

ESTILOS DE ESPIRITUALIDADE COMO CRITÉRIO PARA TIPOLOGIAS E INTERPRETAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE ¹

Marcelo Ayres Camurça

Universidade Federal de Juiz de Fora - Brasil

Para José Jorge de Carvalho, um dos pioneiros do diálogo sul americano nas Ciências Sociais da Religião e da perspectiva da “espiritualidade” como um dado no mapeamento e interpretação da diversidade religiosa contemporânea.

Resumo: Com o advento dos chamados novos movimentos religiosos e sua crítica às religiões institucionalizadas, a noção de espiritualidade parece ganhar corpo no cenário religioso contemporâneo. Este texto é então, um exercício para utilizar esta noção como forma estabelecer uma tipologia do campo religioso. Diante de esforços taxionômicos anteriores que buscaram estabelecer uma “teoria de estilos de espiritualidade” com núcleos bem demarcados, como foi o de José Jorge de Carvalho, proponho agora um *aggiornamento* a partir de sua tipologia, levando em conta os trânsitos, as combinações e hibridismos que atravessam os atuais estilos de espiritualidade.

Palavras-chave: espiritualidade, tipologia, campo religioso, gradiente, trânsito.

Abstract: Spirituality Styles as Criteria for Typologies and Interpretation of the Contemporary Religious Field

With the advent of the so-called “new religious movements” and their criticism of institutionalized religions, the notion of spirituality seems to take shape in the contemporary religious landscape. This paper applies this concept in order to classify the religious field into categories. Faced with previous taxonomic efforts, which tried to establish a “theory of spirituality of styles” with well defined nuclei, as was the case of Jose Jorge de Carvalho, now I propose an *aggiornamento* based on his typology, which takes into account the transits, combinations and hybrids crossing the current spirituality styles.

Keywords: Spirituality, typology, religious field, gradient, traffic

Introdução

A noção de espiritualidade veio ganhando destaque desde meados dos anos 1990 no panorama religioso do Brasil, da América Latina e mundial. Fruto de diversos fenômenos, como o processo de crise e desinstitucionalização religiosa que atingiu as ditas igrejas históricas gerando o conseqüente surgimento de movimentos carismáticos e pentecostais no seu seio, de um lado, e do outro o advento de movimentos alternativos, como o New Age, neo-esoterismos (Machado e Mariz, 1999), a noção de espiritualidade constitui-se como crucial na agenda destes novos atores. Ela sofre também diversas formas de apropriação na experiência destes novos agentes do campo religioso contemporâneo.

Segundo Birman o *revival* do “espiritualismo” no final do século XX, que se compõe dos seguintes movimentos: “de psicologia espiritualistas, de terapêuticas energéticas, de compromissos astrais, cósmicos, de renovação esotérica (...)” (1993, p.45) vem para contrapor-se ao primado da razão instrumental e cientificista que predominou na nossa modernidade. Defendem o reconhecimento dos “*direitos do espírito* no campo das ciências, contrários às formas (...) de causalidade mecânica” (1993, p.48), No entanto para a autora, este movimento concebe a dita espiritualidade de forma muito diversa entre si na sua proposta de uma *ciência com espírito* (1993, p.48).

Pergunto então, se poderia vir desta noção êmica uma contribuição para as nossas Ciências, no caso, as Sociais que se ocupam do fenômeno religioso contemporâneo, para mapear e compreender melhor as transformações e as novas segmentações porque a passam as religiões, numa crescente pluralização de formas e sentidos? Os graus e níveis de espiritualidade poderiam indicar critérios e vias de acesso para uma compreensão mais densa e “desde dentro”, do perfil de cada grupo, instituição, movimento religioso uns em relação aos outros?

A Fenomenologia e a Teologia já vêm de algum tempo chamando a atenção para dimensões da “espiritualidade”, como a “experiência religiosa” e a mística, como partes constitutivas das religiões e se manifestando contra os “reducionismos” sociológicos e políticos que definem o fenômeno religioso apenas dentro destes condicionantes. Danièle Hervieu-Léger, em um texto sobre o tema, registrou “a tradição da fenomenologia religiosa” como aquela que de forma geral, apontava “a experiência emocional individual e coletiva” como “a fonte e o fundamento de toda expressão religiosa” (1997, p.34-35). Em seguida, esta autora relaciona as dualidades em vários autores das Ciências Humanas e Sociais, entre o domínio da “experiência religiosa” e aquele de sua institucionalização como religião formalizada: em William James, “religião de primeira mão” e “religião de segunda mão”, em Joachim Wach, “experiência” e “expressão” religiosas; em Roger Bastide, “religiões vividas” e “religiões enlatadas”; em Henri Bergson, “religião dinâmica” e “religião estática” (1997, p.35). Da mesma maneira, o sociólogo e teólogo Antonio Gouvêa de Mendonça em texto sobre a relação entre “experiência religiosa” e “institucionalização da religião”, também elencava autores e teorias que faziam esta divisão entre a fonte

original da religião e sua cristalização em formas institucionais: “teorias de Durkheim (religião de *efervescência* e de *administração*), religião *de primeira mão* e de *segunda mão* (W.James), religião *aberta* e religião *fechada* (H.Begson), e religiões *vivas* e religiões *em conserva* (R.Bastide)” (Mendonça, 2004, p. 29-46).

No que diz respeito à Antropologia, o esclarecedor texto de Clifford Geertz já destacava a *tensão* que polarizava as definições sobre o que é religião: sua dimensão de “experiência”, “credo”, “devoção” e de “espiritualidade” (2001, p. 150,152,155) ou sua explicação enquanto expressão de esquemas de “poder” de grupos e interesses políticos/ideológicos e de “identidade” étnica ou geográfica (2001:154-159). Para o autor, na “vida real”, a “experiência” e o “sentido” que advém dela, estão “inextricavelmente emaranhados” ao “poder” e à “identidade”, “implicando-se mutuamente”, existindo “tantas variedades de ‘experiência religiosa’” quanto os contextos e realidades sociais, históricas, políticas e econômicas onde elas se plasmas e de onde elas também recebem influências (2001, p.164).

Portanto, se ao invés de considerarmos a noção de “campo religioso” estritamente dentro da feição que lhe deu Bourdieu (1978) - da produção e consumo de bens religiosos por agentes/consumidores e das relações de concorrência entre instituições produtoras de capital religioso internas a este “campo” - pudéssemos alargá-lo incorporando as cosmologias, as visões religiosas internas em termos das revelações, transcendência e concepções do “além” através da quais as religiões definem a si mesmas a às outras, poderíamos estar ganhando mais em densidade interpretativa?

De fato se formos tomar o Campo Religioso Brasileiro, por meio de como se reconhecem as religiões que o integram em termos do seu imaginário religioso, este não será concebido como resultado histórico dos desenvolvimentos e antagonismos de Igrejas e religiões enquanto instituições sociais e estruturas de poder, mas como expressão, efeito direto de uma ordem transcendente conectada ao nosso mundo pela vontade dos seres místicos e mágicos que a compõe. Logo a repartição em que toma forma este campo religioso, obedece a determinações deste plano totalizante. Cada religião então tem uma ligação com dimensões da esfera “de cima” que lhe concerne e está destinada a reproduzi-la. A variedade, distinções e clivagens no campo religioso são vistas não como produções do devir histórico, social e político; mas como pertencimentos a dimensões desta totalidade (mítica) que a tudo preexiste e determina.

Uma proposição de teoria de estilos de espiritualidade

Em dois ensaios seminais, escritos em 1992 e 1994, o antropólogo José Jorge de Carvalho enuncia a perspectiva da incorporação da noção de “espiritualidade” como chave heurística para uma compreensão articulada da diversidade religiosa contemporânea, tomando como modelo o caso brasileiro. Nesta sua proposição, as religiões - no seu aspecto institucionalizado, de estruturas sociais - aparecem apenas como contextos de onde irrompem “caminhos espirituais” e onde afloram as dimensões

da “espiritualidade” e da “mística”, foco de seu interesse (1994, p.72-73). O que ele elege para sua interpretação é a “religiosidade no plural” (1992, p.134,160), a “religiosidade brasileira” (1991:92) ou as “tradições de espiritualidade” (1994, p.94). Justifica esta opção por um enfoque mais “fenomenológico”, no sentido de compensar as “carências” produzidas por abordagens de caráter mais “sociológico” que resultam em “interpretações muitos exteriorizantes, excessivamente gerais (...) pouco sensíveis às especificidades da dimensão religiosa da experiência humana” (1992, p.134). De maneira similar no outro texto, propugna centrar-se na abordagem da comparação das diversas místicas, tomando-as como dimensão “crucial do saber humano”, sob pena dos estudos de religião pouco se diferenciarem daqueles de filosofia e política (1994, p.73).

Então, diante desta pluralidade de crenças - dentro da perspectiva acadêmica de se buscar um ponto de vista teórico do *modus operandi* do fenômeno - o autor procura estabelecer um “nexo lógico”, “estruturante” para apreender as diferentes manifestações destas espiritualidades, “ouvir as vozes de todas essas tradições (...) recuperar todas as interfaces dessas frentes religiosas” (1992, p. 134-135) na perspectiva de formar uma “totalidade” (1992, p.134). Frente aos distintos “universos simbólicos”, verificar se são “autônomos ou integrados”, se entre eles vige algum “princípio de comensurabilidade”? (1992, p.136). Se internamente ao indivíduo contemporâneo que realiza diferenciadas inserções nos nichos religiosos, isto é experienciado enquanto “síntese” ou como acomodação em “compartimentos separados do seu eu interno”? (1992, p.135). Em momentos destes dois textos vê-se que o autor vislumbra que este seu exercício hermenêutico possa funcionar como “um guia para o desenvolvimento posterior de uma *teoria da religiosidade contemporânea*” (grifo meu, 1992, p.134); um estímulo para a formulação de “uma *teoria geral do mundo dos espíritos*” (grifo meu, 1992, p.146); ou como indica o subtítulo de um deles, um “*esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*” (grifo meu, 1994, p.67).

Para montar esta tipologia e quadro interpretativo da diversidade dos “estilos de espiritualidade” no Brasil, Carvalho, enquanto antropólogo se norteia pelo “relativismo” que reconhece as “diferenças” na sua simetria e equivalência, contrapondo-se a uma visão “etnocêntrica”, no caso, “cristianocêntrica” até então imperante, quando se tratava de comparar religiões e religiosidades (1994, p. 70-71).

No entanto esta postura “relativista” é temperada por uma também preocupação sua com a “qualidade” (dimensão qualitativa) destas modalidades espirituais, através de uma avaliação sobre a superficialidade ou a intensificação/densidade nestas experiências espirituais (1994, p.79). A isto ele chamou de “relativismo de segunda ordem”, ou seja, ao lado da não atribuição de critérios hierárquicos, e sim “relativistas” na conformação do mapa comparativo das religiosidades no Brasil, há que se fazer também “afirmações qualitativas” sobre umas e outras (1994, p.79-80). E, neste particular não importa para o autor, a procedência civilizacional, institucionalidade ou informalidade, critérios de letramento ou oralidade, podendo ser mais densas ou rasas, tanto religiosidades afro-brasileiras, quanto, orientais, cristãs ou esotéricas. Ainda porque entre as próprias religiões há diferenças de concepções do que seja a “via espiritual” (1994, p.81). Isto, contudo não deve ser feito de modo “a priori”, mas em diálogo com as auto-atribuições destas próprias religiosidades (1994, p.80). Pois para

Carvalho, “há diferentes níveis de complexidade até na forma de ser religioso no plural” (1994, p.81).

A partir destes critérios e chaves hermenêuticas, nos dois textos observamos a construção de (esboços, projetos) de uma taxionomia das formas de espiritualidade.

No primeiro texto de 1992, os cenários de modalidades de religiosidade que emergem são os seguintes:

- 1) Esoterismos: representados pelos movimentos dos Maçons, Rosa Cruzes, Gnósticos e de forma mais representativa pela Teosofia de Helena Blavatski. Estas correntes espiritualistas centram sua crítica na postura oficialista e institucionalizante do Cristianismo, por te abandonado seu lado místico e iniciático (1992, p.140). Repousam sua ênfase na “espiritualidade” como “parte fundamental e viva de todas as religiões conhecidas” (1992, p.143), as “religiões mundiais”, através das quais, buscam chegar a “equivalências” e “sínteses” (1992, p.142). Promovem um deslocamento na figura de Cristo, entendido mais como um “princípio divino”, equivalente a Buda, Maomé ou Krishna (1992, p.144). Ampliam a cultura religiosa do ocidente com a difusão em seu seio das tradições orientais (1992, p.142).
- 2) Espiritismos: O Kardecismo e o afro-brasileiro (Umbanda e Candomblé). Diferente da concepção de “espiritual” dos esoterismos que se centram nos desenvolvimentos a partir do “plano mental”, introduzem a idéia de espírito enquanto uma individualidade etérea que se “encarna” no invólucro corpóreo. Aqui se assiste a passagem do “eu átmico” núcleo crucial do esoterismo ao ser espiritual, condição básica da criatura criada por Deus (1992, p.145). Como derivação disto, no outro texto, Carvalho coloca como o cerne da experiência espiritual dos esoterismos, a “concentração” e a dos espiritismos, a “incorporação” (1994, p.75).

No que se segue, dentro da taxionomia proposta por Carvalho, assiste-se a implementação dos critérios “de qualidade” que balizam sua interpretação, influenciando diretamente nos dois tipos seguintes:

- 3) “barbárie religiosa”: diz respeito às “técnicas espirituais” desvinculadas do contexto mais amplo das tradições religiosas. Uma meditação (zen, sufista, tibetana) vendida como um “curso de ginástica ou maquilagem” (1992, p.148). Ou seja, uma espiritualidade vivida como experiência simplista, utilitária e imediata. Quando recursos espirituais são transformados em bens de consumo (1992, p.147-148).
- 4) Monoteísmos contemporâneos de feição oriental (Seicho-no-iê, Igreja Messiânica, Baha’i, Mahikari). Quando é produzida uma associação entre o conceito de Deus e o de natureza, universo, energia e amor, na direção de um panteísmo. Para o autor há uma simplificação e adaptação, sem muitas mediações entre versões orientais e o contexto ocidental moderno. Além disso, muito voltado para aspectos práticos das técnicas de cura e manipulação de “energias”, como o “Johrei e o Okyone” (1992, p.150-151).

Como que para relativizar a preeminência das espiritualidades no seu modelo, o autor apresenta também correntes contemporâneas anti-espirituais ou um clima deletério

em relação à consolidação de um espaço de espiritualidade. São eles, o agnosticismo e ateísmo e o que chama de “suspeita generalizada”.

- 5) Agnosticismos, ateísmos e anti-cristianismos modernos: um tipo novo de pensamento típico da modernidade que investe contra a “religião fundante da civilização ocidental”, estabelecendo e alargando o espaço secularizado (1992, p.137)
- 6) “Suspeita generalizada”: uma atitude, em função da ampliação da secularização, que não reconhece mais o *apriori* de “autenticidade” entre as religiões em geral. A princípio toda e qualquer religião e líder religioso são suspeitos em potencial, nos aspectos “qualitativos” no que tange à sua espiritualidade. Podem ser inautênticos e produzir “picaretagem” (1992, p.154).

Por fim ele arrola como seus derradeiros modelos de espiritualidade, o que chama de “novas buscas”.

- 7) “Novas buscas”: retratadas nas experiências do “Vale do Amanhecer” e da “Legião da Boa Vontade (LBV)”. No primeiro caso do Vale do Amanhecer, tem-se um alargamento a perder de vista do “mundo dos espíritos” tal qual como concebido tanto no Kardecismo quanto na Umbanda (1992, p.156). No segundo caso da LBV, uma ampliação da faceta mística e iniciática, base para uma equiparação entre todas as religiões, contida nos Esoterismos. No caso: o “Templo do Ecumenismo Irrestrito”, com sua Pirâmide, cristal, referência ao Deus genérico, lugar de meditação, sem rituais ou líderes religiosos (1992, p. 157-158,160).

No texto de 1994 de uma forma mais explícita, Carvalho traça seu esboço da “teoria dos estilos de espiritualidade”. Enumera e comenta cada uma delas.

- 1) Grande Mística Letrada: onde relaciona e comenta os grandes expoentes da mística cristã, judaica, muçulmana e oriental. Destaca nesse modelo, um “tipo discursivo-literário confessional” como parâmetro de avaliação das realizações espirituais (1994, p.83).
- 2) Espiritualidade da possessão performática (Candomblé): Uma experiência de domínio do corpo em transe fragmentada e compartilhada oralmente na comunidade. Avaliada em termos estéticos e de intuição, nunca como sistema teológico-filosófico (1994, p. 86-87).
- 3) Espiritismo, “verbalização despersonalizada” (mediunidade, psicografia): Mediunidade como forma de espiritualidade que realiza mediações e canaliza mensagens de espíritos evoluídos ou sofredores (1994, p. 87-88).
- 4) Meditativo oriental (Hinduísmo, Budismo): técnicas de controle da mente que permitem alcançar estágios superiores de consciência (cósmica). (1994, p. 89).
- 5) Estilo pragmático de manipulação de energia (Seicho-no-iê, Igreja Messiânica, Mahikari): energia como forma terapêutica (Johrei) que se aprende e pratica como uma “ciência” (199, p.90).
- 6) Emocional e Transe (neopentecostais, IURD, Casa da Bênção): Espetacularização, afastamento de atitude racional e auto-reflexiva da

Reforma Protestante. Aproximação paradoxal com o transe das religiões afro-brasileiras. Oscila entre o modelo cristão e o das afro-brasileiras (1994, p.91).

- 7) Novas combinações no estilo de espiritualidade: trânsito entre os nichos de espiritualidade os mais diversos, produzindo combinações (imprecisas de um ponto de vista filosófico-teológico) em busca de uma “meta-revelação” ou “unidade sagrada” que atravessa as mais variadas revelações/espiritualidades conhecidas (1994, p.92).

Ao cabo e no meio da elaboração de sua tipologia de espiritualidades, Carvalho afirma, de acordo com sua perspectiva do “relativismo de segunda ordem”, que essas revelações “nem sempre se equivalem”, pois possuem qualidades muito diferentes (1994, p.93). Ao fazer um grande comentário sobre as grandes tentativas de sínteses e busca de unidade das revelações, desde suas formas e personagens mais históricos como Rosa Cruzes, Teosofia, Rumi, Radakrishan, Campbell ou Pannikar, até aos modelos contemporâneos das “feiras místicas” e dos “pan-religiosidades”, Carvalho termina por constatar que essas estruturas que buscam compatibilizar religiosidades diversas, acabam por revelar “fundamentais incompatibilidades” entre elas (1994, p.93-94). Um exame e vivência espiritual rigorosa vão constatar as incompatibilidades de redução mútua entre, por exemplo: esoterismo e espiritismo (1994, p.81), transe no Candomblé e a mística de Santa Teresa D’Ávila (1994, p. 81-82). Pois espiritualidades distintas não podem ser enfocadas “a partir dos mesmos parâmetros de análise” (1994, p.82).

Por isso critica as iniciativas facilitadoras de combinações entre deidades indianas e orixás africanos, entre tarô, jogos de búzios e I Ching, que não se apercebem que estas conversões mútuas podem implicar em descaracterizações de cada uma delas (1991, p.95). Ou que modelos de “união do sagrado” terminam redundando em “monoteísmos inconscientes” quando ao equiparar deidades, avatares, emanações e encarnações do divino, como Cristo, Buda, Krishna ou Maomé terminam por excluir outras religiosidades que não personalizam o sagrado (1994, p.94).

Da sua parte, o autor, parece reivindicar, ainda que na forma de um esboço, a elaboração de “uma estrutura racional de equivalências no plano simbólico” para a leitura das tradições de religiosidade que resenha (1994, p.94). Porém no seu argumento e reflexão, pelas indagações que coloca, pelos impasses que sublinha no fim do texto, parece se constituir também uma situação de *aporia* entre o relativismo e a hierarquização.

De um lado, através do relativismo, resgata-se a dignidade e legitimidade de cada tradição em termos de valor, através do nivelamento e equiparação entre elas, mas corre-se o risco de achatá-las de fato, suas diferenças e banalizar toda a complexidade numa interpretação “lugar comum”. De outro lado, o “relativismo de segunda ordem” do autor detecta diferenças de qualidade e ênfase entre as diversas espiritualidades, mas isto torna difícil estabelecer correlações e equivalências entre elas. Então cai-se na tentação de construir uma hierarquia, ainda que provisória, mas os estabelecimentos de critérios hierárquicos entre umas e outras, levariam inevitavelmente aos “religiocentrismos”.

Em trecho anterior, o autor aponta outro risco, quando a mera descrição da pluralidade quase a transforma em uma interpretação em si mesma (1994, p.71). E se propõe “avançar para além da simples constatação da polifonia” na formulação de “uma interpretação totalizante da situação recente da religiosidade no Brasil” (1994, p.71). No entanto, no texto anterior, admite “postergar o momento de definir a totalidade” em prol da apresentação da diversidade espiritual como um “agregado” (1992, p.134). E sua “proposta teórica” chegaria ao que para ele seria suficiente: uma “fórmula topológica da relação” entre as religiosidades (1992, p.159). Esta “topologia” se comporia das porções contíguas deste “agregado”.

I - Perspectivas de desenvolvimentos atuais de uma teoria de estilos de espiritualidades

Nos anos que se seguiram não houve desdobramentos a este chamamento intelectual proposto por Carvalho – talvez pela ousadia e erudição que este repto exigia. Lembro apenas que o próprio Carvalho escreveu ainda um ensaio intitulado “Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil” onde retomava essas idéias articulando-as com mais exemplos concretos (1999).

Recentemente, nos anos 2013-2014, supervisionei uma pesquisa de pós-doutorado da professora paraibana Iracilda Gonçalves intitulada *"O lugar da autoria nas "novas religiões mediúnicas", Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer: mediação espírita no campo religioso brasileiro."*. O trabalho foi inspirado na formulação fenomenológica de Mircea Eliade de que o que constitui a existência das religiões é a revelação/ hierofania de uma dimensão divina/sagrada sobre o domínio do humano - ao invés de interpretações mais históricas, sociais, de poder e institucionais (Eliade, 2010).

O objetivo central da pesquisa era estabelecer padrões de afinidade/equivalências entre “novos movimentos religiosos” do Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer com as religiões “espiritualistas” já consolidadas no Brasil: o Espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras. Sugeri então, a ela o idioma da “espiritualidade” dentro de uma inspiração “carvalhiana” dos textos mencionados acima (Carvalho, 1992, 1994).

Isto me permitiu - através da interlocução com Iracilda Gonçalves - uma releitura/revisita a aqueles textos de José Jorge Carvalho e a possibilidade através de comentários à pesquisa dela, estabelecer novos desdobramentos para a senda aberta por Carvalho naqueles textos pioneiros de 1992/1994.

A chave proposta por Gonçalves para estabelecer padrões de comensurabilidade e equiparação entre os recém-surgidos e os estabelecidos espiritualismos foi a noção de “mediunidade”. Entendo que para considerarmos esta noção, teria que ser apenas num sentido muito mais alargado. Ou seja, mediunidade como equivalente a crença disseminada na cultura religiosa brasileira sobre a existência de um plano transcendente habitado por seres espirituais/sagrados como: almas, espíritos, entidades, orixás, demônios, santos, anjos, Virgem Maria, Espírito Santo em constante comunicação e

influências benéficas e malélicas sobre nossas vidas humanas. Crença que perpassa e se materializa nos enredos e narrativas das diversas religiões existentes no país, velhas e novas: catolicismo, pentecostaismos, espiritismo, afro-brasileiras, neo-esotéricas. (Sanchis, 1998). Apenas nessa direção de uma *mediunidade ampliada* é que podemos concordar com a afirmação já sublinhada no texto de Carvalho, de que segundo estudiosos “a religiosidade predominante no Brasil é, de fato de tipo espírita” (1992, p.160).

Pois se tomarmos o termo “mediúnico” no seu sentido canônico dentro da Doutrina Espírita ou mesmo aquele celebrizado pela sociologia da religião pioneira de Cândido Procópio Camargo (1961, 1973), ele se torna ainda restrito para dar conta de todas as conexões estabelecidas no imaginário religioso brasileiro entre “céu e terra”, pois muito referido a manifestações explícitas da “incorporação”, “transe” e “possessão”.

Preferiria então, a idéia de uma “comunicação espiritual ampliada” para interpretar as relações entre planos espirituais/ transcendentais com a realidade terrena, como se dá no caso brasileiro. Ela daria conta, além da mediunidade, de fenômenos como: “visões”, “visualizações” e “aparições” de seres sagrados para videntes e “eleitos”, ou mesmo a capacidade de “expansão” e “projeção” da “alma” de determinadas pessoas, magos ou xamãs, como outras formas de comunicação entre transcendente/imanente.

No caso do Vale do Amanhecer, considero que se aplica (entre outros) o conceito de “mediúnico” este até, no meu entender, pluri-mediúnico, segundo a interpretação dos textos de Carvalho: a cosmologia do Vale reúne “inúmeras falanges de entidades muito mais numerosas que em qualquer casa de umbanda ou de kardecismo. Há falanges asteca, maia, inca, egípcia, indiana, tibetana (...) todas que se possam imaginar” (1992, p.156). Mas no caso das religiosidades que usam a ayahuasca, já classificadas pela literatura sócio-antropológica que trata do tema de “religiões ayahuasqueiras” (Labate, 2002), a forma de comunicação com o plano “astral” se dá pela ingestão de um chá sagrado, de sorte que é imprescindível a mediação deste chá, composto por “plantas do conhecimento”, produzindo em quem o ingere um fenômeno muito próprio de “estado alterado de consciência”, por eles chamado de “miração”. Ou seja, mais uma modalidade dentro do espectro da “comunicação espiritual ampliada” do imaginário religioso brasileiro.

A despeito disso, Gonçalves insiste na sua classificação de “mediunidade” para as “religiões ayahuasqueiras”, relativizando o papel do “chá sagrado” na mediação com o além, em prol do fenômeno “mediúnico”. Chega a chamar estas “novas religiosidades” - surgidas em contexto amazônico e espraiando-se para o meio urbano; de caráter sincrético ao combinar elementos do kardecismo e da umbanda, mas também do “catolicismo popular” e do xamanismo indígena - de “novas religiões mediúnicas” em relação às religiões mediúnicas clássicas. Aqui uma proposição teórica que busca estabelecer um nível de meta-espiritualidade, melhor dizendo, de meta-mediunidade para articular a dimensão espiritual de “velhas” e “novas” religiões.

Para tal Gonçalves, na sua pesquisa vai tratar de mostrar a centralidade de indicadores de mediunidade nestas religiões, munindo-se de fontes documentais

“nativas” e de relatos contidos numa bibliografia etnográfica produzida por especialistas da antropologia e sociologia nestas novas modalidades religiosas. Através das narrativas das hierofanias matriciais destas religiões, revelações provenientes do Sagrado aos seus pais fundadores: Mestres Irineu do Santo Daime, Mestre Daniel da Barquinha e Mestre Gabriel da União do Vegetal, a autora procura detectar a capacidade “mediúnica” destes líderes religiosos de captar os ensinamentos dos planos espirituais através de visões, audições, provenientes destas regiões celestiais.

São indicadores de mediunidade, apontados pela autora: a interpretação do mito fundador da miração do Mestre Irineu com a “Deusa Universal” ou Virgem Maria, como um exercício de mediunidade. Da mesma forma ela atribui aos demais pais-fundadores das outras religiões ayahuasqueiras, Daniel e Gabriel, os atributos de mediunidade de “psicofonia”, de “psicografia” “auditiva” e de “clarividência”, assim como a de decifrar “vidas passadas”, e no caso do Mestre Gabriel da União do Vegetal, este é também classificado como “médium receita”, figura muito em voga no movimento espírita no início do século XX no Brasil.

É fato, que no caso do Mestre Gabriel da União do Vegetal a dimensão da mediunidade é bem mais explícita em relação aos dos outros mestres, Irineu e Daniel, pois este freqüentou antes da instituição de sua doutrina, terreiros das religiões afro-brasileiras. Também a mediação da reencarnação e das “existências passadas” foi decisiva para estabelecer a legitimidade da liderança espiritual de Mestre Gabriel e a centralidade da “hoasca” como “planta do conhecimento” no seu movimento religioso. Também no caso de Tia Neiva do Vale do Amanhecer, é evidente na sua narrativa na direção de constituir-se uma liderança religiosa, o papel da mediunidade e da orientação de seus guias espirituais para a constituição de sua obra, embora extravasando os contornos doutrinários espíritas clássicos, por suas conexões com um imaginário espiritual, africano, indígena e oriental. Interessante é a informação trazida por Gonçalves de que na sua origem, a Barquinha chamava-se “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus - Fonte da Luz”. Da mesma forma, ela registra que a União do Vegetal passou a utilizar o nome de “Centro Espírita Beneficente União do Vegetal” e o Vale do Amanhecer tomou como seu registro civil o nome de “Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã”.

II - Uma tipologia das fronteiras, interações, intersecções e trânsitos entre núcleos de espiritualidade

Ao analisar a *démarche* da mediunidade proposta por Gonçalves para religiosidades classificadas pela literatura antropológica corrente como as de “uso de plantas do conhecimento”, intuo que um tipo de religiosidade, definida por uma forma predominante de via espiritual, (no caso, uso de plantas de conhecimento) pode utilizar também *outras vias de comunicação com o sagrado* (no caso, a mediunidade espírita). Ou seja, cada vez mais, entre os nichos/núcleos espirituais, mesmo aqueles com um

caminho espiritual bem demarcado, vem se incorporando e combinando estilos, técnicas, artefatos provenientes de outros nichos, como busca de espiritualidade. Maria Julia Carozzi, no seu estudo sobre as redes “Nova Era”, detecta que os grupos que as compõem muitas vezes tem existência anterior “prévia” a formação destes conglomerados. Porém ao serem incorporados, “cada grupo incluído na rede adota e adapta as direções de mudança proposta pelos outros, aplicando-as nas suas práticas e associando-as a seus conceitos e reivindicações prévias” (1999, p.153).

Retornando às complexas taxionomias elaboradas por Carvalho (1992, 1994) e sua interpretação sobre elas, (a “teoria dos estilos de espiritualidades”) penso que não existe o *tipo puro*, este apenas pode ser considerado como ideal-tipo na acepção weberiana, mas que na experiência histórica, social e cultural interage, interpenetra e se compõe com outros tipos. Aliás, pensando em termos de Brasil, é sempre importante retomar a noção de *sincretismo* desenvolvida nos trabalhos de Pierre Sanchis para pensar a sócio-gênese e os desenvolvimentos do campo religioso brasileiro, entendido como atravessado por “empréstimos mútuos”, “co-presença” “contaminações” entre suas religiões (Sanchis,1997). Neste sentido entre cada tipo de religiosidade/espiritualidade, esquadrihado nas ricas tipologias compostas por Carvalho, havia que se traçar linhas de força (de atração, combinação, influência ou de intervenção) que os conectam uns aos outros, provocando zonas de interação e intersecção entre estes. Com isto chegaríamos a um modelo mais aproximado do clima de espiritualidade contemporâneo.

Penso que é do 7º tipo da taxionomia de Carvalho que se trata: trânsito e combinações heteróclitas entre as espiritualidades enquanto um *zeitgeist*, espírito de nossa época. E o que urge, é uma modalidade de hermenêutica capaz captar este clima de mobilidade atual e acompanhar este trânsito. Uma hermenêutica compreensiva da dinâmica do trânsito espiritual! E aqui esta proposição vai ao encontro da afirmação de Carvalho, nos anos 1990, de que já naquele momento, o “clima intelectual” (da época) se caracterizava por uma “mirada que prioriza as fronteiras das instituições (...) e não mais o seu centro” (1991:70)

Então, se fizermos um exercício - ainda que de maneira improvisada - de olhar possibilidades de conexões e combinações entre os tipos espirituais das duas classificações elaboradas por Carvalho, podemos reconhecer (e compreender) nestas intersecções, diversas religiosidades realmente existentes no atual cenário religioso brasileiro como: a Umbandaime, a Umbanda esotérica, os desenvolvimentos “new age” que se operaram enquanto desdobramentos a partir do kardecismo canônico, como a projecilogia/conscienciologia de Waldo Vieira ou as performances de Luiz Gasparetto. Todas estas podem ser pensadas como articulações dos tipos Esoterismo e Espiritismo das tipologias de Carvalho. E ainda, no caso da “literatura de auto-ajuda” do meio “new age”, estudada por Birman, que relativiza o substantivo das crenças em prol de sua “eficácia simbólica”, podemos reconhecer uma combinação entre os tipos “carvalhianos” do agnosticismo e da “suspeita” com o tipo dos esoterismos (1993, p. 44-52)

Ainda no mote da “mediunidade” como linguagem franca que articula “novas” e “velhas” religiões proposta por Gonçalves e na perspectiva enunciada por Carvalho de

se chegar a uma “teoria geral do mundo dos espíritos” (1992:146), esta minha proposição de focar nas composições e conexões entre tipos espirituais, pode levar a algum rendimento. Ela enseja a oportunidade de expandir o esquema teórico do “gradiente” ou “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo, uma das tentativas pioneiras de apreender as diferenciações de estilos espiritualidade/mediunidade entre kardecismo e umbanda (1961, p. 13-16, 1973, p.166-172).

A noção de “continuum”, em Camargo, coloca duas pontas opostas e simétricas, de uma linha contínua, o Kardecismo e a Umbanda. Cada pólo possui identidades bem definidas: no do Kardecismo: ética de inspiração cristã, sobriedade na experiência mística e mediunidade consciente, no da Umbanda, magia e utilitarismo, espiritualidade emocional e mediunidade inconsciente. E ao longo da linha, uma gradação influenciada pelas características dos pólos, variando pela aproximação em relação a um ou outro (1973, p. 166, 172).

Interessante que a noção de gradiente também foi utilizada por Mendonça para dar conta da relação de “duplo caminho” ou “ida e volta” entre o que classifica de domínio da “experiência religiosa” pura, de um lado e a “institucionalização da religião” de outro. Também daquilo que Bastide chamou da trajetória do “sagrado selvagem”, “instituinte” em direção ao sagrado “instituído”, dominado, aprisionado pela norma institucional (2004, p.31,41,44). Para Mendonça, “a maneira de determinar em que ponto do gradiente certo grupo religioso se encontra, é verificar” em relação aos dois pólos do continuum, o selvagem e o instituído, graus de maior ou menor “intelectualização”, “produção dogmática escrita” ou “controle do sagrado nas reuniões religiosas ou cultos” (2004, p.41). Em outro texto, o autor chega a uns exemplos de aplicação deste modelo no “campo religioso brasileiro”, situa “pólos extremos”, de um lado o catolicismo popular, chamado de “religião santorial católica” e do outro o “protestantismo tradicional”, o primeiro voltado para o “autoconsumo religioso” e o segundo marcado por uma “sistematização rigorosa de elementos constitutivos da crença” (2010, p.483).

Conclusão

Minha proposição seria então, a de alargar espacialmente as conexões deste “continuum/gradiente mediúnico” de uma ligação estrita e linear Kardecismo-Umbanda (ou de qualquer outra polaridade, como o sagrado selvagem de religiões populares e o sagrado instituído do protestantismo ilustrado, como no gradiente de Mendonça), para uma série de ramificações e capilaridades que irromperiam tanto de um lado de um pólo, quanto do outro pólo. Neste sentido, eles deixariam de serem pólos para se transformarem em nódulos ou núcleos de uma malha extensa que tenderia a se reproduzir e se adensar nas múltiplas conexões entre estes núcleos.

No caso do “continuum” de Camargo, esta expansão resultaria no pólo da umbanda em desdobramentos e articulações na direção dos esoterismos, das

religiosidades de uso das “plantas do conhecimento”, gerando as já mencionadas Umbanda esotérica, e a Umbandaime (Guimarães, 1996). No pólo do kardecismo, articulações com o meio esotérico e “new age”, desde a influência teosófica nos escritos o intelectual e liderança espírita paulista dos anos 1950, Edgar Harmond (Arribas, 2014), passando pelas derivações espiritualistas da Projeciologia de Waldo Vieira (D’Andrea, 2000) até a atitude *blasé* e pós-moderna do médium performático Luiz Gasparetto (Stoll, 2004); assim como com o catolicismo popular através da figura “santa”, compassiva e “milagreira” de Chico Xavier (Lewgoy, 2004; Warren, 1984)

Esta nova perspectiva de um “continuum” e de uma taxionomia expandidos e em situação de fluxo, poderia se aproximar de configurações teóricas mais multiformes como o modelo de “corpo multidimensional” que Lévi-Strauss propôs para complexificar sua classificação dos mitos em *O Cru e o Cozido* (1991, p.12-13) em relação a sua “estrutura folheada” dos anos 1950 (Lévi-Strauss, 1991) ou como o modelo do “holograma” propugnado por Clara Mafra para interpretar os números de declarações de pertença religiosa nos Censos demográficos, que se diferenciando daquele do “mapa”, busca captar o “constante movimento” e as “ramificações” em perspectivas “mais ousadas e flexíveis” (2013, p.13-25).

Notas

¹ Versão original deste trabalho apresentado na Mesa Redonda “Espiritualidades Contemporâneas” nas XVIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina, Mendoza, Argentina, 16-19 novembro, 2015.

Bibliografia

ARRIBAS, Célia da Graça. *No Princípio era o Verbo: Espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira*. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) Departamento de Sociologia da USP, São Paulo, 2014.

BIRMAN, Patrícia. “Relativismo mágico e novos estilos de vida”. *Revista do Rio de Janeiro/UERJ*, Rio de Janeiro, p.44-52, 1993.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”. In: *Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 27-78.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
_____. *Católicos, Protestantes e Espíritas*”. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAROZZI, Maria Julia. "Nova Era: a autonomia como religião". In: *A Nova Era no Mercosul*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 149-190.

CARVALHO, José Jorge. "Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea". In: *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. Maria Clara L. Bingemer (Org), São Paulo: Loyola, 1992, p.133-160.

_____. "O Encontro de Velhas e Novas Religiões: esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade". In: *Misticismo e Novas Religiões*. Alberto Moreira & Renée Zicman (orgs), Petrópolis: Vozes, 1994, p. 64-98.

_____. *Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Série Antropologia, 249, Depto Antropologia-UNB, Brasília, 1999, p. 01-22.

D'ANDREA, Anthony Albert Ficher. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GONÇALVES, Iracilda. *O lugar da autoria nas "novas religiões mediúnicas", Santo Daime, Barquinha, UDV e Vale do Amanhecer: mediação espírita no campo religioso brasileiro*. Relatório de Pós-Doutorado, PPCIR/UFJF, Juiz de Fora, 2015.

GUIMARÃES, Maria Beatriz. "Umbanda e Santo Daime na 'Lua Branca' de Lumiar". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 17/1-2, p.125-169, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 18/1, (tradução de Pierre Sanchis), p.31-47, 1997.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: Beatriz Caiuby Labate, Wladimir Sena Araújo (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*, Mercado das Letras/Fapesp: Campinas/São Paulo, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____. "A Estrutura dos Mitos". In: *Antropologia Estrutural*, São Paulo, Tempo Brasileiro, 1991, p.237-265.

LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador, Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru, SP: EDUSC/Brasília: CNPq-PRONEX, 2004.

MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ Cecília. Mudanças Recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, Niterói, vol.05, p. 21-44, 1999.

MAFRA, Clara. “Números e narrativas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, nº 24, p.13-25, 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa de. “A experiência religiosa e a institucionalização da religião”. *Estudos Avançados USP*, São Paulo, vol. 18 (52), p. 29-46, 2004.

_____. “A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil”. In: *Ainda o Sagrado Selvagem: homenagem a Antonio Gouvêa de Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas Editora, 2010, p. 477-496.

SANCHIS, Pierre. “As Religiões dos Brasileiros”. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 1, nº 2, 1988.

_____. “O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil”. In: *Globalização e Religião*. Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (orgs.), Petrópolis, Vozes, 1997, p. 103-116.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp. Curitiba: Orion, 2004.

WARREN, Donald. “A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900.” *Religião e Sociedade* 11/3, Rio de Janeiro, ISER/CER, p.56-83, 1984.