



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Guimarães Bastos, Cecilia

UMA ESPIRITUALIDADE "HINDU" NO OCIDENTE: A INFLUÊNCIA DO VEDANTA NO
CONTEXTO NOVA ERA

Ciencias Sociales y Religión, vol. 18, núm. 24, enero-julio, 2016, pp. 33-53

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976850003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

UMA ESPIRITUALIDADE “HINDU” NO OCIDENTE: A INFLUÊNCIA DO VEDANTA NO CONTEXTO NOVA ERA

Cecilia Guimarães Bastos

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil

Resumo: O artigo retrata a influência da filosofia indiana Vedanta sobre o conceito ocidental de espiritualidade, entendido como uma busca pela verdade, de natureza experimental e oposta ao obscurantismo e hierarquia religiosos. Esse tipo de espiritualidade, influenciada pelo Oriente e desenvolvida sobretudo a partir da década de 1960, pode ser observado mais nitidamente nos atuais conceitos de secularização, racionalidade e hibridização, característicos do Movimento Nova Era. Para desenvolver essa temática, questões como a crise de sentido e a reflexividade, características dos indivíduos modernos, habitantes das sociedades complexas, serão levantadas com a finalidade de entendimento dos que se consideram “sem religião” ou então “espiritualizados, mas não religiosos”, na contemporaneidade.

Palavras-chave: Espiritualidade; Vedanta; Racionalidade; Nova Era.

Abstract: This article describes the influence of the Indian philosophy of Vedanta in the western concept of spirituality, regarded as a search for the truth, of an experimental nature and opposed to the religious obscurantism and hierarchy. This type of spirituality, influenced by the Orient and developed mainly after the sixties, can be observed more sharply in the contemporary concepts of secularism, rationality and hybridism, all characteristics of the New Age Movement. To develop this theme, issues such as the crisis of meaning and reflexivity, features of modern individuals, residents of complex societies, will be discussed, with the aim of understanding those who see themselves, in the present day, as "non-religious" or "spiritualized but not religious".

Keywords: Spirituality; Vedanta; Rationality; New Age.

Introdução

Este artigo analisa o entendimento do significado de *espiritualidade* contemporâneo a partir de um olhar baseado na *racionalidade* das novas modalidades religiosas de ser. A proposta é discutir o fato da filosofia do Vedanta ser bastante racional (não ser apoiada em “crenças”) e científica e, particularmente quando as pessoas a incorporam em suas visões de mundo, ela passa a ser entendida como um estilo de vida, fazendo com que a religiosidade ganhe, assim, outro significado.

Uma mudança significativa na história do pensamento religioso ocidental é a questão da fé e da crença estarem dando lugar à razão e o desejo por comprovação, ou seja, a dimensão religiosa estar sendo colocada em outra perspectiva frente à dimensão científica. Como Weber propõe, há um desencantamento do mundo (ocidental), no sentido de uma racionalização burocrática e tecnocrática, e é neste sentido que podem ser entendidos os conflitos trazidos pela secularização moderna. A secularização referida aqui pode ser entendida como um processo do mundo moderno que expressa as tensões, conflitos e antagonismos entre os movimentos sociais e religiosos, igrejas e seitas, ou seja, tensões que estão baseadas em contradições entre o religioso e o secular, o outro mundo e este mundo, o sagrado e o profano. Goldstein (2009) sugere que essas tensões são a causa para o fato de tanto a religião quanto a sociedade se tornarem ainda mais racionalizadas.

Para Berger e Luckman (1996), a secularização não estaria “enfraquecendo” a religião e sim modificando a maneira de ser religioso (ou de ser espiritualizado). Segundo os autores, essa modificação, na verdade, estaria associada à “modernização” da sociedade ocidental. Em uma sociedade moderna exemplar, a religião “tradicional” estaria a caminho de se tornar uma instituição “arcaica”, já que o ser “moderno” estaria caminhando para uma maior racionalidade e cientificidade. Como consequência de tal trajetória (da sociedade “ocidental”), alguns indivíduos modernos parecem ter necessidade de buscar novas formas de ser religioso.

Tanto a ciência quanto a racionalidade científica são características fundamentais do mundo secular. Segundo Peter Van der Veer (2009), é nesse sentido que o progresso científico deve ser entendido: enquanto dependente de uma “secularização da mente”. O autor questiona como que, de um ponto de vista atual, parece estranho que a espiritualidade e a ciência não estão sendo vistas como contrárias, já que há uma visão comum na história da ciência de que esta se purifica da “especulação não autorizada” (ou religiosa). Como então entender o processo da espiritualidade, no mundo contemporâneo, passar a ser visto como uma busca pela verdade, de natureza experimental e oposta ao obscurantismo e hierarquia religiosos?

Um elemento importante na emergência dessa “evolução” do conceito de espiritualidade foi que ela oferecia uma alternativa à religião, afirma Van der Veer (2009). No Ocidente, a espiritualidade criou uma alternativa ao cristianismo. Junto com a secularização da mente no liberalismo, no socialismo e na ciência do século dezanove, podemos encontrar movimentos difundidos em diferentes partes do mundo que

buscavam uma espiritualidade universal que não fosse confinada a nenhuma tradição específica. O fato é que há uma grande proliferação desse tipo de movimento que é paralela à disseminação de ideologias de secularização ao redor do mundo.

A espiritualidade, de acordo com Van der Veer (2009), não deve ser entendida enquanto o oposto da secularização nem do materialismo, já que a parte mais interessante do alinhamento com o capitalismo neoliberal seriam as práticas de negócios globais, nas quais a espiritualidade muitas vezes faz parte do treinamento tanto para um maior sucesso no mercado quanto para uma melhor qualidade de vida. Atualmente um número considerável de líderes espirituais indianos tem seguidores em empresas e companhias seculares, suas técnicas de meditação e ênfase na experiência espiritual parecem se encaixar bem no estilo de vida intelectual de jovens profissionais urbanos. Estilos de vida espirituais baseados na experiência são centrais para o que é apresentado como uma alternativa da vida religiosa e secular esvaziada de sentido. É nesse sentido que a espiritualidade parece permitir às pessoas perseguirem seus objetivos seculares em carreiras e vidas dentro de instituições¹ profundamente disciplinares sem estarem muito estressadas ou deprimidas.

Tanto na Índia quanto na China podemos encontrar uma apropriação similar de tradições espirituais que oferecem “serviço” às novas classes médias emergentes. Essas novas espiritualidades emergentes são criativas em suas respostas a novas oportunidades e ansiedades produzidas pela globalização e podem ser, como tais, comparadas a variações do cristianismo pentecostal e carismático. As cosmologias religiosas oferecem uma explicação moral e prática sobre o mundo e, com isso, dão uma base confiável ao indivíduo: o indivíduo pode se sentir seguro exatamente por pertencer a essa estrutura, que explica e oferece respostas a eventos e situações. O interessante é que essas explicações sobre o mundo dão um sentido significativo a sua vida.

Antes de analisar as respostas a essa busca por sentido é importante observar o pensamento de Weber (2004). Em sua opinião, no livro *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, a trajetória do indivíduo ocidental é marcada por um desencantamento espiritual e uma perda fundamental do sentido e propósito de viver. Cabe lembrar que Weber entende a racionalidade ocidental como relacionada à perda de valores necessários para a sociedade. Como propõe o autor, o Ocidente está sofrendo um grande “desencantamento” do mundo por seu estilo de vida ser altamente regimentado e essencialmente militar, o que consignaria os indivíduos a uma “jaula de ferro”. Esta é a mesma mensagem que é enfatizada por vários autores a partir de diferentes perspectivas, como vemos a seguir.

O “cristão” é um homem que se comporta como todos os outros e, de acordo com Zimmer (1979), “nossas” profissões de fé não têm nenhuma conexão visível com “nossa” conduta pública ou com “nossas” mais caras esperanças, pois em muitos de “nós” os sacramentos não produzem uma transformação espiritual. Em suas palavras, “estamos desolados e não sabemos a quem recorrer; entretanto, nossas filosofias universitárias e seculares se preocupam mais com a informação que com a transformação redentora que nossas almas necessitam” (p. 16, tradução minha).

Peter Berger e Thomas Luckmann (1996) sugerem que nos países industrialmente desenvolvidos – aqueles onde a modernização atingiu seu auge e a

forma moderna de pluralismo progrediu inteiramente – os sistemas de valores e reservas de sentido deixaram de ser patrimônio comum de todos os membros da sociedade, já que o indivíduo cresce em um mundo em que não existem valores comuns que determinem a ação nas diferentes esferas da vida. Carlos Brandão (1994) é outro autor que também sugere que os sistemas e instituições não parecem ter mais o mesmo sentido para o sujeito “pós-moderno”. E a questão fundamental é compreender, a partir destas premissas, os motivos de tal alienação, tanto em relação às instituições quanto em relação aos valores que sustentam a sociedade pós-moderna.

De acordo com Mircea Eliade (1992), tanto a moralidade como a questão dos valores estão em crise devido à herança que nossos antepassados nos deixaram. Segundo ele, o homem “a religioso” descende do homo *religiosus* e constitui-se a partir de situações assumidas por seu predecessor, sendo fruto de um “processo de dessacralização”. Desta perspectiva, ele se constitui por oposição ao seu antepassado e luta para se liberar de todo significado religioso. Em suas palavras, “o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro” (p. 98). Esse historiador das religiões adverte que o sujeito moderno não deve abolir completamente seu passado, já que ele mesmo é produto desse passado – apesar de ele ter dessacralizado o mundo de seus antepassados ao adotar um comportamento contrário àquele que o antecedia. Segundo Eliade (1992, p. 98), “ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser”.

Como o autor informa, o homem “a religioso” em seu estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais profana das sociedades modernas, já que a maior parte dos “sem religião” ainda se comporta “religiosamente” (embora não esteja consciente disso); não se trata apenas de “superstições” ou “tabus” que ainda temos em nossa sociedade, mas pelo fato de ele carregar “toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (p. 98).

Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é “religiosa”, visto que, aos níveis arcaicos de cultura, o ser confunde-se com o sagrado. Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. (Eliade, 1992, p. 101).

Ao mesmo tempo em que explica o motivo de toda crise existencial como sendo religiosa, Eliade propõe que uma possível solução para a moderna crise de valores se sustenta na religião, que não apenas “resolve” a crise, mas, além de impulsionar o sujeito a ultrapassar as situações pessoais, ela ainda torna a existência desse sujeito “aberta” a valores que não são contingentes nem particulares. A religião, segundo Peter Berger (1985, p. 112-113), mostra em profundidade, na história humana, “a urgência e a intensidade da busca do homem por um significado. As gigantescas projeções da consciência religiosa, independente do que sejam além disso, constituem o esforço mais

importante, em termos históricos, para tornar a realidade significativa para o homem, a qualquer preço”.

O religioso por natureza

O aumento do que seria classicamente considerado como “não-religioso” no mundo moderno, aponta Bellah (1976), está relacionado à enorme expansão destas classes dentre as quais os não-religiosos sempre foram um problema: os intelectuais com consciência própria. O aumento de uma elite educada continuou firme a partir do século XVII, explica ele; o século XIX viu uma reversão enorme das estatísticas de alfabetização enquanto muitas nações ocidentais começaram a chegar a total alfabetização. Com o passar dos tempos, camadas mais amplas da população demandaram a liberdade de consciência que os filósofos tradicionalmente possuíam apenas para si mesmos; convicções sobre o sentido e valor da vida se tornaram entendidas como inerentemente pessoais, e adquiridas através da experiência pessoal ao invés da demonstração objetiva.

A religião simboliza unidade na qual participamos, unidade que sabemos não pela observação mas habitando nela, explica Bellah (1976, p. 255); enquanto nem as igrejas nem nossa cultura secular parecem estar provendo os símbolos que evocam a unidade da vida e dão sentido a nossa participação nela, precisamos entretanto buscar no que em nossa cultura ou qualquer cultura tenha feito este papel. Para entender a noção de *religião* que estou tentando descrever aqui é interessante observarmos o pensamento de Simmel.

No início do século passado, em seu livro *Religião: ensaios*, ele desenvolve essa noção ao afirmar que “há pessoas de natureza piedosa que não direcionam sua piedade a nenhum deus e, portanto, a nenhuma daquelas figuras que são o puro objeto da piedade: em suma, são pessoas religiosas sem uma religião”. O que significa que essas pessoas possuem “uma atitude de religiosidade”, e é nesse sentido que Simmel (2010, p. 43) as denomina “religiosas” porque, “nascido delas, já existe o fenômeno da religião desenvolvido e distinto e porque este se tornou a pura manifestação dos impulsos, disposições e necessidades que, nas relações citadas, são geradas no contato com o material social empírico”. Vejamos o que o autor informa abaixo:

Assim como a pessoa erótica tem sempre uma natureza erótica, não importando se já criou, ou mesmo se criará, um objeto de amor, assim também a pessoa religiosa é sempre religiosa, caso acredite ou não em Deus. O que torna religiosa uma pessoa é o modo peculiar como ela reage à vida em todos seus aspectos, como ela percebe certo tipo de unidade particular em todos os detalhes da vida, teóricos e práticos – tal como o artista responde da *sua* maneira à totalidade da existência e assim forma seu mundo, e também o filósofo age a seu modo. Assim, a religiosidade pode ser vista como uma forma, pela qual a alma humana experimenta a vida e compreende sua existência – uma forma, enfim, que é objeto de exigências tão estritas e de ideais tão acima da subjetividade que apenas uma mente ingênua poderia associá-la a algum código imposto externamente (Simmel, 2011, p. 65).

Do mesmo modo, esse sociólogo defende que uma pessoa que é “religiosa por natureza” possui certas características “inerentes que a fazem experimentar e dar forma à vida de maneira diferente de alguém não religioso, e agiria desse modo mesmo que vivesse em uma ilha deserta onde nenhuma palavra ou conceito de divindade tivesse chegado até ela”. Ou seja, ele considera essa “pessoa religiosa” apenas em um sentido “essencial pelo qual ela não *tem* apenas religião como uma propriedade ou possibilidade, mas seu ser é que é religioso; por assim dizer, tal ser funciona religiosamente, assim como nosso corpo funciona organicamente”. O que significa que esse “estado de ser” adota o dogma religioso como “exteriorizações da natureza singular da alma”, por exemplo, adotando “sentimentos de humildade e anseio, de indiferença ante a mortalidade e as restrições da vida. Tudo isso ainda não é o elemento religioso mais profundo do homem religioso, mas é resultado de sua natureza, algo que ele *possui*” (Simmel, 2010, p. 12).

Para os verdadeiramente religiosos, a religião continua sendo a forma de *todo* pensamento e ação, de todo sentir e querer, de toda esperança e desespero; não é apenas um som que acompanha todo o resto, mas é, de fato, a tonalidade fundamental de todas as harmonias e dissonâncias da vida em sua plena tensão e alívio. A religião não toma emprestado seu significado metafísico ao objeto a que se orienta, mas tal significado se enraíza na existência dela (Simmel, 2010, p. 17).

Para compreender essa concepção de religião, Simmel (p. 97) alerta que não se deve “determinar a objetividade de seus valores localizando-os fora do indivíduo. A qualidade religiosa do sujeito é, em si, algo objetivo, um estado de ser dotado de significado metafísico próprio”. Quando a realidade religiosa está enraizada no ser do sujeito ela é “algo objetivo, uma qualidade que, uma vez instalada, torna a existência do mundo muito mais valiosa, independentemente das limitações de tempo”.

Esta noção de religiosidade descrita por Simmel está no cerne do que o conceito de espiritualidade representa, e seu desenvolvimento parece estar aliado a um processo de "orientalização" do Ocidente, nos termos de Campbell, como veremos a seguir.

Uma espiritualidade “hindu” no Ocidente

Este artigo busca compreender melhor a busca por uma espiritualidade de base oriental “hindu” que parece estar inscrita no que vem sendo denominado de religiosidade Nova Era, e que parece apontar para múltiplos significados. Cabe lembrar que na década de 1960, no interior do movimento que se chamou contracultura, a sociedade “ocidental”, para poder sobreviver em meio à crise de valores por que passava – na qual os sistemas e instituições não pareciam ter mais o mesmo sentido – buscou na cultura oriental formas de pensamento “alternativas” à filosofia ocidental.

No final do século XIX, um conjunto de ideias se consolidou nos Estados Unidos e na Europa sobre o sistema filosófico indiano, tomando força na primeira metade do século XX e culminando com a ida dos Beatles à Índia na década de 1960.ⁱⁱ

Dos anos 1960 em diante, um grande movimento cultural na música, artes, escrita e filosofia de vida assimilado por muitos americanos e europeus buscava referências culturais no budismo, na ioga ou na meditação, entre outras práticas indianas. É nesse sentido que não podemos ignorar a importância desse “outro” discurso que estava sendo construído sobre o Oriente. Cabe lembrar que a Índia, em especial – e é claro que não se inclui aí todo o lado “oriental” do mundo – foi repensada por muitos a partir do início do século XX, com a vinda de diversos *gurus* (e com eles suas práticas e filosofias) para o Ocidente.

Paramahansa Yogananda foi um desses *gurus* que foram aos Estados Unidos na década de 1920 dar palestras em academias sobre a filosofia do Vedanta.ⁱⁱⁱ Muitos escritores também, a partir dessa época, passaram a visitar a Índia com o intuito de aprender sobre o que os *sábios* de lá tinham a dizer. Paul Brunton foi um desses autores que dedicou sua vida à busca espiritual, embarcou em uma viagem à Índia no final da década de 1920, passou anos no país em busca do conhecimento dos iogues e viveu com eles em seus retiros e monastérios. Estudou uma grande variedade de ensinamentos esotéricos e escreveu o livro *A search in secret India*, em 1934, entre muitos outros livros que tiveram grande influência no pensamento ocidental.

Podemos dizer que importantes líderes indianos e suas mensagens, entre eles Mohandas Gandhi (com sua mensagem de não-violência), foram muito importantes na disseminação da cultura hindu no Ocidente no início do século passado. A influência desses *gurus*, filósofos, autores, entre outros foi grande no chamado movimento da contracultura, que foi notório nos anos 1960 principalmente na Europa e nos Estados Unidos. Ao privilegiar a utilização de instrumentos indianos nas músicas, o uso do incenso, as práticas de ioga e meditação transcendental, as coloridas roupas indianas, mas, acima de tudo, ao privilegiar algumas filosofias e práticas orientais, podemos dizer que esse movimento teve a cultura indiana como referência cultural (e até espiritual). A contracultura foi de certa forma responsável por uma consequente aproximação e, em alguns casos, substituição de visões de mundo “tradicionais” daquele período por uma visão mais “espiritualizada”.^{iv}

Um fato interessante a ser pensado é que os movimentos religiosos hindus da segunda metade do século dezenove reapropriaram o discurso ocidental da “espiritualidade oriental” e, segundo Peter Van der Veer (2009), a tradução de tradições hindus para o termo *espiritualidade* teve o significado de uma transformação substancial dessas tradições.^v Esse processo pode ser examinado, como sugere o autor, ao observarmos a maneira como um dos mais importantes reformadores, Vivekananda, fez uma versão moderna e “limpa” das ideias e práticas religiosas de seu guru Ramakrishna. Swami Vivekananda (1863-1902), que era membro da elite ocidentalizada de Calcutá e que havia recebido uma educação ocidental, passou sua vida “traduzindo” as crenças e práticas de seu guru para uma “espiritualidade hindu” de um tipo que poderia ser reconhecida pelo Ocidente e por audiências ocidentais.

Enquanto ainda podemos interpretar a maior parte das crenças e práticas de Ramakrishna em termos das tradições discursivas hindus, entramos com Vivekananda no terreno da tradução colonial. A tradução de Vivekananda da mensagem de Ramakrishna em termos de “espiritualidade” foi literalmente transferida para o Ocidente

durante sua viagem aos Estados Unidos depois da morte de Ramakrishna. Ele visitou o Parlamento Mundial das Religiões em Chicago em 1893, e o aspecto mais importante deste evento foi a universalidade das religiões representadas ali que incluiu hinduísmo, judaísmo, budismo, protestantismo, catolicismo, taoísmo, confucionismo, jainismo, entre outras. Mas foi Swami Vivekananda quem “roubou o show”, segundo Van der Veer (2009, p. 1108), quando em seu discurso afirmou que tinha orgulho de pertencer a uma religião que havia ensinado ao mundo tanto tolerância quanto aceitação universal.

Vivekananda foi provavelmente o primeiro defensor de uma “espiritualidade hindu” e, segundo Van der Veer (2009), sua construção de “espiritualidade” teve um grande impacto na compreensão global desse termo. Isto significa que seus ensinamentos influenciaram desde Mahatma Gandhi até Rabindranath Tagore^{vi}, os quais argumentaram que o materialismo do Ocidente gerava conflito e exploração colonial, enquanto que a *espiritualidade* do Oriente fornecia uma alternativa que levaria a paz mundial e a equivalente prosperidade para todos. O antropólogo sustenta que a espiritualidade de Gandhi estava profundamente vinculada à secularização, pois este argumentava que todas as religiões deveriam ser tratadas com igualdade e que o estado deveria ser neutro em relação a elas – princípios que são até hoje mantidos na Índia e poderiam ser chamados de “secularismo indiano”, já que são profundamente enraizados na cultura espiritual da Índia (assim como a tolerância, que é frequentemente vista como um aspecto da cultura indiana e se conecta à ideia de neutralidade secular).

Carl Jung também consta entre os influentes “disseminadores” da cultura védica nessa época, já que em 1939, em seu artigo “*What India can teach us*”, ele elogia a religião integrada da Índia e a enxerga como um modelo para o mundo moderno ocidental, por integrar o homem “da cabeça aos pés”^{vii}, enquanto que, como ele acredita, o Ocidente separa o lado natural do lado racional do ser humano. Em 1943, Jung escreve que os europeus devem aplicar seu entendimento ocidental a fim de entender o máximo sobre a ioga que é possível para a mente ocidental.^{viii} Enquanto que o discurso de Jung abrangia um público de certa forma “delimitado” (acadêmico ou intelectualizado), foi através da música que essa disseminação atingiu seu ponto alto.

Allen Ginsberg foi um personagem do movimento *Beat* que influenciou toda uma geração, inclusive artistas como Bob Dylan, entre outros. Assim que chegou à Índia, em 1961, Allen se deu conta da importância do desenvolvimento espiritual. Após menos de duas semanas na Índia, Allen foi percebendo que quase todo mundo que ele encontrava estava em alguma espécie de *sadhana* (caminho espiritual) e que cada família tinha seu próprio guru. A ideia de que o universo inteiro era uma ilusão parecia universalmente aceita. Allen escreveu a um amigo: “É realmente outra dimensão de tempo-história aqui” (Baker 2009, p. 101, tradução minha). Allen, como muitos de sua geração, havia ido à Índia com o objetivo de encontrar um *mestre* espiritual, como afirma Deborah Baker em seu livro sobre a viagem desse poeta à Índia. No entanto, parece que ele se dispersou bastante de sua meta, como essa autora explica ao se questionar a respeito da ideia que Allen tinha de Índia: “Ele encontrou o que veio aqui buscar?”, “E a ideia de encontrar um professor a quem ele poderia amar?” “E a ideia de ficar mais perto de Deus?” (Baker, 2009, p. 191, tradução minha).

Se Allen encontrou o que procurava, não sabemos ao certo. Todavia, o que importa é a influência que o poeta teve no movimento Beat e a inspiração que sua viagem à Índia despertou. Como sugere Baker (2009), a impressão da viagem que ficou com Allen para o resto de sua vida foi a doçura e simpatia que ele encontrou na companhia de *sadhus*, poetas e santos que o tocaram profundamente. Mais interessante ainda foi a maneira como Allen “divulgava” a Índia aos seus “seguidores”. Em suas palavras, “a Índia se tornará o local sagrado de peregrinação para os jovens! Eles virão como pássaros migrando para uma terra prometida” (Baker, 2009, p. 198, tradução minha).

O grande marco de como a Índia passou a ter maior visibilidade para o chamado mundo ocidental, com certeza, foi o fato de os Beatles terem visitado o país na década de 1960. Esse acontecimento marca o início da “popularização” de uma imagem desse local como aquele que passa a atrair certo tipo de “peregrino moderno”. Apesar da reconhecida influência exercida por Allen Ginsberg sobre Bob Dylan, esta se revelou sendo mais no sentido de protesto que de espiritualidade propriamente dita, mas as sementes de uma revolução cultural e social já estavam sendo plantadas ali. A música indiana em si começou a se tornar famosa no Ocidente através do som da música clássica indiana de Ravi Shankar que, apesar de ser reconhecido e se apresentar ao vivo com grande sucesso desde o final dos anos 1950, foi “descoberto” pelo mundo da música *pop* depois que George Harrison o trouxe para uma audiência muito maior, tornando assim o som dos *ragas* indianos uma característica comum na cultura popular ocidental – que veio a influenciar toda uma época (ou geração).

O envolvimento dos Beatles com a música e cultura indianas de certa forma desencadeou uma “avalanche” de experimentos similares no mundo do pop e do rock, e até do jazz. Por aproximadamente uma década, a partir da segunda metade dos anos 1960, a cítara e outros elementos da música indiana foram ouvidos em discos dos Rolling Stones, Traffic, Yardbirds, Led Zeppelin, Jefferson Airplane, Miles Davis, John Coltrane, Grateful Dead^{ix} e por aí vai; e também em discos de músicos consagrados de *folk-rock* como Pentangle, Incredible String Band, entre outros, como ainda em álbuns de músicos como Carlos Santana e John McLaughlin.^x Jimi Hendrix foi outro ícone que, em 1967, colocou algumas deidades hindus na capa de seu álbum *Axis: bold as love*. Alice Coltrane e Carole King também foram compositoras que, nessa época, não esconderam sua devoção.

O fato é que a fronteira entre tantos estilos diferentes de música ficou “diluída” e os Beatles, em particular em seus últimos álbuns, estavam “encabeçando” essa experimentação (Farrell 1988). Toda a influência dessa cultura teve uma grande repercussão no que veio a ser chamado de *psicodelismo* e também no início do movimento de São Francisco, na Califórnia, na segunda metade dos anos 1960, com a chegada do *Summer of Love* (1967) e seu slogan: *Flower Power* (simbolizando resistência pacífica, remetendo à ideia da não violência). Além disso, o famoso musical Hair propagou o *mantra* de adoração a Krishna e mensagens pacíficas anti-guerra, em 1967. Isso quer dizer que o Hare Krishna, o desenvolvimento da espiritualidade, a meditação transcendental e a prática de ioga construíram uma ideia de Índia *espiritual* – ao mesmo tempo em que mensagens pacifistas ecoavam dando início a outra percepção

de paz, que foi “abraçada” como uma “resposta” contra a guerra do Vietnã e o preconceito social. Todos os fatos descritos sugerem que a contracultura e o movimento *hippie* construíram essa *ideia* de Índia que está sendo descrita, e assimilaram tudo o que veio junto com isso como influência direta em seus valores mais significativos.

O que estamos discutindo aqui é que se, por um lado, Ravi Shankar iniciou George Harrison na música indiana, por outro ele também o iniciou na filosofia por detrás de sua música – que acabou dando sequência ao envolvimento dos Beatles com a Índia e seu sistema filosófico. George estava claramente em busca de algo além da realidade física e o encontrou no hinduísmo, tanto que uma vez chegou a declarar que “*Through Hinduism, I feel a better person. I just get happier and happier. I now feel that I am unlimited, and I am more in control*” (Shapiro, 2002). Philip Goldberg (2010) se refere a George como “o mais espiritual” dos Beatles, ao lembrar que ele financiou a fundação do templo londrino da ISKCON (*International Society for Krishna Consciousness*) e a publicação do livro do Swami Prabhupada, *Krishna: the supreme personality of godhead*, inclusive escrevendo seu prefácio. Ele então produziu e performou em alguns discos com Ravi Shankar, inclusive no aclamado *Chants of India*, que se dedicava puramente a *mantras* religiosos indianos. Para George, como Goldberg sugere, havia algo além da música, pois nenhum artista havia recebido a mensagem espiritual da Índia mais seriamente, nem a promoveu com tanto fervor. Algumas músicas do seu disco solo *All things must pass* eram o equivalente do Vedanta para a música gospel. Em *My sweet lord*, por exemplo, o primeiro *single* que chegou a número um de um ex-Beatle, Harrison canta o anseio de um buscador: “*I really want to know you*”, “*I really want to be with you*”.^{xi}

Ao aprenderem meditação transcendental, podemos dizer que os integrantes da banda *pop-rock* mais famosa do mundo foram à Índia com o intuito de aprofundar sua experiência. Quando voltaram, diziam ter passado por uma transformação física e mental. Fisicamente, suas mudanças mais visíveis foram ter deixado o cabelo crescer, ter trocado os ternos por roupas indianas, algumas de suas músicas passaram a ser acompanhadas por instrumentos indianos e também passaram a compor letras consideradas por muitos como “mais espiritualizadas”, sendo que em algumas inclusive, os *mantras* indianos foram incorporados. Quando os Beatles foram à Índia em 1968, permanecendo por lá durante alguns meses na companhia do seu *guru*, Maharishi Mahesh Yogi, em um tipo de “retiro espiritual”, foi uma imersão que ganhou visibilidade na mídia e inseriu os métodos da meditação e do corpo-mente da ioga dentro da cultura popular “ocidental”.

Podemos afirmar então que essa *ideia* de Índia provocou transformações na cultura popular ocidental mais amplas do que muitos podem imaginar, pelo fato de ela ter oferecido às pessoas que não eram religiosas de maneiras tradicionais um meio de ser espiritual, ou de “praticar” a espiritualidade – ou, como explica Philip Goldberg (2010), por transformar o nosso entendimento sobre a natureza do que somos. O interessante sobre essa aproximação é que ela não apenas culminou na década de 1960, com a influência que a cultura indiana de modo geral teve no movimento *hippie*, mas está presente até hoje – sob outro “rótulo”: Nova Era.

A influência do Vedanta

O Vedanta, enquanto uma forma de conhecimento do mundo, deve ser entendido como um sistema de pensamento, o que significa que ele pode ser usado por qualquer religião ou filosofia. Então algumas das questões que surgem a partir desse pressuposto são: por que esse conhecimento (tão racional) é considerado como “místico” ou até mesmo “espiritual”? Qual a relação do Vedanta com essa nova classe de pessoas que se considera hoje em dia “espiritualizada”, mas não necessariamente “religiosa”? São questões que abrem um campo muito vasto para um artigo, mas que são relevantes e podem trazer algumas pistas para a interpretação do significado de espiritualidade contemporâneo.

O que interessa dentro do contexto dos seguidores da Nova Era é que esses ensinamentos lhes oferecem, por um lado, uma estrutura que forma a base do que entendemos como *ser espiritualizado*, sem ter que ser (convencionalmente) religioso e, por outro lado, como afirma Goldberg (2010), também proporcionam práticas que realmente engajam seus impulsos espirituais. O Vedanta, como é ensinado, não consiste apenas de ideias ou especulações filosóficas, mas deve ser entendido de uma maneira sistêmica. No entanto, pode ser visto como especulações filosóficas por pessoas que não buscam entendê-lo enquanto tal e conhecem apenas um “fragmento” desse complexo pensamento (como é o caso de alguns espaços e até centros de terapias Nova Era que inserem fragmentos do conhecimento védico em suas práticas).

Todo o núcleo da tradição védica e do que se desenvolveu a partir dela está baseado na *experiência interna da consciência*, pois todas as ideias, todos os textos, livros e tratados filosóficos apontam nessa direção; e todos indicam que eles próprios são de nenhuma utilidade na ausência dessa experiência interna. Então conhecer-se a si mesmo se tornou um projeto a ser seguido e, conseqüentemente, o “eu” de cada pessoa tornou-se o seu próprio fardo, já que “conhecer-se a si mesmo tornou-se, nos dias de hoje, antes uma finalidade do que um meio através do qual se conhece o mundo”, como revela Richard Sennett (1998, p. 16).

O que queremos enfatizar é que o que se difundiu através da cultura popular anos 1960 e criou raízes no Ocidente foi o sistema filosófico Vedanta, que é um dos aspectos da tradição védica que fazia o maior sentido e tinha maior “apelo” junto à racionalidade “ocidental”. Outro aspecto desse sistema que vem sendo incorporado pelo mundo ocidental é o repertório de práticas de meditação e ioga que são um tipo de componente *experiencial* deste sistema filosófico; sem esse aspecto prático, o que teria sido divulgado seria apenas “ideias filosóficas” e somente pessoas que tivessem um interesse em ideias e especulações intelectuais teriam se interessado. Mas o que aconteceu foi que essas práticas transformaram a vida de pessoas, mudaram a forma como elas viam o mundo, ou como elas se viam no mundo, e essa foi uma das razões devido às quais esse pensamento se consolidou no Ocidente. Além disso, os gurus e mestres de ioga mais influentes que imigraram para o Ocidente declararam que não estavam pregando o hinduísmo, apesar de eles mesmos serem hindus; o ponto que eles

quiseram enfatizar foi que todos poderiam utilizar seus ensinamentos sem a necessidade de desertarem suas próprias religiões. De fato, as ideias e práticas que eles professaram não tinham que ser vistas de nenhuma maneira como religiosas, podendo ser entendidas como filosofia, psicologia, ciência ou até mesmo como uma modalidade de *healthcare*, como sugere Goldberg (2010, p. 4).

Thiago Santoro (2007, p. 72) também ressalta essa característica “racional” do Vedanta ao dizer que o propósito do desenvolvimento do pensamento filosófico na Índia, que teve sua origem em uma tradição astronômica e matemática, foi investigar a “verdadeira natureza humana”, ao se manter sempre guiado por “alguma forma de espiritualidade”, que nunca esteve em conflito com a “especulação puramente racional”. Sendo assim, o que o Vedanta propõe é um método de investigação e indagação baseado no que Montserrat Cucarull (2011) chama de “desconstrução” do pensamento e da maneira habitual de conhecer a fim de transcendê-lo e conduzir a essa intuição e realização da unidade. Isto possibilitaria cultivar a espiritualidade em novas condições culturais, como esse mesmo autor assinala ao enfatizar a possibilidade da *não conversão* ao Vedanta. Segundo ele, não há necessidade de se converter em praticante do Vedanta Advaita, basta compreender com toda a clareza que é possível herdar todas as religiões e as grandes espiritualidades do passado sem ter que ser religioso ou crente se aprendermos a ler estas tradições não como narrativas, mitos, símbolos e rituais que descrevem a realidade, mas como sistemas simbólicos que apontam para o que está mais além de todas as construções de nossa necessidade e desejo.

As ideias trazidas para o “Ocidente” que tiveram maior repercussão são os seguintes princípios do Vedanta, que foram resumidos^{xii} por Goldberg (2010, p. 10-11) da seguinte forma: a realidade última é tanto imanente quanto transcendente; Deus pode ser concebido tanto em termos pessoais quanto não-pessoais; também pode ser concebido como o absoluto sem forma ou em diversas formas e manifestações; ao divino foi dado muitos nomes, descrições e atributos^{xiii}; *atma* é Brahman, porém nossa unidade com o divino, que é ofuscada pela ignorância, faz com que nos identifiquemos com o ego^{xiv}; os indivíduos podem ser despertados para sua natureza divina através de inúmeros caminhos e práticas^{xv}, a espiritualidade é um processo de desenvolvimento, que se movimenta através de uma série progressiva de estágios; realizar completamente a verdadeira natureza do “Eu” acarreta um fim ao sofrimento e início de um estado de liberação ou iluminação, chamado *moksha*. Esses princípios são ainda acompanhados pelos conceitos védicos de *karma* (toda ação tem uma reação) e do companheiro do *karma*, a reencarnação.

Sobre esses princípios védicos, Goldberg (2010) indica que a coerência que eles apontam é para o domínio da experiência interna associada ao misticismo. Nas profundezas do ser, afirma o autor, onde a alma individual encontra o divino que tudo permeia, homens e mulheres de qualquer orientação espiritual encontraram a unidade e descreveram esta revelação de maneiras notavelmente similares. Em outras palavras, enquanto que os costumes, rituais e dogmas religiosos podem variar, todas as tradições, se compreendidas mais profundamente, podem levar seus praticantes essencialmente ao mesmo lugar – nossa origem silenciosa, que transcende todas as noções de lugar, todas as palavras, todos os conceitos, todas as teologias (Goldberg, 2010, p. 12). A frase que

melhor exprime este ensinamento se origina na filosofia do Vedanta: “A verdade é uma, os sábios a chamam por vários nomes”.

Para esse escritor, o Vedanta penetrou tão profundamente na consciência coletiva de muitas pessoas ao redor do mundo que o espírito de sua premissa é totalmente aceito hoje em dia. Esta aceitação pode ser vista na maneira como a Nova Era é pensada por autores que tratam deste fenômeno. Azize Medeiros (2008, p. 31), por exemplo, afirma que “o sagrado compreendido pela Nova Era se afasta do conceito patriarcal de Deus e aceita as concepções das grandes tradições orientais, que enfatizam a não-separação e a interdependência de todas as realidades viventes”. A autora ainda explica que o conceito de *consciência humana* deve ser entendido como “parte intrínseca da consciência maior que move o cosmo” e que um dos fundamentos básicos da Nova Era é a possibilidade de transformação da realidade exterior a partir da própria consciência (p. 31).

A compatibilidade com a ciência é uma das principais razões pelas quais esse sistema foi escolhido por pessoas com alto nível de educação (Goldberg, 2010). Um bom motivo para isto pode ser o fato de o Vedanta apresentar uma maneira de entender o divino que não ofende o senso crítico ou requeira fé em milagres, ou ainda, por estar orientado para a experiência e não para a crença.^{xvi} Também não ameaça os que não acreditam em tais premissas com a expectativa de “inferno” devido a seus “pecados”, pois seus princípios são tão abrangentes que podem acomodar pessoas de qualquer ou nenhuma fé. Sobretudo, para qualquer um que “seguir o manual”, o Vedanta parece dar uma esperança *racional* de transformação e transcendência (Goldberg 2010). O objetivo das pessoas que estudam Vedanta ou apenas praticam métodos associados a ele não tem que estar relacionado com a união com Deus, ou a auto-realização; esse objetivo pode ter um significado apenas “instrumental” como, por exemplo, reduzir o *stress* ou “limpar” a mente. Ou seja, o que alguns enxergam como teologia, outros veem como hipóteses testáveis, o que uns enxergam como práticas espirituais, outros veem como terapias. Como exemplo dessa diversidade de atribuições de significados, Goldberg (2010, p. 17) cita o depoimento de uma psicóloga americana ao narrar sua trajetória.

Ginny Wright, apesar de ter sido criada e ter se casado na Igreja Batista, ficou desiludida com esta instituição e começou a procurar por outros caminhos. Ela aprendeu meditação transcendental, leu os livros de Yogananda, participou de retiros com Ram Dass e se tornou devota do Swami Muktananda, e praticante da Siddha Yoga. Ela fez doutorado em psicologia e, hoje em dia, em suas práticas privadas na Carolina do Norte, a Dra. Wright utiliza muito do ensinamento védico, mas raramente se refere a ele explicitamente. Ela diz algo no sentido de “Deus está dentro de você” e tenta mostrar aos seus pacientes que eles ficarão mais realizados se eles se conectarem com a alma, ou o *self*, ou qualquer nome que quiserem chamá-lo. Assim como muitos terapeutas, ela emprega respirações ióguicas e práticas meditativas sem chamá-las assim.

Essa diversidade de atribuições de significados está no cerne do que representa a mudança do entendimento da espiritualidade. Colin Campbell, em seu artigo sobre a orientalização do Ocidente, descreve a respeito de um processo de “orientalização” na cosmovisão ocidental, cujo significado não está apenas na presença de religiões e produtos orientais no Ocidente, mas em uma mudança profunda no campo dos valores,

a qual está relacionada diretamente às crenças e ideias orientais que estão se tornando parte do sistema de crenças ocidental, tais como o monismo, unidade corpo e espírito, iluminação, intuição etc. Campbell (1997) caracteriza o modelo oriental pela visão da totalidade (holística), por uma procura pela síntese, pela valorização da subjetividade e do conhecimento intuitivo e dedutivo.

Simmel (2010, p. 54) identifica a unidade no “comportamento do grupo em relação a seus elementos individuais” ao afirmar que justamente porque “os indivíduos sentem que são distintos, móveis, livres e até certo ponto responsáveis por si mesmos é que se sentem pertencentes a um todo unificado”, quer dizer, exatamente porque o indivíduo “sente ser alguma coisa em si é que a força unificadora que o liga aos demais deve ser sinalizada com tanta clareza: seja porque toda sua existência é permeada por um sentimento de dedicação à vida coletiva, seja porque, caso tente opor-se a esta, percebe estar em conflito com o grupo inteiro”. Já que toda a vida social é feita de ação recíproca, por isso Simmel a considera também unidade, pois o que é a unidade senão que “muitos indivíduos estão mutuamente ligados e que o destino de cada um sempre afeta o destino de todos os demais?” A esfera religiosa refletiria, segundo o autor, o “relacionamento do indivíduo com a ordem superior”, sendo o propósito subjetivo mais profundo da religião irradiar sobre “as almas” uma *igualdade* no sentido de que cada uma teria “a mesma ligação imediata com o absoluto; o senso de pertencimento entre as almas e seus interesses comuns deriva dessa igualdade, e não de diferenças que só atingiriam um objetivo comum caso se harmonizassem entre si” (p. 68).

De uma visão dualista, de um Deus separado do ser crente, vemos em alguns setores da sociedade uma incorporação da visão monista, na qual o universo inteiro é dotado de sentido. Colin Campbell indica que essa mudança também está relacionada à forma como entendemos a espiritualidade, que é vista como algo que pode ser alcançado através do esforço de cada um, tal qual um auto-aperfeiçoamento.

De acordo com esse significado atribuído à espiritualidade, não é surpreendente o surgimento do que alguns consideram como Novos Movimentos Religiosos, certa reorganização das crenças pautadas em uma *hibridização* de elementos místico-orientais. No interior desses movimentos aparece essa ideia de espiritualidade. Uma característica é o aparecimento de novas categorias religiosas, entre elas, a de “espiritualizados, mas não religiosos”.^{xvii} Este tipo de classificação parece ser eleito por pessoas que, ao abandonar organizações religiosas formais, incorporam uma espiritualidade individualizada que escolhem dentre um campo de ofertas abrangente de filosofias religiosas “alternativas”. Segundo Fuller (2001 *apud* Goldberg, 2010), são pessoas que enxergam a espiritualidade como uma jornada intimamente ligada à busca de crescimento pessoal ou desenvolvimento.

A perspectiva brasileira

Essa ideia de espiritualidade que foi desenvolvida aqui, inserida no Movimento Nova Era, também foi percebida a partir de uma perspectiva brasileira, como propõem Luis Eduardo Soares, em seu livro *O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa*, Silas Guerriero, em seu livro *Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna* e Marcelo Camurça, em seu artigo *Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar*.

Proponho que se defina da seguinte forma o fenômeno, objeto de nossa investigação, no ISER, nos últimos 18 meses: indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico — não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária — e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição — sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas —, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. Meditação, contemplação, busca de “equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos” encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas. (Soares, 1990, p. 2).

O movimento de contracultura, que teve seu epicentro nos anos 1960 no estado norteamericano da Califórnia, passou de raspão pelo Brasil. Porém, como não poderia deixar de ser, deixou algumas marcas em nossa sociedade. Muito mais como um espírito de uma época, podemos perceber que as transformações tiveram início em décadas muito anteriores e permanecem ainda em curso, tomando muitas vezes rumos contrários às direções que os clamores contestatórios dos hippies apontavam. Uma das vertentes mais visíveis da contracultura foi o orientalismo, a busca de uma espiritualidade exótica, originária de um mítico Oriente primordial. Nele estava presente uma maneira diferente de encarar a espiritualidade. Contrária à visão até então dominante de uma religiosidade institucional, buscou-se a vivência de uma espiritualidade interior, experimentada como algo profundo. Na quebra da hegemonia das instituições de poder, entre elas as igrejas, a religião poderia ser vivenciada de maneira autônoma e subjetiva. (Guerriero, 2009, p. 2).

Outro traço recorrente nas imagens veiculadas e utilizadas nos centros terapêuticos holísticos observados é a ideia constante de *Oriente*, tanto como referência para as atividades terapêuticas praticadas quanto com relação à cosmologia e o ideário que alimenta a articulação do conjunto destas práticas na “filosofia” e identidade dos “centros” e instituições. Orientais são as técnicas e terapêuticas empregadas no conjunto dos núcleos descritos: o *shiatsu*, a meditação do budismo vajraiana e zen, a maha-ioga, o tai chi chuan, a *shantala*, a massagem aiurvédica, cursos de introdução à meditação, o tarô, o *reiki* e o jogo indiano do *maha lila*. (Camurça, 2003, p. 49, ênfase do autor).

Observa-se em todas as citações acima a apropriação do Oriente como imagem e símbolo (Amaral, 1993), seja nas práticas ou importações de um estilo “exótico” que a cada dia penetra mais profundamente a sociedade brasileira ou ainda como uma “mudança de paradigma na estrutura que rege o pensamento” da civilização ocidental, como afirma Camurça (2003). Por um lado, este antropólogo indica que tal *introjeção* do Oriente não seria algo “profundo”, mas uma “representação” deste, que pode “redundar empobrecedora” devido à “descontextualização” das tradições ou seu “desenraizamento”, levando a uma “banalização e a uma satisfação apenas no nível do consumo”. Por outro lado ele também indica a possibilidade de “reinstauração” dos valores éticos alternativos:

Uma densidade parece se impregnar na *mentalidade, visão de mundo, e forma de vida*, que fogem ao padrão ocidental – no sentido do que foi detectado por Campbell – e que são comunicadas através de uma *linguagem franca* entre indivíduos, grupos e redes deste círculo cada vez mais disseminado. Em face de um ocidentalismo – este sim, poderoso e universalizante, através do processo de globalização política, econômica e tecnológica – a contrapartida, também em escala universal, de um orientalismo que reinstaure valores da conservação da natureza, da emoção e da intuição, alternativos ao domínio e instrumentalização de processos, parece ser imprescindível na construção de uma ética planetária. Que esses pequenos centros funcionem como pontos irradiadores da pedagogia humanizadora do *être ensemble*, alternativa à objetificação da realidade, isso já se configura como uma tarefa civilizatória (Camurça, 2003, p. 51)

Na conclusão de seu artigo, o autor indaga sobre a legitimidade desses processos, perguntando-se até que ponto “a adoção e difusão de ideias em contextos que não os originais implica em uma artificialidade e real incompatibilidade de seus significados mais profundos com a realidade que pretende adotá-la?” Os movimentos por ele pesquisados, apesar de serem bastante híbridos (nos quais há uma mistura de hinduísmo com espiritismo, entre outros) indicam, mesmo assim, para o fornecimento de sentido para o “não-sentido” e “laços de sociabilidade para espaços de falta” (p. 61).

De acordo com Guerriero (2005, p. 5), a combinação de elementos distintos e que faziam parte de outros sistemas de crenças se combinam e fogem “do que entendemos por religião, magia ou ciência”, o que significa que, “para o sujeito que crê, possíveis contradições não são sequer observadas, pois o que conta é que esses novos arranjos asseguram uma coerência psicológica e principalmente afetiva”. Esse autor, outro antropólogo, também aponta para as diversas possibilidades de tais símbolos serem articulados, levando também a diferentes sínteses. Para ele “é possível perceber que o sistema de crenças compartilhado pelos agentes e divulgadores das novas práticas não se distingue na totalidade do conjunto de crenças da sociedade abrangente, mas retira deste aquilo que interessa colocando numa ordem inteligível e compreensível” (Guerriero, 2005, p. 16). O que significa que este sistema de crenças formaria um todo como se fosse um *sub-sistema* particular.

Alguns autores propõem que esses movimentos podem ser caracterizados pela *hibridização* de elementos religiosos (Camurça, 2003). Em consonância com Brandão (1994, p. 265), entendo por hibridização a articulação não somente de “sistemas

religiosos confessionais compatíveis, mas sistemas de sentido convergentes, situados em campos simbólicos que o próprio sujeito reconhece como diferente, mas que, nele, sujeito do *trabalho* purificador através da energia, do mistério e da mística, fazem mais do que apenas ‘sentido’”. O que interessa para o que estamos descrevendo é que, como indicam Stef Aupers e Dick Houtman (2006), mais importante que a bricolagem é a crença de que todas as tradições religiosas são igualmente válidas, o que significa que a diversidade de tradições religiosas se refere a uma mesma verdade espiritual, o que motiva as pessoas a experimentar livremente várias tradições para, dessa forma, explorar com qual delas se tem maior afinidade pessoal.

Os movimentos descritos acima também podem ser caracterizados pelo fornecimento de valores que dão suporte à constituição de um novo estilo de vida e a instituição de novas normas de comportamento. Tais normas são instituídas ainda, como sugere Guerriero (2009) a respeito do Hare Krishna, como uma “forma de adaptar um estilo de vida hindu ao modo de comportamento *hippie*. Mais do que uma característica de origem oriental, porém, trata-se de uma necessidade vivenciada pelo grupo inicial de devotos ocidentais”. Guerriero (2009, p. 6) complementa indicando que isto não significa “buscar uma vida totalmente diferente, mas sim regulamentar a própria vivência ocidental, de acordo com as exigências de então”. A religiosidade no caso brasileiro parece ter essa característica da hibridização, o que parece ter facilitado a disseminação desses novos movimentos no país. Como explica Guerriero (2004, p. 169), “é como se o campo já estivesse predisposto com as condições necessárias para que, em termos culturais e religiosos, e num dado estágio de desenvolvimento da sociedade, os novos movimentos religiosos (NMR) pudessem emergir e desenvolver-se plenamente”.

Considerações finais

Foi analisado como os ensinamentos oferecidos por *gurus* vindos da Índia, desde o início do século passado, mais precisamente, ofereceram uma estrutura que forma a base do que é entendido como *ser espiritualizado*, sem ter que ser (convencionalmente) religioso. Observou-se também que o que veio da Índia e se difundiu no Ocidente foi o sistema filosófico Vedanta, que é um dos aspectos da tradição védica que faz o maior sentido e tem maior “apelo” junto à racionalidade “ocidental”.

As práticas de ioga e meditação, junto à filosofia do Vedanta, contribuíram para que a construção de uma “espiritualidade hindu” tivesse uma ampla influência na cultura popular ocidental, pois elas oferecem às pessoas que não são religiosas de maneiras tradicionais um *meio* de ser espiritual, ou de “praticar” a espiritualidade. Foi enfatizado ainda pelos *gurus* e reformadores do hinduísmo que todos podem utilizar seus ensinamentos sem a necessidade de desertar suas próprias religiões. De fato, as ideias e práticas professadas não são entendidas como religiosas, mas como filosofia, psicologia, ciência etc, e hoje são praticadas, principalmente, por pessoas que enxergam a espiritualidade como uma jornada intimamente ligada à busca de crescimento pessoal ou desenvolvimento.

Considera-se, então, que a secularização não esteja “enfraquecendo” a religiosidade no mundo moderno, mas mudando a maneira de entendê-la. Apesar do indivíduo estar caminhando para uma maior racionalidade e cientificidade, é possível encontrar movimentos difundidos em diferentes partes do mundo que buscam uma espiritualidade *universal* que não seja confinada a nenhuma tradição específica.

Bibliografia

AMARAL, Leila. Os Errantes da Nova Era e sua Religiosidade Caleidoscópica. *Cadernos de Ciências Sociais*, 3, n. 4, p. 19-32, 1993.

AUPERS, Stef; HOUTMAN, Dick. Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, v. 21, 2006.

BAKER, Deborah. *A blue hand: the tragicomic, mind-altering odyssey of Allen Ginsberg, a holy fool, a lost muse, a dharma bum, and his prickly bride in India*. New York: Penguin Press, 2009.

BELLAH, Robert. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row, 1976.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: ¿qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas? *Estudios Públicos*, 63, 1996.

BRANDÃO, Carlos. *Somos as águas puras*. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 1994.

BRUNTON, Paul. *A search in secret India*, Nova Delhi: Srishti Publishers, 1999 (1934).

CAMPBELL, Colin. *A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio*. *Religião e sociedade* 18 (1), p. 5-22, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p.37-65, 2003.

CUCARULL, Montserrat. El Vedanta Advaita como fuente de calidad humana profunda. PRIMER COLOQUIO INTERNACIONAL. Diálogos: presente y futuro de las religiones y la espiritualidad, sus contextos en Europa y America Latina. 22-26 mar., 2011.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

FARRELL, Gerry. Reflecting Surfaces: The Use of Elements from Indian Music in Popular Music and Jazz. *Popular Music*, Vol. 7, No. 2, The South Asia/West Crossover, p. 189-205, May 1988.

FULLER, Robert. *Spiritual, but not religious: understanding unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.

GOLDSTEIN, Warren. Secularization patterns in the old paradigm. *Sociology of Religion*, 70 (2), p. 157-78, 2009.

GOLDBERG, Philip. *American Veda: from Emerson and the Beatles to yoga and meditation how Indian spirituality changed the West*. New York: Harmony Books, 2010.

GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, B. e SÁ MARTINO, L. (Orgs.). *Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 157-73.

_____. Novas crenças e práticas religiosas: mudanças de hábitos e transformações na visão de mundo na cidade de São Paulo. *Numem* (UFJF), v. 8, 2005, p. 39-59.

_____. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures* (Online), v. 12, p. 13-21, 2009.

MEDEIROS, Azize. Buscadores da Nova Era: um universo sem fronteiras. *Revista de Teologia & Cultura*. nº 20, ano IV, p. 28-35, 2008.

SANTORO, Thiago. Heráclito e os Upanishad. *Hypnos*. ano 12, n. 18, p. 67-77, 2007.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SHAPIRO, Marc. *All Things Must Pass: The Life of George Harrison*. New York: St. Martin's Press, 2002.

SIMMEL, Georg. *Religião. Ensaios volume 1/2*. São Paulo: Olho D'Água, 2010.

_____. *Religião. Ensaios volume 2/2*. São Paulo: Olho D'Água, 2011.

VAN DER VEER, Peter. Spirituality in modern society. *Social Research*. v. 76: No 4, p. 1097-1120, 2009.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Orgs: Vianna, H.; Kuschnir, K.; Castro, C. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VRAJAPRANA, Pravrajika. Jung and Indian Thought. *The infinitive foundation*. Disponível em: http://www.infinityfoundation.com/mandala/i_es/i_es_vraja_jung_frameset.htm. Acesso em: 16 fev. 2016.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YOGANANDA, Paramahansa. *Autobiography of a yogi*. Kolkata: Yogoda Satsanga Society of India, 2006 (1946).

ZIMMER, Heinrich. *Filosofías de la India*. Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1979.

Notas

ⁱ De acordo com Berger e Luckmann (1996), as instituições foram concebidas para liberar os indivíduos da necessidade de reinventar o mundo e reorientar-se diariamente nele ao criar "programas" para o manejo da interação social e para a "execução" de um currículo determinado; elas proporcionam modelos provados aos quais as pessoas podem recorrer para orientar sua conduta. De acordo com os autores, ao colocar em prática esses modos de comportamento "prescritos", o indivíduo aprende a cumprir com as expectativas associadas a certos papéis, tais como os de esposo, pai, empregado, contribuinte, motorista, consumidor etc.

ⁱⁱ O marco foi o Parlamento Mundial das Religiões, conferência realizada em 1893, um evento onde foi criado um espaço para o diálogo entre todas as religiões mundiais.

ⁱⁱⁱ Uma das primeiras palestras que Yogananda deu nos Estados Unidos foi em 1924, em Denver, no Colorado, e outra no Phillharmonic Auditorium em Los Angeles, na Califórnia, em 1925 (Yogananda, 1946).

^{iv} Por visão "tradicional" estou me referindo aqui à visão institucionalizada, hierarquizada, e por uma visão mais "espiritualizada" estou me referindo à visão individualizada, centrada no *self*.

^v Esta tendência a "traduzir" ou "sintetizar" o ensinamento "religioso" já se encontrava presente na cultura da Índia desde a época do Mahabharata. Segundo Eliade (1996, p. 131), Krishna, na Bhagavadgita, esforça-se "por reunir todos os caminhos soteriológicos em uma única e nova síntese espiritual".

^{vi} Tagore foi uma grande influência ao introduzir a cultura indiana para o Ocidente e foi o primeiro não europeu a receber o Prêmio Nobel de Literatura em 1913. Ele é ainda visto como um brilhante e criativo artista da Índia moderna.

^{vii} Em inglês: "*from top to bottom*".

^{viii} Vrajaprana, Pravrajika. Jung and Indian Thought. Disponível em: http://www.infinityfoundation.com/mandala/i_es/i_es_vraja_jung_frameset.htm.

^{ix} Maharishi Mahesh Yogi sugeriu que eles mudassem o nome da banda para Grateful Living.

^x Tanto Carlos Santana quanto John McLaughlin eram discípulos de Sri Chinmoy, que inclusive deu nomes indianos a ambos: Devadip e Mahavishnu, respectivamente. McLaughlin ainda criou, nos anos 1970, uma banda acústica chamada Shakti, com músicos e instrumentos indianos.

^{xi} A conexão de George com a Índia se aprofundou cada vez mais com o passar dos anos e quando ele faleceu, deixou vinte milhões de libras para a ISKCON. Seu corpo foi cremado e suas cinzas imersas no Ganges.

^{xii} Esse resumo não pretende fazer justiça ao Vedanta, uma tradição altamente complexa com muitas linhas e diversas interpretações.

^{xiii} Uma frase do Rig Veda (1.64.46) é frequentemente citada neste contexto: *Ekam sat vipraha bahudha vadanti*, tipicamente traduzida para o inglês como: “*Truth is one, the wise call it by many names*” e às vezes resumida da seguinte maneira: “*One Truth, many paths*” (Goldberg, 2010, p.10).

^{xiv} Enquanto que a nossa identidade verdadeira é o “Eu” transcendente, que é *atma*, que é Brahman.

^{xv} Ou seja, não há apenas um caminho que seja certo para todos.

^{xvi} De acordo com Zimmer (1979, p. 151), devemos notar que na Índia os conceitos de céu e inferno diferem dos do cristianismo, porque o indivíduo não reside neles permanentemente e, por isso, eles devem ser pensados como “estações de purgatório”, que representam graus de realização alcançados no caminho à transcendência final de toda existência qualitativa.

^{xvii} Que em inglês é conhecido como SBNR (*spiritual but not religious*).