

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PEREGRINOS PÓS-MODERNOS: A PERMANENTE BUSCA DO SAGRADO NO
UNIVERSO DA NOVA ERA

AZIZE MARIA YARED DE MEDEIROS

GOIÂNIA

2007

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PEREGRINOS PÓS-MODERNOS: A PERMANENTE BUSCA DO SAGRADO NO
UNIVERSO DA NOVA ERA

AZIZE MARIA YARED DE MEDEIROS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof. Dra. Zilda Fernandes Ribeiro

GOIÂNIA

2007

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 14 DE DEZEMBRO DE 2007
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Zilda Fernandes Ribeiro / UCG (Presidente) Zilda Fernandes Ribeiro

2) Dra. Izabel Missagia de Mattos / UCG (Membro) Izabel Missagia de Mattos

3) Dra. Leila Amaral Luz / UFJF (Membro) Leila Amaral Luz

Aos meus pais,

Azize e Manoel, que me
ensinaram a amar os livros.

In Memoriam

A Maria Rita e Tiago, cuja amorosidade e presença constantes me trouxeram de volta à vida.

Ao pequenino Arthur (e seus pais Sergio e Elaine) cujo nascimento iluminou meu renascimento. E a Celina: minha força on-line.

Aos queridos amigos Adriane, Claudomilson, Nilton, Lídia, Yael, Célia d'Arc, Marta, Elane, Lu e Aracy, que não me permitiram desistir.

À professora Carolina Teles Lemos, que me convenceu a não interromper o mestrado, apesar do grave "acidente de percurso".

Aos demais professores, colegas e secretária Geyza Pereira, pelo apoio constante em todas as circunstâncias.

À minha orientadora, Zilda Fernandes Ribeiro cujo amparo nos momentos mais difíceis transcendeu as funções meramente acadêmicas.

À minha família, que, mesmo distante, esteve presente nos momentos certos e sempre no meu coração.

Finalmente, ao Dr. Juarez Antônio de Sousa e Dra. Patricia Amorim, por, em diferentes momentos, salvarem minha vida.

Aquilo que quase poderíamos chamar de cegueira sistemática resulta do preconceito que considera a divindade exterior ao homem.

(C.G.Jung)

RESUMO

MEDEIROS, Azize Maria Yared de *Peregrinos Pós-modernos: A Permanente Busca do Sagrado no Universo da Nova Era*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, 2007.

Este trabalho teve por objetivo investigar o permanente processo de buscar o sagrado, via experimentação, no universo do Movimento Nova Era. Pretendeu também investigar as causas do surgimento desse fenômeno em meio à sociedade ocidental racionalista. Para tanto, buscou-se esclarecer a relação entre uma sociedade altamente científica, tecnológica e informativa e um Movimento que procura viver uma experiência mística corporal e emocionalmente fora do espaço das grandes religiões organizadas. Investigou-se como foi construído o pensamento racionalista do ocidente, suas influências nas religiões e de que modo estabeleceu-se o que chamamos de pós-modernidade. Foi possível analisar de que maneira o Movimento se insere no contexto das sociedades contemporâneas, globalizadas e pluriculturais. A investigação mostrou que se trata de um Movimento de peregrinação, urbano, sem espaço fixo, cujo objetivo principal é o próprio processo de buscar. Os resultados indicam ser esse um Movimento que contém implicitamente, em seu bojo, a proposta de viver uma epistemologia que reconhece as emoções e as sensações corporais como a base necessária para obter conhecimento e atribuir significado ao mundo. O Movimento Nova Era revelou-se construtor de uma ontologia pós-moderna, em que o Ser é definido sobretudo pelo sentir.

Palavras-chave: Nova Era, sagrado, experimentação, ocidente, racionalismo, epistemologia.

ABSTRACT

MEDEIROS, Azize Maria Yared de *Post-modern Pilgrims. The Permanent Search for the Holy within New Age's Universe*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, 2007.

The objective of this study is to investigate the permanent process of searching for the holy through experience within New Age's context. It also tried to look for the causes of the beginning of that phenomenon in the rationalistic western society. It was tried to clarify the relationship between a highly scientific, technological and informative society and a Movement that aims to live a mystical bodily and emotionally experience outside conventional religions. It was also studied how western rationalistic thought was built, its influences in religions and in which way it was established in the world what we call post-modernism. It was possible to analyze how this Movement fits in global and pluricultural contemporaneous societies. The study showed that this is an urban peregrination Movement without a settled place keeping as the main goal the own search itself. The results indicate that this Movement has within its essence the proposal of living according to an epistemology that accepts emotions and body sensations as the necessary basis to obtain knowledge and give meaning to the world. The New Age Movement has revealed itself as a constructor of a post-modern ontology where Being is defined especially by feelings.

Key words: New Age, holy, experience, western society, rationalism, epistemology.

SUMÁRIO

RESUMO	7
ABSTRACT	8
1 INTRODUÇÃO	10
2 A CONSTRUÇÃO DA RACIONALIDADE	17
2.1 A Intensificação da Racionalidade Religiosa.	27
3 MODERNIDADE: CONSOLIDAÇÃO DA RACIONALIDADE	33
3.1 Incerteza e Desencanto: A Pós-modernidade	41
4 HIBRIDISMOS E PLURALISMOS CULTURAIS: O BERÇO DA NOVA ERA	48
4.1 Origens, Atividades, Locais e Perfil dos Praticantes	62
5 A ESPIRITUALIDADE CORPORIFICADA DA NOVA ERA	72
5.1 <i>Mythos</i> e <i>Logos</i> no Universo da Nova Era	80
5.2 A Atraente Irrracionalidade do Sagrado	88
5.3 Corpo: Guardião do Sagrado	96
5.4 O Desvelamento do Feminino	106
6 CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS	120

1. INTRODUÇÃO

Os grupos da Nova Era vêm-se destacando desde os anos setenta (século XX), no ocidente, como um movimento cujas características o relacionam especificamente aos aspectos do sagrado. Por esse motivo tem sido descrito na literatura como um movimento que apresenta formas de religiosidade inerentes à contemporaneidade, o que o levou a ser caracterizado por alguns autores como um fenômeno de religiosidade pós-moderna. Pesquisá-lo pode nos auxiliar a conhecê-lo melhor e, portanto, compreender não somente a relação do ser humano urbano, fruto de uma sociedade altamente tecnológica, informatizada e em constante transformação, com o sagrado, mas também conhecer o *ethos* específico que mantém esses grupos coesos e os faz compartilhar as mesmas buscas de experimentação do numinoso.

Embora o período de grande expansão da Nova Era tenha ocorrido nos anos oitenta, ainda hoje a sua influência se manifesta em vários setores da cultura ocidental, estando bastante presente, em especial, nos campos da psicologia, ambientalismo e educação.

Esse movimento tem-se apresentado como uma reação ao racionalismo científico da sociedade contemporânea como uma verdadeira sublevação, no contexto da modernidade, contra o monopólio da intelectualização metafísica nas religiões tradicionais.

Parece-nos bastante importante investigar as razões que levam grupos de pessoas a optarem por uma busca do sagrado fora de templos, igrejas ou seitas já tradicionalmente estruturadas. Essa busca se torna complexa quando identificamos

os seus componentes subjetivos como fundamentos essenciais do que parece ser um renovar ontológico. Desse modo, o Movimento Nova Era nos conduz a uma epistemologia mais complexa e abrangente que reconhece a importância do sentir e ignora de forma bastante acentuada os parâmetros da lógica racionalista.

A busca de experiências do sagrado se caracteriza nesse movimento como sendo essencialmente um tipo de busca que envolve experiências de alteração e expansão da consciência. Trata-se literalmente de um movimento para romper os limites racionalistas impostos pela modernidade, num esforço de ressignificação da vida e consolidação da busca de sentido.

Acreditamos, como Mircea Eliade (1992), que o ser humano é movido por uma sede ontológica que o encaminha para experiências sagradas, as quais lhe permitem atribuir significados à vida. Em meio a múltiplas experiências, não existe preocupação com a coerência; o compromisso do “nova-erista”¹ é o permanente processo de buscar. Daí podermos chamar tais grupos de peregrinos pós-modernos, pois o constante mover-se de experiência em experiência acaba tornando-se uma peregrinação mística, orientada para o encontro com o sagrado, por meio de sentimentos, emoções e sensações corporais diversas.

Importa-nos compreender de que modo o indivíduo urbano, de alta escolaridade e nível econômico elevado, mescla ciência e tradição; como suas experiências podem unir formas arcaicas de espiritualidade com modernas técnicas terapêuticas sem incorrer em contradição. Essas experiências, entretanto, demonstram um profundo reconhecimento da abrangência do fenômeno religioso na complexidade da vida.

¹ O termo “nova-erista” é utilizado pela autora apenas para identificar os seguidores do Movimento Nova Era.

Percorremos anos de discussões acadêmicas sobre a secularização e o estabelecimento definitivo de uma sociedade laica, acompanhadas de inúmeras previsões sobre o desaparecimento da religião. Foram muitas as argumentações a respeito da “dessacralização” do mundo, do acirramento de uma postura racionalista que teria aprofundado de maneira irreversível o dualismo psicofísico que se instalou no pensamento e na alma do indivíduo ocidental a partir de Descartes.

O rigor do paradigma comtiano, que reduz a metafísica ao campo das especulações incapazes de serem sustentadas por critérios científicos; o desenvolvimento da psicanálise, com sua avaliação profundamente negativa sobre o sentimento religioso; as análises marxistas sobre o papel alienante da religião; e a sociologia weberiana, que expôs de forma contundente o crescimento acelerado do racionalismo e o conseqüente desencanto do mundo, tudo isso parecia confirmar a possibilidade de desaparecimento da religião e a instauração definitiva de um mundo científico, mecanizado e massificado no ocidente.

Todas as previsões, no entanto, mostraram-se incompatíveis com a realidade. O século XXI apresenta um crescimento acelerado de novas igrejas, novas seitas e diferenciadas abordagens do fenômeno religioso.

Como diz Sanchis (2006, p. 63), “A secularização pode não expulsar o fenômeno religioso do elenco de valores vigentes na consciência do homem moderno, mas ela vem transformar a concepção e a vivência do que este homem chama de religião.”

A sociedade a que chamamos pós-moderna, portanto, não enterrou a religião, mas certamente redimensionou o papel da racionalidade nas metafísicas modernas e restabeleceu a importância do aspecto irracional do fenômeno religioso (é aqui que

a linguagem do Movimento Nova Era se manifesta inteiramente), mostrando que a experiência mística pode e deve fazer parte do cotidiano multiculturalista do ocidente. Parece-nos impossível que as religiões acabem, portanto, por serem elas parte essencial das visões de mundo.

Os integrantes da Nova Era demonstram, por meio de suas caminhadas, que persiste no ser humano ocidental um desejo veemente de experienciar uma totalidade resultante da autotranscendência – a realização da busca ontológica de sentido.

Desse modo trataremos inicialmente da construção da racionalidade e do seu desenvolvimento ao longo da história do pensamento ocidental; em seguida discorreremos sobre a maneira como essa racionalidade se consolida e estrutura a modernidade no ocidente. Veremos ainda como surge o Movimento Nova Era, fruto das sociedades pluralistas e globalizadas. Procuramos enfatizar em nossa investigação as características da busca de sentido empreendida por uma espiritualidade individualista e autônoma, que, por meio da experimentação, alia sensações corporais a sentimentos e emoções, construindo, assim, uma relação de imanência com o sagrado.

Nessa abordagem serão coletadas informações por meio de referências bibliográficas, como: obras literárias clássicas e contemporâneas, artigos científicos, dissertações de mestrado, teses de doutorado e publicações específicas do Movimento Nova Era, obras e autores de referência desse Movimento, bem como folders, panfletos de divulgação de seus espaços de encontros experienciais, além de sites na internet.

Por acreditarmos que o fenômeno Nova Era surgiu em decorrência do dualismo racionalista presente em toda modernidade, adotaremos um procedimento histórico comparativo, a fim de compreendermos cronologicamente os caminhos percorridos pelo pensamento ocidental que possam ter relação com as manifestações específicas da Nova Era. Torna-se necessário investigar nas origens da filosofia, em meio às discussões epistemológicas da metafísica e ontologia, o arcabouço teórico capaz de esclarecer a itinerância “nova-erista” em busca do sagrado.

Esta pesquisa, essencialmente bibliográfica, estabeleceu como critério inicial de referência a necessidade de primeiro compreender os conceitos empregados habitualmente pela Nova Era.

O conceito de sagrado que norteou toda a pesquisa reside no livro - hoje um clássico - de Rudolf Otto, *O Sagrado*. Isso porque a grande preocupação de Otto foi exatamente analisar os aspectos não-rationais da experiência religiosa. Essa “não-razionalidade” ou “irracionalidade”, como mencionaremos algumas vezes, caracteriza de forma muito específica as experiências descritas pelos peregrinos da Nova Era. Importa-nos descobrir não somente o que esse Movimento chama de sagrado, mas também a razão pela qual deseja viver o *mysterium tremendum* e apreender o significado das suas formas de expressão simbólica.

Utilizamo-nos de outros clássicos (Weber, Durkheim, Eliade e Mauss) para esclarecer os conceitos de racionalismo, magia, desencantamento e a própria relação sagrado/profano, por acreditarmos que somente a partir dessa fundamentação inicial poderemos apreender o próprio processo de experimentação dos integrantes da Nova Era.

Quanto à temática Nova Era como fenômeno social urbano, a nossa investigação nos remete especificamente aos trabalhos de Leila Amaral, antropóloga da Universidade Federal de Juiz de Fora, e de José Guilherme Magnani, antropólogo da Universidade de São Paulo, com pesquisas desenvolvidas sobre o Movimento no Brasil, embora Amaral apresente também análises do mesmo fenômeno na Inglaterra. Pesquisamos ainda o trabalho de Maria del Rosario Contemponi (antropóloga social da Universidad Nacional de Misiones), que se refere à Argentina e cone sul; Aldo Natale Terrin (antropólogo e fenomenólogo da religião, professor da Universidade de Milão), focalizando Itália e realidade europeia em geral; e Paul Heelas (professor de Religião e Modernidade da Universidade de Lancaster, na Inglaterra), com seu amplo e profundo estudo sobre origens e características da Nova Era na Inglaterra e Estados Unidos.

Quanto aos Estados Unidos, praticamente o berço da Nova Era, a pesquisa teve como enfoque os autores ligados ao Instituto Esalen, na Califórnia, considerado centro de referencial teórico e científico do Movimento, como Stanislav Grof, Gregory Bateson, Charles Tart, Richard Tarnas e Fritjof Capra. Acrescentaremos também o olhar de Ken Wilber sobre os temas abordados, por manter-se independente e mais crítico em relação ao grupo de Esalen.

No que se refere especificamente a técnicas de experimentação, que proporcionam o encontro com o sagrado, focalizaremos os resultados e conclusões de pesquisas de Grof e Wilber, vistos atualmente como os grandes teóricos da psicologia transpessoal, esta mesma o sustentáculo dos processos de imanência da Nova Era.

A experimentação que, enquanto processo de busca do sagrado, nos remete à corporalidade será estudada conforme análises encontradas em Marcel Mauss e no próprio Eliade.

Com relação à modernidade, buscamos em Weber os fundamentos do racionalismo teórico religioso e seus desdobramentos, como a perda de sentido do mundo e a desmagificação.

Os sociólogos Anthony Giddens (Inglaterra), Peter Berger (Estados Unidos) e Ulrich Beck (Alemanha) oferecem análises bastante atuais para a compreensão da sociedade contemporânea e das conseqüências da pós-modernidade na vida pessoal e religiosa do ser humano ocidental.

Deveremos manter como pano de fundo da nossa investigação do fenômeno Nova Era os referenciais da filosofia ocidental, mais particularmente o ontologismo agostiniano.

Apresentaremos como subsídios para nossa hipótese alguns textos extraídos de O Curso em Milagres, da *Foundation For Inner Peace*, considerado por muitos a “Bíblia” do Movimento e fonte de consulta dos grandes autores de livros de auto-ajuda, fenômeno editorial característico dos nova-eristas. Também abordaremos os estudos de Marilyn Ferguson, *A Conspiração Aquariana*, aceita por muito autores como a obra que representa o marco inicial da Nova Era como movimento de massa nos Estados Unidos e ainda hoje uma referência nas discussões críticas sobre mudança de paradigma na ciência ocidental.

2.A CONSTRUÇÃO DA RACIONALIDADE

Acreditamos ser de grande importância para a compreensão mais precisa desta pesquisa elaborar um breve estudo sobre a relação ciência e religião ao longo da história. Nosso objetivo consiste em priorizar uma abordagem epistemológica que revele de que maneira o conhecimento humano se construiu e que papel atribuiu à transcendência diante de uma racionalidade cada vez mais crescente. Na investigação entraremos naturalmente em contato com questões referentes aos conceitos de profano e sagrado e, conseqüentemente, com a dicotomia espiritualismo e racionalidade, que aponta o cerne da discussão sobre o permanente processo de experimentação dos integrantes da Nova Era.

Ao pesquisar a história do pensamento do ocidente, podemos constatar que até o início do século XIII, no período medieval, as idéias se apoiavam em teorias platônicas e neoplatônicas vinculadas ao pensamento das tradições cristãs. Somente mais tarde, do século XIII em diante, instala-se definitivamente a influência de Aristóteles.

Podemos, portanto, sintetizar a filosofia clássica em duas grandes vertentes: a teoria platônica e a teoria aristotélica. Para os fins de interesse desta pesquisa, apresentaremos as idéias de Platão e Aristóteles concernentes apenas ao tema abordado.

Platão é quem estabelece a grande síntese do pensamento de seus predecessores. Assegura a existência da imortalidade da alma e do mundo material como obra de um ser divino. Afirma que o mundo material é apenas uma cópia imperfeita de um outro mundo: o mundo das idéias, formas incorpóreas, imutáveis, eternas e transcendentais. As sensações obtidas pelos nossos sentidos, como fazem

parte desse mundo imperfeito, não nos podem oferecer um conhecimento verdadeiro. Para obter o verdadeiro conhecimento, precisamos relembrar, porque como alma já tivemos acesso à realidade transcendente, a verdadeira realidade. Para Platão aprender é recordar. Segundo Mondolfo (1967, p. 256), Platão transformou o método socrático da *maieutica* em uma teoria do conhecimento que implica em si uma teoria do ser:

Há um mundo espiritual eterno (idéias e alma) acima do mundo material. São mundos opostos; mas, não obstante, são justamente as coisas sensíveis que nos despertam a lembrança das idéias, porque são suas sombras, além das quais não sabe ir quem permanece prisioneiro da percepção sensível, encerrado no corpo como em uma escura caverna; mas atrás delas o filósofo vê a realidade, e a luz do mundo ideal (MONDOLFO, 1967, p. 256).

Já para Aristóteles o mundo concreto não deveria jamais ser negligenciado; para ele, era possível conhecer objetivamente, por meio do intelecto, a realidade física. Opondo-se ao idealismo platônico, Aristóteles desenvolve um realismo fundamentado na certeza de que o universo é um todo ordenado segundo leis constantes e imutáveis. “Essa ordem imutável e eterna rege não só os fenômenos da natureza como também os de ordem política, moral ou estética.” (REZENDE, 1989, p. 58). Para Aristóteles, portanto, era impossível que um mundo de objetos concretos, perceptíveis pelos sentidos humanos, tivesse sua base real em um mundo transcendente. Diferentemente de Platão, para quem a ciência que melhor caracterizava suas investigações era a matemática abstrata, principalmente a geometria, Aristóteles considerava o que seria hoje a biologia orgânica, com suas observações dos processos de desenvolvimento e crescimento da natureza, como a melhor forma de obter conhecimento. Conforme Tarnas,

[...] Aristóteles deu continuidade e formulou uma nova definição para a concepção platônica de um Cosmo ordenado e possível de ser conhecido pelo ser humano. Em essência, Aristóteles realinhou a perspectiva arquetípica de Platão de um enfoque transcendental num mundo físico com seus padrões e processos empiricamente observáveis [...] O universo de

Aristóteles possuía uma notável consistência lógica em toda sua complexa estrutura multifacetada [...] Bastante distinta do idealismo de Platão em sua ênfase na necessidade de intuições imediatas de uma realidade espiritual, a maior parte da filosofia de Aristóteles era nitidamente naturalista e empirista [...] se Platão empregava a razão para superar o mundo empírico e descobrir uma ordem transcendental, Aristóteles empregava a razão para descobrir uma ordem imanente no próprio mundo empírico. Assim, no legado aristotélico predominava a lógica, o empirismo e a ciência natural. (TARNAS, 2002, p. 78-84)

Até o início do século XIII, período marcado mais particularmente pela influência de Santo Agostinho, embora trazendo alguns sinais de racionalidade, todo o conhecimento mantinha-se atrelado à transcendência platônica. Santo Agostinho distinguiu três níveis de conhecimento, conforme Saranyana:

No nível mais baixo, e na medida em que possa ser chamado de conhecimento, situa-se a “sensação”, que é comum tanto ao homem como aos brutos. O nível mais alto do conhecimento, peculiar ao homem, é a contemplação das coisas eternas (“sabedoria”) só pela mente, sem intervenção da sensação. Mas entre esses dois níveis há uma espécie intermediária, na qual a mente julga os objetos corpóreos de acordo com modelos eternos e incorpóreos [...] as coisas ou verdades eternas, que o homem conhece somente por meio da inteligência, sem intervenção dos sentidos, tornam-se visíveis para a inteligência por meio de uma “luz divina” que, procedendo de Deus, capacita a mente humana para que veja as características da imutabilidade e necessidade das idéias eternas, imprimindo ao mesmo tempo essas idéias na alma. (SARANYANA, 2006, p. 77).

Embora a epistemologia agostiniana apresentasse elementos que lembram tanto o platonismo (as idéias eternas) quanto o neoplatonismo plotiniano (a luz divina), como teólogo imbuído do conceito do Deus bíblico e cristão fundamentou toda sua teoria do conhecimento na fé.

A importância de Santo Agostinho para a nossa pesquisa reside no fato de ter sido ele quem realmente transmitiu para a Idade Média as culturas greco-romana e judaico-cristã e buscou explicar as relações entre razão e fé.

Como diz Saranyana (2006, p. 71) a esse respeito, “[...] baseado sobretudo no neoplatonismo de Plotino, proclamava a supremacia do espírito humano sobre a natureza, e de Deus sobre o espírito humano.” Mas divergiu dos neoplatônicos ao

afirmar que o mal não estava na matéria, pois que essa era criação de Deus e, portanto, boa. O mal consiste no uso equivocado que o homem faz do seu livre-arbítrio e no ato de afastar-se de Deus. Agostinho retoma o neoplatonismo ao incentivar a ascensão espiritual individual, voltada para o interior, subjetiva (TARNAS, 2002). Para ele o objetivo da vida humana é a felicidade, que depende, em essência, da busca do conhecimento, o que nos levará ao encontro de Deus, porque somente Deus é a sabedoria suprema. E ser feliz é estar pleno da luz divina.

O ontologismo agostiniano se manifesta desta maneira: o ser humano possui uma intuição direta de Deus. O conhecimento deriva da iluminação divina no intelecto. Essa tese, que associa revelação e tradição, será retomada pelos românticos no início do século XIX, em oposição ao psicologismo cartesiano da sociedade moderna.

A partir de meados do século XIII, a teoria aristotélica passou a exercer maior influência sobre os pensadores da época, tornando-se, a partir da escolástica com Santo Tomás de Aquino, verdade religiosa incontestável. Podemos afirmar que as idéias aristotélico-tomistas forneceram as bases iniciais da ciência ocidental e a mantiveram, por um longo tempo, vinculada ao campo religioso.

A grande divergência epistemológica entre Agostinho e Tomás de Aquino é que, para o aquinate, o princípio do conhecimento humano se “[...] origina na faculdade da alma que chamamos inteligência, e não na iluminação divina”, como queria Agostinho (SARANYANA, 2006, p. 319). Aqui começa a esboçar, de forma mais contundente, o início da ênfase ao papel da razão na obtenção do conhecimento, embora ainda percebida como uma faculdade derivada de Deus. Desse modo a filosofia, a partir da interpretação de Tomás de Aquino sobre

Aristóteles, manteve-se subordinada à teologia. A teoria aristotélica se constitui em uma das bases da cultura cristã.

Nesse período a Europa estava totalmente cristianizada e a Igreja se tornara a grande autoridade espiritual e intelectual. Seus intelectuais puderam dedicar-se aos estudos dos antigos manuscritos clássicos, obtidos principalmente no contato com os impérios bizantino e islâmico. É indiscutível a importância que as filosofias árabes e judaicas tiveram na leitura e interpretação de Aristóteles. Gilson (1995, p. 465) mostra que já em meados do século XII o arcebispo de Toledo manda traduzir e incentiva a tradução, para o latim, das obras de Aristóteles, que já haviam sido traduzidas do grego para o siríaco e deste para o árabe.

De grande importância para o desenvolvimento das ciências como as vemos hoje foi a fundação das primeiras universidades: Oxford, Toulouse e Paris. Essa última, segundo Gilson (1995, p. 477), “a mais antiga e mais célebre das grandes universidades medievais, mantinha, desde seus primeiros anos, a obrigatoriedade da leitura de Aristóteles e de seus comentadores árabes”. Isso, no entanto, não impediu que, embora a *Metafísica* de Aristóteles continuasse sendo ensinada, fossem proibidos a sua *Física* e todos os seus livros de ciência natural. O grande receio das autoridades eclesiásticas era a possibilidade de as interpretações sobre o mundo físico aristotélico serem vinculadas ao panteísmo. Mas a larga disseminação dos escritos de Aristóteles não podia ser impedida, pois, para contestá-los, os teólogos precisavam conhecê-los. Não só as universidades, mas também as grandes ordens religiosas se empenharam nas interpretações de Aristóteles. Para a ordem dominicana, cujo maior nome é Tomás de Aquino,

Aristóteles não é mais aceito por necessidade e como que tolerado: sua influência se exerce no próprio cerne da doutrina e não há nenhuma de suas partes em que não se faça mais ou menos sentir [...] o formidável

sucesso do tomismo se deve precisamente ao fato de ter sabido extrair do caos das novas idéias o remédio específico aos perigos que apresentavam. (GILSON p. 480).

Houve, porém, um grupo de filósofos, segundo Gilson (1995, p. 481), influenciados pela interpretação literal do árabe Averróis sobre Aristóteles, “que se situavam fora do movimento teológico e se recusavam a conciliar filosofia com religião”. Também outros assim procederam, muito influenciados pelos árabes, e bem antes do renascimento iniciaram um movimento em direção às ciências naturais. Dentre eles, o principal representante foi Roger Bacon. Com ele Oxford se transformou num foco ativo de especulações científicas, cuja influência veio a se tornar o ponto de partida da filosofia experimental no século seguinte.

Desse modo a oposição Platão/Aristóteles, reiterada na oposição Santo Agostinho/Santo Tomás de Aquino, caracteriza uma dualidade epistemológica que se prolongou pelos anos seguintes, podendo ser traduzida literalmente como: para os platônicos e neoplatônicos, o conhecimento é transmitido pela luz divina, pela revelação; e para os tomistas, o conhecimento é transmitido pela luz da razão. A última, sustentada pela força intelectual da filosofia aristotélica.

Em conseqüência da permanente discussão medieval sobre razão e fé, natureza e espírito, diz-nos Tarnas (2002, p. 200) que “Tomás de Aquino, seguindo os passos de seu Mestre Alberto Magno, estabelece com clareza a distinção entre o conhecimento derivado da teologia e o conhecimento derivado da ciência”. Conforme o mesmo autor (2002, p. 207), “Tomás de Aquino utiliza conceitos platônicos para aprofundar Aristóteles e princípios aristotélicos para elucidar Platão”. É, portanto, Tomás de Aquino quem oferece a possibilidade de uma teoria de complementação dos dois grandes filósofos gregos.

Em termos epistemológicos e ontológicos, essa foi a herança transmitida aos séculos seguintes, permeando todas as discussões da intelectualidade do renascimento. Há um reconhecimento geral de que o renascimento representou um importante momento de transição para a ciência moderna.

Alguns fatores (TARNAS, 2002, p. 247) criaram verdadeiras situações apocalípticas e de profundo caos social e econômico na Europa da época, como “a peste negra, que dizimou um terço da população; a guerra dos cem anos entre França e Inglaterra; invasões e lutas internas, que devastaram a Itália”; conspirações eclesiásticas e assassinatos apoiados pelo próprio Papa; ameaça de invasão de hordas turcas, fome, miséria; decadência da própria Igreja, que parecia desprovida de integridade espiritual. Esse cenário catastrófico aliado à ousadia de pensadores humanistas, que se recusavam a aceitar a visão de mundo tradicional, e às grandes invenções técnicas serviu de base para o estabelecimento da abordagem científica do mundo.

O pensamento tomista-aristotélico passou a ser criticado desde o século XIV. A filosofia e a ciência não admitiam mais serem submetidas ao discurso teológico. Como afirma Woortmann (1997, p.18), “[...] se a síntese aristotélico-tomista fundava-se na razão, ela impunha os limites do dogma.”

Quatro invenções técnicas, porém, segundo Tarnas (2002, p. 247), “foram fundamentais para o desenvolvimento da ciência e da visão de mundo modernas” : a) a bússola magnética, que permitiu as grandes navegações; b) a pólvora, que contribuiu para o fim da ordem feudal e para a ascensão do nacionalismo; c) o relógio mecânico, que transformou a relação do homem com a natureza, o tempo e o trabalho; d) por último a imprensa, que aumentou o aprendizado e a alfabetização

de um número cada vez maior de pessoas, tornando acessível a leitura de obras clássicas e modernas, enfraquecendo o monopólio do conhecimento, anteriormente nas mãos do clero. Isso só foi possível graças às traduções de tais obras para o idioma vernáculo, abolindo o conhecimento restrito do latim.

Já não era mais possível utilizar a ciência para confirmar a fé, como teria sido o objetivo da filosofia escolástica de Tomás de Aquino ao incentivar a investigação científica fundamentada em Aristóteles. 'A secularização do ensino e, com ele, do pensamento científico alcança todos os domínios do saber [...]' (WOORTMANN, 1997, p. 21).

Esse fato provocou uma verdadeira revolução científica no século XVII, ocasionando uma ruptura definitiva com o mundo antigo e o medieval e inaugurando o início da era moderna. Nomes como Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes, Newton, Francis Bacon e Locke fundaram as bases do moderno pensamento científico.

O *cogito* cartesiano “penso, logo existo” inaugura o dualismo psicofísico, a divisão do mundo em pensamento (*res cogitans*) e matéria (*res extensa*) e tem como consequência a divisão corpo-espírito, homem-natureza, sujeito-objeto. Ao buscar a forma correta de obter conhecimento, Descartes transforma a dúvida (“só não posso duvidar que duvido”) em método; e ao priorizar o pensamento do sujeito (intelecto) sobre o objeto, ele consolida o racionalismo.

O físico Isaac Newton (1642-1727) elabora a teoria da gravitação universal, o que possibilita a construção da primeira teoria científica na ciência moderna. O homem e a natureza assemelham-se a máquinas, cujos mecanismos são regidos por leis que precisam ser descobertas. Segundo Tarnas (2002), a grande contribuição de Newton foi sintetizar a filosofia mecanicista de Descartes, as leis dos movimentos planetários de Kepler e as leis do movimento terrestre de Galileu numa

teoria abrangente. “A cosmologia newtoniano-cartesiana estava agora estabelecida como fundamento de uma inovadora visão de mundo.” (TARNAS, 2002, p. 293).

Ao mecanicismo e racionalismo iria juntar-se o empirismo, basicamente de origem inglesa, que enfatiza o papel preponderante da experiência sensível no processo de conhecer.

O século XVII, portanto, desenvolve uma epistemologia dividida entre racionalismo e empirismo. Já no século XVIII o Iluminismo, mantendo o racionalismo cartesiano, propõe criar um novo modelo de homem: aquele que deve dominar a natureza em vez de contemplá-la. Nesse período as idéias liberais proliferaram. Discutiram-se leis naturais de distribuição de riquezas, com a ascensão da classe burguesa, que busca gerar seus próprios negócios e encontrar seu espaço no poder; a naturalização da moral, preconizada por Rousseau em seu projeto pedagógico; e a religião natural, que critica dogmas e fanatismos e redescobre o deus dos filósofos, o criador do universo, sem rituais ou cultos. É o século das revoluções burguesas e movimentos de emancipação, que modificam completamente a estrutura social e política da França, Inglaterra e Estados Unidos.

A grande expressão intelectual desse período foi Kant, cujo criticismo busca resolver a dicotomia racionalismo-empirismo. Para Kant o mundo não é um elemento externo apreendido pelo intelecto, mas os fenômenos existem na medida em que aparecem para um sujeito, que, portanto, participa de sua construção. Para o filósofo Kant o conhecimento é constituído pela forma *a priori* do intelecto e pela matéria fornecida pela experiência sensível. Quanto à metafísica, no entanto, o conhecimento é impossível. Trata-se, conforme Aranha e Martins (1986, p. 178), de um “agnosticismo” declarado: “a razão é incapaz de afirmar ou negar a existência de Deus”.

Conforme argumenta Tarnas (2002), Kant restringiu as fronteiras da razão humana. Mostrou que o conhecimento racional limita-se ao mundo fenomênico e que verdades metafísicas, como a existência de Deus, embora não possam ser comprovadas, moralmente devem ser acreditadas: é muito mais uma questão de fé do que de conhecimento. Desse modo, “A verdadeira base do significado religioso era a experiência pessoal interior, não a demonstração objetiva ou crença dogmática.” (TARNAS, 2002, p. 375).

Como consequência das teorias de Kant, surgiram os materialistas, positivistas e idealistas. Dentre os idealistas, o maior representante é Hegel. Para eles o mundo é o produto de um movimento do pensamento. A realidade se deriva dos princípios constitutivos do espírito.

A grande influência do século XIX foi o positivismo de Comte, com o estabelecimento de critérios rígidos para a ciência, a qual deveria fundamentar-se na observação dos fatos. A ciência aliada a novas técnicas deflagrou grandes mudanças na vida do ser humano. O entusiasmo exagerado

[...] diante desse novo saber e novo poder leva à concepção do cientificismo, segundo o qual a ciência é considerada o único conhecimento possível e o método das ciências da natureza o único válido, devendo, portanto, ser estendido a todos os campos da indagação e atividades humanas. (ARANHA; MARTINS, 1986, p.180).

O critério comtiano de determinação do conhecimento científico provoca uma crise na filosofia e nas ciências humanas. A dicotomia racionalismo-empirismo mantém a separação corpo-espírito / homem-mundo e acena com a impossibilidade de as humanidades e a filosofia se tornarem ciência de acordo com tais critérios.

No início do século XX, porém, a fenomenologia de Edmund Husserl propõe uma epistemologia de superação desse dualismo, ao afirmar que toda consciência é

intencional. Todo objeto é um fenômeno, ou seja, algo que aparece para uma consciência. A “[...] consciência é um movimento de *transcendência* em direção ao objeto [...]” (ABBAGNANO, 2000, p. 438). Assim a fenomenologia demonstra a impossibilidade da objetividade científica pretendida pelo positivismo. Não existem dados neutros, desvinculados de uma consciência que os perceba. Em outras palavras, a circunstância que me cerca é repleta de significados para mim. Abre-se, portanto, a possibilidade de aceitação de pressupostos cognoscíveis não-verificáveis experimentalmente.

De acordo com Habermas (1975, p. 293), “a fenomenologia capta neste momento a existência de uma subjetividade fundante do sentido [...] rompe com a vinculação ingênua, desvinculando radicalmente conhecimento e interesse.”

2.1 A Intensificação da Racionalidade Religiosa

No campo específico da religião, as grandes transformações que ocorreram no período do renascimento deram origem à reforma protestante, que, na figura de Lutero, rompeu com as bases teológicas de Tomás de Aquino e com o poder de Roma. É considerada a causa mais imediata da reforma a compra de indulgências na Alemanha, o que levou Lutero a rebelar-se contra os abusos da autoridade papal. O *ethos* da época, porém, demonstrava uma grande necessidade de independência espiritual e intelectual, fundamentado no emergente individualismo e na rebeldia, favorecendo o cisma provocado pela Reforma.

Lutero, como monge agostiniano, portanto místico, rebelava-se contra os excessos da influência da cultura helênica no cristianismo. Seu grande objetivo era

purificar o cristianismo, devolvendo-o às suas verdadeiras origens: as tradições bíblicas.

Tarnas (2002, p. 259) afirma que o espírito protestante prevalecia na metade da Europa, rompendo a velha ordem, e “A cristandade ocidental já não era exclusivamente católica, nem monolítica, nem fonte de unidade cultural.”

Há, no entanto, uma base conservadora na reforma de Lutero. Em oposição ao espírito libertário e independente do renascimento, ele criou um movimento contrário às tendências modernizantes, ao retomar a doutrina, de Santo Agostinho, da salvação pela graça e da justificação pela fé.

A esse respeito Woortmann (1997, p. 95) diz que Lutero se posicionou contra o racionalismo e as transformações econômicas: “Sua doutrina da justificação pela fé é fundada no misticismo, e ele se coloca contra os humanistas ao sacrificar à fé o livre-arbítrio da razão.” Woortmann (1997) continua afirmando que, embora o rompimento de Lutero com uma Igreja universal, que restringia tanto a sociedade laica quanto os estados nacionais, tenha implicações modernizantes, sua ideologia política era conservadora. Por ser aliado aos príncipes, o luteranismo acabou vinculado à manutenção da servidão do campesinato até o século XIX. Dessa forma, após muita violência no campo e massacres de camponeses, Lutero perdeu o apoio dos humanistas.

Segundo Weber (1994, p. 57), o próprio conceito de vocação, para Lutero, permaneceu tradicionalista: “era algo aceito como uma ordem divina, à qual cada um devia adaptar-se.” Sua posição ideológica acaba por legitimar o conformismo com a condição social.

O que Weber vem a chamar de *espírito do capitalismo*² foi deflagrado definitivamente na segunda Reforma: o discurso teológico calvinista fundamentado no individualismo, no cientificismo e na modernidade econômica - aspectos fundamentais da sociedade como a vemos hoje. Não é mera coincidência, como garante Weber, que os donos do capital, os trabalhadores mais especializados e o pessoal mais habilitado técnica e comercialmente das modernas empresas sejam “preponderantemente protestantes” (1994, p. 19).

A vocação, para Calvino, portanto, adquire um significado bastante específico e diferenciado: a ascese intramundana e o trabalho como vocação. Ela se torna uma atividade religiosa, uma ordem de Deus. Para o homem da Reforma, a salvação eterna deveria ser buscada solitariamente, ou seja, cabe ao indivíduo “[...] seguir seu caminho ao encontro de um destino que lhe fora designado na eternidade.” (WEBER, 1994, p. 72).

Veremos mais adiante que o individualismo moderno e a busca solitária da salvação irão tornar-se as bases essenciais para o desenvolvimento da mentalidade da Nova Era.

A doutrina da predestinação, segundo a qual somente os eleitos receberão a Graça, elemento essencial das doutrinas protestantes, pietistas, calvinistas, metodistas e anabatistas, vincula a prosperidade a uma demonstração de recebimento da Graça Divina, e a pobreza, portanto, é moralmente condenada. A doutrina calvinista “[...] legitimava o juro e o lucro razoáveis, que deixavam de ser condenáveis em si mesmos.” (WOORTMANN, 1997, p. 102), contrariando Lutero,

² Weber chama atenção para a peculiaridade do "espírito do capitalismo", que parece ser o ideal de um homem honesto [...] acima de tudo, a idéia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, que é tomado como um fim em si mesmo [...] o que é aqui pregado não é uma simples técnica de vida, mas sim uma ética peculiar [...] Não é mero bom-senso comercial, o que não seria nada original - mas sim um *ethos*.” (WEBER, 1994, p.31).

que considerava a usura e as primeiras formas de capitalismo como manifestações do demônio.

Como a salvação dependia exclusivamente do indivíduo, a igreja, o padre e os sacramentos foram eliminados. Como diz Weber,

Aquele grande progresso histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e mais queridos sem música ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida. (WEBER, 1994, p.72).

O novo espírito econômico, fortalecido pelas idéias de Calvino, ocorreu paralelamente ao novo espírito científico, e ambos representaram o estabelecimento definitivo do racionalismo na sociedade ocidental.

Segundo afirma Weber (1994), a rígida doutrina da absoluta transcendência de Deus, a corrupção de tudo que pertence à carne, o isolamento interior do indivíduo, promoveram no puritanismo uma atitude negativa e de repúdio a todos os elementos sensoriais e emocionais na cultura e na religião, pois não desempenhavam nenhum papel na salvação e poderiam promover ilusões e superstições idólatras. O autor continua dizendo que “isso constitui uma das razões desse individualismo de inclinação pessimista e despido de ilusões que até hoje pode ser identificado no caráter nacional e nas instituições dos povos de passado puritano [...]” (WEBER, 1994, p. 73).

É importante salientar alguns aspectos relacionados com o catolicismo que não se ajustam inteiramente aos moldes já conhecidos da análise weberiana sobre a construção do capitalismo e sua conexão com as religiões. De acordo com Löwy (2000, *apud* LEMOS, 2007), Weber não se esforça muito em responder se a Igreja

Católica é um ambiente menos favorável ou até hostil ao desenvolvimento do capitalismo, limitando-se a mencionar as sanções negativas de Tomás de Aquino contra o desejo de lucro, qualificando-o, dentre outras coisas, de torpe e vergonhoso.

Nesse aspecto há uma concordância com Lutero, que também se opunha ao lucro. Convém lembrar que “o espírito do capitalismo”, conforme definido por Weber, só se manifesta concretamente a partir do calvinismo.

Continua Löwy (2000, *apud* LEMOS, 2007) afirmando que a Igreja Católica é palco da tensão criada entre uma “[...] religiosidade que redime sublimada e a economia racionalizada, baseada no dinheiro, no mercado, na competição e no cálculo abstrato e impessoal” (p. 113), e que a fonte do anticapitalismo católico se encontra na “[...] identificação ética e religiosa de Cristo com os pobres.” (p. 114).

Lemos (2007, p. 126) apresenta suas dificuldades em aceitar argumentações que procurem mostrar uma falta de afinidade entre *ethos* católico e *ethos* capitalista, pois, segundo a autora, a própria Igreja Católica no Brasil, que, como em grande parte da América Latina, fez sua “opção pelos pobres” no que se refere à questão agrária, “[...] raramente questiona a propriedade privada [...] fiel às proposições de sua doutrina social, apenas sugere que a terra exerça sua função social.”

Quanto à própria racionalização e ao conseqüente desencantamento do mundo, Lemos (2007, p. 127) assegura que “O ser humano moderno está destinado a viver com menos magia e frágeis profetas, mas nunca sem deuses.” A autora nos convence disso por meio de exemplos do catolicismo popular no Brasil, especificamente as práticas das promessas, novenas e benzeduras, práticas que caracterizam uma “mescla de racionalidade e de magia” (p.125).

Essas considerações sobre o catolicismo são importantes para compreendermos as razões pelas quais o Movimento Nova Era surgiu, e ainda se mantém de forma mais acentuada nos países de origem protestante. Do mesmo modo acreditamos na possibilidade de que o sincretismo da população brasileira tenha contribuído para a fácil disseminação das atividades da Nova Era na maioria das capitais do país.

3. MODERNIDADE: CONSOLIDAÇÃO DA RACIONALIDADE

Alguns aspectos foram marcantes na formação da sociedade racionalizada, tal qual descrita por Weber. Certamente se encontram entre eles a Revolução Industrial, bem como a análise social e econômica de Marx, a psicanálise, que Freud fundamentou na descoberta do inconsciente, e as pesquisas de Einstein no início do século XX, que provocaram um impacto no cotidiano do ser humano moderno, gerando significativas aplicações concretas.

O homem moderno recebeu com alegria e otimismo um mundo mecanizado, onde a organização, a burocracia e a lógica continham promessas de salvação. As questões metafísicas ficaram restritas aos templos, com data e hora marcadas, e intermediários dotados do poder a eles concedido, procurando adequar as expectativas humanas à doutrina inteiramente racional do pensamento religioso.

Assim como o trabalhador perdeu o controle do processo de produção durante a divisão social do trabalho, conforme longamente analisado por Marx, o mesmo ocorreu com as questões metafísicas. As experiências pessoais passaram a ser desestimuladas, e os fenômenos religiosos individuais e coletivos, a depender da interpretação dos sacerdotes, pautados por uma ética religiosa racionalista. As fronteiras entre sagrado e profano são delimitadas inteiramente pelos profissionais da religião.

Vattimo, filósofo contemporâneo (1996, p. 97), define modernidade como “[...] a época para a qual o ser moderno se torna um valor, ou melhor, o valor fundamental, a que todos os demais são referidos.” Continua mostrando que essa fórmula coincide com outra definição, bastante difundida, do moderno: a secularização, uma fé no progresso, ou a ideologia do progresso, que é ao mesmo

tempo uma fé secularizada. Para o autor a secularização representa “[...] o abandono da visão sagrada da existência e a afirmação de esferas de valor profanas.” (p. 98). Para Vattimo, portanto, essa “[...] extrema secularização da visão providencialista da história equivale simplesmente a firmar o novo como valor, e como valor fundamental.” (p. 99).

Por outro lado, Tarnas (2002, p. 421) afirma que o homem ocidental moderno passou, de uma confiança quase ilimitada em seus próprios poderes e na capacidade de obter conhecimento seguro, para uma “[...] debilitante sensação de insignificância metafísica e inutilidade pessoal [...]”, o que lhe trouxe uma insegurança intensa a respeito do futuro da Humanidade.

Como diz Lemos,

Esse mundo sem encanto, sem magia, submetido ao cálculo e ao interesse, esvazia de significado a vida cotidiana dos homens. É o mundo da razão instrumental, da razão subjetiva, o mundo que o Iluminismo ajudou a construir, e cujo destino se mostra incerto em virtude do desenvolvimento a que essa racionalidade conduziu. É, afinal de contas, o mundo que o capitalismo conformou, a cultura e a civilização construídas sob a égide do Deus Dinheiro. (LEMOS, 2007, p. 21).

A questão que surge a partir disso diz respeito às conseqüências que deverão emergir dessa sociedade oprimida pelo esmorecimento das grandes ideologias, pelo estilhaçar dos sonhos de revolução social e do esvaziamento superlativo da transcendência – o que Weber consagrou como uma sociedade desencantada.

Na construção de uma sociedade inteiramente intelectualizada e científica não há espaço para a magia. A objetividade exigida pelo conhecimento científico se opõe às manifestações subjetivas, estas, sim, capazes de atribuir significado à vida, preenchendo, dessa forma, o vazio espiritual criado pelas grandes metafísicas racionalistas. A racionalidade provoca no ser humano um certo esvaziamento da sua capacidade simbólica, tendo como decorrência a crescente sensação de

desorientação e falta de sentido, desse modo aprofundando o hiato ontológico já perpetrado pelo cartesianismo.

Lemos, citando o próprio Weber, esclarece o significado da racionalidade:

A Racionalidade é a reflexão sobre: os objetivos a serem atingidos, os meios adequados para atingi-los e as conseqüências da ação. A Irracionalidade é a não reflexão. Neste caso a ação se realiza sob o domínio dos deuses, das forças da natureza, das emoções instintivas e da tradição. (LEMOS, 2007, p.122).

A racionalidade inerente ao desenvolvimento econômico e científico expandiu-se, como já mencionado, de forma acentuada no campo religioso. Afinal um deus tão poderoso e inacessível exige intermediários. O objetivo é agradá-lo para, assim, ter garantias de salvação. Esse é o espaço ocupado pelos “profissionais do sagrado”, que, conforme a teoria weberiana, seriam os sacerdotes, os profetas e os magos. Desse processo de racionalização surge uma ética religiosa que expulsa a magia da moderna sociedade ocidental.

A crescente racionalização do pensamento humano acaba, portanto, expulsando os elementos míticos do universo religioso moderno. Tal processo acarreta o desenvolvimento das teologias racionais, que provocam mudanças significativas na estrutura das instituições religiosas. Os profissionais do sagrado tornam-se cada vez mais distantes dos seus seguidores leigos.

Ainda de acordo com Lemos,

A perda de sentido da vida cotidiana que o ser humano moderno experimenta foi diagnosticada por Weber como resultado da racionalização desencantadora. Uma racionalização que, no âmbito da ciência, levaria ao predomínio dos especialistas sem alma, dos burocratas do saber, dos mandarins intelectuais. (LEMOS, 2007, p. 123).

É preciso salientar que, conforme estudo detalhado de Pierrucci (2003), a expressão “desencantamento do mundo” tem, para Weber, dois significados muito claros e específicos: desmagificação e perda de sentido. O próprio processo

crescente de disseminação da racionalização exigiu que a magia fosse extirpada da sociedade moderna. Pierucci (p. 219) acrescenta em suas conclusões que, para Weber, “o desencantamento foi promovido por ambas as áreas: religião e ciência”. Essas duas únicas conceituações, desmagificação e perda de sentido, aparecem, concomitantemente ou de forma intercalada, na obra de Weber como uma das principais características da moderna sociedade capitalista.

O existencialismo foi a corrente filosófica que expressou de forma bastante contundente as condições “desencantadas” da vida do homem moderno. O século XX manifestou um gradativo esvaziamento das certezas e verdades absolutas. A liberdade cresceu na mesma proporção do medo e da culpa. O perspectivismo³ epistemológico criou no indivíduo a sensação de abandono e reafirmou a morte de Deus, deixando a humanidade com a sensação de orfandade ontológica. A angústia humana cresceu desamparada e sem respostas. A melhoria da qualidade de vida de poucos não impediu o crescimento da miséria e da crueldade para muitos. As pessoas foram transformadas em números, como parafusos em uma engrenagem; uma sociedade de massa mecanizada e sem alma.

Nesse sentido, vemos na arte a evidência da expressão das transformações ocorridas, tanto no Renascimento quanto na modernidade, e a necessidade que a sociedade ocidental tem de criar formas para lidar com o novo, que resulta de um permanente e acelerado processo de mudança. Como diz Vattimo, “A arte assume uma posição de antecipação ou de emblema.” (1996, p. 99). Segundo esse autor, as artes libertaram-se das limitações e das formas de “arraigamento metafísico” com

³ Por perspectivismo Nietzsche entendeu a condição em virtude da qual “cada centro de força – e não só o homem – constrói todo o resto do universo partindo de si mesmo, ou seja, atribuindo ao universo dimensões, forma e modelo proporcionais à sua própria força”. Esse termo também foi usado para designar a filosofia de Ortega Y Gasset (ABBAGNANO, 2003).

muito mais antecedência do que a ciência e a técnica, que se encontram nessa condição de “desarraigamento” explícito apenas hoje.

A divisão cubista nos quadros de Picasso revela a fragmentação do homem e da natureza. O futurismo e o dadaísmo, este último surgido entre as duas grandes guerras mundiais, oferecem o nada como resposta e propõem um rompimento radical com o passado. O surrealismo de Salvador Dalí apresenta a dissolução do lógico e as formas oníricas como única realidade passível de expressão. O romantismo dos séculos anteriores foi trocado pelo niilismo.

O período posterior à segunda guerra mundial conheceu o surgimento de descobertas científicas jamais imaginadas por nenhuma teoria do conhecimento clássica, interessada em analisar, compreender e explicar os fatos e também as relações sociais.

A partir dos anos cinquenta do século XX, com a socialização dos meios de comunicação e dos serviços de informação via computadores, foram acrescentados àquilo que chamávamos modernidade elementos que já não se enquadravam nos modelos anteriormente aceitos de análise das sociedades.

Mergulhado em um mundo de informações, da *mass mídia*, repleto de signos e símbolos, o indivíduo ocidental passou a buscar a sua referência na realidade do cotidiano. Quando, dentre outras coisas, surge o movimento da Pop-Art, cujo grande representante americano, Andy Warhol, empilhava caixas de sabão numa galeria de arte e pintava em tela as imagens das latas da sopa mais consumida nos Estados Unidos, tornando-as objetos artísticos, percebemos o surgimento de algo que não poderia mais ser chamado de modernismo.

Essas novidades, no mundo das artes, que se opõem à estética anterior do realismo, cujo objetivo era representar a realidade, ou ao modo de interpretação do real típica do modernismo, manifestam-se agora como uma simples necessidade de mostrar, de apresentar a vida diretamente de seus objetos e gestos cotidianos, como uma forma de repudiar modelos preestabelecidos e mecanicamente repetidos. Começa, assim, artisticamente, a se caracterizar no mundo ocidental aquilo que chamaremos de pós-modernidade, originando um tipo de individualismo que vai alterar as relações sociais, familiares e religiosas.

Esse cenário, claramente pós-industrial, caracterizado por intensa produção científico-tecnológica, é essencialmente cibernético, informático e informacional (LYOTARD, 1986).

Novas e constantes produções intelectuais, desenvolvidas nas áreas da Filosofia, Lingüística, História, Antropologia, Sociologia, Biologia, Física, Psicologia e outras, têm revelado a relatividade do conhecimento humano e a fragilidade de sistemas fundamentados na chamada objetividade da ciência que, em última instância, sustenta-se em interpretações pessoais. Como observamos ao longo da história, nenhuma interpretação é definitiva. A consagrada busca científica de certezas e verdades absolutas deixou de existir, pelo excesso de possibilidades de interpretação e, conseqüentemente, por um manancial de dúvidas.

Recentes pesquisas e descobertas científicas relativizaram de tal forma o conhecimento que só nos resta aceitar como atributos do pensamento pós-moderno a ambigüidade, a complexidade e o pluralismo.

Nesse cenário cultural completamente transformado, já não existem respostas confiáveis. Os problemas se mantêm os mesmos, com o acréscimo de

outros, de natureza conhecida ou desconhecida. As possíveis soluções se perdem em complexas divergências políticas, burocráticas e intelectuais. O homem do final do século XX hesita entre o niilismo e a alternativa de buscar dentro de si as respostas negadas pelas ciências e pelas religiões.

O que se manifesta como principal característica da civilização ocidental na virada do milênio é o desapontamento e o desânimo, uma espécie de apatia diante dos acontecimentos globais e uma profunda desilusão com o futuro. O ser humano do século XXI percebe a incapacidade e a incompetência de seus líderes para solucionar os problemas locais e globais.

A autoridade científica, da qual Comte foi certamente o mais entusiasmado representante, fruto do racionalismo e da lógica clássica, tornou o ateísmo e o desencantamento do mundo as ideologias de maior influência na civilização ocidental e, conseqüentemente, criou um campo fértil para o surgimento do chamado Movimento Nova Era, uma religiosidade originária do individualismo e da autonomia fomentados pelo tédio e pelo desencanto.

Contemporâneo de Weber, o teólogo Ernst Troeltsch debruçou-se sobre as questões relacionadas à religião na modernidade, chegando, porém, a conclusões totalmente distintas daquele. Conforme assegura Sérgio da Mata, historiador da Universidade Federal de Ouro Preto (2007)⁴, diferentemente de Weber, Troeltsch não afirma que a civilização moderna seja um produto do protestantismo. Ele constata, continua Mata, a existência de uma oposição entre o protestantismo dos séculos XVI-XVII e a modernidade. Embora utilizando a mesma abordagem de Weber, as conclusões de Troeltsch “[...] não se prestam a qualquer espécie de auto-

⁴ *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*: artigo de Sérgio da Mata apresentado pelo autor por ocasião da aula inaugural do Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás, em 2007. Inédito.

glorificação protestante [...]” (p. 5), que, para ele, “[...] mostrou-se majoritariamente conservador [...]” e que a “[...] expressão mais evidente do individualismo religioso é a crescente recusa do modelo eclesiástico.” (p.6).

As causas disto não são, de forma alguma, uma oposição especial à religião e às coisas religiosas; pelo contrário, trata-se de uma recusa específica do modelo eclesiástico e uma aversão à forma da Igreja e aos pressupostos da Igreja. A opinião corrente é: a religião não é nada que possa ser exercido em comunidade; nada, em absoluto, que possa ser construído de maneira análoga; ela é uma coisa privada do indivíduo [...]. As causas deste fenômeno indicam, em grande medida, que a vida religiosa está a procurar outros caminhos que não os eclesiásticos. (TROELTSCH, 1913, *apud* MATA, 2007, p. 6).

Dentre os conceitos-chave trabalhados por Troeltsch encontram-se o de Igreja e o de seita. Igreja é uma instituição à qual se pertence, dizem Filoramo e Prandi (1999) em seus comentários sobre Troeltsch, desde o nascimento, que busca a conversão de todos e mantém um permanente compromisso com a sociedade que a circunda. Já a seita nasce de uma separação polêmica da Igreja, pertence-se a ela por escolha e aceitação e “[...] produz em seus adeptos um sentimento de regeneração espiritual.” (p. 110).

Para Mata, como as seitas sempre existiram desde o início da história do cristianismo, conclui-se que a crítica à Igreja é tão antiga quanto a Igreja, e a centralidade das seitas reside no sentimento religioso e na fé individual. Portanto, continua Mata, citando Troeltsch, é “[...] a partir de tais concepções que temos de compreender boa parte do nosso individualismo e subjetivismo religioso contemporâneos.” Continua o autor dizendo que ainda não se sabe o que está por vir, mas que o pensamento religioso do homem passará por uma transformação integral, pois tal como está não poderá ficar, o que provoca uma “[...] sensação de constrangedora insegurança.” (p. 7).

Para Mata, o intelectualismo moderno e a ênfase na interioridade, fruto das seitas cristãs, fortaleceu o individualismo religioso ocidental. E, conforme afirma o próprio Troeltsch, “A religião, como santuário do indivíduo, deve ser também um segredo individual.” (p 7).

A crise dos modelos eclesiásticos tradicionais poderia abrir caminho para a mística cristã, mas não só ela, afirma Mata em sua análise de Troeltsch. Segundo esse teólogo alemão seria ingênuo acreditar que toda humanidade seja conquistada pela força da religiosidade associada a Jesus, mas “[...] é provável que ainda possa haver outros estilos de vida religiosa.” (p. 8).

Ao concluir, Mata diz que Troeltsch “[...] escapou aos termos da aporia weberiana: sua obra atesta a existência de uma terceira via possível entre ceticismo e ‘sacrifício do intelecto’” (p.9).

3.1 Incerteza e Desencanto: A Pós-modernidade

“Deus está morto, Marx também e eu não estou me sentindo muito bem.” (SANTOS, 1988, p. 7) é a frase que melhor descreve o humor do homem pós-moderno. A anomia e o desconforto substituíram a tranquilidade e a clareza intelectual.

Nenhum aspecto da vida foi alterado de maneira tão intensa e permanentemente submetido à sensação de caos e abandono quanto aquele que se manifesta no espaço urbano. Populações inteiras são confrontadas com a desagregação em diversos níveis, com a impotência pessoal e institucional e com o crescente medo que isso proporciona. A vida humana encontra-se esvaziada e

consciente da impossibilidade de construção das tais verdades e certezas absolutas. As informações em massa introduzidas nos lares pela televisão mostram que os aspectos aterrorizantes do mundo não são apenas locais, mas ocorrem numa proporção global.

A escala axiológica construída pelas tradições não corresponde mais às necessidades deste mundo conturbado e sem sentido, o que acarreta uma sensação de confinamento espacial: não há como escapar, pois não há para onde ir – o mundo todo está igual ou pior do que aqui. As comunicações via satélite, contendo dados e fatos que são fornecidos ao mundo todo instantaneamente, representam uma ruptura definitiva com o passado e a certeza de que muitos aspectos da vida nunca mais serão os mesmos. A contemporaneidade expressa um acelerado esvaziamento das tradições. Às características específicas desse momento da história contemporânea, deu-se o nome de “globalização”.

É impossível ignorar os efeitos que esse tempo de profunda transformação provoca nos seres humanos, em aspectos corriqueiros de suas vidas. Como afirma Giddens, considerado atualmente um dos principais analistas do processo de globalização do mundo contemporâneo,

É errado pensar que a globalização afeta unicamente os grandes sistemas, como a ordem financeira mundial. A globalização não diz respeito apenas ao que está “lá fora”, afastado e muito distante do indivíduo. É também um fenômeno que se dá “aqui dentro”, influenciando aspectos íntimos e pessoais de nossas vidas [...] sistemas tradicionais de família estão começando a ser transformados, ou estão sob tensão, especialmente à medida que as mulheres reivindicam maior igualdade. (GIDDENS, 2006, p. 22).

Esse mesmo autor aponta para o fato de que a globalização não é um “[...] processo singular, mas um conjunto complexo de processos.” (2006, p. 23), que tem sido responsável pelo ressurgimento de identidades culturais locais em várias partes

do mundo, bem como pelo enfraquecimento de estados nacionais antigos e pela aparição de nacionalismos locais.

O que pode ser observado é que tais processos geram no ser humano pós-moderno uma sensação de crise permanente. Os indivíduos se encontram impregnados pelo desapontamento diante da inoperância dos sistemas desenvolvidos para proporcionar-lhes conforto e segurança, seja no plano pessoal e metafísico, como nas igrejas, seja no plano social e político, como nas muitas instituições democráticas.

Embora a modernização tenha trazido uma série incomparável de benesses ao ser humano, trouxe também uma enorme sensação de insegurança e confronto com riscos das mais variadas espécies – novos e inteiramente desconhecidos pelas tradições.

A ciência, que sempre teve à mão respostas e soluções para qualquer problema surgido, parece agora ser ela mesma a responsável pela criação de parte desses problemas, para os quais não apresenta solução. A exigência de racionalidade imposta pelo sistema capitalista provocou um esvaziamento do sentido da vida. Os ecologistas estão, de forma contundente, mostrando situações reais que transcendem qualquer possibilidade científica de solução imediata. A modernidade e a sua executora ciência não trouxeram a tranquilidade esperada e prometida pelo entusiasmo dos iluministas. Ao contrário, a modernidade gerou um tempo de incertezas imutáveis. Vive-se hoje uma situação permanente de risco.

A esse respeito Giddens (2006, p. 36) diz que é preciso estabelecer uma distinção entre dois tipos de risco: o risco externo, aquele que vem de fora, resultado

da tradição ou da natureza; e o risco fabricado, aquele “[...] criado pelo próprio impacto de nosso crescente conhecimento sobre o mundo.”

A pós-modernidade se apresenta como um período de grande insegurança, exatamente porque não podemos prever, controlar e muito menos impedir as conseqüências do risco fabricado. Dentre os muitos exemplos citados pelos ambientalistas, encontra-se o aquecimento global, que certamente já está provocando situações impossíveis de serem evitadas ou controladas pela ciência. É, hoje, unanimidade entre cientistas e cidadãos comuns que as alterações climáticas já atingiram o cotidiano de todos os seres vivos sobre o planeta terra, seja nas zonas urbanas ou rurais. Isso sem mencionar os constantes riscos de catástrofes nucleares e a incômoda problemática dos lixos industriais.

Ao mesmo tempo, em meio a essa realidade científica e tecnológica sem par na história da humanidade, convivemos ainda com quadros medievais de miséria, epidemias, fome e opressão. Em resumo, o homem vive hoje um tempo de incertezas e medo gerado pelo próprio homem. O ser humano globalizado se defronta paulatinamente com uma dolorosa e inquietante certeza de perda de significados. Os referenciais postulados pelas tradições já não oferecem respostas adequadas. O ser humano recolhe-se, portanto, à sua individualidade, em busca de sentido para o caos produzido pelos riscos externos e fabricados.

Beck aponta como sendo o desejo mais generalizado do mundo ocidental, hoje, o levar “a própria vida”, no sentido literal de viver a própria vida. Afirma que “[...] a luta diária pela própria vida tornou-se a experiência coletiva do mundo ocidental. Exprime o que resta de nosso sentimento comunitário.” (BECK *In*: GIDDENS, 2004, p. 235). De acordo com esse autor, a globalização significa a

destraditionalização, ou seja, as fontes de identidade coletiva, grupal e de significado, como identidade étnica, consciência de classe, fé e progresso, que serviram de estímulos às democracias na década de 60 (século XX), perderam sua mística e se apresentam decompostas. Segundo Beck, os que vivem nessa sociedade global estão em permanente formulação de novas classificações, enquanto descartam as antigas. Para ele,

[...] as culturas e identidades híbridas que resultam são exatamente a individualidade que, então, determina a integração social [...] individualização, neste sentido, significa destraditionalização, mas também o oposto: uma vida vivida em conflito entre diferentes culturas, a invenção de tradições híbridas [...] nem os sistemas tradicionais (por exemplo, religiosos) de interpretação podem isolar-se do que está acontecendo; colidem uns com os outros e terminam na competição e no conflito públicos, em nível tanto global quanto local. (BECK *In*: GIDDENS, 2004, p. 242).

Beck prossegue afirmando que, diferentemente do que se fazia anteriormente, a cultura hoje não pode mais ser definida pelas tradições, mas é preciso considerá-la uma área de liberdade que protege cada grupo de indivíduos e tem a capacidade de produzir e defender sua própria individualização. Mais especificamente, diz ele, “A cultura é o campo em que afirmamos que podemos viver juntos, iguais, mas diferentes.” (BECK *In*: GIDDENS, 2004, p. 245).

A sociedade globalizada vivencia os efeitos daquilo que Corbí (1996), teólogo e antropólogo espanhol contemporâneo, chama de segunda revolução industrial: o surgimento de sociedades dinâmicas ou de inovação. Para o autor, nas sociedades pré-industriais não ocorriam mudanças, porque assim era a determinação de Deus. Nas sociedades da primeira revolução industrial nada de importância poderia ser empreendido, porque graças à filosofia e às ciências a natureza das coisas era conhecida, portanto só restava ao indivíduo adaptar-se e submeter-se. Entretanto essas sociedades dinâmicas contemporâneas, ainda segundo Corbí, provocaram grandes transformações na vida dos seres humanos: viver a inovação, a criação

contínua de conhecimento, informação e tecnologia. O ser humano precisa aprender a viver em contínua mudança, em permanente criação de novidade, inovação, conhecimento e informação.

Os acontecimentos atuais, segundo Tarnas, de uma certa maneira foram previstos por Max Weber, que:

[...] viu as inevitáveis conseqüências do desencantamento do mundo do espírito moderno, viu também o escancarado vazio do relativismo deixado com a dissolução da modernidade das visões de mundo tradicionais e percebeu que a Razão moderna, em que o Iluminismo colocara todas as suas esperanças de liberdade e progresso humano, ainda que não pudesse em seus próprios termos justificar valores universais para orientar a vida humana, de fato criara uma gaiola de ferro de racionalidade burocrática que permeava todos os aspectos da existência moderna [...]. (TARNAS, 2002, p. 439).

A moderna sociedade capitalista legou à humanidade, portanto, um mundo destituído de sentido. A confiança depositada na ciência sofreu abalos irreversíveis. O campo científico desenvolveu-se atrelado à idéia de progresso. E esse progresso trouxe, embutido em seus aparentes ganhos, conseqüências de risco para a humanidade, como já anteriormente mencionado, que ultrapassam a própria capacidade científica de encontrar soluções ou de criar estratégias que possam remediá-los ou minimizá-los.

O grande diferencial capaz de descrever o que passamos a chamar de pós-modernidade se encontra exatamente na consciência da perda das certezas. Segundo Giddens (1991, p. 52), a pós-modernidade refere-se a algo diferente. O autor enfatiza a consciência de que está ocorrendo de fato uma transição em nada similar ao que já possa ter acontecido no passado. Considera como fator diferencial a nossa descoberta de que “[...] todos os fundamentos preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade [...]”, e por ser a história destituída de teleologia “[...] nenhuma versão de progresso pode ser plausivelmente defendida.”

Houve, com certeza, um acentuado crescimento da angústia humana em face das instabilidades provocadas pelo próprio progresso. As sociedades, agora pluriculturais, tornaram-se heterogêneas e muito mais complexas com a incorporação de diferentes nacionalidades e etnias.

4.HIBRIDISMOS E PLURALISMOS CULTURAIS: O BERÇO DA NOVA ERA

Para Berger e Luckmann (2004), o pluralismo não é um fenômeno novo na história humana. O estado romano, a Índia antiga, o mundo helênico e o judeu conviviam com povos e grupos culturalmente diferentes. Esses grupos, no entanto, interagiam socialmente sem perder o vínculo com seus próprios sistemas de valores.

O pluralismo é parte integrante também da sociedade pós-moderna. Na sociedade globalizada as fronteiras desaparecem. Há um intenso intercâmbio de culturas, podendo ocorrer ou o entrosamento ou o confronto entre diferentes povos e etnias. A intensa migração acaba produzindo mudanças e transformações mútuas.

É consenso, porém, que, diferentemente das antigas, a sociedade atual é uma sociedade em crise. Não existe mais um sistema comum de valores. A crise não é apenas social ou econômica, mas axiológica, o que, de acordo com Berger e Luckmann, implica uma crise de sentido. Diferentemente das sociedades arcaicas ou pré-modernas, a sociedade contemporânea não herda um sistema de valores pleno de sentido das tradições. Ou, como diz Beck (*In: GIDDENS, 2004, p. 242*), “Não há modelos históricos para a condução da vida.”

As afirmações “porque sempre foi assim”, “porque é assim desde os primórdios”, “porque assim se fazia na época de nossos pais”, representam o meio tradicional de explicar o mundo. Eram também essas as referências diante do novo ou das decisões a serem tomadas, tanto individualmente quanto pela comunidade, e que hoje perderam todo o significado. O sentido ontológico parece ter-se esvaído na efervescência cultural da modernidade. A linha norteadora de ligação entre passado, presente e futuro se desfez. As sociedades atuais nos oferecem uma intrigante

perda de identidade, identidade aqui entendida como algo uno, inteiro e estável, tanto do ponto de vista individual quanto comunitário.

A identidade pessoal não é somente proporcionada pelas experiências subjetivas, mas também pelas relacionais. Para Berger e Luckmann (2004), as vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição do sentido na consciência do indivíduo. Mas esse indivíduo não é uma ilha isolada. E, afirmam os autores, uma estrutura mais complexa de sentido pressupõe “uma objetivação do sentido subjetivo no agir social” (p. 17). A experiência subjetiva deve recorrer ao acervo social de sua comunidade específica, a fim de estabelecer conexões que possam dar suporte às ações. De acordo com os autores,

A formação de reservatórios históricos de sentido e de instituições alivia o indivíduo da aflição de ter de solucionar sempre de novo problemas de experiência e de ação que surgem em situações determinadas. Se a situação concreta for idêntica nos traços essenciais com outras constelações já conhecidas, então o indivíduo pode recorrer a patrimônios de experiências e modos de agir já familiares e ensaiados. (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 19).

Nas sociedades pluralistas, no entanto, isso ocorre de modo totalmente diferente. O próprio dinamismo das sociedades de informação impede que as situações aconteçam de forma determinada. Ao contrário, o inteiramente novo e, portanto, desconhecido é a característica das sociedades contemporâneas. A realidade hoje apresenta uma complexidade inédita. O lugar-comum no mundo atual é exatamente o inesperado. As mais variadas e possíveis interpretações para cada situação específica vivida pelo ser humano moderno impedem-no de sentir-se seguro.

Em meio à certeza do incerto e à aceitação do caldeirão cultural repleto de novos elementos que povoam de conflitos a sociedade ocidental, emerge a escolha

individual como essência do comportamento globalizado. Acreditamos que a busca da identidade se faz hoje na construção autônoma e individualizada da própria vida.

É nessa abordagem de cultura de características híbridas que podemos enquadrar e conhecer o Movimento Nova Era: um movimento onde as pessoas buscam autonomia para, coletivamente, vivenciar suas individualidades.

Toda situação de medo, de inquietação, diante das incertezas ou da sensação de impotência em face do desconhecido e assustador, porém inevitável, estimula os indivíduos a buscar a salvação e, conseqüentemente, a atribuir novos significados ao seu cotidiano.

Com o desencantamento do mundo provocado pela racionalização moderna, integrada de forma visceral às religiões cristãs tradicionais, o indivíduo ocidental viu-se compelido a recolher-se e buscar as soluções em si mesmo, no seu conhecimento interior, tal qual sugerido pelo mote délfico “conhece-te a ti mesmo”. Desse modo, abriram-se novos caminhos de salvação, sustentados por uma ontologia e epistemologia fundamentadas na subjetividade. O Movimento Nova Era busca essencialmente criar uma nova maneira de o indivíduo relacionar-se com o mundo, onde haja espaço para a força do espírito humano. E nisso reside uma das suas principais características.

A secularização estrutural da sociedade moderna e o contato com novas e diferenciadas tradições religiosas abriram espaços para que a busca de identidade e de sentido ocorresse de forma individual. Não houve, portanto, uma “dessacralização” no universo do ser humano ocidental, mas uma escolha por diferentes formas de viver o sagrado, determinada pelo individualismo. As tradições religiosas herdadas, imbuídas de racionalismo metafísico, foram perdendo terreno

para as escolhas pessoais fundadas na subjetividade. Na opinião de Berger e Luckmann (2004, p. 48), seguindo uma linha de pensamento muito semelhante à de Troeltsch, “A ‘desigrejização’ não deve ser confundida com perda de religiosidade.”

Sérgio da Mata (2006, p. 43) lembra, no entanto, que é preciso relativizar as conclusões de Luckmann quando se trata de outros contextos que não o europeu. No que se refere ao Brasil, por exemplo, “[...] entre as camadas sociais médias e elevadas, individualização; junto aos estratos inferiores das camadas médias e aos mais pobres, efervescência religiosa e eclesiogênese.”

O Movimento Nova Era, portanto, fruto de um extremo individualismo, abriu mão das igrejas, templos e outras instituições religiosas, a fim de, livremente, vivenciar a experiência religiosa no sentido original do *re-ligare*. O integrante do Movimento Nova Era é o *homo religiosus* em contato direto com o *numinoso*, no sentido explicitado por Otto (1986). Trata-se de uma opção por experienciar os aspectos irracionais do fenômeno religioso. Voltaremos a esse ponto um pouco mais adiante.

A sociedade ocidental contemporânea, estruturada, portanto, no individualismo e na autonomia, criou espaços para o surgimento de manifestações religiosas diferenciadas, que se afastaram das tradições judaico-cristãs e se aproximaram das filosofias orientais.

A simpatia dos seguidores da Nova Era pelas filosofias orientais e pela experimentação como meio de atingir o sagrado enquadrá-os, segundo os parâmetros de teodicéia analisados por Weber, na doutrina indiana do carma como forma de explicar o mundo e buscar a salvação.

Para Weber (1999, p. 354-355), a crença na transmigração das almas apresenta a solução mais perfeita para o problema da teodicéia. Essa crença afirma ser o mundo “[...] um cosmos ininterrupto de retribuição ética. Culpa e mérito são retribuídos dentro do mundo. Méritos éticos nesta vida podem levar ao renascimento no céu.” Tudo é consequência do que se fez de bom e de mau na vida anterior da mesma alma. Os sofrimentos atuais são expiações de pecados de uma vida passada, ou seja, é o próprio indivíduo que cria seu destino. “Não existe um deus pessoal, mas o eterno processo cósmico, que executa as tarefas éticas de um deus todo poderoso, neste caso dispensável e inimaginável”.

Dentre os caminhos da salvação descritos por Weber, o Movimento Nova Era se encaixa certamente no auto-aperfeiçoamento. Acreditando na teoria do carma, os errantes da Nova Era assumem a responsabilidade total por suas próprias vidas. Buscam experiências que lhes permitam entrar em contato com forças mágicas e estimulam o êxtase como meio de salvação. Esses estados, como diz Weber, parece garantirem com maior segurança “[...] a posse permanente do estado carismático, produzindo uma relação plena de sentido com o mundo.” (1999, p. 361).

As práticas espirituais desenvolvidas pelo Movimento Nova Era são exemplos muito significativos das manifestações de “reencantamento” do mundo. Apresentam, no entanto, aspectos que historicamente não podem ser qualificados como inteiramente novos. Representam antigas reações de resistência e repúdio às teologias vigentes, reações essas que foram transformadas ou abandonadas ao longo da história e perderam a força durante a crescente ascensão do racionalismo.

Os indivíduos da Nova Era são buscadores. Desejam encontrar em si mesmos o que Weber (1999, p. 280) chama de “forças extracotidianas”. Nas

descrições etnográficas e estudos antropológicos essa força que a tudo perpassa é chamada *mana* ou *orenda*, dependendo do povo estudado e, por esse autor, designada *carisma*. Durkheim (2000, p. 197), em suas investigações sobre as formas mais elementares da vida religiosa, refere-se a essa força impessoal, completamente distinta de qualquer força material, como algo “que o homem tem o maior interesse em possuir e dominar [...] de ordem imaterial e [...] sobrenatural”. O *mana*, portanto, continua Durkheim, “não está situado em parte alguma de maneira definida, está em toda parte”. Embora a Nova Era dê o nome de *energia* a tal força, com base nas informações derivadas das pesquisas da física quântica e de textos orientais, o único objetivo de seus integrantes é experimentar esse poder interno e compartilhá-lo com seus pares nos momentos específicos dos encontros.

Amaral define Nova Era como

[...] a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento, e segundo determinados objetivos. Não mais circunscritos à sua comunidade de origem ou a seus grupos “naturais”, esses elementos religiosos, espirituais e místicos-rituais e mágicos – são recobertos com uma alta diversidade de significados e usados para uma variedade de propósitos. Apresentam-se, pois, mais como recursos simbólicos ou de linguagem, com grande grau de flexibilidade e imprevisibilidade, do que como uma doutrina ou como um sistema fechado de significados. (AMARAL, *in*: Carozzi, 1999, p. 47- 48).

Afirma Amaral (*in*: Carozzi 1999, p. 54) que o sagrado da Nova Era é um “sagrado sem lugar” e que é possível perceber “a existência de uma essência” que nunca “se substancializa”, porque sua “realidade” só se manifesta por meio de “combinações provisórias” em que o “improviso é uma realidade múltipla e sempre transformável”, pois na “idéia de totalidade está implícita uma totalidade virtual ou em movimento”. Tais afirmações parecem apontar para o fato de que esse tipo de manifestação religiosa se coaduna inteiramente com as sociedades em constante transformação, conforme descritas por Corbí.

O sagrado não ocupa um lugar fixo, não está localizado em um espaço geográfico, porque na verdade o objetivo da peregrinação “nova-erista” é manter a percepção de que o sagrado é interno e nesse constante buscar poderá revelar-se, pois a “[...] devoção está na própria busca de sentido que não se substancializa nunca.” (AMARAL, 2000, p. 206).

O espaço é sacralizado e reverenciado no momento da experimentação ritualística. A constante movimentação proporcionada pela liberdade de escolha e a ausência de qualquer tipo de interesse em conversão promove um compartilhar de sentimentos voltados para o objetivo comum de transformação da consciência, sem nenhum interesse imediato de provocar mudanças sociais ou políticas. Transformações sócio-políticas deverão ocorrer por força da evolução das consciências individuais. Não há, portanto, na Nova Era nenhuma “bandeira” que congregue manifestações sociais. Devemos nos lembrar sempre que a “salvação” é individual. Algumas questões coletivas, como meio ambiente e gênero, entretanto, fazem parte intrínseca dos interesses fundamentais da Nova Era, como veremos mais adiante.

Assim como Amaral (2000), preferimos utilizar o termo holismo (do grego *hólos*, que significa o todo) para designar as bases filosóficas do Movimento, principalmente por ser esse o termo mais comumente usado pelos “nova-eristas” e pelos autores das obras pesquisadas.

O pensar e o agir da Nova Era reforçam tanto o holismo como o fundamento básico de toda a realidade, quanto a “[...] denúncia da perda implicada pela fragmentação do mundo” (DUARTE, 2003, p. 9), que esse autor irá denominar “fórmula básica do romantismo”. Podemos encontrar aqui uma relação muito

próxima entre características e anseios da Nova Era e o romantismo que se manifestou a partir do século XVIII.

Conforme Duarte (2003), o racionalismo e o cientificismo são partes ativas do chamado horizonte universalista: o novo cosmos criado pela modernidade a partir das leis de Newton, composto somente de elementos físicos, materiais ou naturais, excluídos, portanto, os sobrenaturais; um cosmos altamente materialista.

A ideologia universalista a que Duarte se refere é resultado da permanente ânsia epistemológica do ser humano. A busca da verdade objetiva incontestável, das certezas absolutas, das formas e partículas elementares, perpetuou-se, como assinalado anteriormente, de maneira profunda no século XIX. Tal extremismo metodológico provocou equívocos, como a certeza da objetividade e neutralidade absolutas da ciência, fruto do cientificismo de Augusto Comte.

Assim, o romantismo representa uma reação contrária à insistência em uniformizar a vida; um modo de denunciar o homogeneizante esvaziamento da complexidade do humano; uma forma de impedir que seja descartado o esforço intrínseco do humano em busca da sua totalidade ontológica – algo que não pode ser submetido às leis da física e das lógicas racionalista e empirista.

Mesmo que as idéias universalistas tenham sido defendidas a partir do século XVIII, pelos iluministas, confiantes no progresso proporcionado pela ciência e pela razão, existiram aqueles que observavam de forma cautelosa o acelerado desenvolvimento de um tipo de civilização que reduzia o ser humano a uma simples engrenagem na mecânica do universo.

As reações contrárias a esse tipo de “civilização” esboçam claramente valores que podem ser encontrados na *paideia* grega. Rousseau, por exemplo, um dos

críticos ferozes “dos males da civilização”, propõe, em *Emílio*, um sistema educacional no qual demonstra a sua concordância com os gregos, que acreditavam que “[...] a educação tem que ser também um processo de construção consciente.” (JAEGER, 1989, p. 9). A *paidéia* grega não representa aspectos externos da vida, nem se alicerça no *eu* subjetivo, mas na *idéia* que determina a essência humana. Para os gregos, segundo Jaeger, humanismo vem de *humanitas*, que “[...] fundamenta a educação do homem de acordo com a verdadeira forma humana, com seu autêntico ser.” (JAEGER, 1989, p. 10). Os pressupostos do humanismo são, portanto, de ordem ontológica. Rousseau reafirma esse sentido de humanidade quando expressa que “[...] é preciso que nos amemos para nos conservarmos.” (ROUSSEAU, 2004, p. 288).

As características do romantismo, descritas por Duarte (2003), contêm, portanto, elementos também observados nas filosofias platônica, neoplatônica e agostiniana. É possível afirmar que tais filosofias, sufocadas pela avalanche racionalista, tenham permanecido em “hibernação” por algum tempo. Surgem e ressurgem ao longo da história na rebeldia das expressões estéticas, mantendo aí seu reduto essencial, manifestando-se, principalmente, no pensamento romântico. Esses elementos serão incorporados e ressignificados pelo Movimento Nova Era.

Para Duarte (2003, p.16), o pós-modernismo retomou os princípios românticos do pensamento ocidental, ou seja, “[...] uma crítica do universalismo em nome da singularidade, da intensidade e da experiência”. Esses três aspectos, aliás, refletem a narrativa de base da religiosidade “nova-erista” em sua busca de sentido.

Podemos observar no romantismo a eclosão das sementes da *paidéia* grega. Embora surgido nas brechas do racionalismo, a manifestação romântica traz no seu

bojo a força da experiência subjetiva, da intuição e do sentido de totalidade – características herdadas do período helênico. Não havia, no conceito grego de natureza, a dicotomia e a fragmentação que o pensamento pós-cartesiano estabeleceu como base da epistemologia ocidental. Natureza, para os gregos, tinha certamente uma constituição espiritual.

[...] eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. (JAEGER, 1989, p. 8).

A própria idéia da terra como um organismo vivo (a teoria de Gaia, de James Lovelock) é um dos sustentáculos da teoria Ecologia Profunda, desenvolvida por Arne Naess (*apud* TERRIN, 2004), a qual representa o braço ambientalista da Nova Era.

A concepção orgânica é também preconizada no livro *Um Curso em Milagres*, (FUNDAÇÃO PARA PAZ INTERIOR, 1999), publicação que representa, como já foi observado anteriormente, uma das fontes principais de consulta dos terapeutas holísticos e das várias obras de auto-ajuda do Movimento Nova Era. Nele se encontra o ensinamento: “Agradecemos ao nosso Pai por uma só coisa: não estarmos separados de nada que viva e, portanto, sermos Um com Ele.” (FUNDAÇÃO PARA A PAZ INTERIOR, 1999, p. 395). O “Pai”, conforme designado pela Nova Era, não implica um sentido personalizado de velho patriarca, mas sim de força criadora que a tudo permeia.

É possível observar, como já foi dito anteriormente, que as origens tanto do holismo romântico quanto do pós-moderno, especificamente da Nova Era, remetem-nos às teorias neoplatônicas e aos seus seguidores.

Rousseau praticamente repete o conceito de livre-arbítrio de Santo Agostinho, ao afirmar que o ser humano é o único responsável por seus próprios sofrimentos. Segundo Rousseau (2004, p. 397), “é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus”.

No mesmo texto, porém, Rousseau (p. 397) deixa transparecer claramente o peso da tradição cartesiana, ao perguntar: “Não é a dor no corpo um sinal de que a máquina não está funcionando bem e uma advertência para que seja reparada?”. A aparente contradição de Rousseau ao fazer uma declaração claramente mecanicista, pode ser esclarecida pela análise de Duarte (2003) sobre o romantismo. Para esse autor é evidente que, embora a crítica romântica tenha sido muito forte, nunca chegou a enfraquecer o ideal universalista, porém tornou seus efeitos mais complexos. Duarte (2003, p. 8) afirma que, embora o romantismo se oponha ao universalismo “[...] termo a termo e sistematicamente [...]”, é um movimento “[...] tecnicamente englobado pelo universalismo e dele depende ontologicamente a cada passo.” Ou seja: a base holista de resistência à fragmentação não possui força e meios suficientes para alterar a ideologia dominante do universalismo.

É dessa maneira que os fundamentos holistas irão se manifestar no Movimento Nova Era, mas com maior complexidade e abrangência. Aos elementos neoplatônicos serão acrescentados fundamentos das filosofias e religiões orientais. Tais manifestações ocorrem em um universo onde o desenvolvimento da técnica e da informação sustenta-se por graus de racionalidade científica aparentemente imbatíveis.

O sagrado, como compreendido pela Nova Era, afasta-se do conceito patriarcal de Deus e aceita as concepções das grandes tradições orientais, que enfatizam a não separação e a interdependência de todas as realidades viventes. A visão holística do ser humano é essencial nas tradições orientais, em que corpo, mente, emoção e espiritualidade são inseparáveis.

O Movimento Nova Era tem-se caracterizado pelo pluralismo de manifestações de retorno ao sagrado, fundamentadas essencialmente na experimentação. Como afirma Terrin (1996, p. 222), “É o surgimento de uma mais ou menos poderosa força experiencial e religiosa, sem necessidade de religiões.”

A questão ética e moral na Nova Era segue a trilha iniciada por Santo Agostinho e expandida por Rousseau, cuja base é o livre-arbítrio. Mas, nesse caso, fortemente influenciada pelo orientalismo, integra a concepção agostiniana da livre escolha à teoria do carma e da reencarnação. Desse modo os “nova-eristas” encontram a melhor maneira de solucionar o problema da grande contradição metafísica: como um mundo tão imperfeito tem origem em um deus perfeito? Os fatos e ocorrências no mundo pessoal ou coletivo são determinados pelas escolhas individuais.

Embora no período da pós-modernidade a sociedade ocidental ainda esteja imersa em comportamentos consumistas e as grandes preocupações e problemas gravitem em torno do que é oportuno e inoportuno, funcional e não-funcional, as ideologias que sustentam tais comportamentos estão em franca decadência. Não é mais aceitável cooperar de forma indiscriminada com a destruição sistemática do planeta e de suas espécies. O “politicamente correto” adquire um novo significado moral e ético. É impossível ignorar o caos instalado à volta do indivíduo globalizado.

Impossível “fazer de conta” que os acontecimentos do outro lado do mundo não dizem respeito ou não interferem nas vidas pessoais, até porque eles entram nas casas “ao vivo e em cores” todas as noites. O mundo parece ter encolhido e os acontecimentos em geral fazem parte do cotidiano humano de todo o planeta. Para o integrante da Nova Era torna-se uma verdade a sensação de que o agir pessoal de alguma maneira vai influenciar a vida daqueles que vivem próximos, dos que estão longe e, principalmente, a própria vida.

Os discursos e as palavras mostram-se vazios no universo da Nova Era, porque o que importa é a experimentação. Como no Oriente e nas antigas tradições filosóficas, o objetivo do ser humano é a busca e a vivência da sabedoria.

Bem e mal são duas faces de uma mesma dimensão. O que determina a predominância do bem ou do mal é a escolha do espírito. As coincidências deixam de existir. Ninguém é vítima de ninguém. O ser humano é cem por cento responsável por suas experiências. Boas escolhas, escolhas conscientes, trarão boas experiências, aumentando, assim, a possibilidade de imersão na consciência primeira, a fusão com o Divino.

O agir deve estar sempre em consonância com as escolhas da consciência espiritual e essas escolhas promovem o bem-estar. Bem e bem-estar são uma coisa única, assim como corpo e espírito são inseparáveis. O mal físico e o mal moral manifestam-se como resultado do desconhecimento espiritual. Só faz o mal, só pratica o mal aquele que desconhece a espiritualidade como parte integrante de algo maior, do Divino em si mesmo, não a tornando, portanto, um elemento permanente na própria consciência. A falta do conhecimento consciente de que “todos são um” e fazem parte de uma mesma teia provoca a desarmonia e o mal se instala.

O mal é uma possibilidade. Ele não está nos objetos ou nas situações, mas é o resultado do desconhecimento humano sobre sua origem divina.

O objetivo principal da Nova Era é estimular o ser humano a buscar na sua consciência, no *Self* (também chamado por alguns de Ser Superior, Eu Verdadeiro, Eu Superior, ou Essência Divina), a força do espírito, por isso a importância do pensar positivamente. A força do pensamento positivo revela a força do espírito em sua capacidade de tornar-se dono do mundo e de suas experiências. A Nova Era acredita que cada ser humano tem uma tarefa a cumprir, que pode conduzi-lo ao encontro do verdadeiro conhecimento, o sagrado. Este, sim, proporciona a imersão na consciência cósmica.

Na experiência mística profunda de encontro com a energia criativa do cosmos, as barreiras religiosas desaparecem. Permanece apenas a fé na verdade maior. A fé gerada pela consciência aproxima as pessoas. A crença nos dogmas das religiões organizadas afasta e cria hostilidade. A ética da Nova Era é, portanto, consequência de uma experiência mística que ocorre no interior da consciência.

As guerras, as torturas, as crueldades, a agressão maligna refletem um estado de afastamento dos níveis mais profundos da consciência, o que não é a verdadeira natureza humana.

A psicologia transpessoal, que se apresenta como uma área de conhecimento reconhecidamente “nova-erista”, desenvolveu métodos eficazes de auto-exploração, cura e transformação da personalidade, com base em terapias tradicionais e práticas espirituais arcaicas. Desse modo revelou para o “nova-erista” que o mal se encontra no desconhecimento da verdadeira natureza do ser humano e na sua insistência em buscar as respostas fora de si mesmo.

O sofrimento e a dor não devem ser cultuados. Por conseguinte a Nova Era não permite que haja espaço para o Cristo crucificado. A imagem de Cristo lembrada e cultuada é a da ressurreição, o Cristo Cósmico. A salvação não depende de nada fora do espírito e tampouco de intermediação.

Nos inúmeros centros holísticos, criados para o desenvolvimento do potencial humano, acredita-se que a realização pessoal deve preceder qualquer outra realidade. Ela é a palavra de ordem e o princípio mais difundido desse movimento que é a Nova Era, nos aspectos mais pragmáticos (TERRIN, 1996).

Embora o Movimento Nova Era evite referir-se a dimensões escatológicas ou a profecias generalizadas e procure manter-se afastado dos modelos de desenvolvimento comprometidos com um capitalismo desenfreado, são os aspectos negativos de progressiva deterioração da vida no planeta que o impulsionaram a mergulhar na subjetividade em busca de respostas.

4.1 Origens, Atividades, Locais e Perfil dos Praticantes

Segundo Amaral (2000, p. 29), as primeiras publicações sobre a Nova Era surgiram no final da década de 60 (século XX), quando também foram realizados os primeiros experimentos com drogas psicodélicas e iniciações na fé oriental. Em 1980 foi lançado o livro *A Conspiração Aquariana*, de Marilyn Ferguson, cuja publicação, continua Amaral, tornou evidente que a Nova Era já havia se transformado em “um fenômeno de massa nos Estados Unidos”.

O grande legado de Ferguson foi, por meio do registro de inúmeras pesquisas, apresentar críticas ao paradigma racionalista que até então sustentava a ciência e as sociedades modernas. Seu trabalho apontava o surgimento de uma mentalidade diferente, uma ampla revolução da consciência fundamentada no potencial humano de autotransformação, objetivando a criação de uma nova sociedade.

Amaral (2000, p. 10) denomina o fenômeno Nova Era “cultura religiosa errante”, movimento em constante trânsito, configurando-se em um estilo de lidar com o sagrado, que não se apresenta como um produto acabado, responsável por uma identidade religiosa fixa, mas trata-se de um processo em andamento. Considerando o pluralismo interno desse fenômeno, Amaral o avalia como

um sincretismo em movimento [...] o sincretismo na religião vem deixando de ter, necessária ou exclusivamente, um lugar de hibridação e passou a se constituir, também, no deslocamento, na circulação e no fluxo de identidades [...] o deslocamento de diferenças híbridas como uma das novas condições da experiência espiritual [...] a descanonização da relação entre lugar e essência, que vem se apresentando como um dos aspectos centrais do estilo Nova Era de lidar com o sagrado. (AMARAL, 2000, p. 17-18).

Trata-se de um fenômeno urbano que congrega pessoas originárias de diferentes culturas e crenças religiosas, mas todas com o mesmo objetivo: “[...] promover uma viagem espiritual sem pouso fixo, às voltas com sua busca de *perfeição interior e liberação do verdadeiro eu.*” (AMARAL, 1994, p. 10) (Grifo da autora).

Magnani (2000) informa que o termo Nova Era teve origem na cosmologia astrológica e corresponde à mudança de ciclo zodiacal. Encerrou-se a era de Peixes, caracterizada pelo advento do cristianismo e pelos valores típicos da sociedade ocidental. A Nova Era representa a Era de Aquário, que traz profundas mudanças na maneira de pensar dos homens. São transformações que devem

trazer o reequilíbrio entre pólos opostos: corpo-mente, espírito-matéria, masculino-feminino, ciência-tradição.

O pano de fundo, relativamente recente, que proporcionou o surgimento desse movimento, encontra-se na rebelião da contracultura, que contestava os valores vigentes na sociedade. Começou com os *beatniks* nos anos 50 e manifestou-se, nos Estados Unidos, nos protestos contra a guerra do Vietnã e também nas lutas pelos direitos civis e nos movimentos feministas e *hippies* (“Faça amor, não faça guerra”). Consolidou-se nos conflitos de maio de 1968, na França, e nas reações contra o governo soviético na Tchecoslováquia: a chamada primavera de Praga.

O consumo de substâncias psicoativas que proporcionavam estados ampliados de consciência, aliado às informações sobre filosofia e religiões orientais, contribuiu de forma acentuada para a busca de respostas que transcendiam a racionalidade dos sistemas vigentes. Descobriam-se novas possibilidades de explicar a vida e o homem, sustentadas por experiências subjetivas, que apresentavam um grau de veracidade inquestionável para quem as vivenciava.

Algumas das inspirações filosóficas desse movimento vêm da Teosofia de Helena Blavatsky e do transcendentalismo norte-americano de Emerson e Thoreau. Contribuíram de maneira efetiva para a busca de significado fora das igrejas mestres vindos da Índia, como Vivekananda, Yogananda e Krishnamurti, que trouxeram seus ensinamentos para o ocidente, como missão pessoal. Os dois últimos se instalaram nos Estados Unidos, onde permaneceram até sua morte, nos anos 50 e 60, respectivamente, do século passado.

O Congresso Mundial de Religiões, em Chicago, em 1893, foi o marco decisivo no processo de busca mística influenciado pelos orientais. Segundo informações de Carvalho (*In*: MOREIRA, 1998, p. 82), líderes orientais vindos da Índia, Sri Lanka e Japão foram ouvidos “[...] em pé de igualdade com os líderes cristãos presentes [...] trouxeram consigo um quê de revelação, de espanto, de mudança de perspectiva.” Esse Congresso contou com a presença de Vivekananda. Carvalho conta que esse místico indiano

[...] atacou o cristianismo por sua hipocrisia, de pretender ser o lugar da civilização e ao mesmo tempo apoiar os planos sinistros do imperialismo ocidental, fosse nos Estados Unidos, na França ou na Inglaterra. [...] O cristianismo foi pela primeira vez confrontado em seu próprio território, sem ter sido capaz de esboçar uma resposta convincente. (CARVALHO *In*: MOREIRA, 1998, p. 83).

A vinda desses orientais contribuiu para que, posteriormente, fossem criados locais que se tornaram centros irradiadores da Nova Era, como a Califórnia, onde Krishnamurti e Yogananda construíram seus centros de estudos.

A Sociedade Teosófica fundou uma sede em Londres, embora sua matriz fosse na cidade de Madras, na Índia, onde permanece até os dias atuais. Essa organização conta com sedes espalhadas por vários países do ocidente. O mesmo ocorre com a Maçonaria e a Ordem Rosa Cruz.

Também o próprio Tibet, cuja filosofia e religião foram primeiramente divulgadas por Blavatsky, ainda no século XIX, é uma das referências espirituais desse movimento. A influência do Budismo tibetano cresceu no Movimento Nova Era, principalmente alimentado pelas constantes viagens de seu líder espiritual Dalai Lama ao Ocidente e também pela publicação de suas obras, traduzidas em várias línguas ocidentais.

No século XX surgiram influências mais específicas do Extremo Oriente, como China e Japão. Um dos braços fortes do Budismo japonês, por exemplo, a Organização leiga Sokka Gakai, possui templos e centros culturais espalhados pelo mundo, inclusive muitos no Brasil, incentivados pela imigração japonesa.

Também são manifestações típicas da Nova Era as comunidades rurais alternativas, caracterizadas por: produção dos chamados produtos orgânicos, sem utilização de agrotóxicos, o vegetarianismo; crítica ao consumismo e aos valores da sociedade capitalista; proximidade com a natureza; uma vida essencialmente espiritualista e comunitária.

Para compreender como esse movimento se apresenta no espaço urbano e demonstrar que, sob tal denominação, a heterogeneidade de suas atividades não se reduz a um “[...] amontoado de práticas desconexas, mas apresenta padrões e regularidade”, Magnani (2000 p. 27), referindo-se mais particularmente à cidade de São Paulo, agrupou as atividades em cinco modalidades: sociedades iniciáticas, centros integrados, centros especializados, espaços individualizados e pontos de venda.

Consideramos adequado ao nosso estudo o agrupamento estabelecido por Magnani (cujas características serão brevemente descritas a seguir), em função de havermos encontrado em nossa pesquisa bibliográfica denominações semelhantes em outras capitais brasileiras, bem como nos Estados Unidos e Europa.

Sociedades Iniciáticas: possuem um sistema de doutrinas, ritos, níveis de iniciação e hierárquicos, regidos por princípios espirituais e filosóficos definidos por suas matrizes no exterior. Dentre elas, temos: Maçonaria, Sociedade Teosófica, Sociedade Antroposófica, Ordem Rosacruz Amorc, Sociedade Brasileira de Eubiose.

Também nesse grupo se enquadram as fraternidades, como Pax Universal, Guardiães da Chama, Guardiães do Templo, Ponte para a Liberdade, além de outras. Algumas delas são muito anteriores ao Movimento Nova Era, no entanto, de alguma forma foram inseridas na mesma busca, seja por meio de seus membros ou de publicações relacionadas a interesses comuns.

Centros Integrados: vários serviços e atividades reunidos no mesmo espaço. Não possuem uma doutrina fechada, mas apresentam um discurso mais ou menos ordenado, que abriga elementos de várias correntes filosóficas e religiosas. Em geral são pequenas empresas dirigidas pelos proprietários, sendo, porém, comum a locação de espaço para pessoas de fora.

Centros Especializados: podem oferecer mais de uma atividade, mas a principal é a que lhes dá o nome. Podem ser academias, instituições, clínicas de artes marciais ou técnicas terapêuticas.

Espaços Individualizados: oferecem modalidades no campo terapêutico ou de sistemas oraculares. Não existe uma identificação particular, mas os profissionais fazem uso comum das instalações. Podem abrigar cartomantes, astrólogos ou massagistas.

Pontos de vendas: têm caráter claramente comercial. Seus proprietários e funcionários podem ter, ou não, algum tipo de envolvimento com os aspectos filosóficos ou espirituais do ramo. Existem as livrarias especializadas, restaurantes vegetarianos, macrobióticos ou entrepostos de venda de produtos orgânicos, assim como comércio de essências, cristais, talismãs, discos de música *new age*, dentre outros. Existem também as agências de turismo especializadas em visitas a lugares sagrados e em ecoturismo.

Optamos por descrever o perfil dos freqüentadores desses locais, conforme estabelecido por Magnani (2000), por sintetizar informações que podem ser estendidas às outras regiões do globo. São três os tipos de perfil do “nova-erista” apresentados por esse autor, e parece manterem-se os mesmos, independente dos países pesquisados:

O tipo ocasional ou ingênuo: não se fundamenta em nenhuma ideologia ou lógica interna. Suas escolhas são aleatórias e de acordo com modismos. Segue o que está sendo divulgado por revistas ou personagens famosas da televisão. Limita-se a “[...] absorver fragmentos que lhe são oferecidos de forma aleatória pelo mercado.” (MAGNANI, 1999, p. 101). Segundo esse autor, o tipo ingênuo é vítima de “gurus” inescrupulosos em busca de lucro fácil e que prometem resultados rápidos. Tais situações são responsáveis pela maior parte das críticas negativas que se fazem contra a totalidade do universo da Nova Era.

O tipo participativo: diferentemente do ocasional, faz suas escolhas baseadas em conhecimentos e informações previamente adquiridas, que lhe permitem estabelecer relações entre as modalidades ofertadas. Não se fundamenta em nenhum sistema especial, mas tem a liberdade de transitar entre eles. É o freqüentador assíduo dos espaços holísticos. Essa receptividade, mas não a lealdade exclusiva a algum sistema em particular, é que faz “[...] do tipo participativo o alvo das palestras, cursos e vivências [...]” (MAGNANI, 1999, p. 102).

O tipo erudito: pode estar entre os freqüentadores e também entre os profissionais que atuam na área. Suas escolhas “[...] são articuladas e obedecem a algum princípio subjacente que garante a compatibilidade dos elementos envolvidos.” (MAGNANI, 2000, p. 48). Tanto os iniciados em alguma prática pessoal

quanto os autodidatas são estudiosos e pesquisadores de algum tema específico. Esse tipo congrega, de forma mais específica, as características que interessam à nossa pesquisa.

No que se refere aos tipos de atividades, também optamos por seguir a classificação de Magnani (2000, p. 34), que considera conveniente agrupá-las “[...] de acordo com o objetivo principal e a ênfase posta em cada um dos planos.”⁵

São três grandes grupos de atividades identificados pelo autor: **divulgação e formação, terapias e vivências**. Cabe-nos enfatizar que tais grupos evitam estabelecer fronteiras rigidamente demarcadas, pois a visão holística não admite a fragmentação dos níveis abordados. Essa classificação é estritamente metodológica, necessária para uma maior compreensão dos diferentes tipos de atividades. Há, portanto, uma flexibilidade de trânsito entre todas as atividades.

Divulgação e formação: atividades de divulgação de sistemas específicos e formação por meio de simpósios, cursos, palestras, congressos, aulas abertas. Exemplo: cursos de *Reiki*, Toque Terapêutico, *Shantala*; palestras sobre Numerologia, Teosofia; o evento *Encontro para a Nova Consciência*, que ocorre anualmente em Campina Grande, na Paraíba; Congresso Internacional de Massoterapia, além de outros.

Terapias: incluem uma grande variedade de práticas de atendimento individual ou coletivo, objetivando a cura, prevenção e redução de distúrbios. Acrescenta-se aqui o desenvolvimento de potencialidades psíquicas ou corporais. São inúmeras modalidades, também denominadas terapias alternativas.

⁵ O autor se refere a “planos” no sentido holístico, que englobam as dimensões: espiritual, física e mental.

Vivências: referem-se a variados tipos de cerimônias e ritos realizados por ocasião de datas significativas e comemorações específicas. Ocorrem normalmente durante *workshops* e podem incluir danças sagradas, visitas a “lugares de poder”, invocações de seres representativos das forças da natureza, comemorações das fases da lua, passagens do equinócio ou solstício, ano-novo astrológico.

Conforme Magnani (2000, p. 45), os integrantes da Nova Era são “[...] oriundos das camadas médias e apresentam grau elevado de escolaridade e muitos deles, em especial os que se dedicam de forma profissional, são herdeiros da tradição da contracultura dos anos 60.”

De acordo com Heelas (1996), muitos estudiosos salientam que pessoas educadas das camadas média e alta da população, oriundas de faculdades e universidades, adotaram valores e fundamentos da contracultura. Entre os participantes da teosofia, por exemplo, podem ser encontrados professores, médicos, advogados. Segundo Troeltsch (*apud* HEELAS, 1996, p. 124), é a “[...] religião secreta das classes educadas.”⁶

Estamos nos referindo aqui, portanto, a pessoas cultas que buscam ressignificar a própria vida por meio de experiências de ordem mística.

Utilizamos o termo experiência mística conforme formulado por Carvalho (*in*: MOREIRA, 1994, p. 73), para quem essa experiência é “[...] a realização plena ou mesmo absoluta – ainda que momentânea – do caminho espiritual proposto pelas religiões.” Carvalho continua afirmando que essa dimensão, talvez a mais crucial do ser humano, pode ser formulada como

⁶ “the secret religion of the educated classes” (tradução da autora).

[...] a possibilidade de se alcançar uma consciência cósmica, ou superconsciência, que transcenda definitivamente as limitações da consciência racional (esta, inevitavelmente descriminitiva 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. (CARVALHO, 1994, p. 73).

Os integrantes da Nova Era buscam, portanto, trilhar um caminho espiritual que os leve ao encontro de experiências místicas de ampliação da consciência que lhes possibilitem obter respostas para questões ontológicas primordiais.

5.A ESPIRITUALIDADE CORPORIFICADA DA NOVA ERA

Como nossa pesquisa refere-se a experiências estritamente pessoais, consideramos necessário estabelecer uma compreensão conceitual da categoria “pessoa”.

Conforme os estudos de Mauss (2003), a noção de pessoa não é inata, mas construída social e simbolicamente no decorrer da história. É, portanto, uma elaboração coletiva resultante da convergência de inúmeros fatores, desde familiares, pessoais, espirituais, até os econômicos, políticos e históricos.

Para Mauss, nas “sociedades menos evoluídas” existiam “personagens” que representavam um papel no clã. Somente em Roma passa a existir a *persona*⁷ civil, uma figura jurídica, um estado de direito. A partir do século IX a.C., a ética estoica transforma a *persona* em personalidade humana, referindo-se à sua natureza íntima, agregando, por conseguinte, a natureza moral ao sentido jurídico. A esses dois aspectos, o cristianismo acrescentará um substrato metafísico: “[...] todos sois *um*, em Jesus Cristo. Estava colocada a questão da unidade da pessoa” (MAUSS, 2003, p. 392), que agora passa a ser vista como substância individual e indivisível.

Mauss continua dizendo que em suas transformações a noção de pessoa viria a tornar-se “a categoria do *Eu*”; lentamente “[...] identifica-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica”. Segundo o autor (2003, p. 394), “Quem respondeu que todo fato de consciência é um fato do ‘Eu’, quem fundou toda ciência e toda ação sobre o ‘Eu’, foi Fichte.”

“Quem pode mesmo dizer”, pergunta Mauss (2003, p. 397), “que essa categoria que todos aqui acreditamos estabelecida, será sempre reconhecida como tal?”.

⁷ *Persona* significa máscara. Do latim *per/sonare*, a máscara (*per*) através da qual ressoa (*sona*) a voz do ator no teatro.

Todo o itinerário percorrido por essa categoria e cronologicamente descrito por Mauss permite-nos inferir que a pessoa humana ainda permanece em construção.

As profundas transformações ocorridas no período que agora chamamos pós-modernidade, como vimos anteriormente, afetam as pessoas não só em sua maneira de lidar com o cotidiano, mas também no modo como vêem a si mesmas. Essas alterações acabam desencadeando verdadeiras crises de identidade.

A psicologia transpessoal descreve o ser humano como um “[...] campo de consciência de proporções infinitas.” (NETO, 2006, p. 27). Os estudos transpessoais referem-se exatamente às experiências que vão “além do pessoal”, que “transcendem o pessoal”.

O termo “transpessoal”, embora muito utilizado pelos “nova-eristas” e amplamente conhecido a partir dos anos setenta, parece ter sido inicialmente introduzido de forma independente, “[...] no começo do século XX por William James e C. G. Jung [...] e mais tarde por Gardner Murphy [...]” (KRIPPNER, *in*: ROTHBERG; KELLY S., 2005, p. 9).

Dois dos principais representantes da psicologia transpessoal, Stanislav Grof e Ken Wilber, descrevem a pessoa como o resultado de uma intersecção de vários fatores.

Grof, psiquiatra e pesquisador na área da psicologia transpessoal, vem, há 40 anos, dedicando seus estudos aos elementos descritos como sagrados nos relatos de pessoas que vivenciaram estados incomuns de consciência⁸. Grof deve ser especialmente lembrado, segundo Terrin (1996, p. 66), em razão de suas pesquisas

⁸“Estados incomuns de consciência” é a expressão utilizada por psicólogos e terapeutas transpessoais em substituição a “estados alterados de consciência”, considerada essa última uma expressão fortemente comprometida com a patologização de experiências místicas comumente efetuada pela psiquiatria ortodoxa.

sobre a consciência, quando descobriu que, “Em níveis profundos, a mente tende a unir-se ao espírito universal, à consciência cósmica.”

O conceito de consciência, portanto, é fator determinante em toda teoria relacionada com a transpessoalidade.

O termo consciência, no sentido utilizado pela psicologia transpessoal, é definido de modo bastante claro na abordagem de Basso e Pustilnik, que nos remete ao conceito ontológico do Ser, desenvolvido pela filosofia e teologia medievais:

Consciência é aquilo que É, ou seja, o Ser na sua totalidade; e nós, assim como todas as coisas que existem no mundo físico e não-físico, somos Suas manifestações individualizadas, com a qual temos uma relação holográfica de parte/todo (BASSO; PUSTILNIK, 2000, p.17).

Grof (2000) afirma que a psicologia transpessoal estuda e respeita todo o espectro da experiência humana, inclusive os estados incomuns de consciência e todos os domínios da psique: biográfico, perinatal⁹ e transpessoal. Para ele, a psicologia transpessoal,

[...] tem uma maior sensibilidade cultural e oferece uma forma universal de compreensão da psique, aplicável a qualquer grupo humano e período histórico. Ela também honra as dimensões espirituais da existência e reconhece a profunda necessidade humana de ter experiências transcendentais. Nesse contexto, a pesquisa espiritual parece ser uma atividade humana compreensível e legítima. (GROF, 2000, p. 211).

A própria filosofia da religião, em sua preocupação com o Absoluto, “não como ‘encontro’ com ele, nem enquanto Deus, mas como o Ser e o fundamento de toda a realidade” (CROATTO, 2001, p. 21), embora fundamentada em uma racionalidade analítica, tem muito a contribuir com o estudo da sacralidade na Nova Era, representada pelas experiências da psicologia transpessoal.

Com base em seus estudos, pesquisas e casos clínicos, Grof (1998) percebeu, logo no início de sua carreira, que as teorias psiquiátricas existentes eram

⁹ Refere-se a manifestações relacionadas ao trauma do parto biológico.

incapazes de explicar não só as experiências dos estados incomuns de consciência, como também ignoravam a natureza simbólica de seus conteúdos.

É importante salientar que a psicologia e a psiquiatria ortodoxa abordam de maneira semelhante as experiências dos estados incomuns de consciência, sejam elas deflagradas pelo uso de substâncias psicoativas ou pelo processo de meditação regressiva. Esses profissionais realizam pesquisas para mostrar que tanto os dependentes de drogas quanto os místicos são indivíduos que procuram fugir da realidade (TART, 1979).

Surpreso pelo fato de a psiquiatria contemporânea não reconhecer as especificidades dos estados não-patológicos e não possuir um termo especial para categorizá-las, Grof (2000, p. 18) cunhou o termo *holotrópico*: “Esta palavra composta significa literalmente ‘orientado para a totalidade/inteireza, ou indo em direção à totalidade/inteireza’ (do grego *holos* = totalidade/inteireza e *trepein* = indo em direção a algo).”

Ao examinar o papel desempenhado pelos estados *holotrópicos* de consciência ao longo da história da humanidade, Grof percebeu a importância deles para as culturas antigas e pré-industriais. “Todas as culturas nativas tinham os estados *holotrópicos* em alta estima, dedicando tempo e esforço para desenvolver formas seguras e eficazes para induzi-los.” (GROF, 2000, p. 19).

Já o estado comum de consciência, o estado de vigília associado ao cotidiano, é denominado *hilotrópico*, que tende à parte. Em estado *hilotrópico*, a pessoa identifica-se com o mundo material, com seu corpo, com a razão e a lógica e com a vida cotidiana, uma identificação com o que Platão chamaria de “mundo das

sombras”, e os orientais de origem budista e hinduísta chamariam de “*maia*”, o mundo de ilusões.

No modo de consciência *hilotrópico*, nós experienciamos apenas uma parte limitada e específica do mundo fenomenal ou da realidade consensual, de momento a momento. A natureza e a extensão deste fragmento experiencial da realidade são definidos de modo não ambíguo, por nossas coordenadas espaciais e temporais do mundo fenomenal, pelas limitações anatômicas e fisiológicas de nossos órgãos sensoriais e pelas características físicas do ambiente. (GROF, 1997, p. 55).

No modo de consciência *holotrópico*, portanto, a pessoa é capaz de alcançar, além dos níveis *hilotrópicos*, aspectos transfenomenais da existência e muitos outros domínios da realidade, aqueles, por exemplo, descritos pelas grandes tradições místicas da humanidade.

Para Grof, a parcela da pessoa identificada com a realidade *hilotrópica* é o *ego*, chamado por ele de “pequena personalidade”. Já a “personalidade mais profunda” identifica-se com o *Self*, está conectada com o Grande Mistério, com o espírito superior. *Self* é a dimensão de cada pessoa que não necessita de intermediários em sua busca e encontro com o Todo.

A dimensão da psique humana denominada *Self*, na abordagem da Nova Era, resulta de uma apropriação bastante significativa da teoria de Jung. *Self* seria exatamente “[...] a instância interior totalizadora da identidade” (MOURÃO, 1997, p. 68). A ligação permanente com o *Self* desencadeia o processo de individuação. Esse conceito, também junguiano, representa a realização e atualização das potencialidades individuais.

A pessoa realizada e saudável, portanto, seria aquela capaz de integrar conscientemente as suas possibilidades pessoais e transpessoais em um todo coerente.

O livro *Um Curso em Milagres*, da Fundação para Paz Interior, define, de forma bem clara e em vários trechos, a vinculação do ego com o mundo *hilotrópico*. A linguagem utilizada traz novamente semelhanças não só com o platonismo em sua referência ao mundo das sombras, mas também com algumas das filosofias orientais, quando estas se referem ao mundo das ilusões. Assim afirma *Um Curso em Milagres*:

As ilusões não durarão. A sua morte é certa e apenas isso é certo no mundo em que elas existem. É o mundo do ego por isso. O que é o ego? Apenas um sonho acerca do que realmente és. Um pensamento segundo o qual estás à parte do teu Criador e um desejo de seres o que Ele não criou. É uma loucura sem nenhuma realidade. [...] O que é o ego? O nada, mas em uma forma que aparenta ser algo. Em um mundo de formas, o ego não pode ser negado, pois só ele parece real. [...] Quem te pede para definir o ego e explicar como ele surgiu só pode ser alguém que pense que ele é real e busque, através da definição, assegurar-se de que a natureza ilusória do ego esteja oculta por trás das palavras que parecem fazer com que seja assim. [...] Não há definição para uma mentira que sirva para torná-la verdadeira. (*UM CURSO EM MILAGRES*, cap. Esclarecimento de Termos, 1999, p.83).

Wilber, biólogo e químico americano, criador da Psicologia Integral (2003), por sua vez, afirma que a pessoa deve buscar conhecer-se, partindo de si mesma; deve incluir o outro e também o meio social, até ter a clara percepção do seu próprio papel na teia do universo. A pessoa é um ser em construção na longa caminhada em busca do encontro com o Absoluto em si.

Para Wilber (2003), o grande objetivo na vida é a evolução do ser humano em direção à restauração dos dualismos ou integração, quando então é possível assumir a responsabilidade por tudo que acontece à própria vida. Essa evolução só é possível por meio do acesso a estágios transpessoais de desenvolvimento.

Esse modelo de consciências evoluindo até atingir a fusão com a consciência cósmica, com o Absoluto, presente tanto em Grof quanto em Wilber, encontra-se também na “lei da complexidade dos sistemas e consciência”, de Teilhard de Chardin, um dos místicos ocidentais cuja teoria é utilizada pelos integrantes da Nova

Era. Chardin (*apud* CAPRA, 2002) afirma que a evolução se desenrola na direção de uma crescente complexidade, que é acompanhada por uma correspondente elevação do nível de consciência, culminando na espiritualidade humana.

A natureza da consciência e sua relação com a matéria, objeto das grandes tradições espirituais, são questões abordadas tanto por Grof em suas pesquisas clínicas, quanto por Wilber em seus trabalhos de investigação pessoal. A consciência não é identificada como resultante de processos fisiológicos do cérebro, mas, sim, um atributo primário da existência.

A respeito de suas pesquisas recentes, o neurobiólogo António Damásio (2004, p. 297) confessa ser desagradável neurologizar as experiências religiosas, especialmente quando se trata de “[...] identificar Deus com um centro cerebral, e justificar Deus e a religião com base nos dados da neuroimagem funcional.” Esse autor associa a noção espiritual a uma experiência intensa de harmonia. Afirma que “Espinosa tinha razão quando dizia que a alegria e suas variantes levam a uma maior perfeição funcional [...]” e que “[...] a capacidade de evocar experiências espirituais está à nossa disposição.” (p. 298), o que, para ele, independe de religiões institucionalizadas. Para esse pesquisador, “[...] a sublimidade do espiritual está incorporada na sublimidade da biologia [...]” (p. 299) e isso mostra que os processos fisiológicos por trás do espiritual não explicam o mistério da vida, mas apenas revelam “[...] a ligação com o mistério” (p. 300).

Para Grof o questionamento da ciência ocidental sobre “Onde está o momento em que a consciência tem origem? Quando a matéria se torna consciente de si?” é virado pelo avesso. Ele se transforma em “Como a consciência produz a ilusão da matéria?” Para o autor a consciência é algo primordial, é a única realidade

que é manifesta em todos e em tudo à nossa volta (GROF *apud* CAPRA, 1995, p. 88).

As pessoas que integram o movimento Nova Era buscam, de forma rotineira, experiências que proporcionem um contato direto com a realidade *transpessoal* e *transfenomenal* denominada sagrado. Referimo-nos aqui à pessoa humana não como uma categoria pronta, fechada, fixa e definitiva – mas aquela que traz em si a permanente possibilidade do vir-a-ser dinâmico de Parmênides, o ser como unidade que contém em si o que foi e o que será, concomitantemente. Essas pessoas, em busca de experiências que as conduzam ao sagrado, incorporam a subjetividade ao seu modo de conhecimento. Conhecer e saber vinculam-se necessariamente à experimentação, pois o verdadeiro conhecimento não pode ser adquirido pela experiência do outro.

“O ser humano é, em si mesmo, uma contradição existencial: é forçado a ser livre.”, diz Ruiz, citando Ortega Y Gasset (2004, p. 53). Para Ruiz é impossível conceituar o ser humano. Em uma abordagem filosófica, demonstra que a tentativa de defini-lo corre o risco de tornar-se reducionista, porque:

A pessoa não é um produto acabado, mas uma criatura aberta pela ambigüidade e enriquecida pelo desejo. Não constituímos um ser definido, mas perambulamos entre a necessidade de plenitude e a busca de sentido. Não habitamos um mundo natural, mas vivemos numa selva de símbolos. Não somos um animal meramente racional, mas criaturas hermenêuticas que dotam de significado tudo o que tocam. Não nos adaptamos funcionalmente à realidade, mas a transformamos por meio da práxis criadora. [...] Somos uma criatura fraturada pelo conflito e rejuntada pela tensão existencial. (RUIZ, 2004, p.54).

No universo da Nova Era a pessoa se percebe como um ser em permanente construção. Busca, na experiência vivida do sagrado, os meios que favorecem a integração da totalidade corpo, razão, emoção e espiritualidade. O experienciar é a forma que torna possível à pessoa expandir plenamente a consciência e,

conseqüentemente, desenvolver a capacidade de atribuir significados ontológicos ao viver.

5.1 *Mythos e Logos no Universo da Nova Era*

Os integrantes da Nova Era não rechaçam o *logos*, não o rejeitam como a um impostor, mas o retiram do trono e o convidam a ocupar um espaço mais real e em parceria com o *mythos*. A dimensão simbólica recompõe o imaginário ocidental na busca do equilíbrio e da harmonia inerentes à experiência de manifestação do sagrado, manifestação que é considerada intrínseca à natureza humana. É preciso apenas recordar, como diria Sócrates no *Fédon* (2004, p.141), pois “nossas almas existiam antes de que surgissem sob a forma humana, e mesmo quando não possuíam corpo já tinham o conhecimento.”

A dinâmica da interação epistemológica desses dois elementos, *mythos* e *logos*, promove, de forma intencional, a totalidade do conhecimento “nova-erista”.

Os dados coletados por Grof em suas pesquisas com grupos ocidentais contemporâneos corroboram com a ousada idéia de que é possível reconhecer o sagrado como parte indissociável daquilo que designamos natureza humana. Isso porque, acreditam os integrantes da Nova Era,

[...] É fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente aos domínios dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. (LÉVI-STRAUSS *apud* MATTOS, 2006, p. 7)

Os resultados das pesquisas de Grof parecem, portanto, confirmar a teoria de Eliade de que “O sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não uma

etapa na história dessa consciência.” (ELIADE apud FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 56).

Embora a religiosidade tenha funções sociais específicas e exerça um papel cultural definido, para a Nova Era o sagrado não é uma construção elaborada pela história dos homens, mas é parte intrínseca e inseparável da existência humana enquanto entidade ontológica.

Afirma Rohden (1998, p.11) que o sagrado em Eliade está imbricado às idéias de ser e de significado. Por isso o homem moderno, apesar da racionalidade e do afastamento da transcendência, “[...] está sempre em busca do ser e de significação, não podendo viver sem estas duas idéias.”

O universo da Nova Era parece manter um trânsito confortável do sagrado ao profano e deste para aquele, o que nos faz refletir sobre algumas considerações de Eliade (1992) que consideramos pertinentes a esta pesquisa.

Eliade apresenta a realidade profana como um meio de compreender e apreender o verdadeiro sentido do sagrado. Ao descrever essa dicotomia, ele demonstra que o homem religioso¹⁰ tem a clareza do “limiar”, a fronteira entre sagrado e profano estabelece a diferença entre dois modos de ser. Embora sejam dois mundos que se opõem, a comunicação entre eles existe e mantém sua continuidade exatamente nessa oposição. O homem religioso, portanto, sabe utilizar a “passagem” do profano ao sagrado, de modo a transcendê-lo, para, assim, atribuir significado ao mundo.

¹⁰ Homem religioso e religião são aqui utilizados no sentido compreendido pela fenomenologia da religião de Eliade: o *homo religiosus* como sujeito da experiência religiosa; sua maneira de ser e agir diante da realidade sagrada transcendente.

A ausência do sagrado, por conseguinte, promove o surgimento do caos. Somente a sacralização do mundo é capaz de instaurar a harmonia e o equilíbrio. O homem religioso precisa, por meio de seus mitos e ritos, fazer uso dessa “passagem” para que o real se instale, pois aquilo que é real (e aqui novamente nos lembramos de Platão) só se revela no sagrado.

Na imitação dos deuses, o “homem torna-se sagrado”. E na reatualização dos gestos divinos, “o mundo é santificado.” (ELIADE, 1992, p. 88).

Para Eliade o homem religioso vive uma inextinguível sede ontológica: é sedento de Ser. O único modo de evitar o caos é transcender o profano, pois este não participa do Ser. Afirma que o ser humano é constituído, ao mesmo tempo, de uma atividade consciente e de experiências irracionais. Para ele um homem exclusivamente racional é uma abstração. A existência humana é “[...] alimentada por pulsões que chegam do mais profundo do ser”. E “Os conteúdos e estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas.” (ELIADE, 1992, p. 170).

Quanto às discussões sobre os excessos da racionalidade, Bartolomé Ruiz (2004, p. 130) informa que a chamada “dessacralização do mundo é sempre relativa [...] Sempre existe uma certa dimensão de sacralidade na forma como o ser humano se relaciona com o mundo”. Para esse autor, o desencantamento do mundo sugerido por Weber foi um engano. Afirma que esse desencantamento “[...] será sempre relativo e que jamais poderá ocorrer uma vitória da razão sobre o símbolo e nem a do mito sobre o *logos*.” Argumenta ainda que “A desconstrução da visão mítico-mágica não desencadeou um processo de anulação total da dimensão simbólica do ser humano”, pois, continua ele, o simbolismo não é uma dimensão

superável, “[...] mas o modo antropológico e social de se relacionar com o mundo e de transformá-lo.” (p. 129).

Conforme assegura Rohden, ainda mencionando a abordagem ontológica de Eliade,

O sagrado é pleno de ser. É fonte de sentido, referência absoluta. Em outros termos, enquanto a realidade sagrada confere significado ao nosso mundo e aos nossos atos, o profano é o domínio do relativo, do não ser, do não sentido. (ROHDEN, 1998, p. 41).

Como para Eliade (1992, p. 171) o sagrado funda o mundo, a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. Sendo o inconsciente resultado de inúmeras experiências existenciais, não pode deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos. A religião é a solução exemplar de toda crise existencial. É indefinidamente repetível e de origem transcendental – valorizada como revelação recebida de um *outro* mundo *trans*-humano. A solução religiosa resolve a crise e torna a existência “[...] aberta a valores não mais contingentes nem particulares [...] o homem ultrapassa as situações pessoais e alcança o mundo do espírito.”

O subjetivismo da Nova Era trouxe de volta ao Ocidente uma relação de compromisso ontológico com o mistério; um retorno aos símbolos, mitos, ritos e a reafirmação de um mundo sacralizado. Para esse Movimento, porém, o silêncio e o vazio descritos em muitas experiências de encontro com o sagrado são permeados e até deflagrados pela corporalidade. Desse modo, por meio da experiência, supera-se o dualismo estabelecido por Platão, aprofundado por Descartes e transformado, na modernidade, por muitos de seus seguidores, em critério gnoseológico indiscutível. Os integrantes da Nova Era, portanto, determinam a incorporação consciente da subjetividade como base para uma nova epistemologia.

A Nova Era acredita na possibilidade de construção da pessoa humana, da transformação interior do indivíduo ocidental que busca integrar e viver a totalidade corpo/alma por meio da experimentação. Há nesse Movimento um explícito empenho em fortalecer o espírito humano. Essa emergência do viver a totalidade sagrada pode criar meios de resgatar a humanidade do desencanto e da sensação de desamparo do espírito moderno, prenunciado por Weber, e reafirmar a “fuga para o império da mística” (MATA, 2007, p. 7), conforme expressado por Troeltsch.

Sanchis (1999, p. 236) também afirma que a Nova Era e suas experimentações resultam da sensação de uma certa “desordem” no mundo, que se apresenta, dentre outras manifestações pós-modernas, “[...] como protestos implícitos contra uma excessiva deriva racionalizante das grandes religiões do Ocidente.”

Há, portanto, um movimento libertador na Nova Era, que caminha em direção à construção de uma epistemologia resultante do permanente experimentar. Esse movimento acaba provocando uma ressignificação da vida pessoal e comunitária.

Desse modo o individualismo pós-moderno transita de um egocentrismo de características essencialmente hedonistas para o experimentar constante, em busca da individualização integrativa. Esse mergulho interior de procura de sentido pode ser proporcionado pela própria consciência, que, em contato com o *mysterium tremendum e fascinans*, ressignifica o mundo, seu papel e sua relação de alteridade. O ensimesmamento¹¹ retira o indivíduo do estado de alteração em que vive, um

¹¹ Os conceitos de *ensimesmamento* e *alteração* foram desenvolvidos pelo filósofo Ortega Y Gasset, significando: *ensimesmamento*, o poder de recolher-se dentro de si mesmo, retirar-se transitoriamente do mundo; e *alteração*, o estado de permanecer sempre atento ao que se passa fora de si, alienado.

estado de permanente estresse, e confere um sentido ontológico à vida, em que o ser determina o fazer.

O experimentar é a ferramenta do encontro com a consciência e o retorno à capacidade criativa de atribuir significados ontológicos. Manifesta-se como uma exigência da consciência humana em sua busca por significados e proporciona à Nova Era um caminho epistemológico para a redescoberta do sentimento de pertença à humanidade, embora a salvação seja inteiramente individual. O ser humano torna-se o único responsável por sua própria salvação. Isso porque o divino não é externo, mas encontra-se no interior da própria consciência. O reconhecimento dessa unidade integradora consolida a sensação, mesmo que temporária, do pertencimento grupal.

Nas vivências da Nova Era o objetivo é exatamente buscar, no interior da própria consciência, na força do espírito, o significado da vida e a compreensão de seus desdobramentos. Nessas situações específicas de experimentação, o *logos* racional é identificado com o *ego* e deve ser evitado, pois representa o caráter profano. A dimensão simbólica manifesta o sagrado. Faz parte do imaginário humano em busca da compreensão de sua própria realidade. Para o ser humano da Nova Era o mal reside na fragmentação, na separação do homem de sua essência divina. Por esse motivo toda realidade sem a experiência do sagrado prescinde de sentido, corroborando para uma condição humana de angústia e desespero. Essas experiências explodem em símbolos. Não há outra possibilidade de expressar o que foi vivenciado. As descrições de encontros com o *mysterium*, fornecidas por Grof em suas pesquisas, parecem concordar com Ruiz, quando este afirma:

É a junção simbólica que confere sentido pleno à realidade fraturada. O símbolo *re*junta as partes separadas. O ser humano, ao conferir um sentido às coisas, realiza uma *juntura simbólica*

com o mundo [...] à natureza do símbolo corresponde à capacidade de juntar as partes separadas, conferindo uma nova unidade ao que estava distante [...] o símbolo tem como potencialidade própria a conjunção das partes fraturadas numa nova unidade significativa. (RUIZ, 2004, p. 134).

Desse modo o Movimento Nova Era parece realmente expressar-se como uma reação aos séculos de *des*-mistificação ou, na linguagem weberiana, de desencantamento do mundo, proporcionado por uma teoria do conhecimento engessada pela lógica racionalista, que se apresentava como único modo de atingir a verdade.

Como afirma Bartolomé Ruiz (p. 142), essa racionalidade ou “[...] entronização do logos” procurou “[...] destituir de valor lógico, epistemológico ou ontológico qualquer aspecto simbólico ou referência ao mundo do imaginário.” E, continua o autor, a função simbólica é exatamente um instrumento de manutenção do equilíbrio psicossocial para o ser humano. Conforme Cassirer e Jung (*apud* BARTOLOMÉ RUIZ, p. 146), “A doença mental nada mais é do que a perda ou distúrbio da função simbólica.”

A função simbólica do indivíduo ocidental moderno acabou sendo designada de irracional e alienante, com uma conseqüente fragmentação da psique e, em alguns casos, provocando a perda total dessa função. Talvez os conflitos surgidos em decorrência da imposição de um único modo de lidar com o mundo, da homogeneização epistemológica, sejam responsáveis pelo aprofundamento das crises pessoais e institucionais ocorridas na sociedade moderna.

De acordo ainda com Bartolomé Ruiz, o progressivo desenvolvimento do *logos* não promoveu a superação do mito, por estar ele implícito no desenvolvimento simbólico do ser humano, e o “[...] mito está inserido na estrutura de sentido que as pessoas e as sociedades constroem para o real. (p. 129)”.

O *homo religiosus* da Nova Era vive de forma consciente a oposição *mythos* e *logos*, aceitando como parte indissociável da existência a aparente contradição entre esses dois aspectos do conhecer, mas busca manter-se permanentemente em contato com seu *symbolon*, pois sente que só ele atribui sentido à realidade. E para os “nova-eristas”, o sentimento é uma forma de conhecimento altamente confiável, pois é por meio das emoções que se atinge a união plena com o sagrado.

Como já reiteramos muitas vezes ao longo desta pesquisa, a racionalidade científica, com suas promessas de solução e esclarecimento da realidade, alterou de forma profunda a expressão simbólica do indivíduo, impedindo-o de externar verdades subjetivas e reduzindo a sua capacidade de atribuir significados a um universo pessoal desvinculado do sentido do viver.

É interessante observar, no entanto, que a Nova Era, embora retomando a forças das tradições gregas, orientais e populares, não abre mão das conquistas obtidas pela ciência. Como afirma Magnani,

[...] no par Tradição *versus* Ciência, esta última não entra tanto como fonte e sim como instância legitimadora de um conhecimento que se reputa indispensável para a plena realização do homem [...] se a ciência não é garantia de um futuro melhor [...] a ela reserva-se o papel de confirmar, legitimar a validade, coerência ou ao menos a verossimilhança das verdades tradicionais. Não se trata, portanto de escolher entre Tradição e Ciência: o homem da Nova Era não opta pelo irracionalismo, pois não rejeita os incontestáveis avanços científicos ou seus métodos de trabalho. (MAGNANI, 1999, p. 86).

O que o Movimento Nova Era busca é poder viver, conhecer e expressar o fato de que a realidade observada na vida cotidiana não é a única que existe. Os sentimentos apontam para outras possibilidades que não podem simplesmente ser ignoradas.

5.2 A Atraente Irrracionalidade do Sagrado

O conceito de sagrado utilizado em nosso estudo refere-se ao *numen*, definido por Otto (1985) como o *mysterium tremendum* – o grande mistério, aquele que provoca terror e atração, que paralisa a pessoa, tornando-a humilde e silenciosa diante dele.

O conteúdo fornecido por relatos de experiências incomuns vivenciadas pelos integrantes da Nova Era nos remete aos três elementos descritos por Otto (1985), que compõem o *mysterium tremendum*: o *tremor místico*, que provoca medo e faz tremer; *majestas*, que representa poder absoluto, força e o sentimento de ser criatura; *orgé* ou *energia do numinoso*, a força da bondade, do amor, da sensibilidade.

É muito comum esses relatos conterem expressões de fascínio e atração, mescladas com terror e repulsa. Para Otto (1985, p. 35), “Esta harmonia de contraste, esse duplo caráter do numinoso é atestado em toda história das religiões [...] é o fenômeno mais estranho e mais notável de toda a história”. O autor afirma que o numinoso não é racional e, portanto, não pode desenvolver-se em conceitos, ele surge no plano da experiência religiosa vivida. Quando Otto diz que o sagrado é algo inexplicável, que precisa ser vivido, ele fornece um entendimento para a incessante busca por experiências místicas, empreendida pelos “reencantados” integrantes da Nova Era.

Grof (2000) observou que nos estados *holotrópicos*, ocorridos de forma espontânea ou induzida, seja por drogas psicoativas ou por trabalhos respiratórios e corporais, as pessoas manifestavam, ao retornar ao estado de consciência de vigília,

ou comum, uma espécie de deslumbramento, um maravilhar-se acompanhado de calma e tranqüila certeza de que haviam estado em contato com algo que não poderia ser descrito como “deste mundo”. Algo de natureza superior e transcendente. Tais descrições também revelavam momentos repletos de sensações assustadoras, acompanhadas, muitas vezes, por um terror indescritível. Os relatos caracterizavam-se pela riqueza da linguagem simbólica e descrições de ritos e mitos ancestrais permeados por clareza de sentimentos e emoções.

Grof percebeu que a mitologia seria a chave para penetrar nesse reino fortemente relacionado com elementos sagrados. Encontrou em J. Campbell e C. Jung os caminhos para a compreensão de tais manifestações. Os estudos junguianos introduziram-no no termo *numinoso* e, conseqüentemente, na obra de Rudolf Otto, mais especificamente *O Sagrado*.

O sagrado, conforme descrito pelas pessoas mencionadas nas pesquisas de Grof, é apresentado como algo completamente diferente da realidade que nos cerca, com a qual lidamos no dia-a-dia. Os relatos são ricos em elementos, que podem ser apontados como parte da categoria irracional estudada por Otto. Manifestam-se sempre como algo relacionado ao *divino*.

Assim, para compreender os relatos apresentados, é necessário ter como referência o elemento irracional do fenômeno estudado, pois as manifestações descritas nem sempre são passíveis de uma formulação lógica. Há uma aparente contradição nas descrições analisadas, e se tentarmos enquadrá-las num arcabouço de racionalidade e coerência lógica certamente estaremos invalidando tais experiências e nos veríamos forçados, como o faz a psiquiatria tradicional, a

classificá-las sob o rótulo de “patológicas”. Essas experiências são chamadas de “espirituais” pelo Movimento Nova Era.

O conceito de espiritualidade apresentado pela Nova Era é imprescindível para a compreensão do nosso estudo. Encontramos em Carvalho uma conceituação que se coaduna com as explicações dadas pelos integrantes do Movimento:

[...] 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. (CARVALHO *In*: MOREIRA, 1994, p. 73).

Para Grof (2000, p. 205), por exemplo, “A espiritualidade é de ordem subjetiva e baseia-se em experiências diretas com aspectos e dimensões não-comuns da realidade.” Não exige um local apropriado ou uma pessoa para intermediar o contato com o divino. São experiências místicas que não necessitam de templos ou igrejas, pois o templo é o próprio corpo, “território do sagrado”. No contexto em que as experiências sagradas ocorrem, a pessoa precisa apenas da natureza, de seu próprio corpo, às vezes de um mestre que a oriente e de um grupo de companheiros que lhe dê apoio.

As manifestações espirituais, segundo Grof (2000), podem ocorrer de duas formas distintas: a) a experiência do divino imanente, quando acontece a percepção súbita da realidade diária transformada, em que as pessoas, animais e objetos à sua volta são manifestações de um campo unificado da energia cósmica, e as barreiras entre esses elementos são irreais e ilusórias. Essa é a experiência direta da natureza como deus, de acordo com Grof, o *deus sive natura* de Spinoza; e b) a experiência do divino transcendente, que envolve a manifestação de seres

arquetípicos e domínios da realidade, que costumam ser transfenomenais, inalcançáveis à percepção no estado de consciência diário.

É interessante observar que o início de todas as grandes religiões foi marcado por experiências do divino imanente ou transcendente por parte de seus fundadores. Essas experiências de ligação com o aspecto sagrado da realidade são comuns, aceitas como naturais e incentivadas pelas sociedades pré-industriais e pelas civilizações arcaicas. Enfatiza-se aqui, portanto, que a civilização moderna, fundamentada na lógica materialista, rotulou de patológicas tais experiências, por não conseguir explicá-las pelo arcabouço da ciência racionalista.

O modelo de ciência newtoniana-cartesiana criou uma imagem muito negativa do ser humano, apresentando-o como uma máquina biológica movida por impulsos instintivos de natureza bestial, não reconhecendo realmente valores mais altos, como consciência espiritual, sentimento de amor, carência estética ou senso de justiça. Todos esses valores são vistos como derivados de instintos de base ou de ajustes essencialmente estranhos à natureza humana. Essa imagem endossa o individualismo, a ênfase egoística, a competição e o princípio da “sobrevivência do mais forte”, como tendências naturais e necessariamente saudáveis. A ciência materialista não foi capaz de reconhecer o valor e a importância vital da cooperação, da sinergia e das preocupações ecológicas, pois se tornou cega por seu próprio modelo de mundo: unidades separadas que interagem mecanicamente. (GROF, 1987).

Grof observou que esquizofrênicos e psicóticos costumam vivenciar a realidade em estados transpessoais de consciência, um padrão mental que muito se assemelha ao dos místicos. Exatamente por isso, durante muito tempo, muitos cientistas e profissionais de saúde consideravam que certos santos, místicos e

também artistas, na história da humanidade, apresentavam, na verdade, patologias diversas, idéia que ainda hoje persiste.

São João da Cruz foi chamado de “degenerado hereditário”. Santa Tereza d’Ávila teria sido uma “psicótica histérica”, e as experiências místicas de Maomé foram atribuídas à “epilepsia”. (GROF, 1999).

No diálogo *O Banquete* (1989), de Platão, um dos discípulos de Sócrates afirmava que seu mestre costumava afastar-se do local onde estava e permanecia imóvel por vezes até 24 horas. O próprio Sócrates assim disse, em sua *Apologia*:

[...] existe em mim não sei que espírito divino e demoníaco, a respeito do qual, também Meleto, com jeito de estar se divertindo, aponta no ato da acusação. É como uma voz que possuo dentro de mim desde criança e, que, toda vez que eu a ouço, sempre faz com que eu desista do que estou para fazer, e nunca me convence a realizar qualquer outra coisa (PLATÃO, 2004, p. 84).

Sócrates, que chamava essa voz de *Daimonion*, poderia ser diagnosticado pela psiquiatria tradicional como catatônico, autista ou esquizofrênico. Ouvir vozes, ou uma voz interior, era algo comum na vida de pessoas como São Paulo, São Francisco, Edgar Allan Poe, Walt Whitman, Virginia Woolf, Henry David Thoreau e muitos outros santos, poetas e artistas.

A visão patológica da experiência mística se deve muito à abordagem freudiana da psique humana. Para Freud a religião era resultado de conflitos não resolvidos do desenvolvimento psicosexual infantil. De acordo com ele, a religião seria uma neurose universal, uma defesa diante do massacrante poder da natureza e o desejo de corrigir as dolorosas imperfeições da civilização. (FILORAMO; PRANDI, 1999).

Opondo-se a Freud, Jung acreditava que, se a análise e a auto-exploração alcançassem profundidade suficiente, os elementos espirituais emergiriam espontaneamente na consciência, porque estava convencido de que a dimensão

espiritual era parte orgânica e integral da psique. Segundo Jung, quem penetra no inconsciente apoiado apenas em pressupostos biológicos detém-se na esfera dos instintos e não consegue ir mais longe, só recua continuamente em direção à existência física. Por isso o pensamento de Freud não tem outra saída que não a de concluir com uma apreciação essencialmente negativa do inconsciente (JUNG, 1986).

Pelo fato de Jung reconhecer que o processo de interiorização dos humanos pode transcender os estreitos limites do ego e do inconsciente pessoal, Grof o considerou o primeiro representante da orientação transpessoal na psicologia.

William James, embora considerado um dos fundadores da psicologia científica, afastou-se do reducionismo positivista. Em seu trabalho escrito em 1902, *The Varieties of Religious Experience* (2004), já afirmava que a consciência não era um fenômeno cerebral. Em seus relatos sobre o fenômeno religioso, considerava as experiências místicas como experiências pessoais, que envolviam sentimentos e ações relacionadas com o divino. James manifestava-se contra os excessos do racionalismo e as tentativas de aplicar seus postulados a todas as demais áreas do conhecimento humano. Defendia a experiência subjetiva, com seus aspectos emocionais, afetivos e intuitivos, como forma válida de percepção e geração de conhecimento.

Guerriero, antropólogo da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006, p. 23), em sua recente investigação sobre a essência da religião e a importância do simbolismo religioso na vida humana, refere-se ao fato de a religião ser universal e, segundo ele, por que não dizer, tão natural. Ao analisar esse fenômeno em termos evolutivos, conclui que a razão de ele persistir demonstra que se trata da representação de algo profundo na natureza humana. E afirma, após

referir-se a estudos neurobiológicos e genéticos da evolução do *sapiens*, que “[...] pode estar em nossas próprias mentes a chave para compreendermos o sentido daquilo que entendemos por sagrado.”

É possível observar que nas sociedades ocidentais as religiões organizadas, fechadas em seus arcabouços metafísicos racionalistas, acabam, muitas vezes, por perder a conexão com sua fonte espiritual, tornando-se instituições estruturadas num sistema hierárquico fechado. De acordo com Grof (2000), essas instituições direcionam seu foco para a manutenção do poder, controle, política, dinheiro, posses e outras preocupações seculares, apenas explorando as fragilidades e necessidades espirituais de seus membros, sem satisfazê-las. Faz parte desse tipo de instituição religiosa desestimular as experiências individuais de contato com o *mysterium*.

É preciso esclarecer que, em nossa pesquisa, o conceito utilizado para “religiões organizadas” refere-se 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.” (CARVALHO, *In*: MOREIRA, 1994, p. 72). Referimo-nos aqui, portanto, às instituições eclesásticas e suas metafísicas racionalistas.

Historicamente temos vários registros de que a experiência mística se entrelaçava de maneira profunda com o êxtase diante da beleza. Tais registros, encontrados nos tratados de estética filosóficos e teológicos do período medieval, independente do gênero, apresentam, de uma certa maneira, características semelhantes às descrições contemporâneas de transpessoalidade vividas pelos adeptos do movimento Nova Era.

É possível afirmar que a experiência estética e a experiência mística compartilham percepções e sensações semelhantes àquelas descritas por Otto (1985) em sua análise dos elementos irracionais que acompanham a experiência do sagrado.

O conteúdo qualitativo numinoso, cujo mistério é a sua forma; é, em parte, um elemento repulsivo [...] o *tremendum* o qual se liga à *magestas* [...] alguma coisa que exerce uma atração particular, que cativa, fascina e forma com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contrastes [...] o divino, sob a forma do demoníaco, é para a alma objeto de terror e de horror, ao mesmo tempo que atrai e seduz [...] o mistério não é apenas surpreendente, mas também maravilhoso. Ao lado do elemento perturbador aparece algo que seduz e cresce em intensidade até produzir delírio [...] nós o chamamos de elemento fascinante. (OTTO, 1985, p. 35).

No entanto, em tempos de Nova Era, torna-se contraditório o conflito vivido pelo homem medieval, que temia afastar-se do caminho de Deus e contaminar sua alma por embriagar-se da fascinante atração pela beleza. Essas sensações são relatadas de forma detalhada nas Confissões de Santo Agostinho, ao afirmar, por exemplo, que:

"[...] os olhos amam a beleza e as variedades das formas, o brilho e amenidade das cores. Oxalá que tais atrativos não me acorrentassem a alma! Oxalá que ela só fosse possuída por aquele Deus que criou essas coisas tão belas! [...]" (SANTO AGOSTINHO, 1973, p. 220).

Isso porque, para o integrante da Nova Era, existe uma relação íntima de profunda troca entre o ente e o Ser, entre o meio e o eu, entre corpo e espírito. Por meio da corporalidade é possível entrar em comunhão com a divindade, diferentemente dos medievais, que estabeleciam um confronto entre a beleza proveniente do externo (ente) e a proveniente do interno (Ser). O homem religioso cristão do período medieval deveria alegrar-se apenas com a beleza derivada da alma, pois essa se aproxima do Uno. Já aquela beleza que reveste o ente em sua aparência não deve ser cultuada por quem almeja a salvação, pois é enganadora e o afasta do verdadeiro caminho. Para a Nova Era, entretanto, a beleza não só expressa como contém o Ser.

5.3 Corpo: Guardião do Sagrado

É possível afirmar, sem nenhuma dúvida, que a experiência do sagrado nas manifestações religiosas do Movimento Nova Era passa, necessariamente, pela corporalidade.

Há uma ênfase constante e quase metodológica do “experenciar” corporalmente o contato com o sagrado. O corpo é visto não só como veículo do sagrado, mas seu próprio guardião, pois as manifestações do numinoso passam pelas sensações corporais, e a linguagem dessa espiritualidade é a emoção. Há assim um resgate da importância do corpo no desenvolvimento da espiritualidade “nova-erista”.

Amaral (2000, p. 205) enfatiza que “[...] a experimentação é a idéia-matriz da cultura Nova Era [...] o sujeito se identifica como o local de síntese [...]”, onde se estabelecem as mais variadas combinações das tradições religiosas experimentadas.

O corpo foi relegado à categoria de veículo da impureza e do pecado pela antiga tradição judaico-cristã, que incutiu fortemente essa crença nas mentes ocidentais, por intermédio, inicialmente, da Igreja Católica Apostólica Romana e, mais tarde, também pelas demais igrejas cristãs. Torna-se, agora, ao mesmo tempo, o espaço sagrado da experimentação e o seu meio.

Ribeiro (1998) afirma que o corpo é a condição de acesso ao mundo e que a própria psicologia já descobriu de longa data que

[...] O senso de identidade provém de uma sensação de contato com o corpo. A pessoa, para saber quem ela é, precisa ter consciência daquilo que sente. Sem essa consciência da sensação e das atitudes corporais, a pessoa torna-se dividida: um espírito desencarnado e um corpo sem alma. Todos sabemos que a perda do contato com o corpo caracteriza o estado esquizofrênico. (RIBEIRO, 1998, p. 26).

A importância da unicidade corpo/alma, que rechaça qualquer possibilidade de sustentação do dualismo cartesiano, é expressa de modo bem evidente por Damásio (1996, p. 18), quando afirma que “A alma respira através do corpo, e o sofrimento, quer comece no corpo ou numa imagem mental, acontece na carne.”

O objetivo principal dos participantes da Nova Era, por conseguinte, não é mais dominar o corpo, mas superar e transcender o ego racional, que os afasta do sentir e viver o numinoso – este, sim, manifestado no *Self*, essa dimensão que, acreditam os “nova-eristas”, habita a consciência de todos os humanos, mas não se mistura com suas aspirações egóicas.

A experimentação fornece as bases conceituais da nova epistemologia: os sentimentos devem ser transformados em ações, a pessoa precisa viver no cotidiano a transformação percebida nas experiências.

A ausência de templos e a errância, que promovem uma constante rotatividade de participantes, evitam a burocracia e minimizam as relações de poder.

As armas do intelecto racional, como debates, polêmicas e discussões, são evitadas. Os símbolos e rituais são retomados para serem vividos, e não polemizados. Segundo Amaral, os integrantes da Nova Era

[...] não apelam para polêmicas, debates ou argumentações que realçariam, no seu limite um excesso de ego e os colocariam em foco, conjugando-os, os pares constitutivos da “lógica do poder” – perdas e ganhos, opressão e resistência, desconfiança e obediência, julgamento e crítica – em detrimento da “lógica do afeto” – dos sentimentos espontâneos e da entrega amorosa. (AMARAL, 2000, p. 210).

Os sentimentos de entrega amorosa resultam de um retorno à intuição, em que o aspecto feminino é resgatado na figura de um deus maternal. O deus vingador do Velho Testamento, mantido pela estrutura patriarcal de poder, é substituído pelo deus da bondade, beleza, perfeição e amorosidade, conforme descrito por Santo

Agostinho. Tais sentimentos são também salientados no neoplatonismo, nas referências às idéias eternas e perfeitas, às quais o ser humano tem acesso, quando entra em contato com o *Self*, pelo êxtase, meditação ou mera contemplação silenciosa da criação.

Todos esses sentimentos são, na verdade, profundamente maternais. Talvez por isso os rituais voltados para a figura da Grande Mãe Terra, estimulados principalmente pelo ecofeminismo, façam parte rotineira dos encontros da Nova Era.

Os integrantes do Movimento Nova Era, seguindo a trilha da psicologia transpessoal, procuram interiorizar-se, ensimesmar-se, ouvir-se, enfim, buscar o “si mesmo”. Esse si mesmo, *Self* ou Eu Superior é visto como parte integrante do Divino ou como o próprio Divino, que habita no interior de cada ser humano. Seria a “centelha divina” proclamada pelos cristãos.

A busca da auto-realização por meio do mergulho interior não é diferente da proposta délfica “conhece-te a ti mesmo”, sugerida por Sócrates em seus diálogos. Conforme afirma Reale (2002, p. 143), referindo-se a *Alcebíades Maior*, de Platão, “O corpo é como um ‘instrumento’ a serviço da alma. O homem, portanto, só pode ser a alma e, portanto, a alma é que é exortada pelo mote délfico ‘conhece a ti mesmo’.”

Podemos reafirmar que a base epistemológica e ontológica do Movimento Nova Era tem suas raízes no platonismo. Uma frase bastante repetida nos Centros Holísticos nos remete à teoria da reminiscência de Platão: “Apenas precisamos recordar da nossa verdadeira essência”. Dentre outras coisas, lembrar que não somos apenas corpos que possuem uma alma, mas somos almas que, temporariamente, ocupam esses corpos. Essas reflexões foram também repetidas

pelos neoplatônicos. Para Platão a alma é imortal e pode nascer e renascer muitas vezes, tendo, assim, acesso a este e ao “outro” mundo: o mundo transcendente, aquele que **É** – a verdadeira realidade. Basta, então, como diria Sócrates, mencionado anteriormente, apenas recordar.

E como toda a natureza é congênere e a alma apreendeu tudo, nada impede que quem se recorde uma só coisa (que é aquilo que se chama de ‘aprender’) encontre em si todo o resto, se tiver coragem e não se cansar na busca, já que buscar e aprender não são mais que reminiscência. (PLATÃO *apud* ABBAGNANO, 2000, p. 59).

Plotino, principal pensador neoplatônico, no entanto, levou a extremos o dualismo corpo/alma. Ele e seus seguidores passaram a descrever o corpo como uma incômoda prisão. Algo que impede o ser humano de retornar ao Uno, ao mundo perfeito ao qual as almas já tiveram acesso. A visão medieval do corpo como algo profundamente negativo, responsável pela maioria dos pecados e das atitudes que em geral afastam o homem do seu criador, foi, muito provavelmente, resultado da influência de Plotino. Entretanto, como vimos no primeiro capítulo, Santo Agostinho não compartilhou dessa visão tão negativa da matéria.

O filósofo Porfírio, discípulo e biógrafo de Plotino,

[...] começa a biografia de seu mestre Plotino, o pensador mais significativo do século III d.C., com a frase: “Plotino, o filósofo de nossos dias, assemelhava-se a um homem que se envergonha de estar em um corpo”. Em seguida dá exemplos dessa aversão pela existência corpórea. (WEISCHEDEL, 1999, p.79).

Plotino valorizava suas experiências extáticas como resultado apenas da ascensão da sua alma a Deus, sem nenhuma participação do corpo nessas vivências espirituais. Ao contrário, para ele, o corpo o impedia de unir-se definitivamente ao Criador.

O repúdio ao corpo foi disseminado de maneira acentuada em todo o período da Idade Média. Somente no renascimento, com o aprofundamento das ciências e o

retorno aos exemplos clássicos, na pintura e escultura, o corpo passou a ser visto de um modo mais positivo, identificado com o padrão estético da beleza.

O espírito científico e o humanismo do renascimento resgatam a importância do estudo e do conhecimento sobre o homem. Enquanto os artistas medievais aguardavam uma revelação divina que guiasse seus trabalhos, os renascentistas estudavam geometria e anatomia para melhor representar o ser humano. Nesse período, todavia, o padrão de beleza da figura humana se encontrava nos clássicos greco-romanos. A arte, na época, buscava expressar o belo ideal, absoluto e eterno, que, acreditavam, seria o mesmo para todos os homens, em todas as épocas: a universalidade da forma ideal, que não estaria na natureza física, mas no espírito do homem. O corpo poderia, portanto, revelar essa totalidade ontológica do ser que só a arte conseguiria captar.

É possível, diante disso, afirmar que, na longa caminhada da história do pensamento ocidental, a importância do corpo humano foi restaurada, ou melhor, foi resgatada pelos errantes da Nova Era. Também os estudos do misticismo e religiosidade orientais, principalmente a descoberta das técnicas de meditação, que demonstram o papel fundamental do corpo na busca da religação com o divino, muito contribuíram para restaurar o papel do corpo na experiência da espiritualidade. Da mesma forma pode-se afirmar que a Nova Era, como fenômeno de religiosidade pós-moderno, promove e incentiva a introspecção, a busca do *Self*, que passa a ser realizada por meio das percepções corporais/intuitivas, e não racionais/cognitivas.

Sabe-se que os estudos sobre as manifestações de transcendência dos orientais são bastante anteriores à pós-modernidade. Além das muitas informações

coletadas por etnólogos e antropólogos, também escritores e artistas em geral manifestaram interesse em compreender a maneira de ser dos orientais em sua relação com o sagrado. Muitos estudos sobre o taoísmo na China e as diversas religiões da Índia reiteram a importância do corpo na ligação com o sagrado.

Mauss, em seu estudo sobre as técnicas do corpo, demonstra, de maneira quase didática e utilizando inúmeros exemplos, a importância da corporalidade no modo de ser e de se expressar de cada povo. O gesto não é algo solto, destituído de sentido, mas revela, acreditamos, o *ethos* das pessoas. O *ethos*, aqui compreendido como ensina Geertz (1989, p. 66), é “O tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo [...]”.

Mediante um simples gesto, pode-se conhecer e compreender o modo de pensar e sentir de toda uma população. Os gestos não são apenas atos biológicos, mas também expressam um elemento psicológico determinante de uma cultura específica.

Os estudos de Mauss sobre as técnicas corporais representam o início da superação do dualismo psicofísico, desenvolvido pelos seguidores de Descartes e estimulado pelo positivismo comtiano. Mauss resgata a expressão do corpo como parte de um todo não só biológico, mas também psicológico, e ainda insiste com seus pares para que invistam em estudos que englobem, além do aspecto social, o biológico e o psicológico, sugerindo, desse modo, uma abordagem interdisciplinar.

As conclusões de Mauss proporcionam, de certo modo, uma antevisão do que a psicologia transpessoal e as técnicas xamânicas desenvolveriam no Ocidente, no interior do movimento Nova Era.

No meu entender, no fundo de todos os nossos estados místicos há técnicas de corpo que não foram estudadas, e que foram perfeitamente estudadas pela China e pela Índia desde épocas muito remotas. Esse estudo sócio-psico-biológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus”. E, embora a técnica de respiração etc., seja o ponto de vista fundamental apenas na Índia e na China, creio, enfim, que ela é bem mais difundida de um modo geral. Em todo caso, temos sobre esse ponto meios de compreender um grande número de fatos até aqui não compreendidos. (MAUSS, 2003, p. 422).

As pesquisas desenvolvidas por Grof confirmam a assertividade de Mauss sobre dois aspectos muito particulares de suas reflexões, que não faziam parte da antropologia, sua área específica de estudos: primeiro, que as técnicas de respiração eram mais difundidas do que se acreditava na época; e segundo, que o aprofundamento dos estudos sobre êxtase, experiências místicas e estados incomuns de consciência possibilitou uma importante conclusão – é possível ao ser humano, por meio de técnicas corporais, entrar em contato direto com o numinoso.

Em seus estudos Grof apresenta o que ele chama de “*técnicas do sagrado*”, que são diferentes formas de induzir estados incomuns de consciência ou, na terminologia dele, estados *holotrópicos* por civilizações arcaicas. Há neles a garantia de um contato direto com o numinoso, e podem ser observados tanto em cerimônias sagradas quanto individualmente.

Os estudos de Grof englobam todos os continentes – da Ásia às Américas, o que vem confirmar as desconfianças de Mauss. As técnicas corporais e respiratórias realmente não se restringem à China e Índia. Vários povos da África, Ásia e Américas desenvolveram técnicas semelhantes a partir do próprio corpo e sempre tendo na respiração o principal meio de expandir a consciência. Grof cita exemplos, como: rituais de cura dos kung bushmen, no deserto africano Kalahari; a respiração do fogo dos budistas; a respiração sufi entre os árabes; a música de garganta dos

esquimós; a dança do sol dos lakota sioux americanos; e outros (GROF, 2000, p. 21).

Citamos, a seguir, dois exemplos de práticas de indução de estados incomuns de consciência, semelhantes aos mencionados por Grof em suas pesquisas de “*técnicas do sagrado*”. As pessoas que passam pela experiência referem-se a uma força (já mencionada anteriormente) ou energia que parece ser ativada tanto pela dança quanto pelos sons (tambores e pés batendo no chão), mas principalmente pela respiração rápida e profunda. Esta é a experiência dos Kung San:

[...] você dança, dança, dança. O ‘n/um’ (energia) levanta-o na barriga, levanta-o nas costas e você começa a tremer. Seus olhos estão abertos, mas você não olha à sua volta [...] mas ao entrar em ‘Kia’ (êxtase) você vê todas as coisas [...] você vê o que está perturbando todo mundo [...] vê coisas, fantasmas matando pessoas, sente cheiros [...] depois puxa a doença para fora. Você se cura [...] depois vive [...] (JOHNSON, 1990, p.38-39).

Há outra descrição semelhante feita por um xamã do povo nativo americano, Sioux, numa região completamente distante da África, com costumes e valores muito diferentes dos Kung San. O relato refere-se à iniciação de um jovem xamã que permaneceu por quatro dias e quatro noites sem comida e sem água, dentro de um buraco estreito, no alto de uma montanha, para que pudesse ‘prestar atenção às vozes dentro dele’:

Nós, os Sioux, acreditamos que exista alguma coisa dentro de nós que nos controla, alguma coisa que se assemelha a uma segunda pessoa. Nós a chamamos de ‘nagi’, mas os outros povos podem chamá-la de alma, espírito ou essência. Não podemos vê-la, nem senti-la, nem prová-la, mas naquela ocasião na montanha – e só naquela ocasião – soube que ela estava dentro de mim. Depois senti a força irromper através de mim como uma torrente. Não posso descrevê-la, mas ela me preencheu por inteiro. Eu tinha a certeza de que me tornaria um wicasa wakan, um feiticeiro [...]. (JOHNSON, 1990, p. 41).

Durante muitos séculos os estados incomuns de consciência faziam parte da prática cotidiana de vários povos no que se refere à cura. O objetivo era muito mais voltar-se ao bem-estar humano e à eliminação de desequilíbrios psicossomáticos do que única e simplesmente a prática da transcendência. Em todos os exemplos

estudados, o que proporciona a possibilidade de cura é o encontro com o Absoluto, que parece residir no Eu Interior ou na essência ou alma, conforme alguns. A possibilidade de cura, aqui compreendida como o reequilíbrio do ser nos seus aspectos espiritual, emocional, mental e físico, pressupõe, via transpessoalidade, a consciência e o contato constante com o numinoso.

Esses mesmos objetivos são encontrados nas práticas da Nova Era, nas quais a experiência da transpessoalidade, imanente ou transcendente, está definitivamente relacionada à cura dos males da condição humana, tanto físicos quanto emocionais.

Uma das constatações verificadas nas pesquisas de Grof mostra-nos que experiências resultantes de algumas práticas terapêuticas contemporâneas ocidentais podem desencadear no ser humano manifestações de estados *holotrópicos* semelhantes àquelas descritas por técnicas nativas já citadas.

A nossa sociedade, no entanto, norteadada pelo paradigma científico materialista e, nesse caso específico, orientada pela psiquiatria dominante, não vê diferença entre estados místicos e doenças mentais. É uma ciência comprometida com a patologia e que não conhece – e nem se propõe a conhecer – a complexidade do vivo e do humano.

Ao perceber o potencial curativo e heurístico dos estados incomuns de consciência, Grof e sua mulher Christina desenvolveram um método terapêutico denominado *Respiração Holotrópica*, que pode facilitar a eclosão de estados *holotrópicos* profundos de forma muito simples: uma combinação de respiração consciente, música evocativa e trabalho corporal focalizado em pontos específicos. (GROF, 1997, p. 164).

Após pesquisar centenas de relatos de pessoas que passaram pela terapia *holotrópica*, Grof (1998, p. 27) buscou descobrir que tipos de experiências “[...] proporcionaram a sensação de encontro com o princípio supremo do universo.” Ou, como gostaria Mauss, de que modo tais pessoas descreveriam sua comunicação com o deus?

De acordo com Grof, existem duas formas distintas para alguém experimentar o princípio cósmico:

[...] fundir-se com a fonte divina, sentindo-se um com ela e indistinguível dela, ou manter o sentido da própria identidade, separada e como um observador perplexo, testemunhar de fora o *mysterium tremendum* da existência. (GROF, 1998, p. 28).

Mais adiante Grof acrescenta:

As pessoas que tiveram a experiência do princípio supremo descrito aqui sabem que encontraram Deus. Entretanto, a maioria sente que o termo ‘Deus’ não transmite adequadamente a profundidade de suas experiências, pois caiu na distorção, trivialidade e no descrédito devido às correntes convencionais das religiões e culturas convencionais. Até os nomes como Consciência Absoluta ou Mente Universal, que normalmente são usados para descrever esta experiência, parecem ser desesperadamente inadequados para transmitir a grandeza e o impacto de tal encontro. Algumas pessoas consideram ser o silêncio a reação mais apropriada à experiência do Absoluto. Para elas é óbvio que ‘aqueles que sabem não falam e aqueles que falam não sabem. (GROF, 1998, p. 29).

As pesquisas de Grof tornam-se mais significativas quando observamos que os relatos por ele analisados não se referem a americanos apenas. Conforme mencionado anteriormente, ele desenvolveu trabalhos semelhantes nos cinco continentes, em países e culturas variadas, incluindo o Brasil. Seus achados parecem indicar a existência de algo comum, talvez de caráter universal, entre as pessoas pesquisadas, independente de sua cultura de origem.

A descrição dos conteúdos vivenciados pelas pessoas submetidas a sessões de respiração *holotrópica* manifesta o mesmo caráter numinoso anteriormente descrito, ou seja, a revelação de um aspecto essencialmente divino, independente

da cultura em que as pessoas estejam inseridas. Tal constatação nos remete à imanência do *homo religiosus* existente na concepção da fenomenologia da religião.

5.4 O Desvelamento do Feminino

O profundo hiato que se estabeleceu, a partir da modernidade, entre realidade material e imaterial fez com que a matéria fosse totalmente excluída da relação com o sagrado. O homem ocidental passou a viver um estranhamento ontológico, tornou-se incapaz de lidar com o próprio corpo, com a natureza e com o outro. Essas categorias transformaram-se apenas em objetos manipuláveis, completamente apartados do sujeito conhecedor.

É inegável a relação de dominação do sexo masculino sobre o feminino que se estabeleceu ao longo da história da humanidade. O modelo de modernização ocidental criou uma população de excluídos e marginalizados, como os assalariados, os colonizados, os homossexuais, as minorias étnicas e as mulheres. Mas essa relação de poder também se perpetua dentro do próprio gênero. Considerando a complexidade do humano, não podemos inferir que absolutamente tudo resulte de construções sociais.

Para alguns indivíduos, todavia, essa realidade de exclusão social provocou um grande mal-estar. Nesse cenário obscurecido pelo excesso de racionalidade, exclusão do corpo e invalidação das emoções, as mulheres, que foram negligenciadas, perseguidas, maltratadas e mortas ao longo dos séculos, ocupam, no Movimento Nova Era, um papel primordial.

Razão e emoção sempre foram consideradas faculdades humanas que se opõem. A razão, desde o período helênico, era associada ao mental, cultural,

universal, público e ao masculino. Já a emoção esteve sempre associada ao irracional, ao físico, ao natural, ao particular, ao privado, ao feminino e também ao sagrado. Em *Fedro*, Platão compara as emoções com ímpetos irracionais, aos cavalos, que devem ser controladas pelo cocheiro - a razão. (JAGGAR, 1997).

Às mulheres, é permitido expressar as emoções. Esse comportamento não só é aceitável como até mesmo estimulado. “Embora a emocionalidade das mulheres seja um estereótipo cultural familiar [...]”, afirma Jaggar (1997, p. 171), seu fundamento é bastante frágil. De acordo com essa autora, as mulheres, assim como alguns grupos minoritários, são estimuladas a expressar suas emoções. Uma mulher emocionalmente inexpressiva não é considerada mulher de verdade. Já os homens que expressarem suas emoções de forma livre são suspeitos de homossexualidade.

Portanto, nas experiências de encontro com o sagrado, quando emoções e sensações irrompem de forma totalmente “irracional”, sem qualquer possibilidade de controle, são as mulheres que demonstram mais facilidade para expressá-las e torná-las fonte inquestionável de conhecimento.

Uma linguagem afetiva, poética e metafórica, repleta de múltiplas imagens, descreve emoções e sentimentos como a única maneira de expressar o conhecimento interno do *Self*. A comunicação racional é limitada e só oferece recortes fragmentados da verdadeira experiência da sacralidade vivida. A análise racional do fenômeno experienciado é incapaz de abarcar a profundidade das sensações corporais e do conhecimento obtido pelo sujeito da experimentação. Muitas vezes somente o silêncio e a quietude resultam do encontro com o sagrado. É dessa forma que o integrante da Nova Era expressa a sua própria experiência.

Há momentos em que a individualidade de gênero se dissolve na sensação da totalidade. Eclodem emoções relacionadas à paz, compreensão, cuidados e

apreço pela família humana. Manifestam-se sentimentos reconhecidamente femininos, independente do gênero de quem vive a experiência.

Pode-se verificar a pertinência para a Nova Era das questões sobre gênero e da redescoberta de valores relacionados à Deusa Mãe, nos cultos à natureza e à Mãe Terra, temas enfatizados de maneira bastante freqüente pelos adeptos do ecofeminismo e da ecologia de profundidade. As características notadamente reconhecidas como femininas, ou seja, intuição, amorosidade, afeto, são estimuladas e acolhidas com respeito pelos integrantes da Nova Era, independente de gênero ou idade, como formas de expressão de uma espiritualidade desenvolvida.

A ecologia profunda, ou de profundidade, como preferem alguns, retoma a visão de totalidade do ser humano do mesmo modo que o termo holístico, utilizado de maneira freqüente pela Nova Era, conforme mencionado no capítulo 4 deste trabalho. Trata-se de uma reação contrária à fragmentação, à corrupção, à desumanidade, à ausência de sentido de uma sociedade baseada no consumo desenfreado, na acumulação de bens materiais e na infinita tristeza de indivíduos que percorrem os consultórios médicos, rendendo enormes lucros para farmácias e laboratórios, sem ter suas solicitações atendidas. São desdobramentos das peregrinações, em busca de sentido, de homens e mulheres imersos em sociedades pluriculturais e em constante transformação.

Os assuntos relacionados a gênero não ocupam um espaço particular nas discussões no Movimento Nova Era, enquanto área específica de conhecimento, porém, a construção de uma sociedade patriarcal, altamente racionalizada e detentora de poder, que promove a discriminação de gênero com a conseqüente

submissão da mulher, é vista, nessa abordagem holística, como resultado da falta de consciência plena na unicidade do universo.

A elaboração de um modelo sistêmico, no qual haja a compreensão de que cada coisa depende de todas as outras, é o objetivo sugerido por Naess ao elaborar sua ecologia profunda (NAESS apud TERRIN, 2004). Estão aí incluídos não só os humanos, com suas especificidades, mas todo o reino vegetal, animal e mineral. Isso depende basicamente de uma transformação ontológica que promova a ampliação da consciência, em que o lucro, a agressividade e a ganância devem ceder lugar ao Ser, ao espírito superior que tudo permeia e, conseqüentemente, ao sentido do valor moral e de respeito à coletividade.

A própria construção de um racionalismo dogmático, apoiado em pesquisas científicas reducionistas, fragmentadas e ideologicamente androcêntricas, contribuiu para legitimar a supremacia masculina e a inferioridade e submissão das mulheres.

Fica bastante evidente que os estudos de ordem biológica restritos às diferenças de sexo apenas serviram para legitimar gritantes diferenças sociais relacionadas com gênero, em que a hegemonia masculina tornou-se exemplo de uma sociedade moralmente harmoniosa, baseada na razão, e as características femininas relacionadas com a emoção foram identificadas como sinais de descontrole e de desequilíbrio. É preciso, no entanto, muita cautela ao analisarmos essas questões, pois “Adotar o conceito de gênero não significa também substituir um determinismo biológico por um determinismo social.” (MEDRADO; LYRA, 2002, p. 68).

O que os adeptos da Nova Era buscam é a identidade da alma humana. Algo que transcende a questão de gênero, mas não a ignora. As diferenças são vistas como caminhos de evolução a serem percorridos por indivíduos que, neste momento

da existência, necessitam de tais experiências. A dualidade masculino-feminino procura a unidade integradora em um nível que pode ser chamado de consciência transpessoal.

June Singer (1991), psicanalista junguiana, referindo-se aos estereótipos de sexo e gênero enunciados por Freud e outros, e também por revistas sexistas e imagens de televisão, ultrapassadas e aviltantes para as mulheres, considera-os vestígios remanescentes de uma consciência polarizada, que tem sido nossa por tempo longo demais.

Os modelos de comportamento do passado não são mais viáveis dadas as atuais fronteiras da alma [...] nós não sentimos mais prazer com o processo lento do despertar passo a passo da consciência. Não temos mais paciência com a idéia de um pequenino e frágil ego diferenciando-se, passo a passo, do Eu ilimitado, encontrando sua identidade como homem ou mulher e, nesse processo, aceitando os estereótipos peculiares ao papel de seu gênero. Há em nós intimações do Eu Divino; o desejo de vivenciá-las mais leva-nos adiante, com energia e velocidade cada vez maiores, rumo a uma unidade interior. (SINGER,1991, p. 49).

Segundo Singer os estudos de Jung estão repletos de exemplos de mitos e costumes que apontam para a importância e o valor de reconhecer as qualidades de ambos os sexos no interior de cada pessoa. Seguindo os passos da análise junguiana, Singer ultrapassa as fronteiras da hetero, homo ou bissexualidade e coloca seu foco de atenção no funcionamento intrapsíquico do indivíduo. Jung sugere a existência, no mundo ocidental, de um impulso natural, mas inconsciente para a androginia.

A androginia começa com o nosso reconhecimento *consciente* do potencial masculino e feminino de cada indivíduo e é realizada quando desenvolvemos a capacidade de estabelecer relações harmoniosas entre esses dois aspectos de nós mesmos. (SINGER,1991, p.44).

A androginia a que se refere Singer permanece como um elemento norteador da Nova Era, quando se trata de discutir gênero.

A experiência de superação de gênero se manifesta de várias maneiras nas vivências de estados incomuns de consciência, conforme inúmeros relatos. São ultrapassadas não só as divisões da própria sexualidade e dos papéis sociais de gênero, mas também o espaço e o tempo linear se dissolvem, as fronteiras entre orgânico e inorgânico parecem não existir e tudo é vivido como parte de um todo único e indissociável. É possível para o ser humano, em estado holotrópico, vivenciar as realidades do sexo oposto, da própria androginia ou da completa ausência de sexualidade. As experiências unitivas de dissolução do eu no Divino sempre envolvem uma beleza estética surpreendente, de grandiosidade e plenitude, conforme relatos comentados por Basso e Pustilnik. Segundo essas autoras, citando Grof, “O importante de todas essas experiências é a sensação de perder as fronteiras individuais e fundir-se a vários aspectos do meio ambiente” (BASSO; PUSTILNIK, 2000, p. 63).

A sociedade ocidental se estruturou de maneira definitiva sobre a identificação androcêntrica de Deus. O modelo de um deus masculino certamente contradiz as qualidades atribuídas à divindade, como amor, bondade, compaixão, acolhimento, compreensão, perdão, doação. Tais qualidades são aceitas nas mulheres e consideradas comuns a elas, o que pode ser verificado, inclusive historicamente, em muitas divindades matriarcais femininas. O Movimento Nova Era se identifica com várias teólogas feministas quanto à idéia de que homens e mulheres foram criados por Deus como sua imagem e semelhança. Preferindo, portanto, dar importância a imagens não-pessoais de Deus, como fonte, força, ser, muitas mulheres encontram um novo acesso ao Espírito Santo como imanência de Deus, como manifestação da relação entre Deus e o homem, como expressão do

Divino como aquele que se relaciona (HALKES, 1985 *apud* GRÖSSMANN, 1996, p.504).

Apesar de muitos avanços obtidos pelas mulheres, todavia, o modelo tradicional de uma sociedade patriarcal injusta e discriminatória continua vigorando nas sociedades. Conforme o pensamento da Nova Era, soluções sociais e políticas jamais serão suficientes para sanar os problemas criados por esse modelo de sociedade. O mal se deve unicamente à falta de consciência da própria espiritualidade.

“A meta de cada um de nós, individualmente, e da humanidade como coletividade, é caminhar para a integração na Unidade Plena. Essa é a essência do nosso Ser”, afirmam as psicólogas transpessoais Basso e Pustilnik (2000, p.39).

A confirmação, nos muitos relatos de pessoas que experienciaram estados holotrópicos, de que o gênero se desfaz na unidade com o Todo proporciona à Nova Era o reconhecimento de que um trabalho de ampliação da consciência da humanidade poderá contribuir para reduzir e até mesmo extinguir as situações injustas de controle e poder na mão de poucos.

A necessidade de conquistar poder e mantê-lo é resultado da fragmentação, da sensação de estar só e isolado nesse imenso universo. Porém, para que ocorra uma transformação de ordem política e social, é preciso uma abertura para o princípio feminino. Como foi mencionado anteriormente, na ampliação da consciência são experimentadas algumas características notadamente femininas. A linguagem do Ser é a emoção. A intuição abriga o conhecimento. A força, a amorosidade, o bom senso e a própria coragem vêm do coração e rejeitam qualquer ação violenta.

C. G. Jung (1990) descreve diálogo que manteve com o chefe dos pueblos Taos, em uma visita ao Novo México. O chefe Ochwiay Bianco dizia que os brancos estão sempre buscando algo; sempre desejam algo; estão sempre inquietos e não conhecem o repouso: “Não os compreendemos e achamos que são loucos.” Ocorre, então, o seguinte diálogo, conforme descrição do próprio autor:

Perguntei-lhe então por que pensava que todos os brancos eram loucos. Respondeu-me: ‘Eles dizem que pensam com suas cabeças’. Mas naturalmente! Com o que pensa você? – perguntei admirado. – Nós pensamos aqui – disse ele, indicando o coração. Cai numa profunda reflexão. Pela primeira vez na minha vida alguém me dera uma imagem do verdadeiro homem branco. (JUNG, 1990, p. 219).

É precisamente essa concepção de pensar com o coração que no mundo ocidental é considerada essencialmente feminina.

O Movimento Nova Era demonstra um profundo cansaço e sensação de impotência diante da falta de respostas para os problemas globais, sustentados por estruturas de poder essencialmente racionais/masculinas. Repudia de forma veemente a crença na superioridade da razão humana, responsável pela dominação e exploração da terra, com seus animais, vegetais e minérios, assim como das minorias étnicas, raciais e de gênero.

A divisão corpo/espírito, a separação entre o espiritual e o secular, entre o conhecimento técnico-instrumental e o emocional-artístico, entre uma classe e outra, uma raça e outra, entre um sexo e outro levou a um mundo cheio de pessoas famintas e alienadas combatendo-se umas às outras. (WEVER; DAVIS *apud* GRÖSSMANN, p. 513).

Jaggar (1997, p. 159), partindo de estudos sobre o universo feminino, considera que “As emoções podem ser úteis e mesmo necessárias ao invés de prejudiciais à construção do conhecimento.” A essa afirmação é necessário acrescentar uma das conclusões de Damásio (1996, p. 190), após inúmeras pesquisas de neurobiologia: “Os *sentimentos são tão cognitivos como qualquer outra imagem perceptual* e tão dependentes do córtex cerebral como qualquer outra

imagem.” Esse autor admite ser insensato excluir as emoções e os sentimentos de qualquer concepção geral da mente, embora ele saiba que essa tem sido a prática de vários estudos e pesquisas julgadas respeitáveis. Para Damásio é uma omissão separar emoções e sentimentos dos tratamentos dados aos sistemas cognitivos.

Tarnas (2002, p. 472), ao analisar todo o desenvolvimento do pensamento ocidental, pergunta-se por que a “masculinidade da tradição intelectual e espiritual do Ocidente” torna-se tão evidente para nós, hoje, após permanecer praticamente invisível por tantas gerações? E sugere, como resposta, o postulado de Hegel, segundo o qual “A civilização não pode tornar-se consciente de si mesma, não pode admitir seu próprio significado, antes de amadurecer ao ponto de se aproximar da própria morte.”

Estamos vivenciando hoje algo que parece muito a morte do Homem moderno, algo que realmente parece muito a morte do Homem ocidental. Talvez o fim do próprio “homem” esteja acontecendo. O homem é algo a ser superado – e realizado, se adotado integralmente o feminino. (TARNAS, 2002, p. 472).

A Nova Era propõe, portanto, a busca permanente da totalidade do Ser, a partir das experiências de expansão da consciência, momento em que as divisões acima mencionadas convergem para um Todo unificado, quando a existência é percebida como uma rede intrincada de relações de cooperação e interdependência. E isso só será possível, dizem os integrantes do Movimento, pela superação das divergências de gênero, socialmente construídas, algo que só pode ser obtido em níveis profundos de consciência.

Desse modo religião e ciência, emoção e razão se integram na formação de uma epistemologia que contempla diferentes níveis de conhecimento, resultados e resultantes de uma sensibilidade capaz de admitir as emoções e os sentimentos como fontes cognitivas seguras.

6. CONCLUSÃO

O problema investigado apresentou duas possibilidades de compreensão do Movimento Nova Era, enquanto manifestação de religiosidade pós-moderna: uma reação de oposição ao racionalismo da sociedade científica ocidental e um retorno às experiências imanentes, como forma de ressignificar a vida. Enquanto expressão de repúdio a meios radicais de implantação de um projeto de modernidade, a Nova Era percebe o racionalismo como manifestação do EGO, identificado com o profano, em oposição ao SELF ou o SI MESMO, que representa o sagrado – cujo encontro se dá por meio de experiências imanentes. São duas possibilidades que se intercalam e se complementam na compreensão desse fenômeno.

A primeira abordagem exige a contextualização do racionalismo na sociedade ocidental e seus desdobramentos ao longo da história. Optamos por apresentar as teorias platônica e aristotélica e suas leituras e interpretações desenvolvidas no período medieval. Platão e os neoplatônicos mantiveram sua influência até o século XIII. Nesse período prevaleceu o ontologismo agostiniano. Para Santo Agostinho, o ser humano possui uma intuição direta de Deus. O conhecimento emana da iluminação divina no intelecto.

A partir do século XIV, as leituras aristotélicas de Santo Tomás de Aquino tornaram-se a base para o desenvolvimento epistemológico do conhecimento europeu. À polaridade antagônica entre o idealismo de Platão e o realismo de Aristóteles se mantém nas discussões medievais incorporadas à polaridade Santo Agostinho x Santo Tomás de Aquino, com a supremacia do último.

Tomás de Aquino não só considera que o conhecimento é transmitido pela razão, por meio de uma faculdade da alma chamada inteligência, como afirma com

clareza a distinção entre o conhecimento derivado da teologia e o conhecimento derivado da ciência. Nesse período, portanto, são construídas as bases do pensamento científico ocidental. O dualismo psicofísico estruturado na supremacia da razão como forma de conhecimento será definitivamente consagrado no pensamento cartesiano.

As discussões posteriores se limitam a questionar a prevalência do empirismo ou racionalismo na formação de uma teoria do conhecimento. O criticismo kantiano propõe soluções quanto a esses aspectos do conhecimento e relega a questão metafísica da existência de Deus ao agnosticismo: a razão é incapaz de afirmar ou negar a existência de Deus. Tal questionamento, portanto, torna-se objeto da fé.

No que se refere especificamente ao campo da religião, a reforma protestante, aliada ao desenvolvimento da ciência e da técnica, contribuiu para o surgimento de uma nova mentalidade econômica de base essencialmente racionalista, mais claramente com o advento do calvinismo, que irá desencadear o que Weber chama de “espírito do capitalismo”: a idéia de sempre aumentar o próprio capital, não como mera estratégia de negócios, mas como algo que acabará por se constituir no verdadeiro *ethos* da modernidade ocidental.

Contemporâneo de Weber, Ernst Troeltsch chega a conclusões bastante diferentes. Troeltsch acredita que o período moderno provocará um afastamento das religiões oficiais, e o crescente individualismo contribuirá para o desenvolvimento de formas diversificadas de religião, fundadas mais claramente na imanência.

Embora o período do iluminismo tenha contribuído com um entusiasmado deslumbramento para um projeto de civilização fundado na razão, vozes dissonantes alertavam para os perigos que a radicalização dos meios de obter

conhecimento poderia provocar na sociedade humana. O romantismo do século XVIII questionou claramente a fragmentação promovida pela racionalidade e pregou a necessidade de reafirmar um humanismo de bases ontológicas.

No século XIX o positivismo leva a extremos a aliança entre ciência, técnica e racionalismo, ao propor critérios rígidos para a construção do conhecimento, criando, dessa forma, dificuldades para as humanidades se estabelecerem como campo científico e enterrando definitivamente a possibilidade de qualquer aspecto metafísico tornar-se fonte de saber.

A fenomenologia de Husserl busca superar esse dualismo ao introduzir a intencionalidade da consciência do sujeito no processo de produção de conhecimento. Com o resgate da subjetividade na construção do conhecimento, fica definitivamente questionada a possibilidade de a ciência se manter neutra e de serem estabelecidos dados totalmente objetivos sobre os temas investigados. Com a fenomenologia instala-se um novo olhar sobre o mundo.

A desenfreada expansão do capitalismo, no entanto, exportou para os mais diversos cantos do planeta um modelo de modernidade que veio provocar o que hoje denominamos “globalização”. Passamos a chamar esse período de pós-modernidade por conter elementos muito específicos, diferentes daqueles que foram estabelecidos do período pós-industrial até a fase da segunda grande guerra.

O quadro de insegurança criado pela ausência de certezas e verdades absolutas desencadeou uma grave crise para o ser humano. A expulsão da magia do mundo ocidental contribuiu para instalar na vida humana uma profunda perda de sentido. É o que Weber chama de desencantamento do mundo.

O desânimo, a apatia e o desapontamento são os sentimentos que caracterizaram a vida humana no final do século XX. A clareza intelectual dos iluministas foi substituída pelo desconforto e a anomia. O ser humano viu-se diante de uma incômoda escolha: o niilismo ou o retorno à imanência em busca de significado.

As sociedades pós-modernas são sociedades altamente tecnológicas, informatizadas e de contínua disseminação de informação. Sua grande característica é a rapidez com que o novo se instala. São sociedades extremamente dinâmicas e em contínua mudança. São sociedades pluriculturais, pois as fronteiras entre os países tornaram-se maleáveis. O contato e a troca entre diferentes culturas e grupos étnicos provocaram a destradicionalização, a ausência de valores de grupo, a crise de identidade e grupos sociais híbridos sustentados pelo individualismo.

As sociedades pós-modernas, marcadas pelas diferenças, asseguram, no entanto, a possibilidade de uma vida em conjunto. O que as congrega é exatamente a situação de risco, comum a todos, aquilo que Anthony Giddens (2004) chama de “risco fabricado”: que produz situações geradas pelo impacto do próprio conhecimento humano sobre o mundo.

A complexidade das sociedades atuais fomentou o individualismo e a autonomia. É nesse mergulho individual que surge o Movimento Nova Era.

Leila Amaral (2000) fala da Nova Era como um sincretismo em movimento. Aldo Natale Terrin (1996) chama a atenção para o pluralismo de suas manifestações de retorno ao sagrado e o caracteriza como uma poderosa força experiencial e religiosa, sem necessidade das religiões oficialmente instituídas e de suas igrejas.

Trata-se de um fenômeno essencialmente urbano. Os praticantes são oriundos de classe média e apresentam alto grau de escolaridade. É um tipo de religiosidade, portanto, que se fortaleceu no afastamento das tradições judaico-cristãs, dos templos, das igrejas e de outras instituições religiosas. Aproximou-se de filosofias do oriente, de antigas místicas ocidentais e de manifestações arcaicas de experimentação do sagrado.

O objetivo do integrante da Nova Era, enquanto *homo religiosus*, é entrar em contato direto com o *mysterium tremendum*, o que significa mergulhar em experiências místicas que lhe proporcionem meios de ressignificar a própria vida. O indivíduo pertencente ao movimento Nova Era é um buscador de sentido que superou o dualismo de suas origens platônicas e neoplatônicas ao acrescentar a corporalidade.

Conclui-se que a experimentação que move os integrantes da Nova Era representa um afastamento, ainda que temporário, mas cuja intencionalidade é clara e consciente do arcabouço racionalista que sustenta a sociedade ocidental, criando condições de fazer emergir uma epistemologia fundamentada na subjetividade. As emoções, sentimentos e sensações corporais possibilitam a construção de um ser ontologicamente completo em sua relação com um mundo agora repleto de significado.

Os integrantes da Nova Era retornam, sistematicamente, à magia e ao encantamento. Por meio da experimentação, esses peregrinos pós-modernos percebem o mundo a partir de um novo olhar: as emoções como forma de conhecimento. E dessas emoções, o afeto é a mola propulsora.

REFERÊNCIAS

ABAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AMARAL, L. *Nova Era: um desafio para os cristãos*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *Carnaval da Alma – Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARANHA, M.; MARTINS, M. *Filosofando – Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1986.

AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. 2.ed. Cambridge: Harvard University, 1975.

BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. *Os Paradoxos do Imaginário*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (Coleção Focus).

_____. *As encruzilhadas do humanismo – A subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BASSO, T.; PUSTILNIK, A. *Corporificando a Consciência: teoria e prática da Dinâmica Energética do Psiquismo*. São Paulo: Instituto Cultural Dinâmica Energética do Psiquismo, 2000.

BERGER, P. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2.ed. Tradução de Waldemar Boff e Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____.; LUCKMANN, T. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno*. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

CAPRA, F. *O Tao da Física – Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*. 11.ed. Tradução de José Fernandes Dias. São Paulo: Cultrix, 1990.

_____. *Sabedoria Incomum*. 6.ed. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. *A Teia da Vida – Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. 3.ed. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1998.

_____. *Ponto de Mutação – A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. 23 ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

CAMINHOS, Goiânia, v.3, n.2, jul./dez. 2005.

CAMINHOS, Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2006.

CAROZZI, M.J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

- COELHO, T. *Moderno Pós-moderno*. São Paulo: L&PM, 1986.
- CORBÍ, M. *Religion sin religion*. Madrid, Espanha: PPC Editorial, 1996.
- CREMA, R.; BRANDÃO, D. *O Novo Paradigma Holístico*. São Paulo: Summus Editorial, 1991.
- CROATTO, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DAMÁSIO, A. *O Erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Tradução portuguesa de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: companhia das Letras, 1996.
- _____. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adaptação para o português do Brasil de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DUARTE, L.F.D. *A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 19, n. 55, p. 5–19, junho. 2003.
- _____. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Tradução de Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Yoga – Imortalidade e Liberdade*. Tradução de Tereza de Barros Velloso. Transliteração sânscrita Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- FERGUSON, M. *A Conspiração Aquariana*. Tradução de Carlos Evaristo M. Costa. Rio de Janeiro: Record, 1980.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As Ciências das Religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- FUNDAÇÃO PARA A PAZ INTERIOR. *Um Curso em Milagres*. Tradução de Lillian Salles de Oliveira Paes. São Paulo: Abalone, 1999.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, A. *As Conseqüências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.
- _____.; HUTTON, W. (Orgs.). *No Limite da Racionalidade*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *Mundo em Descontrole*. 5.ed. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GROF, S. *The Human Encounter with Death*. New York: E.P. Dutton, 1978.

_____. *Ancient Wisdom and Modern Science*. Albany: University of New York, 1984.

_____. *Além do Cérebro – Nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. Tradução de Wanda de Oliveira Roselli. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.

_____. *Human Survival and Consciousness Evolution*. Albany: University of New York, 1988.

_____. *Books of the Dead – Manuals for Living and Dying*. New York: Thames & Hudson, 1994.

_____. *A Aventura da Autodescoberta*. Tradução de Sonia Augusto. São Paulo: Summus, 1997.

_____. *O Jogo Cósmico – Explorações das fronteiras da consciência humana*. Tradução de Jussara De Avellar Serpa. São Paulo: Atheneu, 1998.

_____. *et al. The Consciousness Revolution*. London; Las Vegas: Elf Rock, 1999.

_____. *Psicologia do Futuro – Lições das pesquisas modernas da consciência*. Tradução de Jussara de Avellar Serpa. Niterói: Hereses, 2000.

GRÖSMANN, E. et al. (Org.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUERRIERO, S. *A Natureza Humana e o Simbolismo Religioso: desafios às ciências da religião*. CAMINHOS, Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2006.

GUIMARÃES, E.G. *O Sagrado e a História – Fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Teologia, 21).

HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. In: *Textos Escolhidos*. Tradução de Maurício Tragtemberg. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores, XLVIII).

HEELAS, P. *The New Age Movement*. Cambridge: Blackwell, 1996.

JAGGAR, A.M. *Amor e Conhecimento: a emoção na epistemologia feminista*. In: *Gênero, Corpo e Conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero, 1).

_____.; BORDO, S. R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero; 1)

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 2.ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience – A study in human nature*. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

JOHNSON, W. *Do Xamanismo à Ciência – Uma história da meditação*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1990.

JUNG, C. G. *O Homem e seus Símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

_____. *Psicologia do Inconsciente*. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1978. (Obras Completas de C. G. Jung; v. VII/1).

_____. *Psicologia e Religião Oriental*. 4.ed. Tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1989. (Obras completas de C. G. Jung; v. 11/5).

_____. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. 13.ed. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. *Civilização em transição*. 2.ed. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 6.ed. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Debates, 115).

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 16.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LATOUR, B. *Reflexão Sobre o Culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Tradução Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002. (Coleção Filosofia e Política)

LEMOS, C. T. *Weber*. Rio de Janeiro: Deescubra, 2007

LYOTARD, J-F. *O pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MAGNANI, J. G. C. *Mystica Urbe – Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MATA, S. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. Artigo apresentado por ocasião da aula inaugural do Mestrado em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Goiás, em 2007. Inédito.

MATTOS, I. M. *Natureza, História e Religião*. CAMINHOS, Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2006.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MEDRADO, B.; LYRA, J. *Produzindo sentidos sobre o masculino: da hegemonia à ética da diversidade*. In: ADELMAN, M.; SILVESTRIN, C. B. (Org.) Coletânea Gênero Plural. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

- MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo – História da filosofia greco-romana*. Vol. II. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.
- MOREIRA, A.S. (Org.). *Sociedade Global – cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994.
- MOURÃO, L. *O Futuro Ancestral – Tradição e revolução científica no pensamento de C. G. Jung*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Tradução de Procoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PERROT, M. *Minha História das Mulheres*. Tradução de Angela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2007.
- PIERUCCI, A. F. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- _____. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2.ed. São Paulo: USP, 2003.
- REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde – O conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- REZENDE, A. *Curso de Filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- RIBEIRO, Z. F. *A mulher e seu corpo: magistério eclesiástico e renovação da ética*. Aparecida: Santuário, 1998.
- ROHDEN, C.C. *A Camuflagem do Sagrado e o Mundo Moderno à Luz do Pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- ROTHBERG, D.; KELLY, S. *Ken Wilber em diálogo – Conversas com os principais pensadores transpessoais*. Tradução de Cláudio Blanc. São Paulo: Madras, 2005.
- ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. 3.ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAID, E. W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores; v. VI).
- SANTOS, J. *O que é pós-moderno*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SANTOS NETO, E. *Por uma educação transpessoal: a ação pedagógica e o pensamento de Stanislav Grof*. São Bernardo do Campo: Metodista; Rio de Janeiro: Lucerna, 2006.
- SANCHIS, P. *A religião dos brasileiros*. Revista Teoria e Sociedade. Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG, 2º sem. 1999.

_____. *Modernidade urbana e periferia tradicional: catolicismos em Belo Horizonte*. In: CAMINHOS, Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2006.

SARANYANA, J-I. *A filosofia Medieval – Das origens patrísticas à escolástica barroca*. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro Raimundo Lúlio, 2006.

SINGER, J. *Androginia – Rumo a uma Nova Teoria da Sexualidade*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1991.

SOUZA, J. *Max Weber e a Singularidade da Racionalização Religiosa do Ocidente*. In: Revista Caminhos. Goiânia, v. 3, n. 2, jul/dez, 2005. Ed. da UCG.

SOUZA, J. Z. de. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, 124).

TARNAS, R. *A Epopéia do Pensamento Ocidental – Para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 5. ed. Tradução de Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

TART, C. T. *Psicologias Transpersonales – Las tradiciones espirituales y la psicologia contemporanea*. Tomo I. Versión castellana de Janos Fordito. Buenos Aires: Paidos, 1979.

_____. *Psicologias Transpersonales – Las tradiciones espirituales y la psicologia contemporanea*. Tomo II. Versión castellana de Ruben Mario Masera. Buenos Aires: Paidos, 1979.

TERRIN, A. *Nova Era: a Religiosidade do Pós-moderno*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.

_____, *O Sagrado Off Limits – A experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

_____, *Antropologia e horizontes do sagrado – Culturas e religiões*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

TOURAINÉ, A. *O mundo das mulheres*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2007.

ULMANN, R. *Plotino – Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade – Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia* capítulo XIII. In: WEBER, M. *Ensaio de Sociologia e outros escritos*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, XXXVII).

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 8.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1994.

_____. *Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. 4. ed. Vol. I. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed.

Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WILBER, K. *O Olho do Espírito* – Uma visão integral para um mundo que ficou ligeiramente louco. Tradução de Denise Gutierrez Pessoa Ribas e Dalva Agne Lynch. São Paulo: Cultrix, 2001.

_____. *O Espectro da Consciência*. 4.ed. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2003.

_____. *Uma Breve História do Universo* – de Buda a Freud. 2.ed. Tradução de Ivone de Carvalho. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.

WEIL, P. *A Consciência Cósmica* – Introdução à Psicologia Transpessoal. Petrópolis: Vozes, 1976.

WEISCHEDEL, W. *A Escada dos Fundos da Filosofia* – A vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos. Tradução de Edison Dognaldo Gil. São Paulo: Angra, 1999.

WOORTMANN, K. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.