espera-se que todo místico legue ao mundo sua contribuição explícita, escrita ou falada, para o desenvolvimento de uma ciência da alma, isto é, para a compreensão das possibilidades de ampliação e intensificação da consciência humana em sua vinculação com o universo. Então, por que não é fácil passar de Santa Tereza para o Candomblé? Porque essa expressão linguística, tão cara ao misticismo clássico, não aparece na espiritualidade do candomblé. Darei outro exemplo, apenas para completar essa sintética visão da espiritualidade afro-brasileira.

Ao preparar esta conferência, deparei-me com uma entrevista que a revista Planeta fez, em 1974, com a mãe de santo baiana Olga de Alaqueto. Consultei-a, na expectativa de que seria mais um diálogo com um líder espiritual, na linha de tantos que a revista trouxe, em números dedicados a iogues, sufis, rosacruzes, teósofos, líderes cristãos, budistas, etc. Para minha surpresa, constatei que Olga de Alaqueto simplesmente não nos abre o jogo de sua subjetividade. Expressando-se de um modo completamente exteriorizante - fala de cerimônias, calendário litúrgico, genealogia, história, etc. - nada nos revela do mundo interno, psicológico, do indivíduo Olga. Ela não exerce, em princípio, aquele estilo confessional, de uma autobiografia de sua alma, que seria transformada em pedagogia, em doutrina espiritual. Ainda que sempre exaltada, ela está sempre remota, sempre enigmática. E essa mesma dificuldade, de apreensão do testemunho espiritual, já a havia enfrentado em minha pesquisa de campo nos cultos xangô do Recife. Além disso, muitos são agora os pais-de-santo que publicam livros, porém em todos eles nos deparamos com o mesmo: personagens completamente encobertos pelo cerimonial - como são os cânticos, como são os rituais, como é a história da Nação a que pertence. O processo, porém, de como foram desvelando internamente o seu mundo psíquico, como desenvolveram a relação com o seu orixá, não o expressam jamais em forma discursiva. Não se trata sequer de uma expressão pobre da vida subjetiva, mas simplesmente de uma ausência de expressão.

Esse tipo de biografia exteriorizante dos pais de santo lembra um pouco o que Jonathan Spence comenta na sua biografia do grande imperador chinês K'ang-Hsi, que reinou por mais de 60 anos (de 1661 a 1722). Spence se dispôs a consultar milhares de escritos do imperador, de todo tipo e qualidade - éditos, cartas, poesias, indulgências, decretos -, em busca do homem K'ang-Hsi, do sujeito individualizado, que não aparecia quase nunca, encoberto pelo protocolo e pela linguagem estereotipada da corte. Por analogia simples, seu livro me levou a pensar se esse caráter simultaneamente subjetivo e objetivo que estamos acostumados a encontrar nos textos da grande mística, não é radicalmente distinto de outras tradições religiosas, dentre elas a afro-brasileira. Estou consciente de que uma resposta afirmativa para esta questão causaria uma verdadeira revolução nos estudos da mística tal como têm sido realizados até o momento, pois os estudiosos teriam que aceitar, pela primeira vez, a possibilidade de experiências espirituais qualitativamente ricas com expressões linguísticas simples ou mesmo pobres.

Então, do segundo estilo, que chamo de espiritualidade da possessão ritualizada, performática, o grande exemplo é o candomblé, cuja ênfase litúrgica passa pela dança, pelo domínio do corpo no transe, pela maior ou menor adaptação da pessoa a uma certa trajetória, pelas suas capacidades divinatórias e pela relação que mantém com o orixá, pelo tipo de dialogia que constrói com as entidades que recebe.

No que diz respeito às biografias individuais, ele se opõe radicalmente ao primeiro modelo. No Candomblé a fala não se dá de um modo discursivo, personalizado; ela se dirige a toda a comunidade, expressa-se para várias pessoas. Todas as biografias estão, de uma certa maneira, interligadas e contaminadas. Um filho de santo confia para um colega um fragmento de experiência, discute com outro um sonho que teve, ouve de um terceiro um recado que lhe foi deixado pelo seu próprio orixá quando o possuiu em transe, etc. Além disso, a qualidade da espiritualidade individual é avaliada pela comunidade em termos de estética e de intuição e não a partir de alguma pergunta de tipo filosófico, teológico ou ético que seja colocada explicitamente.

Ainda sobre a questão da possessão ritual, se pensamos no êxtase de Santa Tereza (tal como a sua famosa experiência de transverberação, paradigma cristão do êxtase místico), este sempre foi visto como algo da ordem do excepcional, do singular -como é, de fato, toda a experiência mística na tradição cristã -, enquanto o transe é algo constitutivo da prática do candomblé. Além disso, no caso da mística espanhola, sua expressão narrada é um fator principal para que confiemos na qualidade da sua experiência, enquanto no caso do candomblé ou do xangô, falar sobre o próprio transe é tabu - algo assim como se a pessoa mostrasse o lado selvagem do seu ser, como se se desnudasse socialmente. Mais ainda, se ela falasse, nesse contexto, sua fala assumiria uma distância ainda maior que seu silêncio em relação à natureza da experiência, indicando, paradoxalmente, mais uma mentira que uma verdade do seu ser. Tudo isso coloca uma barreira quase intransponível para essa comparação. De um lado, a necessidade de uma expressão verbal refinada da experiência; de outro, a sua negação devido às noções de pessoa e de auto-representação enfatizadas pela tradição afro-brasileira.

Para além desses dois estilos - o discursivo-literário e o ritualizado - identifico um terceiro modelo de espiritualidade extremamente presente no Brasil: o espiritismo. Diferentemente do primeiro modelo de verbalização altamente personalizada e conceitualizada, trata-se agora de uma verbalização despersonalizada, característica da mediunidade e da psicografia. Essa prática mediúnica funciona quase como se fosse outra forma da transverberação de Santa Tereza, já não via dardo de fogo, mas via palavra. Quanto mais um médium é simplesmente o vidro transparente que não embaça a passagem da luz, melhor reproduz o espírito que está querendo se manifestar e falar.⁸ O universo espírita exige esta qualidade de despersonalização, como uma taquigrafia. A realização espiritual do médium parece medir-se, primeiro pela fidelidade da sua mediação - isto é, conseguir filtrar o mais perfeitamente possível o seu canal pessoal que dá passagem à incorporação - e sobretudo pelo estágio de evolução do espírito que incorporou.⁹ Isso tudo

⁸ A imagem mais bela dessa penetrabilidade dos corpos espirituais nô-la deixou Dante, ao descrever sua passagem, junto com Beatriz, através do corpo da lua, no Paraíso, II: "De fato, a pérola brunida\ nos envolvia, como a água que prende\ no fundo a luz, permanecendo unida" (trad. de Cristiano Martins). A experiência da transverberação foi descrita por Santa Teresa na sua Autobiografia, Cap. XXIX.

⁹ Claro que há outras possibilidades, que não posso descrever por razões de espaço. Quando o

implica outros parâmetros de qualidade da experiência. A diferença não se reduz mais simplesmente entre o oral e o escrito, mas no que se espera com a expressão falada e com o silêncio sobre certas coisas.

Na verdade, se quiséssemos procurar a expressão de grande realização dentro do espiritismo, seria mais razoável esperar que o médium excepcional, em vez de contar a sua biografia, como sendo a história da trajetória do seu encontro pessoal com Deus, deixasse psicografados relatos de grandes encontros de espíritos do passado - que através dele nos falaram - com a divindade. Dito em termos compreensíveis para o primeiro estilo, o bom espírita seria aquele que conseguisse psicografar a revelação de outros místicos, desconhecidos da história; ou então que nos revelasse inéditos, com idêntica qualidade de expressão, de místicos conhecidos.

Identifico um quarto estilo de espiritualidade, que chamo de estilo meditativo oriental, onde o importante não é essa biografia altamente reflexiva e discursiva do primeiro estilo, nem essa ritualização ou dança do segundo, mas as técnicas de controle da mente que possibilitem alcançar um estado superior de consciência humana. Da mesma forma que, para o primeiro estilo, é possível distinguir e mesmo hierarquizar graus de realização da mística, para quem pratica esse estilo meditativo, é fundamental, por exemplo, compreender por que Ramakrishna foi mais longe, em realização do samadhi, que seu discípulo Vivekananda.¹⁰

Vale ressaltar, neste caso, que a aquisição da supra-consciência é tida como um fenômeno perfeitamente objetivo. No livro de Paramhansa Yogananda, "Autobiografia de um Iogue", há uma foto do seu discípulo, o Sr. James Lynn, em estado de samadhi. O texto abaixo da foto diz: "Na praia de Encinitas, Califórnia, em janeiro de 1937, após cinco anos de prática diária de Kriya Yoga, Mr. Lynn recebeu em samadhi (super-consciência) a Visão Beatífica: o Senhor Infinito como a Glória Viva". A ênfase está, portanto, nesse desvelamento das capacidades superiores da consciência e o mestre ensina o discípulo a alcançar o estado de consciência que ele próprio alcançou e que seu mestre, por sua vez, também alcançou. Cria-se, assim, uma genealogia que transmite esses estados de super-consciência.¹¹

espírito é um obsessivo, por exemplo, e estratégia do médium muda, tendo ele que resistir em mediar suas obscenidades, xingamentos, violências, etc. Enfim, há situações em que o médium pode desenvolver um diálogo consciente com o espírito. A referência à grande realização, contudo, continua sendo a intermediação de um espírito de muita luz. Ver, por exemplo, a metáfora utilizada pelo espírito André Luiz: "O êxtase do santo foi, um dia, mero impulso, como o diamante lapidado - gota celeste eleita para refletir a claridade divina - viveu no aluvião, ignorado entre seixos brutos" (Francisco Xavier, No Mundo Maior, p. 158).

¹⁰ Há um consenso, por exemplo, entre os autores que citei, que Meister Eckhart e Jan van Ruysbroek alcançaram uma iluminação mística muito mais "completa" ou "perfeita" que outros místicos da tradição cristã, como Richard Rolle, Tauler, Groote, etc.

¹¹ Um dos exemplos máximos deste estilo continua sendo os Yoga Sutras de Patanjali. Para uma boa exposição desses aforismos, ver o livro de Rammurti Misra (1973). Outro texto esclarecedor desse estilo e escrito com a finalidade de tornar inteligíveis as técnicas de meditação do budismo tibetano para o Ocidente é o Reflexões sobre a Mente, organizado por Tarthang Tulku (1990). Ver ainda o excelente livro de Claudio Naranjo, Psicologia da Meditação (1991).

Ainda sobre a meditação, fixe-se bem que a tradição cristã conta também com as técnicas de oração (como, por exemplo, a "oração do coração" da tradição hesicasta, ensinada na Filocalia), mas que diferem substancialmente desse estilo meditativo oriental, principalmente da ioga. Há inclusive um texto recente do Cardeal Joseph Ratzinger (1984), em que ele alerta os católicos para não confundirem a oração cristã com as meditações orientais. Segundo o Cardeal, o esvaziamento da mente, central para o Soto Zen, por exemplo, é perigoso para um católico, que deve fixar-se sempre na Trindade.¹²

Em alguns novos movimentos religiosos, encontro um quinto estilo que chamo de estilo pragmático de manipulação de energia: uma espécie de religião terapêutica que se apresenta, inclusive, como ciência. É o caso dos novos monoteísmos japoneses, como a Seicho-No-Iê, a Igreja Messiânica e a Mahikari.

Isto tudo me leva a rever os esquemas de interpretação e perceber que a incomensurabilidade não ocorre apenas entre o Candomblé e Santa Tereza. Ao preparar essa conferência, por exemplo, fui ler Meichu-Sama e Masaharu Taniguchi. Com todo o respeito aos Messiânicos, se vou ler Meichu-Sama como se estivesse lendo os místicos clássicos - Jacob Boehme, Meister Eckhart, Djelal Ud-Din Rumi, Ibn Arabi, Chuang Tzu, ou quaisquer outros -, percebo uma certa pobreza literária nos seus escritos. Restringindo-me exclusivamente à tradição mística japonesa, seus textos também não se aproximam, em minha opinião, do nível de expressão dos grandes mestres Zen, como Dogen, Shinran, Kukai (Kobo daishi), etc. Isto porque ele está basicamente contando histórias - numa linguagem bastante coloquial - para explicar como funciona o Johrei.¹³ A ênfase, se entendo bem, não está, neste caso e nos três anteriores, nessa biografia rica que se revela também como conceito. Se quero ser relativista, terei, então, que adaptar-me a esse estilo de mensagem coloquial e isenta de metafísica e de profundezas psicológicas, que esses líderes trouxeram como novidade.

Na medida em que me proponho dar conta de todos os estilos religiosos vigentes no Brasil, confesso que sinto uma certa perplexidade diante do estilo de espiritualidade das seitas pentecostais, da Igreja Universal do Reino de Deus, do Templo da Bênção e outros similares. Em princípio, esses movimentos não deveriam ser menos típicos da

¹² Não me compete entrar na polêmica trazida por esse texto, mas não deixa de ser significativo sua recolocação dessas diferenças, justamente agora, num momento de uma aparente intensificação do diálogo entre as grandes tradições religiosas. Permito-me observar, contudo, que o Cardeal simplificou um tanto a variedade de técnicas orientais de meditação. Louis Gardet, por exemplo, considera a oração cristã extremamente semelhante à oração praticada, pelos budistas de Honan, a Amida Buddha. Para uma discussão desse complexo mundo das formas de contemplação, ver a antologia Technique et Contemplation (1949).

¹³ Deixo claro que minha intenção não é lançar dúvida sobre a natureza das revelações de Meichu-Sama ou de Taniguchi, mas discutir apenas a sua inserção no já complexo solo religioso da sociedade brasileira contemporânea. Além disso, falo a partir da leitura das traduções em português, já que não sou capaz de avaliar os originais japoneses dos textos dos dois autores. No Alicerce do Paraíso, por exemplo, encontro o termo "encosto". Fico sem saber se se trata de uma tradução direta de um conceito tradicional japonês, ou se se introduziu aqui um conceito típico do universo brasileiro (espírita, umbandista, etc).

espiritualidade cristã que as correntes quietistas, tradicionais do protestantismo brasileiro - afinal, todos eles exigiriam, como já disse antes, a rica expressão, falada ou escrita, do caminho da alma ao encontro de Cristo. Contudo, sua ênfase espetacular no jogo emocional e no transe (com ou sem possessão), com fortes indícios de suspensão da atitude racional, auto-centrada e auto-reflexiva (a qual consistiu, de fato, uma das conquistas espirituais da Reforma), parece de repente colocar esses movimentos cristãos mais próximos - curiosa e paradoxalmente - das religiões afro-brasileiras e das demais religiões de transe que do cristianismo tradicional. Mais investigação dessas chamadas seitas se faz necessária, pois até agora parecem oscilar entre o primeiro e o segundo estilo. Utilizando uma comparação relativizadora, ambos (afro-brasileiros e pentecostais) parecem favorecer a experiência daquilo que o grande mestre espiritual sikh Kirpal Singh chamou de Bhava Samadhi, "no qual o devoto, absorto em música devota e canto, perde todo pensamento de si mesmo e do mundo que o rodeia". Até aqui, podemos utilizar essa definição, retirada de um sistema indiano de ioga, como meta-linguagem para descrever um estilo de espiritualidade que tanto cresce no Brasil. Já a continuação da explicação de Kirpal Singh rompe a neutralidade relativista e nos coloca numa posição de polêmica - com a qual, tudo indica, teremos que nos enfrentar, mais cedo ou mais tarde: "Esta forma de samadhi é fácil de alcançar para aqueles que possuem um temperamento emocional e proporciona um êxtase e um descanso mental momentâneo; mas não proporciona a união com a divindade nem amplia nossa consciência" (Singh 1977: 89).

- V -

Revelações e Meta-Revelações

Em todos esses estilos que vimos resenhando, coloca-se claramente as intenções de desenvolvimento da vida espiritual, marcada por técnicas rituais, tabus, expectativas, exclusões, especializações. Escusado está insistir que áreas de resistências e incompatibilidades são encontradas a cada passo dessa leitura da religiosidade brasileira. Isto posto, gostaria de retomar brevemente a questão do trânsito religioso, discutida amplamente na conferência de Carlos Rodrigues Brandão.

Debate-se muito agora um circuito de práticas que passa por cima dos núcleos de diferenças entre as várias religiões e que aceita combinações antes impensáveis do ponto de vista teológico tradicional. Essa atitude aparece como sendo, por si mesma, a revelação de um novo estilo de espiritualidade, e que se soma aos estilos discutidos até aqui. O que sustenta essas novas combinações é a suposição da presença daquilo que eu denomino meta-revelação, isto é, a descoberta de uma unidade que perpassa as várias revelações religiosas já conhecidas.

Pelo que sei, foi o místico persa Djelal Ud-Din Rumi, no séc. XIII, um dos primeiros mestres espirituais (senão o primeiro) a falar de um ponto de vista novo, o da meta-revelação, ao propagar explicitamente a igualdade fundamental subjacente a todas as grandes revelações anteriores ao seu nascimento. Enquanto os sábios dos Upanishades e do Bhagavad Gita, Buda, Zaratustra, Cristo, Maomé, revelaram, cada um a seu modo, a verdade divina - e instauraram, com sua revelação, as diferenças entre as religiões como sendo pelo menos diferenças na expressão da verdade - Rumi teve a revelação de que essas várias revelações eram de fato uma só. Sua percepção, vindo de alguém que pertencia a

uma das tradições reveladas (a muçulmana), marcou profundamente o desenvolvimento dos diálogos inter-religiosos, sobretudo entre as grandes religiões letradas.

A partir do Renascimento europeu, várias correntes místicas, esotéricas e filosóficas procuraram desenvolver essas equivalências entre as revelações religiosas de um modo mais sistemático. Pico della Mirandola, por exemplo, enfatizou a unidade subjacente às revelações dos gregos, judeus e cristãos. Logo após, o movimento rosacruz contribuiu para uma sistematização ainda maior desse universo. Mais perto de nós, todavia, foram os movimentos esotéricos e teosóficos do século XIX que ampliaram a divulgação dessas equivalências que descansavam em meta-revelações. Duas obras clássicas da virada do século, A Doutrina Secreta, de Blavatsky, e O Arqueômetro, de Saint-Yves d'Alveidre, antecederam, inclusive, o esforço intelectual empreendido, ao longo do século XX, pelos grandes estudiosos de religiões comparadas, como Mircea Eliade, Sarvepalli Radhakrishnan, Joseph Campbell, Henri Corbin, até Raimundo Pannikar. Após um século de estudos acadêmicos, nos deparamos, na atualidade, com a divulgação das relações e comparações entre sistemas religiosos já a nível da cultura de massa.¹⁴

Como consequência desse grande movimento, tornou-se hoje quase previsível que todo novo movimento religioso exiba esse perfil de unidade das tradições, ou articule um discurso meta-referente, ecumênico, universalizante. Os exemplos oscilam, desde a revelação da unidade da humanidade do persa Baha'u-llah; os comentários a todas as tradições espirituais feitos pelo Bhagwan Sree Rajneesh; a proposta, mais teológica e racional, de construção de uma espiritualidade inter-religiosa, do espanhol Raimundo Pannikar; à unidade mística do conhecimento humano proposta pelo goiano Carlos Pacini, autor de O Sol. Apesar do fascínio evidente dessas novas explorações, de novo devemos tentar separar o joio do trigo e aceitar que, da mesma forma que convivemos até agora com revelações que nem sempre se equivalem, teremos que conviver com meta-revelações de qualidades muito distintas.

Na verdade, há que precisar mais essa noção de meta-revelação e distingui-la das abordagens puramente racionalizantes para se estabelecer comparações entre religiões. Insisto em que a meta-revelação é algo essencialmente da ordem da experiência mística. Aquele que realizou plenamente o caminho da iluminação pôde perceber, por trás das várias tradições de espiritualidade, uma unidade fundamental. Coisa muito diferente é a atividade de construção de uma estrutura racional de equivalências, no plano simbólico, (isto é, da expressão), para a leitura das tradições de espiritualidade. A meta-referência pode ser estabelecida a partir de um grau de sintonia racional, ou de sensibilidade para com a ordem espiritual, prescindindo da necessidade de se percorrer longamente os caminhos mapeados e comparados entre si.

Por exemplo, muitas dessas novas meta-revelações pretendem seguir o parâmetro clássico da mística letrada e às vezes o que mostram é uma visão mais empobrecida da realidade do que os outros estilos, pois não conseguem exibir a polissemia dos poetas

¹⁴ Um exemplo dessa "religiões comparadas para as massas" é a própria revista Planeta. Mais interessante ainda é a série de revistas Magia, Mistério e Umbanda, da Rio Gráfica Editora, verdadeira enciclopédia de tradições religiosas, científicas, esotéricas, mágicas, misturadas com informações sobre rituais e crenças umbandistas.

místicos, ou as alternativas conceituais dos místicos teólogos. Esses modelos de união são, assim, de uma linha que chamo de "monoteísta inconsciente": pretende-se trazer uma revelação de pan-religiosidade e o que se tem, de fato, é um monoteísmo incapaz de reconhecer-se a si mesmo, pois evidentemente exclui várias outras linhas religiosas que não caem dentro dessa equivalência entre os líderes fundadores, cujo número apresentado é em geral pequeno - Buda, Cristo, Krishna, Maomé, Guru Nanak e uns poucos mais. Quer dizer, falam de uma unidade espiritual que excluiria muitas tradições religiosas, como a afro-brasileira e a kardecista.

Se essas estruturas comparativas contemporâneas nos oferecem a oportunidade de observar várias dimensões de compatibilidades entre tradições, elas acabam por expor, ao mesmo tempo, fundamentais incompatibilidades dentro do mundo espiritual. Como disse antes, o transe no candomblé é tabu, tema não discutido. A oração cristã não representa o mesmo estilo de excitação e de energia que o transe. A incorporação kardecista, também mais próxima da fala cotidiana, implica um outro universo. A própria umbanda, por exemplo, deve implicar um estilo de espiritualidade diferente do candomblé, porque, enquanto no candomblé se canta em idiomas africanos, na umbanda canta-se em português e isso implica numa relação completamente diferente do sujeito que pratica essas religiões com o significante e com a fala, veiculada num outro modo discursivo. Não só essas relações vão se complexificando como todos esses caminhos são, de fato, extremamente longos.

Contudo, apesar dessas barreiras fundamentais mostrarem-se bastante visíveis, para muitos analistas o maior sinal de efervescência religiosa do momento presente é justamente o aparecimento desse circuito meta-referente de símbolos, crenças e práticas rituais das mais variadas religiões. Nas Feiras Místicas das nossas grandes cidades combina-se astrologia com mahatmas indianos e orixás brasileiros. Sobretudo no campo das práticas divinatórias, atualiza-se a lógica de construção do Arqueômetro de Saint-Yves e forçam-se equivalências entre o zodíaco greco-romano, o sistema de runas nórdico, os arcanos do Tarô renascentista e as posições do jogo de búzios do candomblé.

Agora, é preciso que se diga que nem todas essas equivalências (apresentadas como meta-referência) são compatíveis com os circuitos específicos em que se movem cada um desses sistemas adivinatórios. Detendo-me no que conheço melhor, diria que os búzios desse circuito meta-referente, que se têm como equivalentes de uma jogada de tarô, não poderiam ser os mesmos búzios da tradição do xangô do Recife, por exemplo, porque a lógica das relações míticas entre os orixás não é nem sequer próxima da lógica da astrologia, do tarô ou do I-Ching. Os orixás não são maniqueístas, não há oposição entre Ying e Yang, entre Lua e Sol. A hierarquia relativa dos orixás é altamente complexa e idiossincrática em relação às classificações politéticas ocidentais, não coincidindo, portanto, com nenhum esquema meta-referente cuja base seja binária. Dessa forma, não se pode passar dos búzios para a Astrologia sem que os transformemos em outros búzios, próprios desse meta-circuito e não mais característicos da tradição afro-brasileira.

Resumindo, procurei mostrar aqui as diferenças de qualidade e de ênfase nesses vários circuitos de espiritualidade. As possibilidades de mergulho e de trânsito são, de fato, inúmeras, algumas dialogantes e férteis, outras forçadas e empobrecedoras. Se entendo bem, poucos são os que chegam ao "samadhi" no primeiro dia; Mr. Lynn, modelo de discípulo para Yogananda, demorou cinco anos. Não se domina o transe de um orixá em um dia; pelo contrário, os filhos de santo respeitados zelam por décadas seus santos de cabeça até se tornarem modelos para os novos membros das casas de santo. Não se

desenvolve a mediunidade plena do kardecista em um dia. Por tudo isso, entendo que essa pluralidade tão atraente não minimiza as dificuldades, nem remove a profundidade relativa desses vários caminhos de espiritualidade.

Finalizando, gostaria de enumerar as duas maiores dificuldades conceituais com que me deparei ao escrever este texto. A primeira refere-se às duas citações postas em epígrafe no início: o mestre espiritual indiano insiste no caminho único, igual para todos; o poeta espanhol defende a singularidade irredutível do caminho de cada um. Como decidir, sem optar pela saída simplista de concluir que ambos têm razão ou que a contradição entre suas posturas é apenas aparente?

O segundo grande dilema refere-se à postura do estudioso das religiões, diante desse quadro tão abundante e tão diverso. Concebi a postura relativista de segunda ordem como uma forma de dar crédito aos diversos estilos religiosos que tentei delinear. Contudo, restam ainda algumas dificuldades, pois é inevitável que a subjetividade do estudioso acaba por conduzi-lo a eleger alguma tradição espiritual como mais satisfatória, mais rica, mais completa ou melhor representada humanamente que as outras. Por outro lado, abandonar de vez o relativismo e dedicar-se a construir uma hierarquia, ainda que provisória, de todas as formas de espiritualidade vigentes, seria um projeto ainda menos satisfatório do ponto de vista analítico. Deixo ao leitor, por enquanto, a tarefa de pensar estas e outras alternativas para a superação destes dilemas.

BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN, Hugo A Igreja Eletrônica. Em: Leilah Landim (org), Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- AZZI, Rolando Formação Histórica do Catolicismo Popular Brasileiro. Em: A Religião do Povo, São Paulo; Edições Paulinas, 1978.
- BASTIDE, Roger "El Castillo interior" del negro. Em: El sueño, el trance y la locura. Buenos Aires: Amorrortú Editores, 1976.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues O Festim dos Bruxos. Relação de aliança e conflito entre agentes de religião no Brasil. Em: Festim dos Bruxos,15-84. São Paulo: Ícone Editora, 1987.
- _____ A Crise das Instituições Tradicionais Produtoras de Sentido. Comunicação apresentada ao Primeiro Seminário da PUC sobre Misticismo e Novas Religiões. São Paulo, junho de 1991.
- BUCKE, Richard Cosmic Consciousness. New York: E.P. Dutton & Co., 1951.
- CARVALHO, José Jorge Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. Em: Maria Clara Bingemer (org.), O Impacto da Modernidade sobre a Religião, 133-195. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- _____ Trânsito religioso: Consumo ou busca do sagrado? Comunicação apresentada na Mesa Redonda sobre A Revanche do Sagrado, na Semana de Ciências Sociais da PUC de São Paulo, em novembro de 1991.
- ÉTUDES CARMÉLITAINES Technique et Contemplation. Paris: Desclée de Brower, 1949.
- FERNANDES, Rubem César Cultura Brasileira: como falar do seu futuro?, Comunicações do ISER, Ano 8, Nº 33, 36-42, 1989.
- FOSTER, George M. Cultura y Conquista. La Herencia Española de America. Xalapa: Editorial Universidad Veracruzana, 1985.
- GARDET, Louis Les expériences sufies. Em: G.C. Anawati & Louis Gardet, Mystique Musulmane. Aspects et Tendences - Expériences et Techniques. Paris: J. Vrin, 1961.
- HAPPOLD, F.C. Mysticism. A Study and an Anthology. Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- MACHADO, Luís Toledo & Osvaldo Xidié Olga do Alaketo, Planeta, Nº 20, abril, 1974, 100-109.

- MAGIA, MISTÉRIO E UMBANDA. 18 fascículos. Rio de Janeiro: Rio Gráfica Editora, 1971.
- NARANJO, Claudio Psicologia da Meditação. São Paulo: Inst. Thame, 1991.
- OTTO, Rudolf The Idea of the Holy. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- PACINI, Carlos O Sol. A Unidade do Conhecimento. São Paulo: Editora Aquariana, 1990.
- RATZINGER, Cardeal Joseph Carta aos Bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da meditação cristã, L'Osservatore Romano, 24 dez, 1984, págs. 6-9.
- SINGH, Kirpal Spirituality. What it is. Delhi: Sawan Kirpal Publications, 1982.
- _____ La Corona de la Vida. Sanborton: Saint Bani Ashram, 1977.
- SMITH, Margareth Introducción a las Doctrinas Místicas. Buenos Aires: Ediciones Lidium, 1982.
- SPENCE, Jonathan Emperor of China. Self-portrait of K'ang-Hsi. New York: Alfred A. Knopf, 1974.
- STAAL, Frits Exploring Mysticism. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- STACE, Walter The Teachings of the Mystics. New York: Mentor Books, 1960.
- UNDERHILL, Evelyn Mysticism. Londres: Methuen & Co., 1952.
- VASSE, Denis L'Autre du Désir et le Dieu de la Foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- XAVIER, Francisco Cândido No Mundo Maior. (Ditado pelo espírito André Luiz). Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1947.
- YOGANANDA, Paramahansa Autobiography of a Yogi. Londres: Rider & Co., 1969.
- ZAEHNER, R.C. Mysticism. Sacred and Profane. Oxford: Oxford University Press, 1973.