

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

LUCAS LEAL DA SILVA

A CABALA NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE

GOIÂNIA
2016

LUCAS LEAL DA SILVA

A CABALA NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Senso* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Religião e Movimentos Sociais

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros

GOIÂNIA
2016

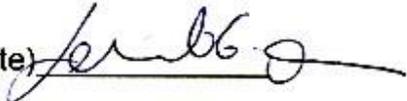
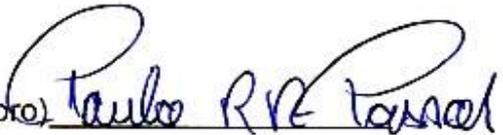
S586c Silva, Lucas Leal da
A cabala no contexto da pós-modernidade. [manuscrito]
Lucas Leal da Silva. 2016.
90 f.; 30 cm

Texto em português e resumo em inglês.
Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Senso* em
Ciência da Religião, Goiânia, 2016.
Inclui referências f. 90

1. Kabbalah Centre International. 2. Misticismo. 3.
Misticismo - (subd. geog.) - Judaísmo. 4. Cabala.
I. Quadros, Eduardo Gusmão de. II. Pontifícia
Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 26-587(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 12 DE FEVEREIRO DE 2016 E APROVADA PELA BANCA
EXAMINADORA

- 1) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Presidente) 
- 2) Dr. Paulo Rogério R. Passos / PUC Goiás (Membro) 
- 3) Dr. André Luiz Caes / UEG (Membro) 
- 4) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Suplente) _____

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-GO, pelo alto nível de seu corpo docente e pela gentileza declinada aos alunos.

Ao Professor Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, pela compreensão e apoio nessa longa jornada de orientação. Em momentos de dificuldade e escuridão, recebi a ajuda necessária para prosseguir lutando. Serei sempre grato pela sua bondade. Muito obrigado!

A minha família, pelos momentos de alegria juntos e por viverem meus sonhos e expectativas. George Moore dizia que “o homem viaja o mundo à procura do que ele precisa e volta para casa para encontrar”. Minha alegria é estar em casa com vocês!

A Igreja Cristã Evangélica do Brasil em Turvânia, minha comunidade de fé, pelas orações, comunhão e ajuda providencial. Compartilhar a fé cristã em um mundo pós-moderno é, para dizer o mínimo, uma experiência de subversão. E temos encontrado plenitude nessa louca e divertida experiência.

Aos amigos, por ouvirem pacientemente meus posicionamentos, desabafos, alegrias e frustrações. Sentia-me aliviado e revigorado após longas e agradáveis conversas. Obrigado pela companhia nesse período de desafios.

Ao Eterno, pela vida, força e inspiração necessárias. É nEle que encontro sentido e esperança para sempre continuar caminhando. Como a velha canção dizia: “embora não O veja com meus olhos, Sua presença é real em meu coração”. *Soli Deo Gloria.*

“Deus se deleita em ocultar as coisas; os estudiosos se deleitam em descobrir as coisas”.

(Provérbios 26:2)

RESUMO

O presente trabalho visa apresentar a nova roupagem da cabala, expressão do misticismo judaico, no contexto da pós-modernidade. O Objetivo da pesquisa é mostrar que a cabala é o misticismo judaico, fruto de uma antiga tradição que foi repassada por gerações, restrita aos membros masculinos e mais experientes da comunidade, para não dizer os mais religiosos, mas agora, no contexto pós-moderno, de liquidez e bricolagem, essa antiga tradição é apresentada através de uma linguagem acessível, coloquial, sendo compartilhada com todos, homens e mulheres, judeus e não judeus, por iniciativa de uma família judaica americana que, no final da década de 1960, abriu um centro de estudo cabalístico, o *Kabbalah Centre*, objetivando compartilhar essa tradição com todos. Desta forma, o *Kabbalah Centre* é herdeiro do misticismo judaico, mas difunde sua concepção cabalística sem nenhuma restrição, abrindo centros de estudos em núcleo urbanos espalhados por todo o mundo. O objeto aqui é mostrar as transformações dentro do movimento cabalístico com o intuito de deixá-lo relevante para a sociedade pós-moderna.

Palavras-chave: Misticismo Judaico. Cabala. Pós-modernidade. *Kabbalah Centre*.

ABSTRACT

This study aims to present the new look of Kabbalah, expression of Jewish mysticism, in the context of post-modernity. The research goal is to show that Kabbalah is Jewish mysticism, the result of an ancient tradition that has been passed on for generations, restricted to male members and most experienced of the community, if not the most religious, but now, in the postmodern context, liquidity and diy, this ancient tradition is presented through an accessible, conversational language, being shared with everyone, men and women, Jews and non-Jews, on the initiative of an American Jewish family in the late 1960s, it opened a kabbalistic study center, the Kabbalah Centre, aiming to share this tradition with everyone. Thus, the Kabbalah Centre is heir of Jewish mysticism, but diffuses its cabalistic design without any restrictions, opening urban core study centers spread all over the world. The object here is to show the changes within the Kabbalistic movement in order to let it relevant to post-modern society.

Keywords: Jewish Mysticism. Kabbalah. Postmodernism. Kabbalah Centre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CABALA: A PRINCIPAL VERTENTE DO MISTICISMO JUDAICO	15
1.1 O início do misticismo judaico	17
1.2. O Período do Judaísmo Talmúdico	21
1.3 O surgimento da Cabala	24
1.3.1 Abuláfia e a Cabala Extática	27
1.3.2 O Zohar.....	29
1.3.3 A Cabala Teosófica de Isaac Luria	32
2 SOCIEDADE E RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE	36
2.1 Contexto Histórico.....	36
2.2 Pós-modernidade.....	43
2.3 Religião na Pós-modernidade	49
2.3.1 O Desprezo pela Escatologia	52
2.3.2 O Fundamentalismo.....	54
2.3.3 A Espiritualidade Peregrina	55
3 A REFORMULAÇÃO DA CABALA ATRAVÉS DOS ENSINAMENTOS DO KABBALAH CENTRE	57
3.1 O Início do Movimento Kabbalah Centre	58
3.2 Os Ensinamentos.....	61
3.2.1 O Ego, o grande perigo.....	61
3.2.2 Cabala para Mulheres.....	65
3.2.2.1 Concepções Divinas	66
3.2.2.2 Masculino e Feminino.....	69
3.2.3 Reencarnação	71
3.2.3.1 Posicionamentos	80
3.2.3.2 Propósito da Reencarnação	82
3.2.3.3 Práticas.....	83
3.2.3.3.1 A Leitura do Zohar.....	83
3.2.3.3.2 A Adequação do Nome	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

A Cabala tem a facilidade de despertar um misto de sensações em seus leitores: curiosidade, medo, fascínio, assombro e empolgação. É a mística judaica expressa em uma vasta produção literária, seja recente ou milenar. É uma profunda tentativa de desvendar os mistérios do mundo que, na verdade, “são como um reflexo dos mistérios da vida divina”. (SCHOLEM, 1997, p. 7-8).

Na verdade, o misticismo, seja o judaico ou de outra religião monoteísta, atravessa a ponte que separa o homem do divino, e ser místico está profundamente associado à união plena com Ele. Nas religiões monoteístas marcadas por códigos escritos ou por uma revelação que adentra a história humana, o místico associa o evento histórico e os mandamentos rígidos com a experiência vivida com a divindade, sem, no entanto, negá-los. Assim:

Sem pensar em negar a Revelação como um fato da história, o místico ainda concebe a fonte da experiência e conhecimento religiosos que brota de seu próprio coração como sendo de importância igual para a concepção da verdade religiosa. (SCHOLEM, 1972, p. 10).

Isso é perceptível no caso da cabala. No decorrer da tradição religiosa judaica e com uma de suas vertentes caminhando em direção à mística, não houve uma negação da Torá, o livro sagrado entregue por Deus a Moisés, mas uma concepção divina na interpretação e aplicação da mesma. Não há que se falar em uma negação ou repressão da fé histórica do judaísmo, mas em uma interpretação cósmica da Torá, considerando a união do indivíduo com o criador nesse processo cósmico, para transformar Deus “de um objeto de conhecimento dogmático, em intuição viva e renovada”. (SCHOLEM, 1972, p.11).

Essa busca por experiência dentro do judaísmo produziu uma grande quantidade de textos de caráter místico, esotérico e especulativo. Desde o início da trajetória do povo judeu, especulava-se sobre eventos históricos ou mandamentos e textos da tradição rabínica. Com o decorrer do tempo, parte dessas especulações convergiram para o misticismo.

Nesse sentido, este trabalho discorre sobre algumas dessas tradições especulativas que lançaram base para um movimento de vasta produção literária, que é o movimento cabalista, embora tão diversão e tão espalhado, e tem como referência principal os estudos do Dr. Gershom Scholem, que foi um grande estudioso da cabala,

dando a ela forma de disciplina acadêmica. (BIALE, 2004, p. 35).

A cabala, como mística judaica, tomou forma e nome no período medieval. Não é que não se produzia textos de conteúdos cabalísticos em períodos mais antigos, mas o processo de estudo e abrangência do movimento deu-se na Idade Média, por volta do ano de 1200. Scholem (1997, p. 108) afirma que “as tendências místicas e altamente ramificadas do judaísmo evoluíram e deixaram seu registro histórico na tradição esotérica da Cabala”. E, ainda conforme Scholem (1997, p. 109) explicita, “por volta de 1180 aparecia no Sul da França o primeiro documento cabalista, o Livro *Bahir*.”

Assim, a cabala, que significa literalmente “tradição” (SCHOLEM, 1997, p. 7), destacou-se como a principal corrente mística do judaísmo, atravessando os séculos até chegar aos dias de hoje. De lá para cá, houve picos de produção teórica e de seguidores e também alternância entre essa popularidade e períodos de retração ou esquecimento.

Não podemos esquecer que é uma tradição dentro do judaísmo e, considerando que o povo judeu se encontrava disperso pelo mundo, movimentos e publicações cabalistas surgiram em diversas partes do planeta, fazendo com que a cabala fosse percebida de muitas perspectivas.

A primeira parte desta dissertação aborda o início da diáspora judaica no século I, e os movimentos especulativos/esotéricos que floresceram ainda em terras orientais, desde o judaísmo da diáspora até a gradativa passagem desse vasto campo especulativo relacionado à mística ao início do movimento cabalístico já na Idade Média.

Quando o movimento foi se estabelecendo nas comunidades judaicas do Sul da França e Espanha, sempre com um intercâmbio de textos e pessoas de outras partes do mundo, a produção literária cresceu, e a cabala alcançou regiões longínquas, dentro da diáspora judaica. (IDEL, 2012, p.17-18).

Então, inúmeros estudiosos se debruçaram sobre os textos cabalísticos, absorvendo seus conteúdos, criando também novos textos com pontos de vista autênticos. Porém, mesmo que as interpretações e as experiências fossem excêntricas ou distantes das práticas comunitárias, houve a tentativa de manter o misticismo dentro da linha religiosa judaica do praticando, e compromissos com as autoridades religiosas foram necessários, além do respeito pela autoridade do texto fundante, nesse caso, a Torá. Portanto, “a primeira revelação, que exprime os

conteúdos fundamentais de uma religião, é a maior, a de mais alto grau”. (SCHOLEM, 1997, p. 28).

Não encontramos relatos de que a cabala tenha se popularizado entre os não judeus (SCHOLEM, 1972, p. 247), e também sabemos que ela não foi recebida por grande parte da comunidade, não era de forma alguma unânime entre seus pares. Sabe-se que alguns racionalistas cristãos estudaram a cabala, porém, não houve expressiva produção teórica e nem relatos de profunda adesão. Assim, ela permaneceu dentro dos muros do judaísmo. (SCHOLEM, 1997, p. 115).

Além da distância da cabala com os não judeus, a tradição cabalística não contava com estudiosas do sexo feminino. Considerado de uma profundidade singular, os estudos cabalísticos eram destinados a homens adultos, que suportariam desvendar os segredos dos mistérios do universo e da criação até então envoltos na escuridão. Vejamos: “Tanto histórica como metafisicamente é uma doutrina masculina, feita para homens e por homens. A longa história do misticismo judaico não apresenta traço de influência feminina. Não houve mulheres cabalistas”. (SCHOLEM, 1972, p. 36).

É possível encontrar mulheres envolvidas nos misticismos islâmico e cristão, (SCHOLEM, 1972, p. 36), porém nenhuma equivalente há entre a mística judaica. E no decorrer das manifestações da cabala judaica, percebe-se que duas escolas distintas alcançaram destaque no meio místico: a cabala extática, tendo como expositor Abraão Abuláfia (século XIII), e Isaac Luria (século XVI), com sua cabala teosófica.

Por fim, a primeira parte desta pesquisa expõe toda a história do misticismo judaico, no intuito de lançar uma base sólida para a compreensão do processo que vem desaguar no movimento cabalístico do século XX.

E por desaguar em nosso tempo, a segunda parte da pesquisa tem como proposta apresentar o contexto histórico-social da sociedade pós-moderna, mostrando as características e os movimentos que cunharam seu espírito.

Então, antes de estudar as características do movimento cabalista de nossos dias, é importante ressaltar em qual contexto os novos propagadores da cabala experienciam o movimento.

Como a pós-modernidade é o resultado de um longo processo histórico marcadamente ocidental, suas origens remontam ao início da modernidade e sua busca recai sobre a racionalidade e cientificismo. Foi um período marcado por

concepções favoráveis à liberdade humana, além de um grande desenvolvimento tecnológico, com a proposta de tornar o mundo eficaz e simétrico, explicável. Houve uma grande expectativa em relação à evolução da sociedade, e os indivíduos pareciam cientes da direção tomada.

Porém, com o advento de duas guerras mundiais, dentre outros eventos, a confiança nesse mundo ordenado ruiu, fazendo emergir, então, uma época mais solta, despretensiosa, frenética na caminhada, e com destino incerto. Esse fenômeno foi sendo percebido desde o pós-guerra, porém tomou forma nas décadas de 1970-1980. (LYOTARD, 2007, p. 27).

Esta é a pós-modernidade. Embora haja volume significativo de teóricos que tratem da pós-modernidade, esta pesquisa fundamentou-se nas obras do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, que descreve a sociedade atual como uma sociedade líquida, onde não é possível apreender as formas da desenvoltura social.

Dada sua consciência frente ao fracasso da modernidade, com todo o discurso de eficiência e evolução, o indivíduo pós-moderno parece não se apegar a tais conceitos ou esperanças, pois os mesmos não impediram o mundo de produzir catástrofes e barbáries. Então, tem-se o desprezo por narrativas salvadoras, metanarrativas, discursos longos e com objetividade.

Mesmo tendo como característica a liquidez e a ausência de uma proposta redentora e universal, o homem pós-moderno tem consciência de que caminha sem essas seguranças outrora fundamentais para a modernidade, não compactuando com a ideia de uma “solução para a humanidade”. Assim, Bauman mostra-se receptivo com a honestidade desse novo tempo de assumir a ausência de uma proposta ou de uma solução, e, embora não seja perceptível uma saída plausível para esta situação, o fato de reconhecer a própria limitação já é uma vantagem. Então:

O espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno. Ele apenas, por assim dizer, os coloca em perspectiva – expõe suas nascentes interiores, assim como sua vaidade. (BAUMAN, 1998, p. 205).

Bauman aborda as mais diversas questões relacionadas às sociedades de hoje: mercado, globalização, violência, capital, Estado, individualismo, religião, etc. Esta pesquisa apresenta os mecanismos e a lógica dessas questões, suas inter-relações, para, só mais adiante, compreender a base onde se alicerça a religião neste período.

Como toda a lógica social enfrentou significativas mudanças, não seria diferente para a religião. No contexto da pós-modernidade, o fenômeno religioso afasta-se da religião institucionalizada, e busca simplesmente compreender seu funcionamento, sem grandes pretensões. É uma espiritualidade na medida de cada um, uma espécie de espiritualidade de sobrevivência, onde inexistente a figura de um deus verdadeiro, pois cada indivíduo tem sua verdade e seu deus. Uma espiritualidade sob medida, pautada pela experiência. Bauman enfatiza que, dado o constante movimento diário para suprir as necessidades de cada indivíduo em um mundo forjado pelo capital, não resta para o indivíduo o especular sobre questões religiosas, pois o que ele precisa é estar disposto para cumprir toda uma agenda frenética que mantenha sua vida em ordem e a sua casa em funcionamento. Portanto, a religião encaixa aqui como algo que deve proporcionar uma experiência segura e de satisfação, que auxilie na realização da rotina, e não em especulações sobre o outro mundo ou a vida eterna. Portanto:

O gado deve ser alimentado, a safra colhida, os impostos pagos, os jantares preparados, os telhados reparados; ou as instruções devem ser escritas ou estudadas, as cartas postas no correio, os requerimentos registrados, os compromissos cumpridos, as televisões consertadas, compradas as passagens... Antes de se ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas e desfeitas. (BAUMAN, 1998, p. 210).

Então, considerando as profundas mudanças ocorridas e que estão a se desenvolver em nosso tempo, esta pesquisa caminha no sentido de abordar a vasta tradição mística judaica expressada através da cabala, e sua desenvoltura no contexto da pós-modernidade, há pouco apresentado.

Este trabalho visa a relação da cabala nesse ambiente marcado pelo individualismo e pelo desprezo pela religião institucionalizada, em que os bens religiosos são dispostos para atender as necessidades do indivíduo, e não para que o indivíduo se adeque a eles. Considerando a modernidade como predecessora da pós-modernidade, e que ela considerava a ideia de Deus e da religião desnecessária, o espírito pós-moderno parece ser muito fraco para repudiar por completo a ideia de deus, porém, o que lhe interessa é a vida aqui e agora, sem as incertezas de uma vida vindoura. Bauman afirma que “as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que eles podem tratar”. (BAUMAN, 1998, p. 212). O que interessa da religião para o indivíduo pós-moderno é aquilo que pode lhe fazer bem, que pode

ajudar de alguma maneira a suprir alguma necessidade transcendente, mas sem interferir em seus estilos de vida.

Assim, e no último estágio dessa pesquisa, discorreremos sobre um dos principais centros de propagação da cabala em nosso tempo, o *Kabbalah Centre*, que tem como objetivo espalhar os ensinamentos da cabala em todo o mundo e para todo mundo, inclusive mulheres. Na análise dos textos escritos pelos mestres deste centro de estudo da cabala, a pesquisa mostra como a mística judaica evoluiu para atender as necessidades de uma sociedade pós-moderna, que está sedenta de uma espiritualidade prática, que resolva os problemas comuns, como emprego, relacionamento, dinheiro, sentido, e que, ao mesmo tempo, não exija e nem frustre as expectativas do estilo de vida corrente.

1 CABALA: A PRINCIPAL VERTENTE DO MISTICISMO JUDAICO

Estudar Cabala não é algo simples, como também não é simples definir ou agrupar suas inúmeras vertentes. No decorrer dos séculos, muito foi escrito e especulado sobre essa curiosa e restrita tradição judaica, uma exclusividade masculina. (SCHOLEM, 1972, p. 36). O judaísmo já impressiona por não ser uma fé proselitista e pela forte ênfase dada a uma tradição milenar, oral e escrita. Perseguição, restrições e um forte sentimento de “povo escolhido”, fizeram com que essa torrente de manifestação religiosa chegasse até nossos dias. Um pequeno povo de origem nômade assistiu impassível a queda de grandes impérios, viu culturas refinadas surgirem e desaparecerem, grandes cidades no seu apogeu e, depois, em decadência. Tudo isso praticando uma religião baseada em um código rígido de liturgias e condutas, um sistema que desemboca em veios de experiências místicas e conjecturas filosóficas.

A Torá, ou Lei, é a grande revelação do Deus dos hebreus dada a Moises e entregue ao povo no monte Sinai. Em seu bojo, a orientação da conduta moral, civil e religiosa-litúrgica. E também é através da leitura da Torá que os místicos judeus encontraram uma relação entre a história do povo hebreu e seu lugar no universo. Um dos maiores acadêmicos do misticismo judaico, Dr. Gershom Scholem,¹ afirma que “na Cabala, a lei da Torá tornou-se um símbolo da lei cósmica, e a história do povo judeu, um símbolo do processo cósmico”. (SCHOLEM, 1997, p. 9). Essa percepção de seu lugar preciso no universo fez com que a Torá não fosse somente um código de conduta e tradição, mas a própria revelação divina que abarca os segredos de toda a criação.

A Cabala, como a chamamos hoje, nasceu na Idade Média, no sul da França e na Espanha, espalhando-se para terras norte-africanas e do Oriente Médio. Estudiosos, religiosos e sábios judeus desses três continentes contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento dessa linha mística dentro do judaísmo, embora o misticismo judaico não tenha surgido junto com a Cabala e não se restringiu somente a ela, pelo menos em tempos mais antigos. Assim:

¹ Gershom Scholem nasceu em Berlim, no ano de 1897. Foi professor de Mística Judaica na Universidade Hebraica de Jerusalém de 1925 a 1965, e publicou inúmeras obras de mística judaica (BIELE, 2004, p. XIV e XX).

Em suas formas bíblicas e rabínicas, o judaísmo é uma religião democrática e exotérica. Entretanto, como muitas outras religiões, possui também em suas dimensões místicas e significativas tendências esotéricas, que são mais elitistas, especialmente desde a Idade Média. A mais renomada dessas literaturas místico-esotérica é conhecida sob o nome de Cabala. Este é um termo hebreu, quem tem vários significados. Dentre eles, o básico deriva da raiz *QBL* do verbo receber, e assim a palavra quer dizer recepção, enquanto em hebraico moderno designa um recibo. (IDEL, 2012, p. 17).

A história da Cabala passa pela diáspora judaica. As mais diversas e distantes comunidades judaicas em todo mundo mantiveram uma troca de escritos e informações, uma intensa e vasta produção que abrangia tradição, costumes, práticas e misticismos. Judeus do leste europeu tiveram acesso a escritos dos judeus da diáspora Sefaradi, que tiveram acesso a documentos produzidos por estudiosos do oriente médio. Várias correntes místicas instigaram judeus da Provença Francesa, da Espanha, do Marrocos, Egito, Safed e Polônia, dentre outros centros importantes. Azquenazis e Sefaraditas reuniam-se, quase sempre em segredo, ou de modo a não chamar a atenção, para estudar e desvendar os segredos ocultos do universo que poderiam estar contidos nos textos, de forma que:

O uso difundido do vocábulo Cabala como conhecimento ou doutrinas secretas consigna o surgimento de uma imensa literatura, mormente hebraica, que pretende refletir os nexos secretos do judaísmo. Numerosos autores foram denominados Mekubalim, isto é, cabalistas, e em seus livros eles recorrem ao termo Cabala, que se tornou um termo técnico para caracterizar seu saber. (IDEL, 2012, p. 17).

Embora tenha sido, no decorrer dos séculos, uma tradição dentro do judaísmo e, portanto, restrita aos seus membros², nas últimas décadas do século XX seu estudo e abrangência transpuseram os muros da vida judaica para estampar as capas de revistas, juntando-se com vozes judaicas nada conservadoras e místicos e discípulos sem qualquer ligação histórica com o judaísmo.

Sendo assim, a Cabala teve um impulso a partir da década de 1960, no contexto da Nova Era e dos novos movimentos religiosos. A forte ênfase no misticismo e o desprezo por dogmas e doutrinas retiraram a Cabala da exclusiva vivência judaica,

² Ela estava ligada, geralmente, a um pequeno grupo de iniciados. É também conveniente esclarecer aquilo que tange à cabala enquanto esoterismo. Antes de tudo, a cabala é esoterismo na medida em que só é transmitida a um pequeno número de iniciados. Esse aspecto jamais desapareceu totalmente, ainda que tenha havido uma passagem progressiva à escrita e, posteriormente, à publicação de obras cabalísticas. Mas tal critério não é suficiente para caracterizar seu esoterismo. No prefácio de seu Guia dos desgarrados, Maimônides estabelece uma diferença entre o que se deve divulgar para as massas e o ensino das verdades filosóficas reservadas a uma elite. Reciprocamente, aliás, nem toda a mística se apresenta como um esoterismo entendido nessa primeira acepção (GOETSCHEL, 2010, p. 8-9).

levando-a para todo o mundo. Basta acessar a internet para perceber a variedade de seus ensinamentos.

A proposta segue a orientação histórica difundida por Scholem, iniciando pelo misticismo judaico da Carruagem, passando pelo período talmúdico e medieval, pelo surgimento da principal obra cabalista, o *Zohar*, enveredando pelo Hassidísmo até chegar aos dias de hoje.

1.1 O início do misticismo judaico

O místico é um sujeito que busca uma experiência imediata com o transcendente. (SCHOLEM, 1997, p. 12). O universo do místico é tão vasto e está tão além da simples constatação de fatos que, em muitos exemplos históricos, a experiência mística não se mistura com o momento histórico que lhe serve de contexto. Isso é interessante no sentido de que, ao analisar uma experiência mística, essa pode remeter a um ponto específico vivido pela comunidade e pelo místico, como pode não guardar nenhuma semelhança com o contexto real, pois o místico pode perfeitamente enveredar por uma experiência que não signifique nada para quem está a sua volta, mas que seja uma experiência que lhe traga a satisfação única para algum anseio particular.

Não há uma regra para a experiência mística. Ela pode ser resultado de algum exercício ou disciplina espiritual como poder ser imediata e inesperada, e geralmente está relacionada com uma tradição prescrita, de modo que o místico atua ali dentro. (SCHOLEM, 1997, p. 12-13).

A grande questão do místico não está relacionada com sua experiência ou sua vida de reclusão e solitude, mas no ponto onde essa experiência é compartilhada no seio da religião, diante da autoridade religiosa. É nessa tentativa de externar suas experiências que o místico pode chocar com aquilo que é prescrito pela religião e suas autoridades constituídas, porque sua mensagem pode carregar dois posicionamentos divergentes: um conservador e outro reacionário. No primeiro, o místico redescobre a fonte de autoridade e sua mensagem está para manter essa autoridade através da interpretação por meio da linguagem, imagens e conceitos previamente existente. (SCHOLEM, 1997, p. 15). Já no segundo, o místico dá à sua própria experiência o mesmo valor que a tradição concede à tradição fundante, prescrita. Ele pode reivindicar para si alguma função, como a de profeta, por exemplo, para que sua

mensagem seja considerada. (SCHOLEM, 1997, p. 17).

Quando o místico apresenta uma postura muito radical, sua tentativa de destruir tudo o que foi construído até ali no sentido de tradição religiosa fica ameaçado. Essa seria a postura mais agressiva de um místico, e sua experiência seria eivada de significado e autoridade como a experiência fundante da tradição questionada. Desta forma, “toda autoridade religiosa aqui é destruída em nome da autoridade: temos aqui o aspecto revolucionário do misticismo em sua forma mais pura”. (SCHOLEM, 1997, p. 19).

É interessante notar que o misticismo geralmente procura um equilíbrio entre a experiência e a tradição em curso. Aqui, o misticismo judaico caminhou no sentido que abrir um diálogo dentro da própria tradição, sem, no entanto, conformar-se a ela. Para isso, compromissos entre as partes foram firmados, de modo a considerar com lugar especial o texto fundante. Então, este texto constituía canal para a expressão da experiência. Assim:

Mas por outro lado, como judeus ortodoxos, não podiam reivindicar, para sua própria experiência mística, grau igual ao da revelação, na qual se fundamentava a autoridade religiosa do judaísmo. Todas as religiões monoteístas possuem um conceito distinto, pode-se chama-lo de filosofia de sua própria história. Desse ponto de vista, a primeira revelação, que exprime os conteúdos fundamentais de uma religião, é a maior, a de mais alto grau. Cada revelação sucessiva é de grau menor e de menos autoridade que a anterior. (SCHOLEM, 1997, p. 28).

Considerando como o misticismo brota na tradição e, em especial aqui, na tradição judaica, houve sempre um profundo respeito acerca do texto fundamental do judaísmo, qual seja, a Torá. Portanto, conforme o misticismo judaico foi tomando forma, o texto da Torá ganhou um caráter cósmico, marcado por interpretações. Como é uma tradição escrita, uma marca do misticismo é dar nova interpretação ou nova roupagem a doutrinas, textos e conceitos atrelados ao texto original da religião. (SCHOLEM, 1997, p. 29).

De acordo com a tradição, o povo judeu tem origem em Abraão e sua peregrinação até a Terra Prometida. Mais tarde, em Moisés, a lei é oferecida e é criada uma classe sacerdotal, que atuava junto ao Tabernáculo e, depois, ao Templo de Jerusalém. A vivência na Terra de Canaã nunca pareceu pacífica. Guerras e disputas entre judeus e os diversos povos que ali habitavam pareciam intermináveis. Cativeros, exílios, submissão e conquistas também fizeram parte daquele cotidiano,

onde a busca da identidade e o medo da miscigenação eram preocupações constantes. (BRENNER, 2013, p. 1-6).

Embora parecesse homogêneo, o povo hebreu tentava afirmar-se, e não foram poucas vezes que se viram profundamente envolvidos com a cultura estrangeira. (BRENNER, 2013, p. 8). Considerando o amplo contato dos hebreus com culturas distintas, Martin Buber afirmou que “a característica central do judaísmo era ser povo errante, que absorve constantemente elementos da cultura exterior”. (SORJ *apud* BUBER, 2010, p. 31).

Nesse ambiente de interações, quer espontâneas ou forçadas, um acontecimento marcou sobremaneira a vida e a tradição e produção literária judaica: o exílio babilônico. Jerusalém e seu templo foram destruídos e parte da população levada cativa:

O rei babilônio Nabucodonosor II tomou Jerusalém e estabeleceu Judá como um protetorado babilônio. O rei Joaquim, junto com a elite judaica, foi conduzido ao exílio, e seu tio Sedecias foi posto como rei-vassalo. Influenciado pelos egípcios, inimigos dos babilônios, Sedecias procurou libertar-se do império. A tentativa culminou em desastre. O profeta Jeremias alertara o povo contra essa iniciativa autodestrutiva, que terminou com a derrocada do reino de Judá. Em 586, Nabucodonosor sitiou Jerusalém, arrasou o florescente centro de Judá e furou os olhos do insubordinado Sedecias. (BRENNER, 2013, p. 15).

O que nos interessa nesse período histórico de Judá é a dura adequação do povo judeu com duas realidades distintas: o cativeiro na Babilônia e a permanência de parte da população judaica em uma terra ocupada e desolada. Dessa amarga experiência, e depois de décadas de cativeiro babilônio, e já sob o domínio persa, os judeus iniciaram um processo de retorno e de restauração da cidade de Jerusalém e do Templo, e foi nesse período pós-exílio que se deu início a uma vasta produção literária, assim:

Foi depois do retorno da Babilônia que começou a se desenvolver a religião que costumamos chamar de *judaísmo*. O núcleo do judaísmo era a vida na *sinagoga*, local de culto onde os fiéis se reuniam para orar e ler as escrituras. Esse tipo de serviço religioso surgira por necessidade durante o exílio babilônico, uma vez que ali os judeus não tinham um templo onde orar. Ao voltar do exílio, eles continuaram praticando esse serviço nas sinagogas, que foram construídas em diversas cidades. Nestas, uma função relevante era exercida pelos leigos versados nas escrituras, os quais zelavam por elas e buscavam interpreta-las e explica-las. Não tardou que a maioria desses homens instruídos passasse a vir das fileiras dos fariseus. (GAARDER, 2009, p. 109).

Esse período pós-exílio babilônico é interessante em relação ao surgimento de especulações sobre temas místicos. Observe que antes do exílio, grande parte da população judaica era camponesa, porém, com o pós-exílio e dispersões, os judeus tornaram-se um povo mais urbano, e passaram a reunir-se em sinagogas. Aqui, as sinagogas, *Beit Sefer*, surgem para dar vigor à vida comunitária e para que os judeus que não são especificamente da linhagem sacerdotal tenham acesso ao ensino e ao estudo. (SORJ, 2010, p. 37). Em torno dessas sinagogas surge, então, um grande número de pessoas dedicadas ao estudo, e é recorrente reflexões sobre o fim de tudo, da cosmologia e cosmogonia, dos seres intermediários, dos planetas citados por Zacarias, além de outros temas instigantes. (GOETSCHEL, 2010, p. 11).

Esse interesse pelo futuro e por desvendar pontos teológicos controversos ganha força justamente depois do período profético. Essa literatura rica em especulações ficou conhecida como apocalíptica. Assim:

A apocalíptica busca prolongar a antiga profecia anunciando os acontecimentos que virão, mas nasceu na verdade da confusão que se seguiu ao término do profetismo. Ela coloca sua mensagem na boca dos sábios da Antiguidade, como Adão, Enoc, Moisés ou Elias, mas são apenas atribuições pseudo-epigráficas. Ela se dirige a um personagem ou a um grupo particular de pessoas escolhidas ou eleitas. Ainda quando comenta as Escrituras, considera implicitamente o conteúdo dos textos antigo incompleto e mal interpretado. A apocalíptica bem revelar o que era anteriormente dissimulado ou mal compreendido. Assim, o *Livro dos jubileus* (150 a. C) se apresenta como uma reinterpretação do Gênesis e de uma parte do êxodo sob a forma de uma revelação de Deus a Moisés no Sinai, quando Ele lhe transmite uma tradição secreta sobre o sentido oculto na Torá, revelado esotericamente naquele lugar. O conteúdo daquele ensino esotérico é basicamente uma nova visão da história desde a criação até o fim dos tempos (GOETSCHHE, 2010, p.12).

A apocalíptica foi uma resposta à helenização da cultura judaica, constituindo "uma das respostas da fé judaica a esse desafio da história". (GOETCHE, 2010, p. 11). Nela a mensagem que denunciava o sincretismo, a perda da identidade judaica e a receptividade da cultura grega foi colocada na boca de profetas respeitados de Israel, mas que viveram em um outro tempo. Enoc, Adão, Moisés, dentro outros, expressavam o pensamento desse período, porém como pseudo-epigrafia, pois na verdade essas figuras não eram deste tempo (GOETCHE, 2010, p. 11-12).

Ela compreende o período entre o século III a.C. ao século I d. C. (ROST, 1980, p. 27). Podemos citar algumas obras desse período como: Daniel, O Livro dos Jubileus, Livro de Enoc, etc. Enquanto a mensagem dos grandes profetas de Israel era carregada de um *etos* universal, de uma chamada para o compromisso divino aqui

na terra, os profetas da apocalíptica eram sempre transportados para lugares especiais, sua mensagem dirigida para algum grupo ou algumas pessoas e seus segredos e mistérios acerca do tempo e mundo vindouros eram presença constante em suas obras. Assim:

O apocalipse se diferencia bastante da antiga profecia pelo modo de revelação extraordinária que pressupõe. Enquanto um Amós ou um Jeremias recebe sempre sua profecia ainda na terra, mesmo se um Ezequiel se acha levado de um local para outro, os heróis do apocalipse se veem transportados ao céu para ali realizar uma viagem no decorrer da qual lhes são revelados os segredos de cima e de baixo. (GOETCHE, 2010, p. 13).

Então, inúmeras especulações surgiram próximas dessa mensagem. Os elementos inseridos davam margem para elucubrações das mais diversas. As descrições de palácios, carruagens e seres de luz povoavam a mentalidade daqueles indivíduos.

1.2. O Período do Judaísmo Talmúdico

O judaísmo rabínico repousava sobre a tradição. A Torá deveria ser considerada juntamente com a tradição, com aquilo que havia sido repassado pelos pais. Foi uma espécie de “resposta possível e autêntica ao judaísmo”. (SORJ, 2010, p. 37), pois a literalidade da interpretação por alguns grupos, além da crescente influência grega, fizeram com que essa resposta mais radical fosse oferecida. É nesse período também que surgem as sinagogas, as *Beit Sefer*, que celebravam eventos do calendário religiosos e promoviam a leitura da Torá. Aqui, grande parte do povo judeu ainda vivia na diáspora e, com o advento da sinagoga, surgiu uma tradição de observação e estudo dos preceitos bíblicos.

O Judaísmo Talmúdico é fruto de alguns fatores importantes ocorridos no período histórico que sucedeu a destruição do segundo Templo de Jerusalém. Com o fim dos sacrifícios no Templo, a classe sacerdotal diluiu-se em um universo marcado pela tradição rabínica, expressada majoritariamente pelo Farisaísmo. Como já abordado, o Farisaísmo, com sua vasta interpretação da Torá e, conseqüentemente, rígidos costumes religiosos, deu uma resposta aparentemente satisfatória para os judeus do exílio, prevalecendo sobre as outras correntes outrora citadas.³

³ O autor enfatiza que o farisaísmo era uma resposta autêntica ao judaísmo em tempo de diáspora. (SORJ, 2010, p. 37).

A diáspora também tornou os judeus um povo urbano, com uma vida voltada para as sinagogas, e o Cristianismo, ao se tornar uma religião distinta, deixou de influenciar qualquer movimento judaico. Assim, o judaísmo predominantemente de orientação farisaica, pós-templo, desprovido de uma classe sacerdotal e de hábitos urbanos produziu uma das grandes obras da religião judaica: o Talmude.

O Talmude, então, é fruto e obra principal do judaísmo rabínico. (SORJ, 2010, p. 38). Tal vertente judaica orbitava no entendimento da existência de dois tipos de Torá: a escrita e a oral. A Torá Escrita era a lei dada a Moises e condensada em um código acabado. A Torá Oral eram os ensinamentos e interpretações de como cumprir a lei escrita. Assim:

A legitimidade do texto talmúdico se constrói em torno da visão de que existem dois tipos de Torá, a Torá *she ve ktav* (a Torá escrita, o Pentateuco, em particular, e a Bíblia, em geral), e a Torá *she ve al pe* (a Torá oral), ou seja, as interpretações posteriores ao fechamento do texto bíblico, particularmente os textos compilados pelo Talmude. (SORJ, 2010, p. 38).

Scholem trata esse período como um longo e anterior período ao da Cabala medieval. Ele aborda a *Mercabá* (Carruagem de Elias) e Gnosticismo Judaico dentro desse vasto período que corresponde entre os séculos I a.C. e o século X d. C. Não se trata da Cabala como desenvolvida na Idade Média, mas de especulações acerca da interpretação de determinados textos bíblicos. (SCHOLEM, 1972, p. 39). Embora grande parte das discussões e especulações tenham ocorrido no seio da diáspora judaica, é cediço que o misticismo judaico surgiu na Palestina. (SCHOLEM, 1972, p. 40).

É salutar enfatizar que ainda não se trata de Cabala, mas de misticismo judaico informe. As especulações sobre os mistérios dos textos religiosos desembocaram na mais tradicional corrente do misticismo judaico, a Cabala, mas, ainda, não estamos falando propriamente dela.

Antes mesmo de discorrer sobre as duas principais correntes do misticismo judaico desse período, é importante enfatizar que o contexto judaico do século I a.C. era favorável a interações religiosas, ao sincretismo, considerando o pós-exílio babilônico, o domínio greco-romano e as relações com povos vizinhos. O que está sendo exposto são as produções místicas dentro do seio do judaísmo, que fluíram para a principal corrente mística judaica que conhecemos e que é objeto de estudo desta dissertação. Outro decurso importante consiste nos séculos V e VI, marcado

pela grande produção literária, principalmente em forma de tratados, sobre o misticismo judaico. (SCHOLEM, 1972, p. 44).

Ainda na Palestina, em seus primórdios, alguns nomes tiveram destaque na produção de textos de orientação mística. Conforme inúmeros estudos e baseados em costumes da época, imagina-se que a produção literária mística tenha sido cunhada no seio de sociedades e comunidades, por muitos indivíduos, e não somente por um autor ou figura de destaque. Mas como era costume, todos esses autores se escondiam na sombra de um grande autor referência, que levava os créditos das obras.⁴ Alguns nomes podem ser citados como Aarão ben-Samuel, Iossef ben-Aba, Iohanán ben-Zakai, Akiva ben-Iossef, Eliezer ben-Hircano e Ismael. (GOETSCHEL, 2013, p. 18).

As especulações místicas desse período surgiram em torno de duas passagens da bíblia judaica: A Criação, *Maassei Bereschit* e o primeiro capítulo do livro de Ezequiel, que fazia referência ao Trono-Carruagem de Deus, *Maassei Mercabá*. (SCHOLEM, 1972, p. 41). Ao que parece, ainda no contexto do Segundo Templo, especulava-se sobre os dois temas acima, porém, não havia tentativa de levar ao grande público qualquer consideração a respeito. Ainda, e citando São Jerônimo,⁵ Scholem afirma que o início desses estudos não eram transmitidos a indivíduos antes dos 30 anos. Com a característica de ter permanecido restrito, as especulações místicas parecem, pelo menos a princípio, não terem gerado constrangimento ou discórdia entre as principais correntes do judaísmo, embora seja na tentativa de comunicar a experiência mística que há conflito com a autoridade religiosa. (SCHOLEM, 1997, p. 14).

A maior parte do misticismo desse longo período desenvolveu-se próximo aos dois temas acima referidos, quais sejam, Genesis e Ezequiel. É interessante notar que os tratados sobre as experiências extáticas dessa época não decorrem de interpretações bíblicas, mas, como Scholem afirmou de “uma literatura *sui generis*”. Desta forma:

⁴ Como os autores dos apócrifos e pseudos-epígrafos bíblicos, eles geralmente adotaram a prática de ocultar sua identidade atrás dos grandes nomes do passado. Há pouca esperança de que um dia venhamos a conhecer quem era efetivamente os homens que primeiro fizeram tentativa, ainda hoje reconhecível e passível de descrição, para investir o judaísmo com as glórias do esplendor místico (SCHOLEM, 1972, p. 40, 1972).

⁵ Isto já foi colocado por Orígenes em seu prefácio ao comentário sobre o Cântico dos Cânticos. (SCHOLEM apud S. LIEBERMANN, MIDRESCHEI TEIMAN, 1940, p. 16).

Estes textos não são *midraschim*, isto é, interpretações de versículos bíblicos, mas uma literatura *sui generis* com um objetivo próprio. São essencialmente descrições de uma experiência religiosa genuína para a qual não se procura uma sanção na bíblia. (SCHOLEM, 1972, p. 46).

O judaísmo rabínico cuidava de interpretar o texto da Torá, em “retirar do texto aquilo que não aparece numa leitura literal (*pshat*)”. (SORJ, 2010, p. 38). Em uma época onde a maior preocupação consistia em estabelecer uma prática uniforme da Torá, qualquer movimento ou literatura que destoasse dessa linha, criando elementos novos ou distintos de uma tradição estabelecida, poderia facilmente ser taxada de herético, como acontecia com vários pregadores e movimentos cristãos desse contexto. Isso levava aqueles que especulavam sobre motivos judaicos místicos a permanecerem cada vez mais em grupos restritos e fechados.

Essa literatura *sui generis*, marcada pela especulação, restrita a pequenos grupos e, na maioria dos casos, tomada em forma de tratados, ficou conhecida como as grandes e pequenas Helalot.⁶ Assim:

Em suma, pertencem a mesma classe que os apócrifos e os escritos apocalípticos, mais que o Midrasch tradicional. É verdade que a visão do mundo do Trono, que forma seu tema básico, provém de uma tentativa de transformar algo a que na Bíblia se alude apenas de maneira casual numa experiência pessoal direta; da mesma forma, as categorias básicas de pensamento que aparecem na Mercabá são derivadas da mesma fonte bíblica. (SCHOLEM, 1972, p. 46).

Assim, muito especulou-se sobre esses temas que estavam na penumbra, sempre buscando extrair um sentido aparentemente não revelado.

1.3 O surgimento da Cabala

Findo o período de especulações místicas esparramadas sobre temas judaicos e, em específico, sobre Gênesis e Ezequiel, encontramos, a partir do ano de 1200, os primeiros contornos da Cabala como um movimento místico definido dentro do judaísmo. Como já apresentado, os textos primeiros da tradição rabínica e especulativa-mística se deram da Palestina para o sul e norte da Europa, (SCHOLEM,

⁶ A denominação de "literatura dos Heykhalot" (palácios divinos) aplica-se a um conjunto de textos, dos quais os mais antigos remontam ao século III ou IV, que tratam da Merkabah, ou o relato da Criação, e que nos chegaram através dos petistas judeus da Renânia, que viveram na Idade Média. Essa literatura testemunha não apenas a existência de indivíduos ou grupos isolados de místicos, mas também de escolas, transmitindo os ensinamentos e instituindo uma tradição bem estabelecida (GOETSCHEL, p. 22-23, 2010).

1972, p. 40), seguindo a diáspora judaica. Assim, a Cabala, como movimento, floresceu no sul da França e na Espanha:

Durante o século XIII, os escritos cabalísticos foram basicamente compostos apenas no sul da França, na Espanha e na Itália, mas seu pensamento irradiou-se de pronto para a África do Norte, Alemanha e a Palestina. Porém, somente após o fim do século XV, com a expulsão dos judeus da península ibérica, é que centros desenvolvidos de Cabala vieram a formar-se também na África do Norte, Polônia, Iraque e, em especial, na Terra de Israel. (IDEL, 2012, p. 17-18).

O surgimento da cabala como uma linha de expressão do misticismo judaico está ancorado em uma vasta literatura produzida por cabalistas de correntes de pensamento distinto. Dentro da cabala encontramos diversas linhas de conceber o misticismo judaico. Gershom Scholem apresenta duas formas que marcaram sobremaneira o destino das linhas cabalistas: a tradição e a iluminação. Assim:

Em muitos casos, cochichos e insinuações esotéricas eram o único meio de transmissão. Não é de surpreender, portanto, que tais métodos conduzissem à inovações, algumas delas espantosas, e que surgissem divergências entre várias escolas (...) Tampouco devemos esquecer que nem sempre a fonte original de uma "tradição" era um mero mortal. A iluminação sobrenatural também desempenha seu papel no cabalismo, e se fizeram inovações não só com base em novas interpretações de materiais antigos, mas como resultado de uma inspiração ou revelação momentânea, ou mesmo de um sonho. (SCHOLEM, 1972, p. 122).

Portanto, a Cabala nunca se restringiu somente a tradição repassada através do conhecimento das gerações que a cultivavam, tradições essas que, pela forma praticamente secreta que eram repassadas, viam-se subdividindo em inúmeras correntes, pois, como na citação acima, muito do que era transmitido poderia ser compreendido de formas distintas. Mas a iluminação também teve seu papel em tal desenvolvimento. Encontramos escritos onde há referências a tais iluminações, as experiências com o divino, que também converteriam os rumos de alguns seguimentos da Cabala. Como o cabalista Isaac Hacoen de Soria mesmo disse "em nossa geração há poucos, aqui e ali, que recebem a tradição dos antigos... ou que receberam a graça da Inspiração divina". (SCHOLEM, 1972, p. 122). Nesse período é possível encontrar aqueles que sempre permaneceram restritos ao que foi recebido pela tradição, e aqueles que apresentaram inovações decorrentes de iluminação ou da distinção do próprio pensamento, que vivenciaram a experiência mística. (SCHOLEM, 1972, p. 122).

É interessante notar que, na maior parte dos escritos místicos judaicos desse período, o místico procura não expor visceralmente suas experiências com o divino. A ênfase recai sobre o caminho trilhado para alcançar a iluminação, descrevendo com menor entusiasmo as experiências místicas. Outro ponto interessante que distancia o misticismo judaico das grandes correntes místicas orientais consiste justamente na visão que Deus, o Criador, continua sendo Outro.⁷ A união mística leva o interessado até Deus, mas não o torna um com Deus ou como parte de Deus, mas é sempre cristalina a distância entre o Criador e a Criatura.

Mesmo no êxtase, o místico judeu quase sempre retém o senso da distância entre o Criador e sua Criatura. Esta se liga àquele, e o ponto onde ambos se tocam é do máximo interesse para o místico, mas ele não chega à extravagância de considera-lo uma identificação entre o Criador e a Criatura. (SCHOLEM, 1972, p. 124).

Podemos destacar, então, duas correntes em que a Cabala pode ser dividida: a extática e a teosófica. Acima foi abordada a existência da cabala extática (e encontraremos em Abuláfia seu grande propagador, embora não tenha sido popular no decorrer do movimento cabalista), mas o grande destaque dos estudos cabalísticos concentrara-se na cabala teosófica.

Como o próprio nome diz, a Cabala extática fundamenta-se no êxtase ou iluminação, enquanto a linha teosófica, como apresentado por Idel,⁸ “pressupõe que a linguagem reflete a estrutura interna do reino divino, o sistema sefirotico de poderes divinos”. Embora para alguns autores exista uma terceira definição cabalística (Mágico-talismânica), onde o iluminado canaliza para o mundo exterior uma força que é capaz de manipular seres e objetos, não me parece relevante sua dissecação neste estudo, mesmo porque seus seguidores não gozaram de muito reconhecimento.

⁷ De acordo com Scholem, a língua hebraica possui um termo chamado Dveikut, cujo significado é adesão" ou "estar unido" a Deus. Mesmo que nos tenha chegado inúmeros relatos sobre o êxtase fruto da união com Deus, percebe-se clara a distância entre criatura e criador. Também encontramos escritos que sugerem um panteísmo, mas como o próprio Scholem afirma "tais tendências não são características do misticismo judeu (SCHOLEM, 1972, p. 125).

⁸ O modelo teurgico-teosófico enforma muitas das discussões da Cabala espanhola e floresceu posteriormente de maneira ainda mais vigorosa em Safed, no século XVI. Esse modelo pressupõe que a linguagem reflete a estrutura interna do reino divino, o sistema sefirótico de poderes divinos. Ao mesmo tempo, a linguagem era concebida como um fator de influência sobre essa estrutura, por meios das atividades teurgicas que visam restaurar a harmonia no interior do reino divino. Ou em seu papel cognitivo-simbólico ou sem sua função operacional-teurgica, esse tipo de Cabala concebeu a linguagem como hipersemantica. Isso significa que não só o sentido comum da linguagem, é mantido pelos cabalistas, porém que sua função básica como parte da empreitada cabalística se deve a um excedente de significado, que adiciona campos sem àqueles designados pela significação comum (IDEL, 2102 p. 23).

(IDEAL, 2012, p. 32). A pontuação histórica do movimento cabalista é necessária para uma compreensão correta da Cabala nos dias de hoje, porém, como se trata de um movimento de vasta produção, este estudo pretende abordar as principais e sua importância no decorrer do desenvolvimento histórico do misticismo judaico.

1.3.1 Abuláfia e a Cabala Extática

Abraão ben-Samuel Abuláfia nasceu em Saragoça em 1240.⁹ Foi grande seguidor da filosofia de Maimônides e manteve diálogo com cristãos da época. Embora seu contato inicial tenha sido com textos da Cabala teosófica,¹⁰ sua mística, no entanto, tomo o sentido oposto. Os relatos de seus êxtases surgiram aos 31 anos, fazendo parte de um conjunto de experiência que incluía visões e profecias.

Abuláfia acreditava que, através do êxtase e das experiências mística, o homem seria liberto ou simplesmente estaria retornando para um mundo que, na verdade, sempre ansiou, afirmando que “é necessário tudo isto porque o homem é um cativo do mundo natural e seria implausível que um ser racional, mantido em cativeiro, não procurasse todos os meios, um buraco ou uma pequena fresta, para escapar”. (SCHOLEM, 1977, p. 155).

É interessante notar que a proposta de Abuláfia não é uma proposta aceita de imediato pelos indivíduos. Observe que o desenvolvimento de sua Cabala está ligada a experiência do êxtase e da profética, vertentes que não eram bem recebidas no seio do judaísmo e que eram, na verdade, facilmente taxadas de heresia. No intuito de conter heresias e distorções, o judaísmo empreendia esforços não medidos para afastar qualquer um que pudesse disseminar uma mensagem que destoasse daquela original.

Então, não foram necessárias muitas explanações para que seus escritos e

⁹ Sobre a vida e a pessoa de Abuláfia, somos informados que quase exclusivamente através de suas próprias obras. Abraão ben-Samuel Abuláfia nasceu em Saragoça em 1240, e passou sua juventude em Tudela, na província de Navarra. Seu pai ensinou-lhe a Bíblia e os comentários, bem como a gramática e um pouco de Michná e Talmud. Aos dezoito anos, morreu-lhe o pai. Dois anos depois, deixou a Espanha e viajou para o Oriente médio, a fim de, como escreve, descobrir o lendário rio Sambation, além do qual se supunha que as Dez Tribos Perdidas Vivessem. Em consequência da luta entre francos e sarracenos na Síria e na Palestina logo voltou de Acre para a Europa e permaneceu cerca de dez anos na Grécia e na Itália (SCHOLEM, 1972, p. 128).

¹⁰ Para Abuláfia, a cabala das sefirót é apenas uma etapa preparatória para a cabala profética. Esta última é antes de tudo uma mística da linguagem que se alimenta de duas fontes aparentemente bem distantes uma da outra, e que entretanto se unem nele: a filosofia de Maimônides e a teoria da linguagem do Sefer Yetsirah (GOETSCHEL, 2010, p. 80).

relatos fossem considerados hereges, culminando até em uma denúncia à autoridades cristãs. (SCHOLEM, 1972, p. 131). Logo evidenciou-se seu desapontamento com muitos discípulos.

Porém, Abuláfia não se deixa abater pelas críticas vindas da oposição. Sua firmeza de caráter e genialidade o fez permanecer no desenvolvimento e ensinamento daquilo que acreditava. Ele almejava libertar a alma humana das amarras do mundo natural, e agora tinha encontrado um objeto que considerava o meio pelo qual a alma seria liberta: o alfabeto hebraico. Nele estariam contidos os vasos que ligariam a alma à corrente cósmica do divino. Através das combinações de letras e sons, o místico chegaria ao nome de Deus, que é a totalidade da Existência. Assim:

O objetivo de Abuláfia é antes apresentar-lhe algo não apenas abstrato, mas também indeterminado como objeto em sentido estrito, pois todas as coisas assim determinadas têm uma importância e uma individualidade próprias. Assim, baseando-se na natureza abstrata e incorpórea da escrita, ele desenvolveu uma teoria da contemplação mística de letras e suas combinações, enquanto constituídas do nome de Deus. Pois este é o objeto real e, se posso dizê-lo, o sentido judaico, de uma tal contemplação mística. O nome de Deus, que é algo absoluto, pois reflete o sentido oculto e a totalidade da existência; o nome através do qual todo o resto adquire seu significado, e que no entanto não possui, para a mente humana, qualquer significado próprio concreto. Em suma, argumento Abuláfia, que conseguir fazer este grande Nome de Deus, a coisa menos concreta e perceptível do mundo, seu objeto de meditação, está no verdadeiro caminho em que se abre a vida oculta da alma. (SCHOLEM, 1972, p. 135).

O caminho para o êxtase era a combinação das letras hebraicas. Sua composição e meditação desaguavam na “lógica mística”, (SCHOLEM, 1972, p. 131), uma harmonia do pensamento e seu caminho para Deus.

A abordagem extática assume que o cabalista pode usar a linguagem e os textos canônicos com o fito de induzir uma experiência mística, mediante a manipulação de elementos de linguagem, junto com outros componentes de técnicas místicas. (IDEL, 2012, p. 31).

Mas todo esse processo consistia desde a pronúncia correta das combinações das letras hebraicas e visualizando os sinais escritos, até chegar a uma meditação pura, a “lógica mística”.

Abuláfia descreve que esta união mística não aniquila o “eu”, mas que liberta o “eu” das prisões naturais deste mundo. Com a meditação do nome de Deus, místico extrapola os limites das grades que o encarceram e recebe a luz divina. Como ele já enfrentou todo o processo, agora está preparado para os mistérios inefáveis. A

iluminação não significava o atrofiamento da consciência ou da individualidade, mas um caminho para a “plenitude da luz divina. (SCHOLEM, 1972, p. 140). Para ele, o “êxtase é o prêmio mais alto de contemplação mística, não deve ser confundido, portanto, com delírio inconsciente ou aniquilação completa do eu. Ele trata com certo desdém estas formas incontroladas de êxtase, que o homem procura sem preparo suficiente e chega a considera-las muito perigosas”. (SCHOLEM, 1972, p. 140).

Entre os inúmeros tratados e livros escritos por Abuláfia,¹¹ fica evidenciada a maneira como ele percebia a alma humana, sua prisão no mundo natural e o fluxo da vida cósmica a ser alcançado. Como entusiasta dessa Cabala Êxtática, sua força recai sobre o interior do indivíduo.

O modelo extático está muito mais preocupado com processos internos, que ocorrem entre os poderes da imaginação, o intelecto humano e o cósmico, denominado Intelecto Ativo. Está espécie de Cabala gravita ao redor do ideal de devequt, cuja interpretação aponta para os tipos moderados ou extremos da união com a Divindade. As outras partes vitais desse modelo são os dispositivos, ou as técnicas, para assegurar a consecução desse ideal. (IDEL, 2012, p. 28).

Ele se aproxima da filosofia quando afirma que os filósofos buscavam o mesmo objeto que os cabalistas, ou seja, romper as barreiras e experimentar a totalidade.¹² O êxtase era alcançado com métodos que incluíam postura e respiração adequada, mentalização de imagens e a combinação quase infinita de letras hebraicas. Embora não seja a principal corrente cabalista dos dias de hoje, a vertente extática, desenvolvida por Abuláfia, não deixa de exercer fascínio e deslumbramento através de texto eivados de mistério.

1.3.2 O Zohar

O *Zohar*, ou Livro do Esplendor, foi a grande obra produzida de conteúdo cabalista. Nenhuma outra obra gozou de tanto prestígio e louvores. Escrita em aramaico e marcada por um estilo não sistemático, na verdade, homilético, sua verve interpretativa arrebatou a atenção de uma vasta plateia.

¹¹ Podemos citar alguns manuais: O livro da Vida Eterna, A Luz do Intelecto, Palavras de Beleza, o Livro das Combinações (p. 137-138). De seus numerosos livros inspirados por espíritos proféticos, quase todos se perderam; restou apenas seu apocalipse, Sefer Ha-Ot, o "Livro do Sinai", um notável e não totalmente compreensível, que foi publicado por Jellinek. SCHOLEM, 1977, p. 131.

¹² Para a libertação da alma, a filosofia usava o termo *Intellectus Agens*. SCHOLEM, 1977, p. 134.

Muito se discutiu sobre sua origem e composição. Hoje, pelo menos para as linhas mais tradicionais do estudo da Cabala, não há dúvida quanto a origem do *Zohar*, embora não sendo apropriado afirmar que todo o composto provém de um único autor.

Como era tradicional na escrita literatura judaica o uso da pseudo-epigrafia (como já citado nesta obra), o autor do *Zohar* seguiu a mesma vertente, diluindo-se na escrita para não ser percebido. Ocorre que os vários estudos empreendidos no sentido filológico e da Alta Crítica acabam por mostrar padrões que levam os estudiosos a sugerir um autor específico, dada a enorme coerência e estilo consistente apresentado em quase toda a obra.

Assim, os grandes acadêmicos da Cabala, como Scholem, creditam a autoria do *Zohar* ao espanhol Moisés de Leon. Vejamos:

Mas não tenho dúvidas de que a compilação, os retoques, a revisão ou a recriação (chame-se como quiser) e a designação do título (*Zohar*) ocorreram na Espanha – aquela Espanha que atingiu o ápice do seu desenvolvimento místico”. (BENSION, 2013, p. 37).

Embora o *Zohar* transpareça um cunho autobiográfico do Rabi Iohai, da Palestina do século II, inúmeras características literárias, filológicas e exegéticas apontam para o século XIII como o período de escrita, para a Espanha como local, e para Leon como autor. Em um mundo judaico sempre convulsionado por teorias e racionalizações, não seria surpresa a tentativa de exprimir, de forma homilética, uma linha de pensamento para acolher determinado ponto de vista. Assim:

Inspirando-se no *Bahir*, Moisés de Leon teria recorrido a pseudo-epigrafia para opor-se à difusão do racionalismo que se espalhara entre os intelectuais judeus da época, tendo alguns desses rompido com a tradição e com a observância das prescrições religiosas. Moisés de Leon teria pensando em um *Midrash* místico, no quadro do qual os ensinamentos da cabala teosófica se exprimiriam, forneceriam a ele, de algum modo, a arma absoluta para divulgar suas ideias. (GOETSCHERL, 2010, p. 84).

O aprimoramento de técnicas filológicas e métodos de interpretação modernos possibilitaram um estudo minucioso e revelador do *Zohar*. Mesmo tendo como pano de fundo a Palestina do século II e o aramaico como língua usada,¹³ ficou evidenciado,

¹³ Como acontece com toda linguagem artificial, os mal-entendidos e as construções gramaticais erradas introduzem uma nota característica. Assim, o autor em muitos casos confunde as raízes verbais do *Kal* com as do *pael* e *afel*, e vice-versa. Ele emprega formas completamente erradas do *etpael*, e dá um sentido transitivo a verbos no *etpael*. Ele confunde formas verbais finitas, principalmente nos muitos casos onde as terminações do particípio são anexadas ao perfeito; e seu uso de preposições e conjunções é com frequência bastante absurdo. O mesmo também é verdade com respeito ao seu

para muitos estudiosos, inclusive Scholem, que a estrutura linguística utilizada era o hebraico medieval, além dos equívocos geográficos,¹⁴ imprecisões de eventos, etc., que sobejam em todo o escrito. Scholem afirma que o escritor do Zohar não conhecia a Palestina, e provavelmente suas fontes literárias eram um tanto fantasiosas.¹⁵

Além de ser uma obra gigantesca, e possuir uma complexa linguagem de significações, o Zohar também foi escrito em aramaico, o que não deixa de afugentar leitores indisciplinados. Assim, uma única leitura não seria suficiente para decifrar seus enigmas. São vinte e uma seções, sendo as dezoito primeiras consideradas como fruto do trabalho de uma pessoa só, que para alguns autores constitui o “verdadeiro Zohar”. (SCHOLEM, 1972, p. 164).

De um modo geral, o *Zohar* pode ser concebido como “um comentário esotérico da Torá, em especial do Genesis, incorporando citações e ideias da mística judaica posterior”. (BENSION, 2013, p. 17). Valia-se mais da imaginação do autor na interpretação e comentários do que na observância do sentido literal da Torá, reinterpretando questões antigas com paixão cativante.

O Zohar foi capaz de congregar todos os estratos do judaísmo. A classe intelectual foi atraída pelos problemas elevados, mensagens místicas e filosofia poético-religiosa que contém. A classe não ilustrada, pelos conceitos lendários e éticos, pelas esperanças que apontavam para o futuro, e pelo espírito de valor que emana de todas as páginas e que ajudavam as pessoas a suportarem as tribulações e o exílio, bem como sua sorte neste mundo. As massas também se sentiram atraídas pela atmosfera festiva e santa, que permanece como um halo ao redor do livro. (BENSION, 2013, p. 62).

Portanto, o Zohar é um documento cabalístico de importância primeira, reverenciado nos círculos exotéricos. Mesmo com a especulação de estudiosos sobre sua autoria, seu fascínio é percebido com entusiasmo em algumas vertentes místicas judaicas. O Zohar tornou-se base para todo o movimento cabalista posterior à sua publicação.

vocabulário. Com frequência deparamos expressões hebraicas medievais, em particular da linguagem dos filósofos, em disfarce aramaico (SCHOLEM, 1972, p. 166-167).

¹⁴ O primeiro ponto que nos impressiona ao analisarmos a forma literária do Zohar "verdadeiro" é seu cenário peculiar: a Palestina que é descrita em todas suas partes não é o país real tal como existe ou existiu, mas, um país imaginário (SCHOLEM, 1972, p. 171).

¹⁵ O livro inteiro está cheio de citações fictícias e outras referências falsificadas a escritos imaginários, que levaram até pesquisadores sérios a postularem a existência de fontes perdidas para as p e místicas do Zohar (SCHOLEM, 1972, p. 176).

1.3.3 A Cabala Teosófica de Isaac Luria

Isaac Luria foi um dos maiores nomes da cabala de todos os tempos. Sua fama e erudição servem de inspiração para estudantes em todo o mundo, séculos depois de seu nascimento. Ele foi e é reverenciado pelos devotos do mundo da cabala. Viveu no século XVI em Safed, na Galileia, oriundo de uma família judaica as aquenazi de origem das regiões onde hoje é a Alemanha, e viveu parte da vida no Egito, onde foi estudante. (SCHOLEM, 1972, p. 262).

A cabala luriânica, como ficou conhecida, é distinta do cabalismo extático de Abuláfia, justamente pelo desprezo ao êxtase que o indivíduo experimente enquanto está em meditação no caminho de Deus. Com bases sólidas no *Zohar*, a cabala luriânica apresenta uma proposta teosófica, em que a união com Deus é, na verdade, uma busca para compreender o funcionamento de todo o universo, marcada por ênfase interpretativa já antiga no misticismo judaico. Enquanto a primeira dirigia-se para Deus como dádiva do êxtase concedido ao eleito, de forma quase sistemática, a segunda estava preocupada em desenvolver uma teoria que explicasse todos os mistérios do universo, debruçar sobre os textos e deles retirar os sentidos mais ocultos. Scholem afirma que “Abuláfia presenteia o leitor com algo muito parecido com um sistema, (SCHOLEM, 1972, p. 207), enquanto a cabala teosófica praticada por Luria “reflete o ponto de vista homilético e permanece intimamente ligado ao texto bíblico. (SCHOLEM, 1972, p. 207).

O contexto histórico da cabala luriânica também merece ser considerado. Isaac Luria viveu nas décadas seguintes à expulsão dos judeus da Espanha no século XV, região onde a comunidade judaica estava estabelecida há séculos e centro importante da produção cultural e filosófica do povo judeu. (BRENNER, 2013, p. 79-80).

O caos instalado na nova diáspora judaica fez ressurgir as velhas teorias acerca da redenção e da chegada do messias. Incrédula diante da barbárie perpetrada pelos reis espanhóis, a comunidade judaica viu-se sedenta por explicações que satisfizessem seu anseio por respostas. Ao analisar escritos dessa época, Scholem afirma que “nesses escritos, o caráter redentor da catástrofe de 1492 era fortemente enfatizado. Supôs que as dores de parto da era messiânica, com a qual a história deveria terminar (...) iniciara-se com a expulsão”. (SCHOLEM, 1972, p. 250).

Foi nesse contexto marcado pela expulsão, pelo anseio de redenção, pela

vinda do messias, que Isaac Luria desenvolveu sua teoria cabalista. Então, e como já dito, a cabala luriânica distancia-se do êxtase e da sistematização proposta por Abuláfia, elegendo como sustentáculo de suas ideias o *Zohar*. E como o *Zohar* é teosófico, a cabala luriânica ficou conhecida como escola dessa teosofia.

Para conceituar teosofia no contexto da cabala, é válido buscar autoridade de Scholem, que explica da seguinte maneira:

Por teosofia entendo aquilo que em geral era denotado pelo termo antes de ele tornar-se um rótulo para uma pseudo-religião moderna, isto é, teosofia significa uma doutrina mística, ou escola de pensamento, que pretende perceber e descrever os misteriosos modos de atuação da Divindade, talvez acreditando também na possibilidade de absorver-se em sua contemplação. (SCHOLEM, 1972, p. 208).

Assim, Luria propõe uma teoria inovadora acerca da origem ou criação de tudo. Ela baseia sua explicação na teoria do *Tzimtzum*, uma palavra hebraica para contração, ao afirmar que o Deus se contraiu-se para que o universo se originasse. Através dessa nova concepção cabalística, Deus adentrou uma região no interior dele mesmo, deixando um espaço vazio, voltando em seguida e criando todo o universo. Aqui, ele já é chamado de *Ein Sof*, o Sem-Fim, dada seu atributo de eternidade e seu lugar primevo. Assim:

Deus foi compelido a dar espaço ao mundo, abandonando, por assim dizer, uma região dentro Dele, uma espécie de espaço primordial místico de onde Ele se retirou a fim de voltar aí no ato da Criação e Redenção. (SCHOLEM, 1972, p. 264).

A grande distinção desse conceito é que Deus não emana, mas contrai-se. Ele não se espalha, mas se junta. Somente após essa restrição, Deus emite o primeiro raio de sua luz, que dá início ao processo de criação/revelação.

É no desenvolver o conceito do *Tzimtzum* que estabelece a lógica para o surgimento de todas as coisas, inclusive do mal. Interessante notar que Luria especula acerca da qualidade da essência divina, e cunha um pensamento de que, enquanto Deus não havia se contraído, sua essência continha amor, misericórdia e Divina Severidade, e, no momento do *Tzimtzum*, a Divina Severidade se cristalizou. Assim:

No ato do *Tzimtzum*, entretanto, ele se cristalizou e se tornou claramente definido, pois na medida que o *Tzimtzum* significa um ato de negação e limitação, também é um ato de julgamento. Cumpre lembrar que, para os cabalistas, julgamento significa a imposição de limites e a determinação

correta das coisas. (SCHOLEM, 1972, p. 266).

Observe que no fragmento acima, o autor referiu-se a um elemento que seria uma espécie de atributo divino e que, devido a imensidão do seu ser antes da criação, seus atributos estavam completamente espalhados, para usar a palavra de Scholem, “diluídos” (1972, p. 266). Com o advento da retração, o atributo do julgamento se cristalizou, fazendo com que o universo tivesse ordem e limites. Após isso, um raio de luz emana do novamente do Eterno, colocando em movimento todo esse processo cósmico. (SCHOLEM, 1972, p. 266).

Após compreender a origem de tudo, conforme exposto por Luria, faz-se necessário abordar três pontos essenciais para compreender a lógica dessa escola teosófica da cabala, que são: As *Sefirot*, a origem do mal e o *Tikun*.

A primeira, ou seja, as *Sefirot*, que significam uma série dos dez poderes divinos. (IDEL, 2012, p. 20), emanavam do primeiro ser, *Adam Kadmon*, que, por sua vez, também emanou da essência do *Ein-Sof*. Como não havia forma para as *Sefirot*, elas permaneciam espalhas no espaço do *Tzimtzum*. Ocorre que, apesar delas serem luzes, elas precisavam de ordem, o que levou à emanação de vasos para conte-las. Três das *Sefirot* foram para seus devidos vasos e receberam a luz, enquanto que as outras receberam toda a luz de uma vez só, e partiram-se. (SCHOLEM, 1972, p. 269). É através dessa linguagem intrincada e mística que Isaac Luria explica o desenvolvimento do cosmos. As *Sefirot*, e suas rupturas, sintetizam e justificam o drama cosmológico. É aqui que encontramos a explicação para a origem do mal.

O segundo ponto para compreender essa escola cabalista está em entender a origem do mal. Para Isaac Luria, após o processo de restrição, uma substância residual, e decorrente do espaço liberado neste mesmo processo, misturou-se com a substância pura do julgamento (que equilibrava o amor e a misericórdia), e, após a quebras dos vasos das *Sefirot*, o mal assumiu uma existência real. E é justamente para reestabelecer o conjunto original, o mundo divino, ou o *Tikun*, que caminha o conceito de salvação/redenção cabalístico. (SCHOLEM, 1972, p. 271).

Vale ressaltar aqui que as *Sefirot* superiores, aquelas que permaneceram nos vasos, interagem com as inferiores, e é na prática dessa interação que repousam os elementos para a redenção do mundo. O mundo inferior, por assim dizer, interfere no mundo superior e é aqui que encontramos o símbolo capaz de promover a interação dos mundos: a Torá. Na escola teosófica, a Torá é recebida como representação da

forma divina, tendo a capacidade de acionar energia nas formas superiores das *Sefirot*. Veja:

A Torá é concebida, enquanto símbolo, como uma representação fiel da divina forma. Aqui, entretanto, a ênfase recai nos aspectos ativos desse isoformismo. Conhecendo as correspondências entre as duas estruturas, o cabalista é capaz de ativar o reino superno executando as performances religiosas. (IDEL, 2012, p. 22).

A prática ritual na cabala luriânica está sempre associado com a leitura e contemplação da Torá, visto, como acima explicado, que ela é uma representação de todo o reino divino, “portanto, esse compreensivo símbolo constitui uma representação fiel do inteiro reino do divino dentro da realidade inferior. (IDEL, 2012, p. 24). Também, as rezas, em especial as de texto fixo, são “veículos de ascensão da alma”. (SCHOLEM, 1972, p. 279). Percebemos assim, que as palavras e o idioma hebraico são um canal de ascensão mística e de emanção de energia. A cabala de Isaac Luria resume em sí o processo de criação e redenção, utilizando uma linguagem intrincada e mística. Segundo Scholem (1972, p. 288), foi um último grande movimento judeu que exerceu influência em todas as comunidades judaicas da diáspora. O parágrafo a seguir resume o cabalismo luriânico:

A doutrina criada por Isaac Luria (1534-1572) refere-se essencialmente a duas ocorrências cosmológicas: a *fratura dos vasos* (*scheviráth ha-kelim*) e o reparo, ou restauração (*tikun*). Os vasos ou recipientes utilizados no processo da criação do Universo, malformados, ou pelo excesso da força da luz (=energia) criadora neles despejada, partiram-se! Por consequência dessa catástrofe cosmológica, centelhas da energia divina desceram e perderam-se no mundo profano de baixo. Rompeu-se por isso a harmonia na estrutura do Universo, o que causou a necessidade de reparação na integridade atingida, a operar-se na era messiânica. O simbolismo dos vasos partidos e de sua reparação adaptou-se com perfeição dramática à ânsia dos expulsos e atribulados pelo advento do Messias. (MELLO, 1997, p. 28).

Apresentamos, portanto, no primeiro capítulo, o nascimento do misticismo judaico até o movimento cabalista. Discorreremos sobre as duas principais correntes cabalistas, a extática e a teosófica e faremos, agora, uma análise da sociedade de hoje, a sociedade líquida, pós-moderna e suas expressões religiosas.

2 SOCIEDADE E RELIGIÃO NA PÓS-MODERNIDADE

A proposta do presente capítulo consiste em abordar o contexto histórico-social da pós-modernidade, com ênfase nas obras do sociólogo polonês Zygmunt Bauman.

Não é um exercício simples definir a pós-modernidade, pois até mesmo este termo não é consenso entre os *experts* no assunto. Esta indefinição é atribuída, muitas vezes, à proximidade com os fatos que ainda estão em movimento, sem bordas definidas e extensão previsível. Simplesmente está em andamento. Se estudar seriamente um período definido exige considerável gama de conhecimentos, abordar um período que está “se construindo” implica em considerar as vicissitudes e o futuro incerto.

Portanto, é salutar apresentar o conjunto das transformações que desdobraram nesse novo período histórico, juntamente com as tendências e formas evidenciadas e que caracterizam as relações sociais e estéticas deste tempo recente.

Conforme proposto nesta dissertação, o pano de fundo é a religião no período pós-moderno, suas características e seu desenvolvimento.

2.1 Contexto Histórico

O mundo ocidental iniciou um amplo e variado processo de desenvolvimento cultural, científico e tecnológico por volta do século XVI. Não é exclusividade desse período descobertas científicas ou produção sistemática de conhecimento, mas a intensidade e a capacidade de transformação assimilada pelas sociedades ocidentais em decorrência dessas produções, mudaram significativamente a relação do homem com a natureza e com a sociedade.

As trocas comerciais que decorreram das grandes navegações, as convulsões religiosas que ameaçaram a hegemonia da Igreja Católica e instigaram o questionamento do divino, as descobertas científicas que causaram uma revolução na maneira do indivíduo perceber o mundo e sua realidade, a vasta produção cultural nas mais variadas frentes, como na pintura, escultura, literatura e música, além da volta aos autores clássicos pelos humanistas, promoveram uma gigante e consistente mudança de percepção, de direção e paradigmas, tudo embalado pelas invenções e técnicas nunca antes utilizadas. Assim:

Essa fase pode representar um período que vai, mais ou menos, do século XVI até meados do século XIX, quando as elites da Europa ocidental entraram numa fase de desenvolvimento tecnológico que lhes asseguraria o domínio das poderosas forças naturais, de fontes de energia cada vez mais potentes, de novos meios de transporte e comunicação, de armamentos e conhecimento especializados. (SEVCENKO, 2003, p.14).

Esse fervilhante período, que ficou conhecido por Renascimento, não só levou novos ares para a Europa ocidental, como para todos os cantos aonde os europeus chegaram, quer pelo comércio ou pela conquista de territórios. Os humanistas, reformadores, pensadores e navegadores criaram um mundo de intensa troca de informações e produtos, semeando, desta maneira, a semente da globalização.

Num desenvolvimento sem precedentes, uma pequena parte do globo, a Europa ocidental, tornou-se senhora das vias marítimas, dona de muitas terras em todo o mundo e o banqueiro e recebedor de lucros numa economia mundial que começava a despontar. A hegemonia global da Europa ocidental durou até boa parte do século XX. Ao conquistar e colonizar novas terras, os europeus exportaram a cultura ocidental para todo o globo – um processo que se acelerou no decorrer deste século. (PERRY, 1999, p. 280).

Essas transformações culminaram com o advento da Revolução Industrial dos séculos XVII e XIX, do surgimento de uma elite burguesa e do sistema capitalista. Com o acúmulo de capital, maior liberdade para pesquisa e divulgação de novos conceitos, foi possível financiar estudiosos para o desenvolvimento de técnicas e aparelhos que facilitem a vida do homem, para que esse homem domine seu ambiente com desenvoltura. E, em meio a tudo isso, foi possível perceber um pico de desenvolvimento entre os anos de 1850 e 1870, que ficou conhecido como Revolução Científico-Tecnológica. (SEVCENKO, 2003, p. 15). Alguns chegaram a afirmar que tratava-se de uma nova Revolução Industrial, tendo em vista a célere transformação social e econômica que modificaram os negócios e a organização do trabalho (PERRY, 1999, p. 444). Grandes conglomerados surgiram nesse momento e, na busca por eficiência e redução de custos, houve um grande investimento na pesquisa, que conseqüentemente acabou sendo a base dessa nova revolução:

...incorporação e aplicação de novas teorias científicas propiciaram o domínio e a exploração de novos potenciais energéticos de escala prodigiosa. Isso ocorreu ao redor de 1870, com a chamada Revolução Científico-Tecnológica, no curso da qual se desenvolveram as aplicações de eletricidade, com as primeiras usinas e termelétricas, o uso dos derivados de petróleo, que dariam origem aos motores de combustão interna e, portanto, aos veículos

automotores; o surgimento das indústrias químicas, de novas técnicas de prospecção mineral, dos altos-fornos, das fundições, usinas siderúrgicas e dos primeiros materiais plásticos. No mesmo impulso foram desenvolvidos novos meios de transporte, como os transatlânticos, carros, caminhões, motocicletas, trens expressos e aviões, além de novos meios de comunicação, como o telégrafo com e sem fio, o rádio, os gramofones, a fotografia, o cinema. (SEVCENKO, 2003, p. 15).

Nesse curto período de tempo, percebeu-se um progresso tecnocientífico jamais experimentado pelo homem. Em nenhum outro período foram criadas tantas máquinas e implementos que facilitavam a vida, colocando o homem em posição de destaque e domínio sobre a natureza e também sobre seus semelhantes que eram desprovidos desses novos aparatos.

As doutrinas e teorias derivadas das revoluções, como igualdade, liberdade, fé na razão, passaram a ser encaradas como de aplicação universal (metanarrativas), e acreditava-se que sua aplicação seria interessante para todos. Nesse período:

Abundavam doutrinas de igualdade, liberdade, fé na inteligência humana (uma vez permitidos os benefícios da educação) e razão universal. “Uma boa lei deve ser boa para todos”, pronunciou Condorcet às vésperas da Revolução Francesa, “exatamente da mesma maneira como um a proposição verdadeira é verdadeira para todos”. Essa visão era incrivelmente otimista. (HARVEY, 2013, p. 23).

Frente a essas inúmeras transformações, a religião, em especial o cristianismo, experimentou grandes períodos de agitação, não somente em virtude da Reforma Protestante e Contrarreforma, mas dos teóricos do renascimento e, depois, do Iluminismo, que muitos explanaram sobre o uso da razão e da fé cristã.

O cristianismo europeu, representado pela Igreja Católica, foi, sem dúvida, um dos maiores poderios da Idade Média, ditando a forma de pensar do mundo ocidental e, conforme as grandes descobertas das ciências naturais surgiam, e suas leis gerais que a tudo regulavam, o homem moderno lançou dúvidas sobre a plausibilidade e relevância da fé cristã e dos dogmas em um mundo farto de recursos materiais. O caminho seguido foi o da ruptura.

Nesse período que compreende o renascimento até o grande desenvolvimento tecnocientífico da segunda metade do século XIX, inúmeros teóricos, conhecidos como *philosophes*, (PERRY, 1999, p. 296), produziram uma gama de material criticando a postura do cristianismo, em especial a Igreja, e orientando todo cidadão a submeter ao critério da razão qualquer dogma ou doutrina.

Para atingir esse objetivo, atacaram a ideia medieval de um outro mundo, rejeitaram a teologia enquanto caminho da verdade, criticaram o conceito cristão de depravação inerente aos seres humanos e buscaram compreender a natureza e a sociedade unicamente através da razão, sem o auxílio da revelação ou da autoridade sacerdotal. Adotando o método cartesiano da dúvida sistemática, questionaram todas as opiniões e tradições herdadas. (PERRY, 1999, p. 296).

A percepção caminhava no sentido de aplicar a razão a toda e qualquer postura ou postulado, e rechaçar aquilo que não se enquadrava nas premissas científicas. Para a grande maioria dos pensadores desse período, a religião não passava de superstição e misticismo, e que não resistiria uma afronta consistente, aos critérios da razão. Sendo assim, se os dogmas não pudessem ser provados, deveriam ser abandonados.

O cristianismo sofreu ataques desses primeiros *philosophers*¹⁶ que, em grande parte, não eram propriamente ateus, mas deístas. Em um segundo momento, já próximo do segundo período de desenvolvimento citado, grandes teóricos repudiaram a religião, e o cristianismo em especial, deixando suas posições ateias bem cristalinas, como foram os casos de Nietzsche e Marx. Com tudo isso, surgiu, nas grandes cidades europeias e do norte da América, uma classe intelectual profundamente cética em relação a religião.

Outro ponto interessante desse período foi a grande expectativa que recaia sobre a razão e as inúmeras teorias sociais que brotavam da mente dos intelectuais que observavam o fervilhar das mudanças. Acreditava-se que, como existem leis naturais que determinam a existência de tudo no universo, existiriam, também, leis sociais que poderiam ser aplicadas universalmente, a todos os homens em todos os lugares, de modo que “os philosophers esperavam chegar às leis irrefutáveis que operavam no âmbito da sociedade humana. Aspiravam conformar a religião, o governo, o direito, a moral e a economia a essas leis naturais”. (PERRY, 199, p. 296).

Já em um segundo momento, e tendo surgido diversas cátedras nas universidades ligadas as Ciências Humanas e Sociais, os teóricos teceram críticas ainda mais duras à religião, conseguindo uma repercussão maior de suas ideias entre os indivíduos. Esse entusiasmo com as novas tecnologias, com as novas formas de perceber o mundo e a sociedade, fizeram nascer no homem grandes expectativas com o progresso humano. Agora, nada de esperar recompensas em um mundo vindouro, como a fé cristã vaticinava, mas a necessidade era construir aqui mesmo

¹⁶ Pensadores Iluministas do século XVIII (PERRY, 1999, p. 296).

um mundo desenvolvido, evoluído e mais justo para todos.

Não é nenhuma surpresa a sociedade ocidental ter adentrado o século XX com grandes expectativas e uma sólida fé na ciência, razão e progresso humano. Os grandes mistérios estavam sendo explicados por equações, e o homem, cada vez com menos esforço físico, exercia grande domínio sobre seu meio.

A maioria dos pensadores do século XIX deu prosseguimento ao espírito do Iluminismo, particularmente no que dizia respeito à ênfase na ciência e ao interesse pela liberdade individual e pela reforma social. Na tradição dos *philosophes*, esses pensadores consideravam a ciência como a maior realização da humanidade e acreditavam que, através da razão, a sociedade poderia ser reformada. A difusão do governo parlamentar e a extensão da educação, juntamente com os inúmeros avanços na ciência e tecnologia, pareciam confirmar as esperanças dos *philosophes* no progresso futuro da humanidade. (PERRY, 1999, p. 502).

Porém, essa expectativa acerca dos grandes avanços presentes e futuros da humanidade começaram paulatinamente a minar. Movimentos surgidos em toda Europa questionavam as bases do modernismo com sua obstinada crença na razão e no progresso, pontuando a irracionalidade pulsante por baixo da fina pele da racionalidade. O Romantismo, movimento profundamente ligado ao sentimento humano, (PERRY, 1999, p. 503), angariava adeptos e questionava a razão e a liberdade individual. Seu cerne estava na alma coletiva da nação, e não admitia os ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa. Vejamos:

Esse otimismo, que caracteriza especificamente a filosofia das Luzes e o cientificismo do século XIX, não é mais corrente. Na sequência das catástrofes que o século XX presenciou, a razão perdeu toda dimensão positiva, para ser combatida como instrumento de dominação contábil e burocrática, e nossa relação com o tempo, e mais especialmente com o porvir, está doravante marcada por essa crítica, ainda que perdurem, em negativo, restos do otimismo passado, sobretudo no plano técnico-científico. (LIPOVETSKY, 2004, p. 14).

Não foi somente o Romantismo com seus anseios que solaparam a Modernidade. A vida burocrática decorrente dos avanços tecnológicos corroborou com o descontentamento e uma busca por uma experiência autêntica longe daquilo que poderia parecer artificial. Também, as leis naturais que, até então, representavam coerência e imutabilidade, davam lugar a fatos inexplicáveis, a ocorrências que simplesmente se esquivavam de princípios universais. O mundo cartesiano sinalizava que não estava bem.

Assim, no início do século XX, o universo já não parecia um sistema ordenado, um todo inteligível, mas algo fundamentalmente inexplicável. A natureza humana também parecia intrinsecamente insondável e problemática. (PERRY, 1999, p. 504).

Esse turbilhão de realidades distintas, de movimentos políticos, intelectuais e sociais, além do flagrante descontentamento da população, culminou em dois acontecimentos que feriram a Modernidade de morte: as duas grandes guerras mundiais. A estabilidade, a busca por igualdade, a fraternidade, elementos defendidos pelos iluministas, revolucionários, burgueses liberais, enfim, por todos aqueles que confiavam na proposta da Modernidade, começaram a perder o encanto, caindo em descrédito pelas gerações que chegavam.

Assim: “Os jovens foram cada vez mais atraídos por filosofias da ação, que ridicularizavam os valores burgueses liberais e viam a guerra como uma experiência purificadora e honrosa”. (PERRY, 1999, p. 509).

As multidões devidamente alimentadas por anos de nacionalismo marchavam em defesa de seus países, certas de que seu comportamento beligerante resultaria em fortalecimento nacional. O tédio gerado pelas atividades triviais de pessoas comuns era substituído por uma excitação envolvente, que prometia honra, dignidade e reconhecimento para aqueles que se dispunham a lutar.

O resultado da Primeira Guerra Mundial não poderia ser diferente: dezenas de milhares de mortos, economias em ruínas, desemprego, fome, doenças e, para os egos inflamados, humilhação. Toda expectativa de progresso humano escorreu por entre os dedos da sociedade ocidental. Então, foi necessário juntar os cacos de sociedades humilhadas na tentativa de reestabelecer o mínimo de dignidade.

Mas tal tarefa não foi simples e nem fácil, e, por fim, nem chegou próximo dos resultados esperados. A pesada e inflexível humilhação imposta aos perdedores somente alimentou um forte desejo de superação e vingança. O nacionalismo e o autoritarismo que alicerçaram a guerra continuavam dando sinais de vitalidade. Foram necessárias pouco mais de duas décadas para que uma nova tragédia mundial eclodisse. O pessimismo, a descrença e o ressentimento foram sentimentos dominantes entre as duas grandes guerras.

O início da Segunda Guerra Mundial expôs ainda mais as forças que foram celebradas pela Modernidade: racionalização, burocracia, desenvolvimento tecnológico, etc. Porém, o que deixou o mundo perplexo foi o uso de tudo o que foi acima citado para alcançar objetivos escusos, como a destruição e matança em

massa, a subjugação de povos, o militarismo, o racismo, dentre muitos outros.

A consciência da Europa, profundamente atingida pela I Guerra Mundial, foi, mais uma vez, gravemente ferida. As teorias raciais nazistas mostraram que numa era de ciência sofisticada, a mente continua atraída por crenças irracionais e imagens míticas. As atrocidades nazistas revelaram que o homem torturará e matará com zelo religioso e uma indiferença maquinal. O ataque nazista à razão e à liberdade demonstrou novamente a precariedade da civilização ocidental. (PERRY, 1999, p. 626).

O golpe fatal dado na Modernidade veio quando os campos de extermínio nazistas e sua engenhosidade foram revelados. As fábricas de morte, como ficaram conhecidos, expôs uma sofisticada engenhosidade para a matança, perpetrada, na sua maioria, por pessoas comuns, que simplesmente acatavam ordens. Tais campos enterraram de vez qualquer esperança no progresso do homem, e assinaram a sentença de morte da Modernidade.

Considerando uma complexa operação com um fim, o Holocausto pode servir de paradigma da moderna racionalidade burocrática. Quase tudo foi feito para alcançar o máximo resultado com o mínimo de esforço e custo. Quase tudo (no reino do possível) foi feito para usar as habilidades e recursos de todo mundo envolvido, incluindo aqueles que se tornariam as vítimas da operação bem-sucedida. Quase todas as pressões irrelevantes ou adversas ao propósito da operação foram neutralizadas ou colocadas inteiramente fora de ação. Com efeito, a história da organização do Holocausto podia se transformar num livro didático de administração científica – não fosse a condenação moral e política de seu propósito, imposta ao mundo pela derrota militar dos seus executores. Não faltariam acadêmicos de nome competindo para pesquisar e generalizar sua experiência, em benefício de uma avançada organização dos negócios humanos. (BAUMAN, 1998, p. 176).

Agora, o medo vinha daqueles que cumpriam religiosamente as ordens. Nesse mundo cadenciado produzido pela Modernidade, o cumprimento da ordem resultou em uma das maiores barbáries já perpetradas pelo homem. Não havia lugar seguro, não havia monstros, mas apenas gente comum operando uma máquina burocrática assustadora que, naquelas condições, conduzia à morte. Toda a estrutura e burocratização da modernidade pareciam afastar o homem da reflexão moral, legando um caminho de possibilidades quase infindáveis, de todas matizes. Um exemplo interessante disso foi o famoso julgamento do nazista Adolf Eichmann, em Jerusalém, em 1961, que resultou em um livro escrito pela jornalista e filósofa judia Hannah Arendt da abordagem justamente da enorme máquina burocrática e da questão do mal perpetrado por pessoas comuns.

Assim sendo, eram muitas as oportunidades de Eichmann se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseadas nas ordens do Fuhrer; tanto quanto podia ver, seus atos eram de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*. Eichmann tinha uma vaga noção de que isso podia ser uma importante distinção, mas nem a defesa nem os juízes jamais insistiram com ele sobre isso. As moedas bem gastas das “ordens superiores” *versus* os “atos de Estado” circulavam livremente; haviam dominado toda a discussão desses assuntos durante os julgamentos de Nuremberg, pura e simplesmente por dar a ilusão de que algo absolutamente sem precedentes podia ser julgado de acordo com precedentes e seus padrões. Eichmann, com seus dotes mentais bastante modestos, era certamente o último homem na sala de quem se podia esperar que viesse a desafiar essas ideias e agir por conta própria. Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar “coberto” (ARENDDT, 1999, p. 152).

Com o Holocausto, a modernidade imprimiu um forte sentimento de fracasso, de perda de direção e de referenciais. A destruição sem precedentes deixada pela Segunda Guerra Mundial impingiu vergonha e ressentimento. Gradativamente, as utopias, as metanarrativas e a esperança no progresso humano foram sendo esquecidas. A preocupação com a administração da vida e com a busca incessante da eficácia, parecem ter despido o homem moderno da reflexão moral, dando lugar a uma espécie de racionalidade instrumental, tornando-o refém de seu próprio mundo.

O esforço, nesse momento, estava concentrado na reconstrução de países inteiros, no traçar metas para economias em ruínas e em marcar ritmo à vida ainda sob os escombros do horror. Um novo tempo de transformações sinalizava no horizonte.

2.2 Pós-modernidade

Daniel Boorstin, ex-bibliotecário do Congresso Americano, registrou suas percepções sobre a sociedade americana na década de 1990 da seguinte forma:

Quando pegamos o nosso jornal no café da manhã, esperamos – até mesmo exigimos – que ele nos traga eventos muito importantes acontecidos desde a noite passada. Ligamos o rádio enquanto dirigimos de carro para o trabalho e esperamos “notícias” que ocorreram depois que o jornal matutino foi para a impressão. Quando retornamos, à noite, esperamos que nossa casa não apenas nos proteja, que se mantenha aquecida no inverno e fresca no verão, mas que nos relaxe, que nos dignifique, que nos envolva com música suave e *hobbies* interessantes, que seja um parque de diversões, um cinema e um bar. Esperamos que as férias de duas semanas sejam românticas, exóticas,

baratas e não exijam esforços. Esperamos um ambiente distante quando vamos a um lugar próximo; e esperamos que tudo seja limpo e americanizado quando vamos a lugares distantes. Esperamos ter novos heróis a cada temporada, uma obra-prima literária por mês, algo espetacular e dramático por semana, uma sensação rara todas as noites. Esperamos que todos se sintam à vontade para discordar e, no entanto, esperamos que todos sejam leais, que não balancem o barco ou usem a Quinta Emenda. Esperamos que todos acreditem profundamente em sua religião, mas que não façam pouco dos que não acreditam. Esperamos que nosso país seja forte, grandioso, vasto e esteja preparado para qualquer desafio; mas esperamos que nosso “propósito nacional” seja claro e simples, algo que direcione a vida de duzentos milhões de pessoas, mas que possa ser vendido numa edição simples na farmácia da esquina por um dólar. Esperamos tudo e qualquer coisa. Esperamos o contraditório e o impossível. Esperamos carros compactos que sejam espaçosos; carros luxuosos que sejam econômicos. Esperamos ser ricos e caridosos, poderosos e misericordiosos, altivos e reflexivos, gentis e competitivos. Esperamos ficar inspirados com apelos medíocres a favor da “excelência”, a fim de nos tornemos alfabetizados por apelos analfabetos a favor da alfabetização. Esperamos comer e permanecer magros, estar constantemente nos mudando e cada vez mais próximo da vizinhança, ir à “igreja de sua escolha” e sentir sua força guiadora sobre nós, reverenciar Deus e ser Deus. Nunca as pessoas dominaram mais seu ambiente. Mas nunca um povo se sentiu mais enganado e decepcionado (YANCEY *apud* BOORSTIN, 181-182).

Muito do que foi dito por Boorstin pode ser percebido na sociedade ocidental, de um modo geral, e na brasileira, em específico. Suas considerações práticas resumem o individualismo, a procura do bem-estar pessoal, da religião sob medida, da supressão do espaço-tempo, das informações em escala global, etc. Todos esses pontos acima elencados são características do tempo corrente, e são resultados de transformações percebidas no final da década de 1950 e intensificadas nas décadas de 1970-80.

No mundo pós-moderno de estilos e padrões de vida livremente concorrentes, há ainda um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que solicite ser ali admitido: tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensa sensações e cada vez mais inebriantes experiências. Nem todos podem passar nessas provas (BAUMAN, 1998, p. 23).

É o período chamado pós-modernidade, da fluidez e liquidez, das gigantes transformações conduzidas pelas novas tecnologias e pelo mercado de capitais. Como outrora explicitado, não é um período de fácil compreensão, e ainda estamos vivenciando seus desdobramentos.

Não há consenso sobre o a pós-modernidade. Embora o termo seja amplamente utilizado para definir as transformações econômicas, sociais, estéticas,

arquitetônicas, culturais e tecnológicas surgidas a partir da década de 1950, esse período também é definido como modernidade tardia ou alta modernidade, globalização, capitalismo tardio ou tempos líquidos (BAUMAN, 2007, p. 7).

Talvez seja mais fácil compreender o pós-modernismo como uma reação ao modernismo ou o alto desenvolvimento deste. Eagleton nos apresenta uma definição interessante:

Talvez haja consenso quanto a dizer que o artefato pós-moderno típico é travesso, autoironizador e até esquizoide; e que ele reage à austera autonomia do alto modernismo ao abraçar imprudentemente a linguagem do comércio e da mercadoria. Sua relação com a tradição cultural é de pastiche irreverente, e sua falta de profundidade intencional solapa todas as solenidades metafísicas, por vezes através de uma brutal estética da sordidez e do choque (HARVEY *apud* EAGLETON, 2013, p. 19).

Já o termo pós-modernidade foi cunhado pelo filósofo francês Jean François Lyotard no final da década de 1970, a partir das observações referentes as transformações substanciais que ocorreram nas ciências e universidades, onde o saber nas sociedades mais desenvolvidas sentiu severo impacto das transformações tecnológicas (LYOTARD, 2009, p. VII).

Ao considerar uma busca pela origem das transformações sociais acima descritas, Lyotard conclui que houve uma crise nas metanarrativas,¹⁷ de forma que essa crise alterou toda a estrutura daquilo que foi posto e defendido pela modernidade. Há uma espécie de deslegitimação (termo muito utilizado por ele), uma descrença em relação aos grandes relatos da modernidade que eram legitimados pelo progresso científico. Agora, o saber científico é somente mais um discurso, enquanto que na modernidade o progresso científico era o grande marco, a distinção entre outros tempos (LYOTARD, 2009, p. X).

A abordagem de Lyotard recai sobre a natureza do saber e sua transformação em mercadoria. Ele esclarece que, quando se fala de saber na pós-modernidade, não se fala na produção de conhecimento que transforma o indivíduo em um ser pensante ou salvo do obscurantismo, mas em um indivíduo que tem a capacidade de melhorar a *performance* do processo produtivo. O saber torna-se algo comercializável e, quem o apreende, detém poder. Assim:

¹⁷ Interpretações teóricas de larga escala pretensamente de aplicação universal. (HARVEY, 2013, p. 19).

Em vez de serem difundidos em virtude do seu valor “formativo” ou de sua importância política (administrativa, diplomática, militar), pode-se imaginar que os conhecimentos sejam postos em circulação segundo as mesmas redes de moeda, e que a clivagem pertinente a seu respeito deixa de ser saber/ignorância para se tornar como no caso da moeda, “conhecimento de pagamento/conhecimentos de investimento”, ou seja: conhecimentos trocados no quadro da manutenção da vida cotidiana (reconstituição da força de trabalho, “sobrevivência”) *versus* créditos de conhecimentos com vistas a otimizar as performances de um programa (LYOTARD, 2009, p. 07).

Para a sociedade pós-moderna, o saber é produzido para ser comercializado, é mercadoria para a troca:

O saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim; perde seu valor de uso (LYOTARD, 2009, p. 05).

Lyotard também entende que as informações tecnológicas e o acesso à informação não são mais de domínio da classe política, da classe dirigente, mas de *experts*, de pessoas treinadas, que exercem altos cargos ou posições de destaque. Isso significa que os Estados, os partidos, dentre outras grandes instituições históricas, perderam influência e domínio na condução e aplicação dessas informações. Isso remete a uma crise do modelo Moderno de forte vínculo social, de critérios estabelecidos coletivamente, apresentando uma nova realidade baseada em esferas individuais que estão em constante movimento. Aquelas doutrinas gerais, promulgadas por Estados e que eram aplicadas para todos, perderam espaço na pós-modernidade:

Digamos sumariamente que as funções de regulação e, portanto, de reprodução, são e serão cada vez mais retiradas dos administradores e confiadas a autômatos. A grande questão vem a ser e será a de dispor das informações que estes deverão ter na memória a fim de que boas decisões sejam tomadas. O acesso às informações é e será da alçada dos *experts* de todos os tipos. A classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais. (LYOTARD, 2009, p. 27).

Compactuando com as asseverações acima, Zygmunt Bauman, sociólogo polonês radicado na Inglaterra, afirma que esse processo se intensificou na década de 70, de modo que o Estado-nação não gozava do controle de outrora. Para embasar seu posicionamento, Bauman cita Sennet, acreditando que a política social do Estado-nação “baseava-se na crença de que as nações, e dentro delas as cidades, podiam

controlar suas riquezas; agora, abre-se uma divisão entre Estado e economia” (BAUMAN, 1999, p.63).

Na verdade, Bauman estava analisando o distanciamento de Estado e economia, percebendo que esta última adquiriu como característica a vanguarda em relação ao primeiro. Há um movimento rápido que, até então, não existia. Tal configuração conduz a resultados novos e totalmente diversos do que aqueles outrora experimentados pela modernidade ou até mesmo no início dos tempos pós-modernos, onde os fluxos financeiros fogem do controle dos governos e, em decorrência do encurtamento trazido pela tecnologia, pode-se falar também de superação do espaço pelas grandes produtoras (BAUMAN, 1999, p. 63). Agora, além do enfraquecimento do Estado-nação, a supressão das distâncias mostra-se desafiadora.

Com o forte desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação no final do século XX, a distância entre determinados pontos foi sendo suprimida. Como exemplo, uma empresa europeia pode tranquilamente transferir-se para o Oriente Médio ou Asia sem prejuízo no tempo de entrega de seus produtos ou aumento do custo de produção. Esse fácil deslocamento deixou os Estados de mãos atadas diante das possibilidades de mudança e do fluxo de capitais. Assim, os Estados não podem utilizar muitos dos mecanismos que foram amplamente utilizados por séculos. Em um mundo de intensa troca e constante fluxo, as regras diluem num mar incontido e de aparência infinita. Assim:

Tudo isso cerca o processo em curso de “definhamento” das nações-estado de uma aura de catástrofe natural. Suas causas não são plenamente compreendidas; ele não pode ser previsto com exatidão mesmo que as causas sejam conhecidas; e com certeza não pode ser evitado, mesmo que previsto (BAUMAN, 1999, p.65).

É uma espécie de perda do poder de reprodução da ordem. O Estado perde tal capacidade enquanto vê o mercado assumindo-a. No passado, o perigo que rondava o Estado Moderno era a revolução, indivíduos radicais dispostos a lutar. Em resumo, o perigo estava dentro do próprio Estado. Na presente época, o inimigo está fora e é sem forma, desliza sem embaraço e passa sem ser retido. Nesse sentido:

Se o Estado já não preside a reprodução da ordem sistêmica, tendo agora deixado a tarefa às forças de mercado desregulamentadas, e assim não mais politicamente responsáveis, o centro de gravidade do processo de estabelecimento da ordem deslocou-se das atividades legisladoras, generalizadoras, classificadoras e categorizadoras (BAUMAN, 1998, p. 53).

Bauman ainda sugere que o conceito a ser utilizado para este sistema “de coisas saindo do controle” é o da globalização. Este conceito está relacionado aos “empreendimentos globais”, e não se confunde com universalização, que foi amplamente utilizada na modernidade.¹⁸

Globalização refere-se aos efeitos da falta de um controle central, onde os temas fluem sem previsibilidade, em uma espécie de fraqueza do “Estado” e da “soberania territorial”, outrora conceitos muito celebrados pela modernidade, marcada por dar ênfase na localidade (BAUMAN, 1999, p. 64).

O mundo “globalizado” experimenta uma dança constante e nem sempre igual para todos. Enquanto é libertadora para alguns, torna-se o algoz de tantos outros. Como as decisões não estão condicionadas territorialmente, suas consequências podem ser experimentadas em qualquer parte do globo, o que não deixa de gerar desconforto e instabilidade para os poderes locais e suas populações. Desta forma:

O que aconteceu no curso dessa guerra foi um consistente e inexorável deslocamento dos centros de decisões, junto com os cálculos que baseiam as decisões tomadas por esses centros, livres de restrições territoriais – as restrições da localidade (BAUMAN, 1999, p.15).

Ainda sobre a globalização e considerando o mercado, Bauman trabalha com o conceito de pureza. Em um primeiro momento, ele mostra como o conceito de pureza direcionou tanto o nazismo como o comunismo. No primeiro, a pureza consistia em eliminar uma determinada raça, enquanto que no segundo consistia em eliminar determinada classe social. O conceito de pureza norteou os regimes totalitários do século XX e que encontraram um lugar seguro na Modernidade (BAUMAN, 1998, p. 22-23).

Bauman, então, inicia uma abordagem desse conceito de pureza considerando o mercado global de consumo. Para ele, aqueles indivíduos que estão fora do mercado consumidor são os indivíduos que trazem “perigo” para toda a sociedade.

¹⁸ "Assim como os conceitos de "civilização", "desenvolvimento", "convergência", "consenso" e muitos outros termos chaves do pensamento moderno inicial e clássico, a ideia de "universalização" transmitia a esperança, a intenção e a determinação de se produzir a ordem: além do que os outros termos afins assinalavam, ela indica uma ordem universal - a produção da ordem numa escala universal, verdadeiramente global. Como os outros conceitos, a ideia de universalização foi cunhada com a maré montante dos recursos das potências modernas e das ambições intelectuais modernas. Toda a família de conceitos anunciava em uníssono a vontade de tornar o mundo diferente e melhor do que fora e de expandir a mudança e melhoria em escala global, à dimensão da espécie. Além disso, declarava a intenção de tornar semelhantes as condições de vida de todos, em toda parte, e, portanto, as oportunidades de vida para todo o mundo; talvez mesmo torná-las iguais. (BAUMAN, 1999, p. 67).

Como grande parcela da população não está devidamente consumindo, essa parcela vive socialmente à margem, e são vistos como um perigo à ordem estabelecida, levando medo e insegurança a uma população que está em um ciclo infundável de consumo.

Uma vez que o critério da pureza é a aptidão de participar do jogo consumista, os deixados fora como um “problema”, como a “sujeira” que precisa ser removida, são *consumidores falhos* – pessoas incapazes de responder aos atrativos do mercado consumidor porque lhes faltam os recursos requeridos, pessoas incapazes de ser indivíduos livres” conforme o senso de liberdade definido em função do poder de escolha do consumidor. São eles os novos impuros, que não se ajustam ao novo esquema de pureza. Encarados a partir da nova perspectiva do mercado consumidor, eles são redundantes – verdadeiramente “objetos fora do lugar”. (BAUMAN, 1998, p. 24).

Verifica-se essa busca de pureza quando as classes tidas como perigosas sofrem exemplar punição, quando o aparato legal é movido em direção desses “impuros”, como vagabundos, indolentes e moradores de rua (BAUMAN, 1998, p. 27). Mas a busca da pureza na pós-modernidade, embora tenha mudado de “vítima”, caminha junto com a maneira de lidar como o estranho.

Bauman mostra pouca simpatia pelo mercado de consumo e por sua excessiva troca de mercadoria e liquidez. Embora seja receptivo ao espírito pós-moderno, com seu espírito livre e ausência de pretensão, seu descontentamento em relação ao mercado de consumo e à excessiva exposição causada pela globalização é marcante em sua obra.

Em resumo, Lyotard e Bauman focam bastante seus estudos em mostrar o enfraquecimento do Estado e do poder político. Eles entendem que o mercado tomou para si o controle sobre a economia e sobre as decisões, porém, tais decisões são tomadas por indivíduos sem rosto.

Também, as grandes transformações da pós-modernidade não se resumem a questões de cunho político-econômico. Grandes mudanças foram observadas na arquitetura, na arte e na estética.

2.3 Religião na Pós-modernidade

A religião passou por grandes transformações na modernidade. O espírito ríspido e cadenciado da modernidade, fortemente marcado pela razão científica, fez com que a religião, e em especial a tradição judaico-cristã, respondesse às investidas

daquele tempo com o mesmo tom da ofensa proferida. Não é surpresa que o fundamentalismo tenha sido uma cria legítima desse período (DREHER, 2002, p. 80).

A vida moderna trouxe novas perspectivas e preocupações, e alterou de modo significativo a vida do homem e suas relações sociais. A excessiva burocratização da vida, a dedicação ao trabalho e as complexas relações dele derivadas, juntamente com profundas transformações no seio familiar, influíram sobremaneira na forma do indivíduo perceber seu lugar na sociedade.

A modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito – repeliu a obsessão com a vida após a morte, concentrou a atenção na vida “aqui e agora”, redispôs as atividades da vida em torno de histórias diferentes, com metas e valores terrenos e, de um modo geral, tentou desarmar o horror da morte (BAUMAN, 1998, 217).

O homem moderno confiou seu destino ao mundo da razão, da tecnologia, dos fatos e mistérios perfeitamente explicados, desconsiderando e, até mesmo, acossando o elemento religioso ou espiritual. Para o homem moderno, as preocupações e incertezas pairavam sobre os acontecimentos do cotidiano, que são palpáveis, nada de expectativas ou esperanças para com um mundo espiritual. Comentando sobre inquietação religiosa na modernidade, Bauman assim assevera:

Inquietação a respeito da eternidade não “aparece naturalmente” (mais ou menos como uma inquietação filosófica) a respeito dos fundamentos definitivos do conhecimento não nasce, como Husserl cansou de mostrar, da “atitude natural” em que nós estamos, diariamente e sem nenhuma interrupção, “mergulhados simplesmente”, tomando as coisas como “de uma lógica comum”). Grande esforço é necessário para essa inquietação prevalecer sobre a gravidade das preocupações diárias voltadas as tarefas a serem executadas e os resultados a serem consumidos nessa única vida que os homens e as mulheres conhecem diariamente, visto que a ganham como seu próprio trabalho cotidiano. (BAUMAN, 1998, p. 211).

De fato, em um mundo burocratizado e marcado por papéis sociais, com confortos e tecnologias a tornar a vida mais agradável, não parece ser um mundo onde haja espaço para especulações ou preocupações religiosas. Muitos modernos chegaram a vaticinar o fim da religião.

A pós-modernidade, por sua vez, abandona esse espírito sisudo e tão cheio de si da modernidade. Ao olhar para os fracassos e as tragédias modernas, como a guerra e o Holocausto, o homem pós-moderno tem consciência do fracasso desse projeto ambicioso de uma sociedade evoluída. Nesse ponto, Bauman mostra-se receptivo à consciência dessa nova época, por causa de sua serenidade frente as

limitações, pela ausência de um projeto ou proposta de solução social, como feito na modernidade, tendo a humildade e a capacidade de colocar questões em perspectiva, sem alguma pré-definida. Assim:

O espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno. Ele apenas, por assim dizer, os coloca em perspectiva – expõe suas nascentes interiores, assim como sua vaidade (BAUMAN, 1998, p. 205).

É com esse espírito despretensioso que a religiosidade na pós-modernidade toma nova forma. Vejamos:

O espírito pós-moderno, desta vez, concorda em suprir essa família, maltratada ou condenada a deportação pela razão científica, de uma permanente licença de residência. O espírito pós-moderno, mais tolerante (visto que mais consciente de sua própria fraqueza) do que seu antecessor e crítico moderno, está sensatamente consciente da tendência das definições a esconder tanto quanto revelam mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar (BAUMAN, 1998, p. 205).

Porém, a crise estabelecida na modernidade com a religião institucionalizada, detentora da “memória autorizada”, para usar as palavras de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 8), ainda se mostra aguda. O que na verdade muda, são que as expressões religiosas ou experiências religiosas agora estão voltadas para o indivíduo, para ajuda-los nesse período de incertezas, neste sentido:

Os homens e mulheres pós-modernos precisam de aconselhamento. A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade. Homens e mulheres assombrados pela incerteza de estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que podem fazê-lo – e de um resumo a respeito de como fazê-lo (BAUMAN, 1998, p. 222).

A busca espiritual pós-moderna é uma busca individualizada, e o mercado religioso tenta se adaptar a essa nova demanda. Sermões apaixonados sobre o inferno ou alguma forma de castigo eterno e, em especial, sobre o pecado, não cativam o indivíduo à procura de uma espiritualidade quase que sob medida, que não interfira em seu estilo de vida.

O presente estudo abordará três pontos que marcam a espiritualidade ou a religião na pós-modernidade: O desprezo pela escatologia, o fundamentalismo e a

espiritualidade peregrina.

2.3.1 O Desprezo pela Escatologia

Para essa sociedade de consumo, individualizada e em constante movimento, questões como pecado, medo da morte e vida eterna não são preocupações relevantes. No período medieval, o pecado, as superstições e o medo da danação eterna ocuparam o pensamento e regularam a vida dos indivíduos, sendo que “os monges da Idade Média aliaram desprezo do mundo e vergonha de si mesmo numa experiência global do pecado e um pessimismo arraigado do qual os mais cristãos homens da Igreja, sobretudo ele próprios, não se excluía” (DELUMEAU, 2003, p. 33).

Na contramão desse pensamento, o indivíduo pós-moderno preocupa-se somente com aquilo que lhe é tangível, que tenha capacidade de afetar sua vida aqui e agora. Ainda na modernidade, a vida foi reconfigurada e disposta de maneira a considerar somente aquilo que é relevante para a vida terrena. Enveredar pelos caminhos da especulação escatológica não é algo típico de uma sociedade refém do “hoje”. Essa transição foi possível graças a neutralização psicológica que a modernidade lançou sobre “o imperativo morte” (BAUMAN, 1998, p. 215)

Observe que Bauman chama a atenção para a maneira como a sociedade atual lida com a morte, e apresenta três pontos acerca do tratamento que a sociedade pós-moderna dispensa quando lida com a morte: a retirada do morto e do agonizante da vida diária; fragmentar as ameaças de sobrevivência; e deixar a morte como evento privado e secreto (BAUMAN, 1998, p. 216-218).

Na retirada do morto ou agonizante da vida diária, Bauman (1998, p. 217) mostra que o cuidado com o evento morte é delegado a especialistas no assunto. São eles que cuidam dos preparativos e da rápida cerimônia, geralmente com cremação. O indivíduo preso à dinâmicas exaustivas do dia a dia não presencia tal evento.

Da mesma forma na fragmentação da morte, o indivíduo está alheio às ameaças à sua sobrevivência. A informação repassada que contenha algo sobre a morte, deve chegar ao indivíduo aos poucos, para não lhe furtar a tranquilidade. Por último, a morte é apresentada como uma decorrência natural, mas como evento continua sendo privado e quase secreto. Em decorrência do individualismo e de relações frágeis, somente pessoas muito próximas do morto estarão presentes na

cerimônia. A morte deixa de ser um evento extraordinário e público, para ser pautada pela discricção. Assim:

A morte, disposta outrora pela religião como uma espécie de acontecimento extraordinário que, não obstante, confere significação a todos os acontecimentos ordinários, tornou-se ela própria um acontecimento ordinário – mesmo se é, supostamente, o último numa cadeia de acontecimentos ordinários, o último episódio numa série de episódios. Não mais uma ocorrência momentosa, que conduz à existência de outra, de mais longa duração e mais grave significado, mas meramente “o fim da história” – e as histórias só mantêm o interesse enquanto se desenvolvem e mantêm abertas as possibilidades de surpresa e aventura. Nada ocorre depois que a história acaba – e, assim, aqueles que se fazem encarregados desse nada, os especialistas religiosos, não tem muito a oferecer àqueles que estão absortos em viver a história (BAUMAN, 1998, p. 219).

O texto acima é surpreendente em descrever o espírito pós-moderno em relação às expectativas com a religião. Se as únicas preocupações dos indivíduos estão relacionadas à vida material que levam aqui, os religiosos nada têm a dizer a eles perante o evento morte. A religião e sua escatologia perdem espaço nesta área da vida humana. A vasta produção teológica versando sobre uma vida no além, não cativa o interesse desses indivíduos que experienciam suas relações em uma sociedade individualista, tecnológica, globalizada e de consumo. Para ser relevante e abrangente, a religião ou a espiritualidade precisa estar em consonância com esses valores. Somente uma religião pós-moderna que trabalhe com consumidores, com pessoas ávidas por produtos espirituais que organizem suas vidas, por especialistas que lhes digam o que devem fazer, mas sem alterar sua “paz” ou seu estilo de vida. Assim:

Se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório (BAUMAN, 1998, p. 224).

A religião pós-moderna oferece cursos, encontros, fórmulas para relacionamentos, autoestima e aconselhamentos. Longas narrativas e dogmas não usufruem de muita credibilidade nesse ambiente. Bauman diz que:

A pós-modernidade é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores da personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de “autoafirmação”: é a era do “surto de aconselhamento” (BAUMAN, 1998, p. 221).

Depreende-se, então, que a religião ou espiritualidade pós-moderna é profundamente marcada pela experiência. A relação com a espiritualidade deve ir de encontro com as necessidades do indivíduo, e não o contrário. Ao fazer uma analogia com a “experiência máxima” sem relatada na religião em sua forma tradicional, sendo a experiência máxima ou completa ligada a algum místico ou santos que teve contato com a divindade, Bauman (1998, p. 223) afirma que o indivíduo pós-moderno também está em busca dessas experiências “completas” ou “máximas”, momento em que ele atribui transcendência a esta busca. Ele afirma que a essência religiosa pela experiência completa ainda paira sobre a sociedade, só que a experiência é vivida “mediante exercícios, contemplação e auto-concentração, rompendo bloqueios psíquicos e constrangimentos produzidos pelas convenções (BAUMAN, 1998, p. 225). Ainda nesse sentido, Bauman afirma que:

O truque é comprimir a eternidade de modo a ajusta-la, inteira, à duração de uma existência individual. A incerteza de uma vida mortal em um universo imortal foi finalmente resolvida: agora é possível parar de se preocupar com as coisas eternas sem perder as maravilhas da eternidade. Com efeito, ao longo de uma vida mortal é possível extrair tudo aquilo que a eternidade poderia oferecer (BAUMAN, 2009, p. 15).

De qualquer forma, para Bauman, a pós-modernidade carrega essa áurea de transcendência, de experiência de completude. Novamente, a questão escatológica não tem importância. O que interessa é a experiência.

2.3.2 O Fundamentalismo

O fundamentalismo talvez seja o ponto nevrálgico da pós-modernidade. Seu início está relacionado com a resposta que grupos conservadores cristãos deram à Modernidade e, em específico, à teologia liberal. Como outrora referido, surgiu no seio do cristianismo, tendo como palco principalmente os Estados Unidos da América.

O fundamentalista experimenta a sociedade que o cerca em decadência moral e anômica, sem lei e sem normas. Por isso, a comunidade fundamentalista lhe concede descanso e segurança em virtude a suas regras severas e normativas. Com isso o fundamentalismo se torna convidativo e atraente para uma parcela significativa da humanidade, pois oferece segurança em meio a verdades que se desvanecem, porto seguro em meio a pluralidades, a relativizações e dissoluções das certezas antigas. (DREHER, 2002, p. 90).

Amplamente financiado por cristãos ricos americanos, um grupo protestante conservador publicou inúmeros textos onde o ponto de vista fundamental de sua crença foi reafirmado e ressaltado, de modo a desconsiderar qualquer intervenção das novas tecnológicas e teorias modernas na percepção da fé e do texto bíblico, bem como solidificar uma resposta à teologia liberal e seu método de interpretação bíblico. Tais textos ficaram conhecidos como “Os Fundamentais”:

Grupos de cristãos protestantes conservadores deram a si mesmos essa designação no início do século XX, nos Estados Unidos da América do Norte. Entre 1909 e 1915, foi publicada nos Estados Unidos uma série de textos, com edição superior a três milhões de exemplares, sob o título *The Fundamentals – a testimonium to the Truth* (Os fundamentais – um testemunho a favor da verdade). (...) Os fundamentalistas viam-se como contraofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante. Particularmente, esse fundamentalismo entendia-se primeiro como contraofensiva a uma Teologia orientada em método que estava interpretando os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. (DREHER, 2002, p. 80).

Já Bauman afirma que:

O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológico da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado a auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória. (BAUMAN, 1998, p. 226).

A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas. O fundamentalismo é uma resposta para indivíduos que estão alheios ao estilo de vida corrente, que não se percebem inseridos nessa sociedade. As instituições não são seguras e nem confiáveis, e a religião, na sua faceta mais radical, arrebanha aqueles que se sentem excluídos da vida de hoje.

2.3.3 A Espiritualidade Peregrina

A espiritualidade peregrina não é exclusividade do tempo pós-moderno. Sempre houve no seio da religião um certo trânsito de peregrinos, e isso não se dá somente no seio da religião cristã. Acontece que essa espiritualidade peregrina encontrou um ambiente muito propício para seu crescimento na pós-modernidade, e

parece ser a regra em grande parte das sociedades. Danièle Hervieu-Leger assevera:

Muito mais frequentemente ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência. Cada um assume a responsabilidade pessoal de dar forma à referência à linhagem com a qual se identifica. Essa religiosidade peregrina individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertencas comunitárias à quais pode dar lugar (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89-90).

Aqui, a autora enfatiza que a experiência promove a adequação da crença do indivíduo àquilo experienciado por ele. Portanto, é algo subjetivo, personalíssimo, distante de qualquer dogma ou fórmula assumidas oficialmente pelas instituições religiosas. É uma prática voluntária, autônoma, variável, individual, móvel e excepcional (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 98).

Essa espiritualidade peregrina assemelha-se com o conceito de pós-modernidade fornecido por Bauman em *Vida Líquida*, pois é uma espiritualidade sem forma definida, sem localidade, sempre subjetiva e individual, distante da vida comunitária, da mesma forma que a sociedade pós-moderna é.

Assim: “Líquido-moderna é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir”. (BAUMAN, 2009, p. 7).

Percebemos, então, como a espiritualidade é manifesta nesse mundo líquido moderno. Suas nuances marcadas pelo constante movimento desaguam em uma espiritualidade autoajuda, muito fraca para afirmar dogmas ou doutrinar alguém.

Adiante, trataremos de analisar a cabala nesse contexto religioso de liquidez.

3 A REFORMULAÇÃO DA CABALA ATRAVÉS DOS ENSINAMENTOS DO *KABBALAH CENTRE*

A cabala estudada até aqui é uma expressão restrita da tradição judaica. Séculos de produção de textos cabalísticos estiveram profundamente ligados à religião judaica, sempre no seio da comunidade, e com frequência entre os membros mais devotos. Poucos autores não judeus aventuraram-se por esta seara, e suas obras tiveram um cunho mais informativo.

Porém, uma mudança na forma de perceber o judaísmo e, em específico, os estudos cabalísticos, levaram a cabala ao conhecimento do grande público, não mais constituído somente pelo povo que a iniciou.

Um movimento chamado *Kabbalah Centre*, iniciado em Jerusalém na década de 1920 pelo Rav. Ashlag, e atualmente sediado e conduzido na Califórnia (EUA) pela família Berg, popularizou o ensino da cabala pelo mundo.

A homens e mulheres, judeus e não judeus foram abertas as portas do misticismo judaico, de modo a angariar seguidores em numerosos países, das mais diversas origens e classes sociais. A restrita tradição judaica agora chamaria atenção em manchetes de jornais e revistas através de seus praticantes famosos.

A família Berg e, em especial um de seus membros, Karen Berg, abriu os ensinamentos da cabala para todos. Conforme relato da própria Karen (BERG, 2012, p. 14), suas leituras sobre temas como astrologia e reencarnação abraçaram a teoria milenar da cabala, dando uma roupagem nova a esse tema antigo, não fazendo qualquer distinção entre aqueles para os quais tais ensinamentos seriam repassados. Conceitos sedimentados foram reformulados ao nível da linguagem corrente, acessível ao leigo. Deus e todas as teorias que o cercavam foram embebidas de palavras simples e para todos. Assim:

Esse espírito não tem nome – ele não é cristão, judeu ou budista; não é homem nem mulher; não tem nenhum tipo de limitação. É apenas Espírito, e existe muito além dos confinamentos de qualquer crença em particular. E não tem sexo. Se eu podia fazê-lo, outras mulheres deveriam ter a oportunidade de se conectar com esta sabedoria. Mas não foi nada fácil abrir os ensinamentos da Kabbalah para todo o mundo. Historicamente, a Kabbalah havia sido reservada apenas para os estudiosos mais avançados. Ao torná-la acessível a qualquer pessoa que estivesse interessada em aprender, estávamos desafiando uma tradição de 4 mil anos. (BERG, 2011, p. 15-17).

Quando nos deparamos com esses escritos sobre a cabala, fica nítida a nova

direção e abrangência desta vertente. Seria quase impossível imaginar, há pouco tempo atrás, toda essa forma de compreender e repassar a mística judaica.

O Kabbalah Centre foi iniciado pelo Rav Ashlag e, depois, conduzido por Rav Brandwein. Somente após a morte deste último que Rav Berg, o membro mais proeminente da família Berg, assumiu a direção do movimento e o popularizou, com ajuda de sua esposa e filhos.

Entre os feitos da família Berg para difundir o estudo da cabala está a tradução do *Zohar* para a língua inglesa. O *Zohar* é uma obra monumental e principal documento cabalístico. O *Kabbalah Centre* segue a interpretação, ao contrário de Gershom Scholem, de que o Livro do Esplendor foi realmente escrito pelo Rav Shimon bar Yochai, há mais ou menos dois mil anos atrás (BERG, 2012, p. 40). É importante ressaltar que a família Berg transita pela cabala luriânica, e seus estudos seguem sempre nesta direção. Além disso, o *Zohar* é a principal fonte de iluminação cabalística, essa é a explicação para tamanho zelo com esta obra.

3.1 O Início do Movimento *Kabbalah Centre*

Apesar de ter seu início com o Rav. Rav. Yehuda Ashlag em Jerusalém, no ano de 1922, o *Kabbalah Centre* ganhou projeção com o Rav. Berg, que assumiu a direção de um centro de estudos em Tel Aviv, no ano de 1968 (BERG, 2012, p. 13).

Rav. Berg nasceu nos Estados Unidos, em *Williamsburg*, estado de Nova Iorque. De família judaica, esteve sempre envolvido com estudos religiosos.¹⁹ Sua formação se deu no *Beit Midrash Gavoha*, em *Lakewood*, Nova Jersey, e foi ordenado rabino no seminário *Torah Va Daat*, em sua cidade natal. Casou-se com Karen Berg e teve dois filhos: Yehuda e Michael.

Como não há uma obra sobre a família Berg, todas as informações que dispomos chegaram através dos livros por eles escritos sobre a cabala, onde é possível retirar relatos pessoais e do cotidiano da família. Poucas informações pessoais constam no sítio eletrônico da instituição.²⁰

Em seu livro *Deus usa batom*, Karen Berg expõe os princípios da cabala para mulheres de todas as classes e origens. Nele, é possível encontrar relatos biográficos e intimistas da família Berg. Como ela mesma afirma, seu casamento com o Rav. Berg

¹⁹ Disponível em: <<http://pt.kabbalah.com/content/sobre-o-rav-berg>>.

²⁰ Disponível em: <<http://www.kabbalah.com/>>.

parecia estranho, inusitado (BERG, 2012, p. 10). Então, deparamo-nos com um pouco da história dos dois.

Karen Berg vinha de uma família de judeus nova-iorquinos assimilados. Seu pai morreu pouco antes de seu nascimento e, enquanto a mãe trabalhava para o sustento da casa, Karen ficava sob os cuidados da avó. Após certo tempo, sua mãe contraiu novo casamento, que resultou no nascimento de sua irmã doze anos mais nova (BERG. 2012, p. 3).

Com o novo relacionamento de sua mãe, e o trabalho de seu padrasto, que exigia sempre novas mudanças, Karen afirma não ter crescido em um lar convencional, o que afetou muito sua vida estudantil e seus relacionamentos (BERG. 2012, p. 3). Em um momento que enfrentou muita dificuldade, ela disse ter sentido a presença de Deus, e “soube que havia uma força maior do que eu e minha pequena existência” (BERG. 2012, p. 4).

Ainda sobre sua juventude, e depois dessa experiência de sentir Deus, sua vida tomou uma direção mais serena, até se tornar uma ótima aluna de inglês. Seu interesse por leituras sobre espiritualidade também aumentou bastante. Pelas suas mãos passavam livros sobre energia, espiritualidade, reencarnação e astrologia (BERG. 2012, 4).

Karen encontrou seu primeiro emprego em uma companhia de propriedade de Rav. Berg, que, naquele momento, ainda era um homem de negócios. Ambos tinham temperamentos completamente diferentes, Assim:

Arrumei um emprego numa companhia que pertencia ao Rav e ao cunhado dele. Trabalhei lá por seis meses. Quando olho para trás, fico impressionada como o fato de que nós dois não tínhamos a menor ideia do que acabaria acontecendo entre nós. Não estávamos prontos um para o outro, então a faísca simplesmente ainda não existia. Na verdade, eu não gostava daquele homem. Ele ainda não era o Rav, mas era um homem de negócios forte e poderoso, e eu, uma garota impetuosa e rebelde (BERG. 2012, p. 5).

Um ano após ter iniciado o trabalho na companhia do Rav, Karen deixa o emprego e se casa com outro homem, casamento esse que resultou em duas filhas. Embora relate a bondade do esposo em satisfazer suas vontades, Karen sentia-se infeliz na relação. Pouco tempo depois, viria o divórcio.

Passados oito anos desde a primeira vez que trabalhou com Rav Berg, Karen encontrou o Rav novamente, e uma percepção diferente surgiu entre os dois. O interessante nessa fase, segundo a mesma, é que ela era uma judia americana

divorciada com duas filhas, e ele um judeu religioso que seguia estritamente a Torá (BERG, 2012, p. 7).

Nessa época, Rav Berg já estudava cabala com Rav Yehuda Brandwein, em Israel, e havia voltado para os Estados Unidos devido ao falecimento de seu mestre. Em uma conversa informal com Karen, Rav Berg externa sua tristeza pela perda de seu mestre, e Karen relata um sonho estranho que havia tido na noite anterior. Conforme o relato ia prosseguindo, o Rav continuava entusiasmado por ouvir mais do sonho.

Assim que Karen encerrara a descrição, o Rav afirmou que o homem traçado no sonho era seu mestre espiritual, Rav. Brandwein:

O Rav ficou eufórico. “Antes de ir dormir ontem à noite”, respondeu ele, “pedi ao meu professor para vir e me dizer se era certo eu ensinar a você. Mas ele não apareceu, então, cheguei aqui hoje de manhã com o coração pesado. Pensei que eu teria de lhe dizer que nosso acordo estava desfeito. Mas o homem que você descreve em seu sonho era meu professor. Ele apareceu para você em vez de aparecer para mim. E, mais importante ainda, ele claramente deu a sua bênção” (BERG, 2012, p. 9-10).

Ambos consideraram esse sonho revelador. Ficaram cada vez mais próximos até que contraíram matrimônio. Dessa união nasceram Yehuda e Michael Berg, ambos hoje propagadores dos ensinamentos cabalistas. Após um período de adequação, visto a vida distinta em que Karen e Rav Berg levavam, decidiram mudar com toda a família para Israel, no intuito de prosseguirem com os estudos cabalísticos (BERG, 2012, p. 10).

A partir dessa mudança para Israel, Karen inicia seus estudos cabalísticos. Ela narra as dificuldades que enfrentou ao mergulhar em uma tradição antiga dominada por homens religiosos. Ela explicita:

Durante séculos, a Kabbalah havia sido acessível somente a homens judeus estudiosos com mais de 40 anos e proibida para todas as outras pessoas, inclusive mulheres. De fato, acreditava-se que o estudo da Kabbalah levava a pessoa à loucura, e muitos kabalistas foram torturados ou mortos em suas tentativas de estudá-la (BERG, 2012, p. 13).

Segundo Karen, Rav Berg tornou-se diretor do *Kabbalah Centre* de Tel Aviv no ano de 1968, momento em que estudava as Emanações Luminosas (já referidas neste trabalho). Ela achava que a profundidade desse tema deveria vir com a aplicabilidade na vida cotidiana das pessoas. Não bastava saber os mistérios do universo e da

criação se aquilo não pudesse estar relacionado com o dia a dia de gente comum. A proposta seria sair do campo abstrato para a prática, de compreender que cada ser humano carrega a centelha divina. O propósito divino repousaria na difusão dessas práticas para todos (BERG, 2012, p. 16).

Então, Karen propôs ao seu marido ensinar cabala para homens e mulheres na mesma classe, além de trabalhar com temas que ela já dominava, como reencarnação e astrologia, resgatando isso nos escritos cabalísticos antigos. Ela argumenta:

Mas na minha vida inteira, eu fui obstinada, então, insisti na ideia de abrir a sabedoria da Kabbalah para todos, independentemente de raça, sexo ou crença religiosa. Quando se está em um caminho espiritual, buscamos nos reconectar com o Espírito – a Luz do Criador. Esse espírito não tem nome – ele não é cristão, judeu ou budista; não é homem nem mulher; não tem nenhum tipo de limitação. É apenas Espírito, e existe muito além dos confinamentos de qualquer crença em particular. E não tem sexo. Se eu podia fazê-lo, outras mulheres deveriam ter a oportunidade de se conectar com esta sabedoria. (BERG. 2012, p. 15-16).

Apesar da apreensão do marido em ensinar cabala para mulheres e nas mesmas classes que os homens, eles decidiram levar adiante essa proposta, de modo que o ensinamento da cabala foi sendo transmitido para homens e mulheres de diferentes origens e religiões (BERG. 2012, p. 16).

3.2 Os Ensinos

A partir desse ponto, apresentaremos doutrinas cabalistas apregoadas pelo *Kabbalah Centre*, que foram devidamente extraídas após a análise de suas obras literárias.

3.2.1 O Ego, o grande perigo

Como já discorrido anteriormente, o propósito que Rav Berg e sua esposa encontraram em propagar os ensinamentos da cabala seria atingir pessoas comuns por meio de uma sabedoria milenar, outrora escondida ou inacessível à maioria da humanidade. Ao trazer a cabala para o centro da vida cotidiana, a família Berg aborda temas corriqueiros ou profundos com aplicabilidade da mudança. Isso é perceptível através da linguagem utilizada nas obras, que é corrente, sem rebuscamento, com narrativas de experiências pessoais e ilustrações que facilitam a compreensão de

temas mais complexos.

A família Berg, além dos outros cabalistas que fundaram o *Kabbalah Centre*, mergulharam no estudo dos cabalistas medievais, com ênfase na cabala luriânica, cujo objetivo era aprender a se conectar com a Luz, de modo a receber dela toda sorte de bênçãos (BERG, 2012, p. 26).

Mas essa conexão com a Luz não seria tão simples como parece. No livro *Tornar-se como Deus – a cabala e nosso destino final*, Michael Berg enfatiza que a grande questão que afasta os homens da Luz verdadeira, de serem recipientes de Luz, é o ego.

Para Michael Berg, o universo emana a Luz do Criador. Seguindo a tradição cabalista, ele não utiliza a palavra “Deus”, mas sempre Luz do Criador. De acordo com seus pensamentos, seria mais coerente essa utilização, considerando o caráter sempre imanente da Luz. Na prática, o que o ser humano está convidado a compartilhar é essa Luz que emana e faz com quem se interage com ela tenha a força necessária para fugir da prisão do ego.

O ego é uma força negativa, que nos afasta da Luz, “ele é chamado de desejo de receber somente para si mesmo. É conhecida também como natureza do ego, um estado que virtualmente todos nós habitamos todo o tempo. Essa força é a origem de toda a nossa dor e sofrimento” (BERG, 2004, p. 18).

Na sua defesa do uso dos ensinamentos cabalísticos, Michael Berg afirma que a cabala está além da religião, que é uma “tecnologia antiga”, uma ferramenta para encontrar a Luz do Criador (BERG, 2004, p. 26). Seria, então, os ensinamentos cabalísticos a chave para o caminho de luz, de deixar a dor e o sofrimento.

Nesta linha de pensamento, percebemos que o *Kabbalah Centre* trabalha em explorar as potencialidades do ser humano. Através da aplicação prática da cabala para o homem deste tempo, ele enfatiza que todo o universo compartilha da mesma energia criadora, então, a potencialidade do ser humano é infinita quando ele se une a essa energia, a Luz Criadora. Há um trabalho constante para remover os empecilhos que atravancam o crescimento, para que o homem desenvolva toda a sua potencialidade. Agora, a Luz Criadora não é somente uma força ou um ser distante ou distinto, ela é a energia que o homem necessita para atingir um grau mais elevado de existência, de ser essa energia também.

A verdade é, estamos destinados a nos tornar Deus, mas fomos enganados e convencidos a nos tornar prisioneiros, posando como formigas, indiferentes ao assustador abismo entre o que somos e o que poderíamos ser. Ficamos saltando para frente e para atrás entre ações e reações. Podemos ser infinitos. E até começarmos a compreender este potencial, ficamos deitados com indiferença nos colchonetes de nossa prisão. (BERG, 2004, p. 31-32).

Além de apresentar essa busca da potencialidade, Michael Berg também aborda a questão do equilíbrio de energia. As atitudes do ser humano, todas elas, não são ingênuas ou insignificantes. Cada ação produz uma reação. O cabalista busca a prática de ações coerentes e positivas, no intuito de equilibrar as energias negativa e positivas. Assim,

Se cometermos uma ação negativa hoje, alguém do outro lado do mundo pode receber a energia negativa que nossa ação lançou no universo. Por sua vez, ele ficará inclinado a fazer algo negativo e a negatividade crescerá exponencialmente. Por fim, ela retornará à pessoa que a originou (BERG, 2001, p. 12).

Há, portanto, sempre essa energia que precisa ser usada para a evolução do homem. E na medida que a energia é utilizada de forma adequada, toda a humanidade se beneficia dela, tornando o caminho para a Luz Criadora mais acessível. Também, a energia emana constantemente, sem cessar. O mundo não padece de falta de energia. Ela está sempre presente, necessitando somente de um recipiente, um receptor. Berg diz que:

De acordo com a Cabala, para que a luz do criador se revele, é preciso que haja um receptor para recebê-la. O nome desse receptor é certeza, e o nível da luz revelado depende da força dessa certeza. O Zohar afirma que não existe nenhum momento em que não haja Luz. É unicamente o receptor que limita a quantidade de Luz manifestada. Quando alcançamos certeza total, nos tornamos como Deus. (BERG, 2004, p. 44).

Essa vertente da cabala trabalha em especial com o indivíduo. O indivíduo é o responsável por ser cheio da Luz, pelo passo na direção do Criador. A responsabilidade é sempre individual, e a evolução também, embora, como já apresentado, toda ação gere uma reação, e qualquer atitude pode atingir o todo.

Neste caminho espiritual de evolução constante, Michael Berg traça seis afirmações que ele mesmo denominou de “Fórmula de Deus” (BERG, 2004, p. 54). Essa fórmula consiste em um manual de ajuda para que o indivíduo se liberte das garras do ego, do desejo de ter tudo para si. Nele, encontramos um resumo desse

pensamento cabalístico acessível a todos, sem distinção, voltado para o indivíduo.

A primeira afirmação consiste em expor a realidade do universo. O universo não está em detença, em espera. Conforme a Luz do Criador foi espalhada em toda a criação, nada está em permanência. Há um constante e infundável movimento de energias, e nem sempre convergindo para a Luz. O ego pode levar o indivíduo à força oposta à Luz. O homem deve estar sempre consciência destas duas forças no universo. (BERG, 2004, p. 56).

A segunda sentença somente reafirma a primeira e especifica seus frutos: a Luz contém tudo que é bom, que leva o homem à felicidade, enquanto a escuridão é a natureza do ego, aquilo que de forma mesquinha impede o crescimento ao homem e o leva a infelicidade e morte (BERG, 2004, p. 56). Desta forma, e já no terceiro ponto, o fluir da vida humana depende de qual das duas fontes é eleita para a saciedade da alma. Esse pensamento cabalista novamente coloca o homem no centro das decisões, como ser que age. A escolha entre a Luz e as Trevas é sempre dele, e ele goza de plena capacidade de discernimento, de forma que:

Temos o poder de escolher nossa realidade. A cada momento, nos conectamos em diferentes níveis com a Luz e com a Escuridão, dependendo de nossas ações. Na medida em que nossas ações estiverem conectadas com Deus, experienciaremos a Luz e satisfação. Na medida em que nossas ações estiverem conectadas com a Escuridão e com o ego, experienciaremos a dor (BERG, 2004, p. 58).

A mensagem convite para evitar a infelicidade e o sofrimento consiste em buscar a Luz através dos ensinamentos da cabala, e toda a humanidade é convidada a isso, sem distinção.

A quarta fórmula abre uma possibilidade de transformação, do indivíduo ser aquilo que ele escolhe. Ela é um pouco do que já foi abordado acima, porém ela carrega a possibilidade do homem ser similar com aquilo que ele procura ser. Então, se o indivíduo procura a Luz do Criador, ele, em decorrência dessa busca e da caminhada, torna-se semelhante a Deus, à Luz, em união com ele. Rav Michael Berg enfatiza sempre que “à medida que nossa essência se torna mais semelhante à essência de Deus, nos aproximamos de ser como Deus (BERG, 2004, p. 59).

Nessa jornada de caminhar em direção a Luz e ser como Deus, Rav Michael volta ao ponto de giro de suas argumentações: aniquilar o ego. Essa é a quinta fórmula. Novamente, o ego é tudo aquilo que se opõem a Deus, aquele desejo de receber tudo somente para si, de não considerar que o caminho para a Luz consiste

em destruir os desejos egoístas, em uma jornada de humilhação mas de gratificação.

Assim:

Devido a um caso cósmico de identidade equivocada, nos conectamos com o ego, com uma dessemelhança de natureza com Deus. O mundo foi meticulosamente estruturado pelo Oponente para o cuidado e a nutrição desse ego – o anseio sem fim por prestígio, vaidade, louvor e bajulação, e a incessante indulgência a desejos egoístas (BERG, 2004, p. 60).

O sexto e último ponto traça o comportamento que gera seres como Deus: o infinito compartilhar. O método de destruição do ego consiste em compartilhar tudo o tempo todo. Nada mais consegue destruir o ego, esse desejo de ter tudo para si, do que distribuir, pois, como já dito, a natureza de Deus é de compartilhar infinitamente. Berg enfatiza o seguinte: “Esta transformação, na qual o compartilhar se torna uma forma de vida, não meramente um ato ocasional, no qual o compartilhar é feito quando não é fácil e confortável compartilhar, tem um nome especial”. (BERG, 2004, p. 61).

Apesar de refutar a pecha de escritos de autoajuda, com fórmulas e princípios práticos, os livros publicados pela família Berg tratam de temas do cotidiano, com conselhos e passos para alcançar objetivos, sempre com o indivíduo no centro.

3.2.2 Cabala para Mulheres

O fragmento abaixo resume a importância da mulher no seio da família e da religião judaica, e faz alusão ao princípio da Luz Criadora. Agora, elas também estão inseridas nesse universo de estudos.

Talvez você conheça uma tradição no judaísmo em que as mulheres ascendem velas e fazem uma menção na sexta-feira à noite, à mesa do jantar, para receber o Shabat. Este é um ato profundamente significativo. É a mulher que traz a Luz para o lar, e é a mulher que manifesta toda a energia e a coloca em seu lugar, ajudando os outros a crescerem. São as mulheres que alimentam o mundo e, por isso somos as mensageiras de Deus. Sem o recipiente, não pode haver Luz – ela não existe no vazio. (BERG, 2012, p. 17).

Karen Berg é a grande expoente dos ensinamentos da cabala para as mulheres. De sua iniciativa em criar salas mistas no *Kabbalah Centre* de Tev Aviv até ser a diretora espiritual desse movimento iniciado pelo Rav Ashlag, muitas barreiras foram quebradas, como ele mesma diz em seus livros. (BERG, 2012, p. 13).

Talvez a grande novidade e a marca de distinção de todo esse movimento

cabalístico repousam no fato da cabala ser ensinada para mulheres. Até então, havia muito receio em compartilhar toda a sabedoria mística judaica, quer com não judeus, quer com mulheres. No entanto, e no decorrer da história, alguns autores não judeus escreveram livros ou dissertações sobre a cabala, mas não encontramos nenhum relato de mulheres acessando ou repassando essa mística judaica. (SCHOLEM, 1972, p. 36).

Desde sua ida para Israel, sem falar hebraico, até a contribuição na tradução do *Zohar* para o inglês, Karen Berg percorreu um longo caminho através dos autores cabalísticos, além de ser leitora de astrologia e temas relacionados à reencarnação, muito comuns na Nova Era onde cresceu. Percebe-se na leitura de seus livros esse trânsito entre a tradição mística, eivada de elementos profundos e complexos, com temas muito comuns principalmente com o advento do movimento da Nova Era. A espiritualidade aberta da Nova Era e da pós-modernidade dão novas cores à rígida tradição cabalista.

No afã de popularizar os ensinamentos da cabala, Karen enfrenta seu marido, Rav Berg, questionando a aplicação dos ensinamentos cabalísticos para as atividades do cotidiano. Segundo a própria autora, seu papel como mulher foi fundamental na transformação da cabala, saindo de um ambiente puramente teórico-filosófico para a vivência diária.

Agora, pense sobre minha conversa com Rav a respeito de trazer a Kabbalah para um formato acessível. O Rav estava mais envolvido com a sabedoria teórica – informação abstrata. Ele imaginava o universo e o fluxo de energia. Ele escutava. Ele aprendia. “Mas a aplicação prática deste conhecimento?”, eu me perguntava. “Minha vida. O agora, O que tudo isso significa? Não me venha falar de filosofia. Diga-me seu deveria acordar amanhã do lado direito ou esquerdo da cama”. (BERG. 2012, p. 39).

O Kabbalah Centre com ensinamentos voltados para mulheres surgiu desse contexto de questionamentos e diálogos, de longas reflexões sobre a maneira correta de ensinar os conhecimentos milenares da cabala.

3.2.2.1 Concepções Divinas

Rav Michael Berg afirma em seus livros que não gosta de utilizar a palavra Deus, mas Luz Criadora, ao referir-se a toda energia da criação (BERG. 2004, p. 19). Em seu livro “Deus usa batom”, Karen explica sua concepção de Deus, no mesmo

sentido anteriormente apresentado por Rav Berg, destoando da concepção mais ortodoxa.

Ao iniciar sua escrita para as mulheres, Karen volta ao início de tudo, expondo sua visão sobre as forças da criação. Novamente o conceito de energia criadora é trazido à tona, através de uma linguagem simples para a compreensão do surgimento de todas as coisas. Deste modo, no início, segundo a autora, havia duas forças que permitiram a criação. Em nenhum momento é afirmado uma força pessoal ou um Deus pessoal no sentido mais ortodoxo. A Luz é a “energia do universo – a energia não física que todos nós estamos buscando – mas é algo que tem inteligência” (BERG, 2012, p. 25).

A primeira força é a de Luz, de compartilhar, enquanto a segunda é a de receber. Nessa parte, a narrativa se aproxima das *sefirot*, quando no momento da criação parte da energia divina ficou presa ou espalhada em fragmentos. De modo que a Luz busca o tempo todo compartilhar de si, distribuir, enquanto o recipiente nada mais faz a não ser receber (BERG, 2012, 33).

Essa contínua interação entre Luz e recipiente acarretou em uma situação embaraçosa para este último, pois a constante emanção de Luz deixava o recipiente envergonhado por nada gerar ou dar, somente receber. A Luz, percebendo a resistência do recipiente, restringiu-se, deixando-o em uma escuridão profunda. Porém, com o advento da escuridão, a relação entre os dois tornou-se insuportável, e a Luz voltou com toda sua força e o recipiente partiu-se em um número infinito de fragmentos. Foi dessa explosão que surgiram “todas as almas da humanidade, além do tempo, do espaço, do movimento e do universo físico da forma como o conhecemos hoje” (BERG, 2012, p. 34).

Karen traz essa antiga percepção cabalista para uma interação moderna com a teoria do *Big Bang*, de modo a confirmar que todo universo foi criado a partir dessa explosão. Ela propõe a questão de que o mundo físico foi criado para que o recipiente aprenda a compartilhar como a Luz, a ser doador como é apanágio da Luz Criadora (BERG, 2012, p. 35).

Após estas observações, podemos constatar que toda a proposta cabalística apresentada pela autora parte do pressuposto de que os seres humanos precisam aprender a compartilhar, precisam imitar a Luz Criadora, podendo até se tornar um com o criador. Tudo é Luz e tudo provem do mesmo lugar. O dualismo entre bem e mal, Deus e Diabo não tem espaço nessa concepção. Na verdade, em momento

algum é afirmada a existência de um ser maligno com volição. Todo o universo é feito da mesma Luz, e caminha no sentido da evolução.

Essa concepção sobre o universo assemelha-se muito com os conceitos desenvolvidos pelo movimento da Nova Era no início da década de 1970, mas que tem suas fontes em movimentos ainda do final do século XIX, movimentos estes responsáveis por apresentar conceitos da espiritualidade oriental para o ocidente. Sobre o universo, esses movimentos compactuavam da seguinte forma de pensar:

O universo, por sua vez, é considerado divino; divino como a totalidade do ser, não comportando uma concepção dualista do mundo, nas qual ficam separadas as dimensões natural e sobrenatural, humanas e divinas. A religião proporcionaria o sentimento desse todo ao qual o indivíduo é totalmente dependente e forneceria a ele a consciência da limitação humana, suspeitava Schleiermacher. O que se busca, portanto, é viver a natureza sem fim do todo, sentir e degustar o infinito e, portanto, a reconciliação de todas as oposições. (AMARAL, 2000, p. 25).

O *Kabbalah Centre* compartilha da mesma visão de universo não dualista, de uma totalidade sem bem e mal, de uma unidade. O mal é explicado de outra forma, não como um espírito de origem má e de natureza diversa daquela do Criador da Luz. Os espíritos maus surgem da ausência de luz, ocasionada por atos voluntários por eles mesmos praticados. A alma tem a oportunidade de receber a Luz e melhorar. Quando ela pratica uma grande transgressão, a Luz lhe é negada, e ela pode ficar presa em algum objeto aqui nesse mundo. Um ser humano pode, então, ser moradia de uma alma decaída dessa natureza, alma essa que a cabala chama de *dybuk*. Assim:

A palavra *dybuk* vem de uma palavra hebraica que significa “apego”. Se tivermos criado uma abertura através de uma perda de consciência ou de um ato negativo, podemos ser habitados por um *dybuk*. Também podemos contrair um *dybuk*, inocentemente, ao beber água de uma fonte ou de um rio. Por exemplo, se um espírito negativo habita um rio e bebemos sua água diretamente, sem usar um copo, podemos absorvê-lo. Ele pode entrar em nosso corpo e, de repente, começamos a nos comportar de forma diferente. Essa é a razão do preceito espiritual de não beber água diretamente de uma fonte, é sempre bom usar algum tipo de recipiente. (BERG, 2013, p. 45-46).

Então, o mal é uma alma que cometeu uma grande transgressão, ficando presa em objetos ou lugares deste mundo, sendo capaz de causar danos no corpo em que vier se hospedar. Duas práticas recomendadas pela autora em sua tradição cabalísticas para evitar um possível contato com um *dybuk* consistiam em não tomar

água de um rio ou fonte diretamente, sem um copo, ou comer carne com sangue de animal, pois o sangue também pode conter uma dessas almas. (BERG, 2013, p. 41).

A cabala também considera a existência de espíritos bons, que auxiliam humanos. Esses espíritos são chamados de *Iburs*, “é uma alma de uma pessoa justa que vem nos auxiliar, que entra em nosso ser quando precisamos de ajuda. Um *ibur* pode vir de um mérito que tivemos”. (BERG, 2013, p. 44).

Assim, para arrematar a ideia, não há um pensamento dual, pois espíritos bons e maus são frutos da mesma energia criadora, mas que caminharam em direções opostas.

3.2.2.2 Masculino e Feminino

A autora chama a questão do masculino/feminino na criação espiritual e na vida da matéria. Na criação ou início de tudo, Luz e Recipiente protagonizaram a grande explosão que criou todas as coisas. A Luz é masculina e o recipiente é feminino. Tal como no mundo espiritual, o mundo da matéria também é dividido nessas categorias, onde a “Luz é uma força masculina e o Recipiente, uma força feminina, e esse princípio se manifesta na humanidade, assim como nos reinos animal e vegetal. (BERG, 2012, p. 40).

Esse conceito de masculino/feminino é aplicado na forma de pensar toda a existência material e espiritual. É um paralelismo entre material/espiritual que ocorre sempre na explicação dos elementos. Como o feminino é o recipiente, ele está relacionado a todas as formas materiais que conhecemos, como “os prédios, a Terra, a Lua, o corpo”. (BERG, 2012, p.41). Na tradição cabalística isso é chamado de *Malchut* (2012). São conceitos e percepções antigas que são trazidas novamente para explicar a concepção do universo.

O masculino, *Zeir Anpin*, é a própria Luz, a Luz que sempre compartilha. Os elementos citados como femininos (prédios, corpo, etc.), não são inferiores, eles são o receptáculo da Luz que emana infinitamente. A autora enfatiza que o *malchut* não é superior, pois “você precisa de Luz para ter um Recipiente e de um Recipiente para manifestar a Luz. (BERG, 2012, p. 43).

Toda essa questão do masculino/feminino é muito discutida pois toda a criação, segundo a autora, é dividida entre essas duas categorias: dar e receber (BERG, 2012, p. 34). A necessidade de perceber que as relações funcionam desta mesma maneira,

que cada ser humano precisa compreender que deve estar aberto para receber a Luz do Criador e, ao mesmo tempo, assumir o dever de compartilhá-la, é elemento fundamental da cabala. É uma interação que abarca o mundo físico e o mundo espiritual. Na verdade, o objetivo do mundo físico é compartilhar a bondade da Luz do Criador. (BERG, 2012, p. 35).

A distinção entre Luz e Recipiente, comenta Karen, termina quando o propósito da humanidade é compreendido, ou seja, de convergir os dois sistemas, onde o homem pode ser tanto a Luz como o Recipiente. Ela apresenta a figura das três colunas, sendo a da esquerda o desejo puro de receber; a da direita sendo a vontade de compartilhar, enquanto a do meio seria o equilíbrio entre as duas: o receber não para si mesmo, mas o receber para compartilhar. (BERG, 2012, p. 53).

Essas imagens mentais são companhia e apoio para Karen expressar suas ideias. Ao iniciar uma palestra ou um capítulo, imagens e figuras são avocadas para simplificar a ideia a princípio complexa criada pela cabala. Todo esse trabalho de apresentar o masculino/feminino, as colunas, entre outros exemplos, traduzem em uma linguagem coloquial as lições encontradas em todas as obras escritas pelos diretores do *Kabbalah Centre*: o homem é desejo, e a satisfação constante de todos os desejos alimenta somente o ego; a Luz Criadora é doação e, apesar do homem ser recipiente e não doador, através dos ensinamentos da cabala é possível alcançar a “coluna do meio”, ou seja, ser um recipiente que compartilha.

Karen direciona esses ensinamentos para a mulher de hoje, com suas conquistas e seus dilemas. Desde o início foi desejo da própria Karen compartilhar essa sabedoria milenar de uma forma direta e que alcançasse pessoas comuns, e que obteve êxito através do *Kabbalah Centre*. (BERG, 2012, p. 39).

Outro ponto que merece ser apontado na obra de Karen Berg é o das afirmações sobre homens e mulheres ou relacionamentos. É interessante notar as sentenças sobre determinado assunto e comportamento. Ao dirigir especificamente às mulheres, a autora afirma o seguinte:

O fato de que as mulheres são, por natureza, mais resistentes fisicamente do que os homens é amplamente reconhecido – e qualquer pessoa que tenha assistido ao filme *GI Jane* [Até o limite] ou que tenha tido um bebê não questionaria isso. No útero, o feto feminino é mais forte do que o masculino (...). O que é verdade fisicamente também é verdade espiritualmente: o sexo feminino é mais forte; tem um conhecimento inato. Pesquisas mostram que as mulheres usam áreas mais diversificadas do cérebro e são capazes de captar a comunicação não verbal melhor do que os homens. Recebemos o dom de sermos mais intuitivas e, alguns podem afirmar, até clarividentes.

(BERG, 2011, p. 65-66).

A autora expressa em seus livros suas convicções e percepções das relações ou dos gêneros de uma forma bastante convincente, próximo do dogmático. Em nenhum momento encontramos referências a dados científicos, pesquisas ou fontes teóricas que embasem tais afirmações. Em determinados momentos, ela também cita trechos do *Zohar* para apoiar suas convicções sobre algum assunto.

Portanto, *O Zohar*, o conhecimento da Kabbalah, nos diz que segundo as leis cósmicas, um marido deve ouvir sua esposa. Quer estejamos conscientes ou não, a mulher se posiciona de uma forma que se decidir que algo deve acontecer de determinado jeito, isso vai ter que acontecer daquele jeito. (BERG, 2011, p. 77).

É interessante a forma direta e destemida que os temas são abordados, sem preocupação de comprovar cientificamente alguma afirmação. Intuição feminina, força, resistência e sabedoria são palavras que aparecem com certa frequência quanto o assunto é o sexo feminino, e seus usos estão relacionados com sentenças.

Ao voltar ao tema do original da cabala, a Luz e o Recipiente, a autora atribui novamente às mulheres características inatas à sua natureza, como partilhar e doar. Sem citar fontes ou um amparo teórico, ela afirma o seguinte:

A vantagem espiritual feminina é real. As mães têm o desejo inato de compartilhar com seus filhos e de manter um lar, enquanto os homens são errantes por natureza. As mulheres são naturalmente mais cuidadosas, amorosas e carinhosas. São elas que manifestam o amor. Ao longo da história, sempre que um problema precisava ser resolvido por meio da manifestação da Luz, era uma mulher que trazia a solução. Em quase toda grande crise, sabemos que uma mulher estava lá para consertar a situação. (BERG, 2011, p. 78).

E de forma que a leitura vai fluindo, inúmeras outras afirmações no sentido dessas citadas vão surgindo. Não é possível precisar o impacto psicológico que essas afirmações e sentenças causam nos leitores, mas é interessante observar que utilizar de frases fortes, direcionadas a um público específico, é uma característica dos escritos da Sra. Berg.

3.2.3 Reencarnação

Com o estudo e difusão da cabala luriânica, a família Berg trouxe uma antiga

e, até então, pouco popularizada tradição que remete à reencarnação, tema de um dos volumes da obra de Isaac de Luria, do século XVI que viveu em Sefad, atual Israel, e que teve seu discípulo, Chaim Vital, como compilador de suas ideias. (BERG, 2013, p. 02).

Antes, porém, uma consideração. É sabido que um elemento muito marcante em toda a tradição judaica é a interpretação. Rav Berg e sua esposa Karen já afirmavam que a Torá está toda codificada, e que para a compreensão dos elementos ocultos ou imperceptíveis em seus textos são necessárias inúmeras leituras, e não somente uma análise superficial. É através da leitura continuada e persistente que o indivíduo alcança determinada compreensão do texto. Porém, como tradição cabalista atribui a cada letra hebraica inúmeras facetas, chega-se a concepções diferentes ao interpretar um único texto. E são essas interpretações, que podem ser repassadas escrita ou oralmente, que amparam determinada correte de interpretação cabalística. São essas interpretações ligadas a outras interpretações, escritas ou orais, que formulam a linha de pensamento e compreensão da cabala. (BERG, 2011, p. 4).

Portanto, esse tomo que trata da reencarnação nos escritos luriânicos foi muito revisto e muito utilizado nas práticas e ensinamentos do Kabbalah Centre, em especial por sua diretora espiritual, Karen Berg. Como a própria autora afirma, desde de tenra idade os temas como astrologia e reencarnação já lhe despertavam bastante interesse, e livros que divulgavam essas teorias foram leituras diferentes, de forma a moldar muito de seus pensamentos. (BERG, 2013, p.115). Assim, sua bagagem teórica aliada à continuada interpretação dos textos da Torá e dos escritos cabalísticos levaram a autora a percorrer e repassar questões relacionadas a reencarnação em seus escritos e palestras.

O tema reencarnação é proposto pela autora com uma linguagem fácil, marcado por testemunhos e apelos às experiências e observações de pessoas comuns.

E é tendo como base o texto luriânico *Shaar Haguilgulim* (Portões da Reencarnação), e com a principal obra cabalística de todos os tempos, o *Zohar*, que a autora reinterpreta a doutrina da reencarnação à luz da cabala, fazendo uma ponte entre o misticismo judaico e suas leituras esotéricas que tanto a influenciaram entre as décadas de 1950-1970. (BERG, 2011, p. 4).

O *Kabbalah Centre*, além de oferecer cursos em suas unidades sobre os mais diversos aspectos da cabala relacionada com temas filosóficos, religiosos e do

cotidiano, ele dispõe ao interessado os livros escritos pela família Berg. Em uma simples busca por títulos, fica evidente que Karen Berg é a autora que discorre sobre os temas de reencarnação e aplicação da cabala para as mulheres.²¹

Ao iniciar a leitura nos textos sobre reencarnação, constatamos, primeiramente, uma breve explicação sobre Deus e a origem de todas as coisas, desde a alma humana até as injustiças e discrepâncias do dia a dia. A questão da injustiça, tão exaustivamente abordada na filosofia e na religião, é avocada para justificar o processo de reencarnação que a autora extrai de suas interpretações dos documentos cabalísticos.

A autora chama a atenção para as aparentes contradições e discrepâncias da vida humana, das tragédias e eventos que parecem injustos e que assolam inadvertidamente toda a humanidade. Diante dessa possível injustiça ou ausência de qualquer providência divina, ela traz um elemento antigo e oriental que é o carma. (GAARDER, 2005, p. 48), amplamente conhecido nas grandes religiões do oriente, e que encontra seu equivalente na palavra hebraica *tikun*. (BERG, 2013, p. 33).

Como todos os homens possuem uma alma, e essa alma é energia que anima o corpo, essa mesma alma é imortal, é a essência do ser, é através dela que o corpo torna-se recipiente da Luz do Criador, conforme os ensinamentos da autora. (BERG, 2013, p. 06).

Assim, quando alguém morre, a centelha de energia sagrada, ou seja, a alma, não morre, e sim retorna à sua fonte, ao Criador. Então, após passar por um processo de purificação espiritual, a alma tem a oportunidade de encontrar um novo recipiente para ali passar a outra vida. (BERG, 2013, p. 06).

A imortalidade e a oportunidade de retornar para uma evolução espiritual são os pontos principais da reencarnação cabalista. O processo após a morte consiste em uma passagem de purificação da alma. Ao deixar o corpo, a alma caminha em direção do *Gehenom*, uma espécie de lavanderia, onde ela experimenta uma purificação. Após esse processo, a alma está novamente apta a retornar para dar continuidade ao seu processo de aprendizado e evolução. (BERG, 2013, p. 6).

Porém, ao retornar a este mundo, para dar continuidade a seu processo de purificação, o seu carma determina em qual corpo ela deverá reencarnar. Nesse ponto, a autora afirma que o receptáculo da alma não diz somente ao corpo humano.

²¹ Disponível em: <<http://store.kabbalahcentre.com.uk/languages/portugues>>.

Dependendo do seu nível de purificação ou de seu carma, a alma pode assumir outros corpos, ligados ao reino animal, vegetal ou mineral. Assim, “nossa alma pode reencarnar como animal, planta e até objetos inanimados”. (BERG, 2013, p. 36).

A razão apresentada para essa visão é fundamentada na premissa do valor à liberdade humana. Quando a alma não valoriza essa oportunidade de compreensão e escolha que é típica do ser humano, ela geralmente retorna em um objeto que não dispõe dessa faculdade, no intuito de aprender a valorizar o poder de escolha. Então:

Assim sendo, quando abandonamos o jogo e não assumimos a responsabilidade pela vida que nossa alma escolhe, talvez tenhamos que reencarnar em outra forma não humana para aprender a apreciar tanto nossa capacidade de escolher como a importância de nossas escolhas. (BERG, 2013, p. 37).

Também, o indivíduo que recebe energia e não a compartilha com ninguém, utilizando-a somente para satisfazer seu ego, ego esse que segundo o Rav Michael Berg é o prisioneiro da alma, retorna em corpo não humano, geralmente como um cão. Sem ter conseguido o domínio e a restrição, ou seja, eterno compartilhar, essa alma agora permanecerá presa em um cão, com oportunidade de ver seu dono praticar todo tipo de conduta destrutiva sem poder alertá-lo para, somente assim, conseguir evoluir. Perceba que:

Todas as vezes que recebemos energia somente para nós, estamos sendo controlados por nosso Desejo de Receber. Sempre que agarramos energia com avidez, sem compartilhar – seja sob forma de sexo, dinheiro, drogas, álcool, ou sucesso – quando apenas recebemos sem dar algo em troca, participamos do que os kabalistas chamam de Pão da Vergonha. Nós vamos, sim, receber energia, e ela nos preencherá por alguns segundos criando a adrenalina pela qual ansiamos -, mas isto somente a curto prazo, pois em pouco tempo, acontecerá um curto-circuito e, em vez de alegria, encontraremos vergonha, negatividade e caos em nossa vida. Quando praticamos restrição, por outro lado, escolhemos conscientemente não agir da forma que nos leva ao Pão da Vergonha. (BERG, 2013, p. 38).

Essa faculdade humana de escolha é um ponto muito enfatizado em toda a produção literária do Kabbalah Centre. É sempre do indivíduo a responsabilidade por seus atos e escolhas, considerando também seu conteúdo cármico. A energia criadora habita cada um, e cada um pode desenvolver toda sua potencialidade. Yehuda Berg, filho de Rav Berg assim explicita em um de seus escritos:

Se a humanidade é um efeito da Criação, ao olharmos dentro dela encontraremos a causa da Criação. Olhando dentro do homem

encontraremos Deus. Nossa verdadeira essência é Deus, a origem da nossa consciência é Deus, e Deus tem o poder de mudar tudo (...) Nossa tarefa, queiramos ou não aceitá-la, é transformar nossa consciência de efeito. Temos que deixar de ser algo oposto a Deus para nos tornarmos o que Deus é. É nossa tarefa transformar este mundo que parece imperfeito e escuro naquilo que ele foi idealizado para ser, um mundo perfeito e cheio de Luz. (BERG, 2011, p. 8-9).

A chamada para a Luz e para a responsabilidade é direta. Ela dá ao indivíduo a oportunidade de ser senhor de si e de seu destino. Não parece haver lugar para um certo ressentimento cósmico ou espaço para atribuir culpa a outro indivíduo, à sociedade ou a humanidade como um todo. Todos devem buscar o crescimento espiritual, a Luz do Criador, e compartilha-la.

Como tudo está relacionado a liberdade de escolha, a alma pode enverar-se por caminhos mais altos, de compartilhamento. Da mesma forma que ela retorna de uma forma inferior para cumprir desígnios não realizados, através da sua consciência e atitudes positivas, ela pode evoluir e corrigir os desvios de outras vidas.

Karen Berg exibe em seus textos narrativas de experiências que pessoas comuns compartilharam e que, segundo ela, dão suporte ou indicam para a autenticidade da reencarnação. Ela cita as experiências de quase morte, marcas ou efeitos de nascença, memórias de vidas passadas, Déjà Vu e regressão hipnótica.

Nos relatos, não há referências sobre a filiação religiosa dos indivíduos ou qualquer ligação deles com o Kabbalah Centre. Um dos casos mais interessantes é a vida do Dr. Ian Stevenson, que foi professor de psiquiatria da Universidade de Virgínia. (BERG, 2013, p. 18).

A história do Dr. Stevenson transita entre a psiquiatria e reencarnação. Ele coletou memórias de vidas passadas de inúmeras pessoas, publicando-as em um livro. É interessante notar que quando isso ocorreu, já no final da década de 1960, a família Berg dava seus primeiros passos na direção do Kabbalah Centre de Tel Aviv. Depreende-se, então, que o Dr. Stevenson não foi um estudioso da cabala ou um seguidor do Kabbalah Centre, somente um estudioso que escrevia sobre reencarnação. Desta maneira, Karen Berg suscita esse testemunho para validar seu conceito de reencarnação, embora o mesmo não tivesse sido judeu ou cabalista, mas que por conta do seu grau de qualificação, agrega credibilidade ao testemunho.

Essa segunda metade do século XX foi particularmente rica em movimentos místicos e esotéricos que, de um modo geral, eram chamados de movimentos da Nova Era. Leila Amaral assim situa tal movimento:

Na tentativa de demarcar o momento histórico do aparecimento do fenômeno Nova Era nos EUA, seus historiadores têm sugerido os anos de 1970 e 1971. Tornava-se visível, naquele período, um movimento social e religioso cujos simpatizantes pareciam demonstrar um grande apetite espiritual, ao mesmo tempo em que se contrapunham ao domínio eclesiástico e denunciavam a morte da Igreja, no caso, o Cristianismo, tido como espiritualmente esvaziado e contaminado pelo individualismo utilitário. (AMARAL, 2000, p. 21).

É interessante como essas buscas espirituais e essa grande produção literária voltada para um novo modelo de espiritualidade floresceram ao mesmo tempo, levando-nos a pensar que compartilharam das mesmas fontes e misturavam os mesmos elementos.

A reencarnação, por exemplo, já tratada nos Portais da Reencarnação do Rav Isaac Luria, ganha o elemento cármico, originário do vasto e diverso hinduísmo. (GAARDER, 2005, p. 48). Muitas teorias hindus haviam se popularizado no ocidente no final do século XIX e início do século XX. *Gurus* e *Yogis* eram vistos em grandes cidades norte-americanas e europeias, e suas crenças eram ensinadas abertamente para a parcela da população interessada. Não era propriamente o movimento da Nova Era, mas eram várias vertentes que influenciariam sobremaneira o auge do Movimento na década de 1970.

Assim, nas origens do movimento Nova Era, pode-se destacar, o Transcendentalismo, o Espiritualismo, a Teosofia, a New Thought e a Christian Science. Além de se constituírem como tentativas para encontrar pontos de convergência entre o Oriente e o Ocidente – uma busca de síntese claramente declarada – esses movimentos mostravam-se fascinados pelos poderes da mente e sua habilidade para influenciar os outros. A sociedade Teosófica, fundada em 1875 por Helena Blavatsky, pode ser considerada, desde então, a principal representante dessa comunidade metafísica do oculto, o esoterismo do século XIX, e o predecessor mais influente da Nova Era. (AMARAL, 2000, p. 221-22).

Portanto, esses conceitos e essa mistura entre concepções orientais e ocidentais parecem estar sempre manifestas na produção da espiritualidade desde a década de 1970. A quebra do dualismo bem-mal no surgimento do universo e um certo desprezo pela religião institucional, fizeram com que muito da espiritualidade ocidental abraçasse esses novos conceitos, reproduzindo-os.

Ao ensinar cabala, Karen Berg evoca a questão do carma e da responsabilidade individual perante as vicissitudes da vida. Isso é muito próximo do pensamento hindu, ainda mais antigo que a tradição cabalística. Assim:

Embora a pessoa deva se submeter ao carma que herdou de uma vida anterior, ela também exerce o livre-arbítrio no âmbito de sua existência atual. Portanto, o indivíduo sempre pode melhorar seu carma, e assim lançar as fundações para uma vida melhor na próxima encarnação. (GAARDER, 2005, p. 49).

Observe como essas tradições em um determinado momento exprimem formas similares de percepção. O trecho seguinte reforça essa tese:

Geralmente não gostamos de pensar nos problemas que encontramos em nossa vida como nossos. Queremos culpar outra pessoa ou situação por nosso infortúnio: nossos pais, marido, filhos, chefe, Deus, o tempo, o governo... Pensamos desta maneira, porque, para nós, é difícil nos enxergarmos como realmente somos. Não queremos entender o que as peças do quebra-cabeça significam em nossa vida. Mas se acreditamos que a centelha de Deus está em todos nós, não podemos então ser vítimas. Assumimos responsabilidade por fazer a única escolha real que essa vida nos oferece: crescer ou não crescer. Fazer papel de vítima sugere que a Luz não existe e nega a existência da centelha de Deus. (BERG, 2013, p. 57).

Como na tradição oriental, a cabala enfatiza que não há vítimas, e que há livre-arbítrio para escolhas corretas para o futuro. Os aspectos paradoxais e contrastantes da vida são, além de frutos de vidas passadas, oportunidades de crescimento e adaptação. Segundo Karen, “nossa resposta aos desafios é que determinará o número de vidas que nossa alma precisará para ‘entender’ e retornar à Luz. (BERG, 2013, p. 59).

Após estabelecer todo o conceito de reencarnação e sua operacionalidade baseado nos ensinamentos do *Kabbalah Centre*, Karen Berg explica como as diferenças humanas se desenvolvem dentro desse processo. Ela inicial pela relação pais/filhos, passa pelas relações amorosas e termina com as relações entre humanos, relações de respeito.

Nas relações entre pais e filhos, e tendo em mente a doutrina da reencarnação, as crianças estão o tempo todo em um estágio denominado “Alfa”. Esse estágio é caracterizado pelos sentidos mais aguçados, em uma conexão plena com a Luz. Somente após o fim da infância, as crianças perderão essa conexão direta e passarão a lidar com o livre-arbítrio e a responsabilidade de suas escolhas. Assim:

Alfa é o estado entre o despertar e o sono, que nós adultos alcançamos somente por intermédio da meditação. É por isso, que as crianças têm instintos mais aguçados do que nós. Os animais também funcionam no nível Alfa e, por esse motivo, você deve sempre prestar atenção quando alguém se aproxima de você ou de seus filhos, e seus animais de estimação se afastam, pois é provável que algo esteja errado com a energia dessa pessoa.

(BERG, 2013, p. 67).

Como já foi dita acima, a visão da criança não é trabalhada isoladamente, mas dentro da relação com seus pais. A autora propôs que as crianças têm instintos aguçados e que, somente após o fim da infância, elas lidarão com a questão da escolha. Mas como a criança é gestada por sua mãe e, após o nascimento, instruída e educada pelos pais, estes últimos, de um modo geral, pensam estar munidos do poder total sobre a vida a criança. Então, e novamente trazendo os princípios cabalísticos, Karen deixa claro que crianças tem sua centelha divina própria, e que os pais devem compreender a jornada da alma de suas crianças. (BERG, 2013, p.83).

Já na relação homem/mulher, ela insere o conceito de alma gêmea. Novamente voltado à origem de tudo, quando o recipiente, após receber excessiva Luz, fragmentou-se, o universo, como conhecemos, surgiu. Dessa explosão, surgiram também as almas, e algumas também acabaram se dividindo. A princípio, a autora afirma que cada alma tem duas metades: uma feminina e uma masculina, de maneira que “cada um de nós tem, neste mundo, um correspondente masculino e feminino – a outra metade de nossa alma, e essa outra pessoa que chamamos de alma gêmea. (BERG, 2013, p. 77).

Então, homens e mulheres estariam com uma parte de si distante, pois não são todos os casamentos e relações que as almas gêmeas estão unidas. Segundo a autora, geralmente são as pessoas de elevado nível espiritual que encontram sua alma gêmea. A maioria dos humanos simplesmente está aqui neste mundo em um processo de melhorias, e encontrar a alma gêmea parece não fazer parte de tal processo, ou pode levar bastante tempo e ser penoso.

Nesse ponto, a autora afirma que as mulheres são “essencialmente mais espiritualmente desenvolvidas que os homens”. (BERG, 2013, p. 77), e, em decorrência disso, elas necessitam esperar sua alma gêmea por mais tempo, o que pode acarretar em uma considerável diferença de idade entre homens e mulheres, visto que a alma do homem demorou mais para evoluir.

Ainda sobre as almas gêmeas, encontramos três referências importantes e que proporcionam uma visão mais completa do movimento *Kabbalah Centre* e suas concepções referentes a temas um tanto delicados: uma alma gêmea dividida em mais de um pedaço, o adultério e, em terceiro, o homossexualismo.

Na primeira, a narrativa bíblica exposta é a amizade entre Jonatas e Davi, que

transcendia uma amizade comum. Ali, Karen esclarece que existia mais do que duas partes de uma alma (masculina/feminina), e que aquela alma e tantas outras podem estar divididas em mais de dois pedaços. E ela traz uma novidade em relação a isso: a alma gêmea nem sempre se une com a outra em busca da união sexual. Ela novamente volta à amizade bíblica de Davi e Jonatas para simplesmente dizer que ali tratava-se de uma amizade profunda, totalmente livre de qualquer elemento associado ao sexo ou de cunho sexual. Veja:

De fato, uma alma pode ser dividida em muitos aspectos, não apenas no feminino e no masculino, pois o desejo sexual não precisa, necessariamente, fazer parte da relação. Um relacionamento entre almas gêmeas é aquele em que nos sentimos em total harmonia com a outra pessoa. E isso pode ocorrer entre amigos, pais e filhos ou até mesmo entre sócios de um negócio. (BERG, 2013, p. 86).

Já na segunda parte, no que se refere ao adultério, a autora é enfática a dizer que se trata de algo muito grave, carregado de energia negativa. Em sua visão sobre a mulher, Karen é incisiva em afirmar que a mulher não é somente uma receptora dela mesma, mas de toda a família, e carregar dentro de si uma semente que não seja do seu esposo atrai uma quantidade enorme de energia negativa, pois “espiritualmente, uma grande negatividade recai sobre uma mulher que comete adultério, porque a mulher é um receptor”. (BERG, 2013, p. 83).

Observe aqui que a autora tem um posicionamento claro em relação ao adultério. No que se retira da leitura, não há espaço para uma vida desregrada, pois destruiria todos ao redor, além de dar satisfação ao ego em detrimento do compartilhamento, conceitos aqui já abordados.

No terceiro e último ponto, a questão da homossexualidade vem à tona através da inversão das almas masculinas e femininas. Baseada em um texto do *Zohar*, que afirma que um casal com uma mulher agressiva e um homem submisso pode levar uma alma feminina a entrar no corpo masculino da criança em concepção. (BERG, 2013, p. 86), Karen joga luz em um tema altamente controverso.

A princípio, atribuir à mulher uma característica agressiva, principalmente durante o ato sexual com um marido submisso, não é o ponto chave tratado pela autora. Sem apresentar posicionamento contundente e dogmático, ela discorre sobre a possibilidade de a doutrina da reencarnação fornecer respostas para dilemas tão complexos, que o estudo da cabala, tendo como peça principal o *Zohar*, pode levar um estágio mais avançado de conhecimento, o conhecimento que conecta a alma

com a verdade.

A reencarnação pode fornecer as peças que faltam no quebra-cabeça e nos ajudar a entender as pessoas ao nosso redor. Ela ajuda a explicar coisas que podemos ter achado difíceis de aceitar no passado. É por isso que a Kabbalah explica que “conhecimento é conexão”. (BERG, 2013, p. 86).

Ainda sobre o homossexualismo, ela se esquivava de posições contundentes, de modo a instigar o leitor a fazer sua interpretação.

Após a exposição sobre pais/filhos e homem/mulher, e suas ramificações, o terceiro tipo de relacionamento, qual seja, o relacionamento entre pessoas, é pautado pela ajuda e pelo compartilhamento. Para cumprir sua jornada terrena, a alma deve estar disposta a ajudar, não somente em questões materiais, mas uma ajuda que impulse a evolução da alma ajudada. São ações positivas de levar alento e companheirismo para quem está necessitado.

Ela cita uma antiga crença talmúdica de que em cada geração há trinta e seis almas justas, que praticam a bondade, sendo essas almas o sustentáculo do mundo. Assim, a autora enfatiza a prática do bem e do auxílio ao próximo como forma de evolução em direção à Luz. (BERG, 2013, p. 91).

3.2.3.1 Posicionamentos

À luz da reencarnação, depreendemos alguns posicionamentos do *Kabbalah Centre* com relação a procedimentos que podem ser realizados no corpo humano, o recipiente da Luz, procedimentos com o indivíduo ainda vivo ou mesmo depois dele morto.

O transplante de órgãos pode ser realizado de um indivíduo morto para substituir um órgão danificado de um indivíduo vivo, ou mesmo através de uma doação consentida entre pessoas compatíveis. Aqui, o *Kabbalah Centre* reforça a ideia dos avanços tecnológicos na área de medicina, mas faz algumas ressalvas quanto algumas modalidades de transplante, considerando sempre a cabala com sua doutrina cármica e de reencarnação.

A grande questão relacionada com a doação de órgãos é a carga cármica que cada alma possui. Quando a alma habita um corpo, uma centelha de sua Luz permanece naquele corpo, e o carma, com toda sua carga, influencia também todo o corpo. Portanto, em um eventual transplante de órgãos, a parte da carga cármica

deixaria o indivíduo doador e apossaria do indivíduo receptor. (BERG, 2013, p. 98).

Nesse ponto, o *Kabbalah Centre* mostra-se cauteloso com afirmações ou exortações. No texto, percebe-se uma abertura maior para os transplantes que envolvam órgãos com capacidade de regeneração ou dispostos em dupla, como fígado e rins, mas mostra-se muito receoso com um transplante de coração, por exemplo, por tratar-se da bomba motora do corpo e, por consequência, marcadas com uma carga cármica enorme. Assim:

Contudo, algumas pessoas sentem que as sementes da emoção encontram-se nele, o que significa que se eu literalmente der meu coração a alguém, estarei dando a essa pessoa grande parte do meu carma também. Então, embora eu, clinicamente falando, esteja ajudando alguém, ao doar meu coração, posso também estar infringindo o propósito pelo qual essa pessoa veio ao mundo. (BERG, 2013, p. 98).

Mesmo com toda essa exposição sobre o carma e a reencarnação e a possibilidade de um desequilíbrio no processo de evolução/purificação, o *Kabbalah Centre* não proíbe veementemente o transplante, mas orienta, como acima dito, sobre os possíveis desequilíbrios cármicos. O *Kabbalah Centre* deixa a pergunta: “o que devemos fazer? Deixar a pessoa morrer?” E a resposta para isso é não, mas o dilema permanece. Impor nosso carma alguém viola a lei cósmica”. (BERG, 2013, p. 98).

Já em relação à autópsia, velório, cremação e enterro, o posicionamento do *Kabbalah Centre* caminha junto com a tradição judaica, mas a justificativa está sempre relacionada com os conceitos cabalísticos. Agora, diferentemente das ressalvas diante do transplante de órgãos, os posicionamentos são mais categóricos. Iniciemos pela autópsia.

A autópsia deve sempre ser evitada porque ela pode danificar o corpo. (BERG, 2013, p. 97). A justificativa repousa nos mesmo argumentos do transplante que são conceitos chaves da cabala, ou seja, a carga cármica. No caso em tela, o corpo submetido a tal procedimento pode ser destruído ou ter os órgãos dispostos de maneira diversa do original, o que, novamente, influenciam na carga cármica. (BERG, 2013, p. 97).

Por sua vez, o velório e enterro merecem uma explicação conjunta, pois um é continuidade do outro. Assim como na tradição judaica, os ensinamentos do *Kabbalah Centre* estão no sentido de que o morto deve ser enterrado o mais rápido possível, não restando nenhuma orientação para velórios longos ou pomposos. Neste caso, os cabalistas baseiam-se na existência de espíritos malignos que podem possuir

espaços vazios como um corpo. Ainda dentro desse do título da reencarnação, foi devidamente percorrido sobre a crença na existência de almas decaídas e que praticam a maldade. O corpo, já sem a alma, seria um convite para habitação de um desses espíritos: Vejamos:

Os cabalistas, por um lado, enterram os mortos imediatamente, e a razão pode ser encontrada no conceito espiritual de espaço vazio. Cabalisticamente, um espaço vazio não é algo positivo, pois cria uma abertura para a entrada da negatividade. Logo, um corpo desprovido de alma é um convite à invasão de entidades ou anjos negativos. É por isso que não somente enterramos os mortos o quanto antes, como também, nunca os deixamos sozinhos até serem enterrados. (BERG, 2013, p. 103).

Assim, os procedimentos de sepultamento devem ser com agilidade e não pode ser jamais deixado sozinho para, como texto acima diz, não haver um espaço desprovido de energia positiva que impeça a presença de espíritos negativos.

Por fim, e considerando tudo exposto até aqui, a cremação é uma prática nunca utilizada pelos cabalistas. A cremação impede que “o trabalho que essa alma realizou durante a vida não poderá ser considerado terminado, e não há dúvidas de que a alma precisará voltar a se deparar novamente com as mesmas correções. (BERG, 2013, p. 103-104).

Os procedimentos adotados relativos ao corpo, então, são um reflexo dos conceitos principais da cabala, valendo o destaque para o princípio do carma e a sua não violação por atitudes meramente cerimoniais.

3.2.3.2 Propósito da Reencarnação

Até aqui, os conceitos originais da reencarnação referentes a cabala e, em específico, os apregoados pelo *Kabbalah Centre*, foram apresentados com muitas de suas nuances. Ocorre, porém, a necessidade de considerar o propósito final da reencarnação dentro desta vertente cabalística, e apresentar suas ferramentas, a saber, os anjos, a astrologia e a leitura do rosto e das mãos, nesse processo de evolução.

Dentro da teoria da Luz Criadora que compartilha e do recipiente que recebe, a doutrina cabalística da reencarnação explica que a necessidade do constante retorno da alma a este mundo está profundamente relacionada com o aperfeiçoamento em ser, cada vez mais, um doador de Luz, uma alma completamente

comprometida com o eterno compartilhar.

O propósito da reencarnação é nos dar a oportunidade de nos tornarmos proativos ao compartilhar – trata-se de ter consciência. Na verdade, nossa consciência ajuda a determinar a quantidade de Luz que nosso Receptor consegue manusear. Se nossa consciência gira em torno do “eu”, nossa capacidade de receber a Luz – o nosso receptor – será muito pequena, pois terá tamanho suficiente para apenas um. Mas se pensarmos em cuidar do planeta inteiro, imagine quão maior nosso receptor será e quanto Luz poderá conter! Esse tipo de consciência cura as pessoas e permite que vivenciem uma vida verdadeiramente plena. (BERG, 2013, p. 112).

O reencarnar é um exercício de conexão com a Luz Criadora, é o voltar quantas vezes forem necessárias para aperfeiçoar-se como doador. É a transformação continua do desejo de receber em desejo de compartilhar. A palavra usada aqui por Karen Berg é “proatividade”. (BERG, 2013, p. 112). É evoluir de uma tal maneira que a alma será proativa, ela também será uma fonte de luz.

Para ajudar nesse processo, no conhecimento de si e em qual direção é necessário caminhar para atingir a proatividade, o *Kabbalah Centre* apresenta três ferramentas: os anjos, a astrologia cabalística e a leitura do rosto e das mãos. Essas ferramentas auxiliam a descobrir detalhes sobre vidas passadas, franquezas ou pontos fortes, para a compreensão do propósito de estar aqui novamente, de entender o *tikun* de cada um.

3.2.3.3 Práticas

Os principais pontos dos ensinamentos do *Kabbalah Centre*, como o conceito de Deus, da origem do mal, do propósito primeiro do homem e da reencarnação foram devidamente expostos. Dentro desses conceitos, extraímos também algumas orientações repassadas, práticas para alcançar a Luz desejada.

3.2.3.3.1 A Leitura do Zohar

A contínua leitura do *Zohar* é uma das principais práticas cabalistas. Texto central da cabala, já foi devidamente apresentado nesta obra. Porém, convém salientar que a tradição cabalística apregoada pelo *Kabbalah Centre* afirma que a leitura do *Zohar*, ou o simples acompanhar as letras, com os olhos, abre um canal de Luz, da Luz do Criador. (BERG, 2011, p. 12).

Mesmo tendo sido escrito em aramaico com a utilização do alfabeto hebraico, idiomas de um tronco linguístico distinto da maioria das línguas ocidentais, a orientação sempre repassada aos seguidores do *Kabbalah Centre* é reproduzir os sons das letras e palavras, muita das vezes transliterados, para que o poder e a Luz contida no *Zohar* possam fluir constantemente, e essa energia auxilia na evolução. E, quando não for possível pronunciar tais palavras, que os olhos persigam as letras no mesmo proposto.

Da mesma forma, o Zohar por si só é uma dádiva divina destinada a todos, não apenas a uma nação ou religião. O alfabeto hebraico é uma ferramenta concedida a toda a humanidade pelo Criador. A concentração focada nas letras hebraicas é uma poderosa forma de meditação cabalística. Simplesmente deixar que nossos olhos percorram as letras abre um canal para a Luz. Isso é algo que qualquer pessoa pode fazer, e é algo que todos deveriam fazer, para melhor utilizar a dádiva do Criador. (BERG, 2011, p. 13).

Nesta concepção cabalística, o Zohar é a maior dádiva concedida à humanidade. É a Luz da Criação que jorra constantemente, e é através dele que o homem tem a oportunidade de conectar-se novamente com essa Luz. As letras hebraicas não são simples letras, como as dos outros alfabetos, são a conexão, ou seja, a ferramenta de Luz para a humanidade. Assim:

O Zohar é o maior tesouro de Luz que a humanidade já recebeu. Graças a ele, a cada momento podemos descobrir e nos conectar com cada vez mais Luz do Criador. E ele representa muito mais do que uma incrível oportunidade oferecida. Trata-se de nada menos do que o verdadeiro propósito de nossas vidas. (BERG, 2011, p. 17).

O Rav Michael Berg lançou o livro *Os segredos do Zohar – Segredos e Meditações para Despertar o Coração*, uma edição em língua portuguesa publicada pelo *Kabbalah Centre*. Essa edição é um guia fácil e prático para a leitura e meditação em textos chaves do *Zohar*. A obra agrupa o texto original em aramaico/hebraico, com a devida transliteração. O leitor de língua português pode, conforme os ensinamentos do Rav Michael Berg e de toda a família Berg, não somente perseguir as letras originais com os olhos, em silêncio, mas, através do texto transliterado, pronunciar as palavras de acordo com o idioma original do *Zohar*.

Desta forma: “Ao lermos um livro comum ou um artigo, fazemos exatamente isso, ou seja, apenas *lemos*. Entretanto, estudar e ler o *Zohar* é diferente, pois na verdade, ele desperta as próprias energias sobre as quais estamos lendo”. (BERG,

2011, p. 5).

A leitura do Zohar seria um exercício tão poderoso que Rav Michael Berg afirma que, se estou lendo uma passagem que faz referência à misericórdia, o aspecto da Luz do Criador relacionado à misericórdia será despertado, e agirá em favor daquele que lê, e assim também em relação aos outros temas.

Quando percorremos com os olhos os trechos do Zohar escritos em aramaico sobre julgamento, nós obtemos o poder de remover julgamentos feitos sobre nós, e, ao mesmo tempo, apagamos nossas próprias tendências a julgar os demais. (BERG, 2011, p. 5).

Desta forma, todo o livro está disposto em temas, em textos selecionados para atender necessidades específicas dos seguidores. Cada capítulo vem com uma explicação e um conselho relacionado às doutrinas cabalistas.

3.2.3.3.2 *A Adequação do Nome*

Ao iniciar os estudos cabalísticos, questões relacionadas à influência do nome serão levantadas. A autora Karen Berg afirma que a palavra hebraica para alma (*nechamá*) tem a mesma raiz da palavra hebraica para nome (*shem*), portanto, muito do que uma alma tem para desvendar pode estar contido no nome. (BERG, 2013, p. 95).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cabala, expressão maior do misticismo judeu, foi um amplo e longo movimento místico judaico profundamente ligado à observância da Torá e sua interpretação de ordem cósmica. No decorrer dos séculos, inúmeras escolas e tradições abraçaram seus ensinamentos e sua intrincada sabedoria, produzindo textos com as mais distintas explicações.

Duas escolas tiveram notoriedade, tanto pelo contexto vivido, como pela originalidade produtiva. A primeira, de Abuláfia, com pano de fundo a rica expressão cultural sefaradita do século XIII, apontou na direção da união com Deus pelo êxtase. Nela, objetivava-se o desenvolvimento de uma doutrina esotérica que levasse o estudioso ao conhecimento de Deus tendo como instrumento a meditação. O alfabeto e as palavras hebraicas eram de essencial importância nesse processo.

Já a segunda escola cabalista destoava completamente da primeira. Seu principal expositor, Isaac Luria, viveu na Galileia do século XIV, e sua doutrina consistia em desvendar os mistérios ocultos do universo através da mística. Fortemente influenciada pelo *Zohar*, sua interpretação pode ser feita através dos símbolos místicos do Exílio e da Redenção. Nela, o homem rompe o exílio da alma em direção à redenção da mesma em união com o criador. A leitura da Torá e as rezas assumem papel fundamental nesse processo.

Porém, essa rica tradição permaneceu confinada dentro dos muros do judaísmo por séculos, além de ser matéria estritamente masculina. Mas no final da década de 1960, surgiu um novo movimento cabalista, utilizando-se de uma linguagem acessível e espalhando a sabedoria cabalística para todos, judeus e não judeus, homens e mulheres. Esse movimento iniciado pelo *Kabbalah Centre*, hoje sediado nos Estados Unidos, e com uma mulher entre seus diretores espirituais, trouxe esse antiga mística judaica para o mundo pós-moderno, revestida de uma linguagem comum e aberta ao público geral.

Desta maneira, o presente estudo teve como objetivo desvendar as origens e as influências da mística do *Kabbalah Centre*, revivendo a tradição cabalística medieval até desembocar nessa nova fórmula de divulgar os ensinamentos cabalísticos, desprovida da rigidez e do não proselitismo da cabala ligada ao judaísmo tradicional.

Então, quando se joga luz sobre o contexto social de hoje, começamos a

perceber que o espírito de nossa época foi generoso e fundamental para a desenvoltura de uma proposta cabalística tão original. Temos como contexto social a pós-modernidade, que é caracterizada pelas inúmeras transformações nos campos da arte, estética, arquitetura, comportamento, mercado, dentro outras, a partir da década de 1950.

Assim, ao buscar compreender a religião nesse contexto, fica evidente a base pós-moderna do *Kabbalah Centre*. Na pós-modernidade, a religião é marcada pela experiência, por uma espiritualidade branda sem autoridade para exigir ou vociferar dogmas e doutrinas incompatíveis com o estilo de vida agora perseguido. Portanto, a espiritualidade pós-moderna é feita por especialistas que aconselham, que levam conforto e autoestima, que dispõe sempre de conselhos que facilitem a vida frenética de hoje, que produza uma experiência que aguace os sentidos, mas que não fira as concepções pessoais de Deus que cada indivíduo carrega.

Neste sentido, essa pesquisa discorreu sobre a mística judaica no decorrer dos séculos, seu caráter sectário, e, agora, em sua nova roupagem, assumida no final da década de 1960 com a abertura do *Kabbalah Centre*, em uma perspectiva totalmente nova, pautada por valores claramente pós-modernos, para atrair e dar um respaldo conforme o mercado simbólico exige, para uma sociedade urbana e de mercado.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMARAL, Leila; KUENZLEN, Gottfried; DANEELS, Godfried. **Nova Era**: um desafio para os cristãos. São Paulo: Paulinas, 1994.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BAUMAN, Zygmund. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Legisladores e Interpretes**: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **Vida a crédito**: conversas com Citlali Roviroso-Madrado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BENSION, Ariel. **O Zohar, o livro do esplendor**: passagens selecionadas pelo rabino Ariel Bension. São Paulo: Polar, 2006.

BERG, Karen. **Deus usa batom**: Kabbalah para mulheres. São Paulo: Kabbalah Centre do Brasil, 2011.

_____. **Idas e vidas**: reencarnação e o nosso propósito. São Paulo: Kabbalah Centre do Brasil, 2013.

BERG, Michael. **Segredos do Zohar: histórias e meditações para despertar o coração.** São Paulo: Kabbalah Centre do Brasil, 2011.

_____. **Tornar-se como Deus: a cabala e nosso destino final.** Rio de Janeiro: Rocco, 2007

BERG, Yehuda. **As regras espirituais do relacionamento.** São Paulo: Kabbalah Centre do Brasil, 2012.

_____. **Kabbalah o poder de mudar tudo.** São Paulo: Kabbalah Centre do Brasil, 2011.

BERG, Rav. **Imortalidade: a inevitabilidade da vida eterna.** Canada: Kabbalah Centre International, 2000.

BLECH, Benjamim. **O mais completo guia sobre judaísmo.** São Paulo: Sêfer, 2004.

BIALE, David. **Cabala e contra-história: Gershom Scholem.** São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRENNER, Michael. **Breve história dos judeus.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18).** Bauru: EDUSC, 2003.

DREHER, M. N. **Para entender o Fundamentalismo.** São Leopoldo: Unisinos, 2002.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOETSCHER, Roland. **Cabala.** Porto Alegre: L&PM, 2010.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna.** São Paulo. Edições Loyola Jesuítas, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Petrópolis: Vozes, 2008.

IDEL, Moshe... [et. al.] (Org.). **Cabala, Cabalismo e Cabalistas.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo.** São Paulo: Editora Ática, 1996.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2004.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MELLO, Francisco Manoel de. **Tratado da Ciência Cabala**; ou, Notícia da arte cabalística. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

PERRY, Marvin. **Civilização ocidental**: uma história concisa. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROOKMAAKER, H. R. **A arte moderna e a morte de uma cultura**. Viçosa: Editora Ultimato, 2015.

ROST, Leonhard. **Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran**. São Paulo: Paulinas, 1980.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SCHOLEM, Gershom. **A Cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. **A mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SEVCENKO, Nicolau. **A corrida para o século XXI**: no loop da montanha-russa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SORJ, Bernardo. **Judaísmo para todos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

YANCEY, Philip. **Descobrendo Deus nos lugares mais inesperados**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.