

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

HÉLYDA DI OLIVEIRA

**ESPIRITUALIDADE HOLÍSTICA:
CONTRIBUIÇÕES DA UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA PAZ**

GOIÂNIA
2020

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

HÉLYDA DI OLIVEIRA

**ESPIRITUALIDADE HOLÍSTICA:
CONTRIBUIÇÕES DA UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA PAZ**

Tese de doutorado apresentada à Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Programa de Pós-Graduação *Strictu Senso* em Ciências da Religião, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião. Bolsista Capes.

Orientadora: Dra. Carolina Teles Lemos
Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Goiânia/Brasil
Linha de pesquisa: Religião e Movimentos Sociais

Co-orientador: Dr. Francesc Torralba
Universidad Ramon Llull- Barcelona/Espanha
Linha de pesquisa: Filosofia

GOIÂNIA
2020

048e Oliveira, Hélyda Di
Espiritualidade holística [manuscrito] : as contribuições
da Universidade Internacional da Paz / Helyda Di Oliveira.--
2020.

204 f.;

Texto em português com resumo em inglês.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,
Goiânia, 2020

Inclui referências, f. 190-196

1. Espiritualidade. 2. Holismo. I.Lemos, Carolina
Teles. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás
- Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
- 2020. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 2-522.4(043)



**PUC
GOIÁS**



ESPIRITUALIDADE HOLÍSTICA: CONTRIBUIÇÕES DA UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA PAZ

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 14 de agosto de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Carolina Teles Lemos

Profa. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás

Prof. Dr. Francesc Torralba Roselló / URL

[Signature]

Profa. Dra. Ângela Telxelra de Moraes / UFG

Ricardo Delgado

Prof. Dr. Ricardo Delgado de Carvalho / UFG

Clóvis Ecco

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás

[Signature]

Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas / PUC Goiás

Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás

Prof. Dr. Rezende Bruno de Avelar / UEG

Dedico esta pesquisa a todas as pessoas que estão dispostas a fazer uma (re)leitura do sentido da vida neste início do século XXI.

AGRADECIMENTO

À Capes, por ter subsidiado financeiramente esta pesquisa, bem como a realização do doutorado sandwich, em Barcelona, Espanha, em 2018-2019. Ressalto que tais subsídios foram de fundamental importância para a qualidade desta tese.

À PUC Goiás, em nome do Prof. Dr. Clovis Ecco, coordenador do Programa de Ciências da Religião, em seu nome, agradeço a todos os professores pelos aprendizados acadêmicos e pela dedicação à pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Dra. Carolina Teles Lemos, pela escuta, flexibilidade, incentivo e apoio.

Ao querido Prof. Dr. Francesc Torralba, meu co-orientador da Universidade Ramon Llull, de Barcelona, Espanha, onde estive por onze meses no Doutorado Sanduíche. Agradeço também à Carme Blanco, sua esposa, com quem compartilhei belos momentos em terras Catalãs.

À Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira, pelos vários laços que nos une: de orientadora do Mestrado à parceria na Unipaz Goiás e, especialmente pelo florescimento de uma amizade bela e nutritiva.

Agradeço ao querido Pierre Weil (*in memoriam*) e em seu nome honro todos os aprendizados que tive oportunidade de viver até aqui, nos 25 anos de Rede Unipaz.

Aos amigos, colaboradores, facilitadores e aprendizes da Unipaz Goiás, com quem compartilho muitos sonhos e um dia a dia de muitos aprendizados e trabalho.

À Maria da Glória Di Carneiro, Tia Glória, em seu nome agradeço a todas as minhas amigas que acompanharam as alegrias, os desafios, compreenderam os silêncios e, sobretudo, compartilharam também vários vinhos, ao vivo e online.

À querida amiga Dulce Magalhães (*in memoriam*) por ter sido a melhor amiga que alguém poderia imaginar nesta vida. Sua vida é inspiração para mim.

À Dra. Isaura Maria Longo, por, de repente, tornar-se um apoio seguro e fiel e por sustentar comigo os desafios do doutorado até a sua conclusão, vislumbrando também novos sonhos e novos horizontes.

À Dra. Mary Rute Esperandio, pelo apoio, pelas partilhas e considerações relacionadas ao tema da Espiritualidade que muito contribuíram para esta pesquisa.

À minha família, em nome da minha avó Daria Maria de Oliveira, por serem tudo e toda a base que me sustenta pessoal e profissionalmente.

Ao meu irmão Henyo Di Oliveira e meu sobrinho Henyo Di Oliveira Filho, por compartilharmos o amor mais sublime juntos.

À minha cunhada Micherllane Vieira Keilla de Medeiros (*in memoriam*), por ter amado meu irmão e juntos terem me oferecido a oportunidade de ser Tia e, agora, tornei-me a Tia-mãe do nosso Fifilho. Grata pela guerreira que você foi e continua sendo.

À minha mãe, Lêda Maria de Oliveira, e ao meu pai, Valmi Alves de Oliveira (*in memoriam*) por terem me enraizado tão profundamente nos valores nobres da vida, por terem recheado minha vida de amor e alegrias e por impulsionarem meus voos em horizontes que eu mesma não imaginava alcançar. Minha conquista é de vocês. Gratidão à minha mãe por ser o suporte incondicional tanto pessoal como profissionalmente.

Agradeço a todas as pessoas que cruzaram meu caminho oferecendo-me a oportunidade de tornar-me uma pessoa melhor a cada dia.

Uma nova humanidade?

*“A nova humanidade será uma congregação
de indivíduos em que todos hão de ser
mestres de si mesmos.*

*Não haverá religiões porém uma consciência
religiosa.*

*A pessoa não será programada, mas instada
a ser ela mesma.*

*Não lhe inculcarão ideologia, disciplina ou
padrão: desenvolverá exclusivamente, um
imenso amor à liberdade.*

*O novo ser humano despido de repressões,
será natural, desinibido: expressará todas as
suas emoções.*

*Da mesma maneira que as flores se revelam
em variadas cores e perfumes, cada
indivíduo se revelará.*

*O novo indivíduo deixará de lado a idéia
equivocada de que todos os seres humanos
são idênticos, pois a verdade é que cada um
é especial: este é o conceito muito mais
elevado que o da igualdade.*

*E, embora sejam diferentes, terão a mesma
oportunidade de desenvolver seu potencial,
seja ele qual for...”*

(Osho)

RESUMO

A espiritualidade é um tema que tem emergido no início do século XXI diante de uma crise de sentido e de propósito de vida. Muitas foram as metamorfoses no campo da religião, da religiosidade e da espiritualidade no que diz respeito à forma com a qual o indivíduo vive a relação com a sua dimensão espiritual, especialmente na transição da sociedade moderna para a condição pós-moderna. Considerando este contexto, o objetivo desta pesquisa é compreender como o ser humano vive a espiritualidade na atualidade. Para esta análise são apresentados os conceitos referentes à sociedade moderna e pós-moderna com reflexões sobre a crise de sentido e significado de vida atual. Na sequência discorre-se sobre a religião, a religiosidade e a espiritualidade destacando a metamorfose na relação do indivíduo com o campo religioso, cujas transformações emergiram numa nova e velha forma de o ser humano viver a sua espiritualidade. Com o objetivo de reconhecer como se dá esta relação, são apresentados as análises e resultados da pesquisa de campo que foi realizada na Universidade Internacional da Paz (Unipaz), bem como se discorre sobre a missão, princípios, objetivos e metodologia da instituição. A hipótese é que o indivíduo vive a espiritualidade holística de maneira privada e experiencia elementos substitutivos da religião institucional no seu dia a dia através da vivência da mobilidade religiosa na busca por experiências afetivas que envolvem a imanência da transcendência de maneira corporificada, manifestando o crer sem pertencer a uma determinada instituição religiosa. Com vistas a dialogar com autores brasileiros e europeus, esta pesquisa, além de bibliográfica e qualitativa, estrutura-se na fenomenologia como eixo de análise do fenômeno da experiência humana e, para a pesquisa de campo, utiliza-se da análise de conteúdo como referencial para o tratamento de dados das entrevistas. As análises possibilitaram a compreensão do modo com o qual o indivíduo tem vivido sua relação com a espiritualidade com vistas ao reconhecimento da espiritualidade holística. Esta espiritualidade propicia ao sujeito que a vive uma (re)leitura da visão, sentido e propósito da vida.

Palavras-chave: Espiritualidade. Holístico. Espiritualidade holística. Universidade Internacional da Paz.

ABSTRACT

Spirituality is a theme that has emerged at the beginning of the 21st century in the face of a crisis of meaning and purpose in life. There have been many metamorphoses in the field of religion, religiosity and spirituality regarding the way in which the individual lives the relationship with his spiritual dimension, especially in the transition from modern society to the post-modern condition. Considering this context, the aim of this research is to understand how the human being lives spirituality today. For this analysis we present the concepts concerning modern and post modern society with reflections on the crisis of meaning and significance of current life. It then discusses religion, religiosity and spirituality, highlighting the metamorphosis in the individual's relationship with the religious field whose transformations have emerged in a new and old way of living the human being's spirituality. In order to recognize how this relationship takes place, the analyses and results of the field research conducted at the International Peace University (Unipaz) are presented, as well as the mission, principles, objectives and methodology of the institution. The hypothesis is that the individual lives holistic spirituality in a private way and experiences elements that replace institutional religion in his daily life through the experience of religious mobility in the search for affective experiences that involve the immanence of transcendence in a corporified way, manifesting the belief without belonging to a particular religious institution. In order to dialogue with Brazilian and European authors, this research, besides being bibliographical and qualitative, is structured in phenomenology as an axis of analysis of the phenomenon of human experience and for field research, it uses content analysis as a reference for the treatment of interview data. The analyses make it possible to understand the way in which the individual has lived his relationship with spirituality with a view to the recognition of holistic spirituality. This spirituality provides the subject who lives it with a (re)reading of the vision, meaning the purpose of life.

Key words: Spirituality. Holistic. Holistic Spirituality. International Peace University.

RESUMEN

La espiritualidad es un tema que ha surgido a principios del siglo XXI ante la crisis de sentido y propósito de la vida. Ha habido muchas metamorfosis en el campo de la religión, la religiosidad y la espiritualidad en cuanto a la forma en que el individuo vive la relación con su dimensión espiritual, especialmente en la transición de la sociedad moderna a la condición postmoderna. Teniendo en cuenta este contexto, el objetivo de esta investigación es entender cómo el ser humano vive la espiritualidad hoy en día. Para este análisis presentamos los conceptos relativos a la sociedad moderna y postmoderna con reflexiones sobre la crisis de sentido y significado de la vida actual. A continuación se discute la religión, la religiosidad y la espiritualidad, destacando la metamorfosis en la relación del individuo con el campo religioso, cuyas transformaciones han surgido en una nueva y vieja forma de vivir la espiritualidad del ser humano. A fin de reconocer la forma en que se produce esta relación, se presentan los análisis y resultados de las investigaciones sobre el terreno realizadas en la Universidad Internacional de la Paz (Unipaz), así como la misión, los principios, los objetivos y la metodología de la institución. La hipótesis es que el individuo vive la espiritualidad holística de forma privada y experimenta elementos que sustituyen a la religión institucional en su vida cotidiana a través de la experiencia de la movilidad religiosa en la búsqueda de experiencias afectivas que implican la inmanencia de la trascendencia de forma corporativa, manifestando la creencia sin pertenecer a una institución religiosa en particular. Para dialogar con los autores brasileños y europeos, esta investigación, además de ser bibliográfica y cualitativa, se estructura en la fenomenología como un eje de análisis del fenómeno de la experiencia humana y para la investigación de campo, utiliza el análisis de contenido como referencia para el tratamiento de los datos de las entrevistas. Los análisis permiten comprender la forma en que el individuo ha vivido su relación con la espiritualidad con vistas al reconocimiento de la espiritualidad holística. Esta espiritualidad proporciona al sujeto que la vive una (re)lectura de la visión, es decir, el propósito de la vida.

Palabras clave: Espiritualidad. Holística. Espiritualidad Holística. Universidad Internacional de la Paz.

LISTA DE TABELAS E FIGURAS

Figura 1. Quadro criado por Pierre Weil e utilizado nos seminário do programa A arte de viver a vida	138
Figura 2. Desenhos de Pierre Weil, manuscrito encontrado em Saint Baume, 1986, e publicado em apostilas e livros de sua autoria	139
Tabela 1. Identificação sociodemografico	157
Tabela 2. Identificação religiosidade/espiritualidade	159

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1. DA MODERNIDADE À CONDIÇÃO PÓS-MODERNA.....	19
1.1 Revisitando a Modernidade	25
1.1.1 Nas trilhas da pós-modernidade	30
1.2 O florescimento de novos paradigmas e perspectivas contemporâneas.....	37
CAPÍTULO 2. A METAMORFOSE DA RELAÇÃO DO SER HUMANO COM A RELIGIÃO, A RELIGIOSIDADE E A ESPIRITUALIDADE	53
2.1 Os múltiplos conceitos sobre religião e religiosidade	54
2.1.1 Percurso histórico da Religião.....	55
2.1.2 Religiosidade: a dimensão religiosa do ser humano	63
2.1.3 Elementos substitutos da religião.....	69
2.1.4 As novas religiosidades	72
2.2 Espiritualidade: conceitos e cenários contemporâneo	85
2.2.1 Espiritualidade mística e Inteligência espiritual	87
2.2.2 Espiritualidade holística e perspectivas de futuro.....	102
CAPÍTULO 3. ESPIRITUALIDADE HOLÍSTICA: AS CONTRIBUIÇÕES DA UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA PAZ	123
3.1 A Universidade Internacional da Paz – Unipaz	123
3.1.1 A história da Unipaz.....	123
3.1.2 Pierre Weil: o criador de uma escola a serviço da paz	126
3.1.3 A história da Unipaz no Brasil	129
3.1.4 Antropologia, princípios, missão e visão da Unipaz	132
3.1.5 Abordagem Transdisciplinar Holística: o processo de ensino e aprendizagem da Unipaz.....	137
3.1.6 A transdisciplinaridade e a unidade aberta do conhecimento.....	145
3.1.7 As contribuições da Unipaz para o florescimento da Espiritualidade Holística...	151
3.2 Abordagem metodológica e pesquisa de campo	155

CONSIDERAÇÕES FINAIS	184
REFERÊNCIAS.....	192
ANEXOS	199
Anexo A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	199
Anexo B - Instrumento de Pesquisa	202

INTRODUÇÃO

A busca pelo sentido e propósito da vida acompanha o ser humano ao longo de sua jornada evolutiva por milênios, séculos, décadas e diariamente. A forma com a qual o ser humano vive o fenômeno religioso está em mutação concomitantemente com as inúmeras transformações ocorridas na modernidade decorrentes do avanço da ciência e da tecnologia até os desdobramentos em diversos setores da sociedade, que inclui a maneira de o ser humano se relacionar com a religião, com a religiosidade e a espiritualidade.

A espiritualidade tem sido nosso objeto de estudo, pesquisa e observação nas últimas décadas. Busca-se compreender seu modo de se manifestar na atualidade, bem como quais as contribuições que ela oferece ao ser humano em relação ao sentido da vida. Sou testemunha de inúmeras pessoas que afirmam: “já conquistei tudo na vida e, ainda assim, sinto um vazio existencial”. O que provoca este “vazio existencial”? Qual é o motivo da falta de sentido e, especialmente, qual ou quais são os elementos que possivelmente poderão ressignificar a vida humana neste início do século XXI? Diante da atual crise global ante a pandemia do coronavírus (Covid-19), muitas são as reflexões que afloram em relação à forma de se relacionar consigo mesmo e também no ambiente familiar, profissional, sobretudo no que diz respeito ao sentido e ao propósito da vida.

No ano de 1996 matriculei-me na Universidade Internacional da Paz, em Brasília. Por três anos frequentei aulas mensais do curso de Formação Holística de Base e, na ocasião, fui aluna de Pierre Weil (BR/FR - fundador e primeiro reitor), Roberto Crema (BR – atual reitor), Stanley Krippner (USA), Vera Kohn (Equador), Amit Goswami (USA), Lydia Rebouças (BR), Jean Yves Leloup (FR), Ubiratam D'Ambrosio (BR) e tantos outros nomes cujas teorias marcaram história na elaboração de novos conceitos sobre holístico, sistêmico, espiritualidade, sobre educação para a paz e qualidade de vida, sobre estados ampliados de consciência, estudos e interpretação de sonhos, astrologia e inúmeras meditações.

Esses conteúdos envolviam experimentos que foram significativos na elaboração de valores que orientaram meu propósito de vida e promoveram um mergulho intenso no autoconhecimento, que inclui estudos da psique humana. Na ocasião, entre 17 e 20 anos, tudo era extremamente novo e inusitado. Hoje, 24 anos

após estas primeiras experiências, esta seara de conhecimentos continua sendo nova e inusitada e permaneci na Unipaz, migrando de aprendiz à diretora-geral da Instituição, no ano de 2005. Desde então, tenho dedicado meus estudos e pesquisas na direção de compreender o papel que a espiritualidade ocupa na vida do ser humano, independentemente da religião.

Esta área de pesquisa proporcionou a aventura de um constante autorrevelar-me e, assim, proporcionou também a motivação para favorecer o estímulo ao autoconhecimento de pessoas que têm escolhido a Unipaz como um local de estudo e autodesenvolvimento. Considerando o contexto do qual sou parte do objeto pesquisado, escolhi o desafio do exercício do distanciamento que é inerente ao pesquisador e pretendo ser fiel aos parâmetros acadêmicos para que a contribuição desta pesquisa seja de valia para todos os leitores, incluindo a mim mesma.

Neste sentido, o objetivo desta pesquisa é analisar de que forma o ser humano vive sua espiritualidade na contemporaneidade e identificar em que a Universidade Internacional da Paz (Unipaz) tem contribuído na formação e na vivência da espiritualidade na atualidade. Para esta análise procurou-se identificar as metamorfoses pelas quais a religião tem passado no final do século XX e início do século XXI, no intuito de compreender os motivos pelos quais o indivíduo tem buscado viver a sua espiritualidade fora da religião institucionalizada.

Os objetivos específicos envolvem compreender os conceitos de modernidade e pós-modernidade que favoreçam para a busca da compreensão da contemporaneidade; definir religião, religiosidade e espiritualidade; refletir sobre a metamorfose pela qual a relação do ser humano com a espiritualidade tem ocorrido neste início de século XXI e, por fim, analisar o impacto do reconhecimento da espiritualidade inserida num processo de educação.

Por compreender que as buscas espirituais têm ocorrido em ambientes externos ao religioso institucional, são bem-vindas as análises e reflexões que envolvem a compreensão dos motivos da crescente busca por práticas espirituais de maneira privatizada e individualizada observando também quais as implicações deste fato ao indivíduo e à sociedade.

Diante do contexto atual de incerteza em relação aos rumos vindouros pós-pandemia, esta pesquisa navega por águas que mesclam a busca do encontro das mais subjetivas formas de sentido da vida com as mais cotidianas práticas espirituais que tendem a estimular o modo como o ser humano vive a sua espiritualidade em

tempo de isolamento social decorrente das medidas protetivas em relação ao vírus Covid-19.

A hipótese desta pesquisa considera a espiritualidade holística como um dos modos do ser humano se relacionar com a espiritualidade na atualidade. Esta relação, que ocorre de maneira privada, inclui elementos substitutivos da religião institucional no seu dia a dia pela vivência da mobilidade religiosa na busca por experiências afetivas que envolvem a imanência da transcendência de maneira corporificada, manifestando o crer sem pertencer a uma determinada instituição religiosa.

Considera que o indivíduo, ao estudar dois anos na Unipaz, vivencia um processo de transformações em relação a valores e visão de mundo, o que impacta significativamente a sua relação com a espiritualidade. Parte-se do pressuposto de que há uma crise na sociedade atual e que, dentre outros setores (econômico, educacional, político, e outros), há como “pano de fundo” uma crise de valores, de sentido e propósito de vida. Nota-se o movimento de deslocamento do religioso, da difusão de um novo paradigma, da emergência de novos movimentos religiosos e da proliferação de movimentos espiritualistas.

Neste contexto, há indícios de que estes movimentos fomentem uma espiritualidade com vistas à uma visão holística de mundo que se inspira no paradigma sistêmico, cuja visão orienta parâmetros de relações inclusivas, pluralistas, que valorizam a alteridade por meio da vivência da espiritualidade, independentemente da religião, fazendo florescer a espiritualidade holística ocidental.

A pesquisa estrutura-se pelo método fenomenológico como modelo de análise do sujeito e dos fenômenos vivenciados por ele (GIORGI, 2010). Por compreender que o objeto desta pesquisa envolve estudos e análises da espiritualidade como sendo uma expressão da subjetividade humana, o método de pesquisa adotado estrutura-se em uma abordagem que valoriza a subjetividade como elemento central da observação da experiência do fenômeno humano, considerando também os aspectos afetivos inerentes ao processo da experiência que envolve a espiritualidade.

A fenomenologia, enquanto filosofia, surgiu a partir da obra de Edmund Husserl e despertou novas possibilidades de análises do sujeito que pensa e compreende a si próprio e ao seu mundo (GIORGI, 2010, p. 33): “Edmund Hursserl

delineou a fenomenologia como uma filosofia, cuja primeira tarefa consistia na descrição das estruturas da experiência, tal como surgiam à consciência intencional dos sujeitos”.

A pesquisa de campo foi realizada na Universidade Internacional da Paz (Unipaz Goiás), localizada na cidade de Goiânia, por meio de uma entrevista com quinze alunos da Unipaz Goiás que concluíram pelo menos um curso de dois anos na Instituição. Os critérios de seleção foram baseados em análise da frequência às aulas, bem como a análise do cumprimento de todas as exigências acadêmicas de entrega de trabalhos e atividades complementares, incluindo a apresentação final do TCC (trabalho de conclusão de curso).

Na pesquisa de campo foram utilizadas duas técnicas de coleta de dados por meio da aplicação de um questionário e uma entrevista. Para o tratamento dos dados foi utilizado o método de análise de conteúdo, de Bardin (2011). Refere-se a um conjunto de instrumentos metodológicos que são aplicados em narrativas que inclui dois polos: o rigor da objetividade e a fecundidade da subjetividade. Envolve a análise de significados, com descrição objetiva, sistemática e qualitativa em relação ao discurso observado e há uma busca por compreensões subjetivas que estão implícitas na narrativa. O objetivo é desvendar criticamente narrativas por meio de um método empírico que envolve instrumentos práticos de pesquisa (BARDIN, 2011).

Todas as entrevistas foram realizadas na sede da instituição, com horários previamente agendados. Antes do início da entrevista foi-lhes solicitada a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme exigências do Comitê de Ética da PUC Goiás. Logo após, deu-se início à entrevista, que foi estruturada em duas partes. Um questionário para identificação dos dados sociodemográficos e seis perguntas de caracterização da religiosidade/espiritualidade do entrevistado. Após o preenchimento das respostas, ocorreu uma entrevista a partir de uma pergunta disparadora. Esta entrevista foi gravada pelo celular e depois transcrita pela própria pesquisadora.

Na primeira etapa desta tese foi realizada a pesquisa bibliográfica tendo como referência autores da Europa e do Brasil. Foram pesquisados autores no campo das ciências da religião, da sociologia, da filosofia e também da psicologia, procurando um diálogo sistêmico com elementos que pudessem contribuir de forma integrativa para a compreensão das análises relacionadas à forma como o ser humano vive e se relaciona com a espiritualidade na atualidade.

Esta pesquisa está estruturada em três capítulos. O primeiro apresenta análises acerca da sociedade moderna e da pós-moderna com a intenção de compreender quais os paradigmas que estruturaram e as tendências que tendem a estruturar a visão de mundo contemporânea. O objetivo do primeiro capítulo é identificar características da sociedade contemporânea no que diz respeito aos valores e visão de mundo atuais, considerando teorias da modernidade e da pós-modernidade. Considera-se que na atualidade ocorre a convivência de paradigmas, nem tão moderno nem ainda pós-moderno, mas se vive numa fase de transição, denominada de condição pós-moderna (LYOTARD, 2013).

O capítulo dois apresenta conceitos e reflexões sobre o tema da religião, da religiosidade e da espiritualidade. Há um breve histórico sobre diferentes conceitos de religião, bem como reflexões sobre religiosidade, seus conceitos e definições com o objetivo de compreender como se dava a relação do ser humano com esta esfera da vida ao longo do tempo e como ocorre na atualidade. São apresentadas definições acerca da espiritualidade, da espiritualidade como inteligência e da espiritualidade como promotora do sentido de vida. Na sequência, são apresentadas as metamorfoses pelas quais a religião e o campo religioso passaram na modernidade e os possíveis desdobramentos. Como um dos desdobramentos, há o registro da ocorrência dos novos movimentos religiosos, dentre os quais destacam-se os movimentos fundamentalistas e os movimentos espiritualistas. Esta pesquisa se deterá sobre movimentos espiritualistas.

E por fim, no capítulo três, será apresentada a pesquisa de campo realizada na Universidade Internacional da Paz (Unipaz) por considerar que esta instituição inclui a espiritualidade em sua práxis pedagógica. Os seus princípios, valores e metodologia estão apresentados no primeiro item e constam a apresentação e análise dos dados da pesquisa de campo.

O tema da espiritualidade abrirá novas análises que serão, porventura, encaradas em textos futuros. No momento, pretende-se contribuir para o enriquecimento de novos referenciais teórico-metodológicos na área das Ciências da Religião através de uma postura crítico-reflexiva e aberta ao diálogo entre autores expoentes da América do Sul e da Europa, sendo este um tema de relevância nacional e internacional.

As análises possibilitaram a compreensão de que a espiritualidade holística é um modo com o qual o indivíduo tem vivido sua relação com a espiritualidade na

atualidade. As teorias e o diálogo com a pesquisa de campo realizada na Unipaz indicam que esta espiritualidade propicia ao sujeito que a vive uma (re)leitura da visão, sentido e propósito da vida. Espera-se contribuir com a pesquisa no campo da espiritualidade no cenário brasileiro.

CAPÍTULO 1

DA MODERNIDADE À CONDIÇÃO PÓS-MODERNA

“Lembra-te que tu estás numa hora excepcional, de uma época única e que tu tens esta grande alegria e este inestimável privilégio de assistir ao nascimento de um novo mundo.”

(The Mother)

DIALOGANDO COM A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Neste capítulo são apresentadas algumas teorias que contribuem para a compreensão dos conceitos que fazem referência à sociedade moderna e a pós-moderna com o objetivo de reconhecer quais características têm se destacado nesta transição de século XX para o XXI no que diz respeito aos temas que envolvem a compreensão da religião, da religiosidade e da espiritualidade. Ao refletir sobre modernidade e pós-modernidade, muito mais do que classificar cada período com suas características, busca-se compreender suas influências em relação ao campo religioso da atualidade.

Temas como espiritualidade, afetividade, crenças, ética e moral retornaram com força nos dias atuais. Independentemente de conceitos pautados nas teorias das sociedades moderna e pós-moderna, o que está em evidência é a tentativa de preencher um vazio existencial que o racionalismo moderno contribuiu para o afloramento de reflexões que ocasionaram uma crise de sentido existencial.

Na modernidade ocorreram avanços científicos que revolucionaram a forma de compreensão dos mecanismos de desenvolvimento humano, desde as descobertas das teorias quânticas até a visão do planeta Terra como imerso num aglomerado de poeira cósmica. Isto mudou o posicionamento de como o ser humano se vê e se reconhece diante de si mesmo e da realidade ao seu redor.

Esta mudança de perspectiva abriu espaço para um determinado período histórico que não é mais moderno e ainda não se estabeleceu completamente em outra base sólida. Neste sentido, esta pesquisa alinha-se com a teoria de Lyotard (2003), utilizando-se do termo ‘condição pós-moderna’, ao referir-se ao período posterior à modernidade, porém aberto às próprias descobertas, num constante autodescobrir-se no processo evolutivo, que é uma condição de ser, viver e estar, que se denomina nesta pesquisa como condição pós-moderna.

Considera-se que as bases fundantes da modernidade não mais predominam atualmente. De acordo com Egleaton (2003) o marco para a compreensão da pós-modernidade foi o atentado de 11 de setembro de 2001 em Nova York¹, mais do que o fato em si, torna-se necessário considerar as mudanças psicológicas e conceituais que se estabeleceram entre indivíduos e nações após este acontecimento.

O nível de violência migrou-se de parâmetros micro para macro, a garantia da vida no planeta tornou-se cada vez menos estável, a confiança nas transações via mecanismos de internet tornou-se mais vulnerável e instável. A fatalidade do caos é tão certa quanto a vulnerabilidade da vida. O que se nota é que há o surgimento de um novo tempo, em busca de novas necessidades de compreensões e respostas.

Reconhecemos que há polêmicas na tentativa de se definirem os conceitos fundamentais que representam a sociedade atual e não se pretende esgotar este tema nesta pesquisa. Para alguns teóricos, considera-se que a sociedade atual vive uma condição pós-moderna (LYOTARD, 2013), ou modernidade líquida (BAUMAN, 2001), ou modernidade tardia (GIDDENS, 1991), Eagleton (2003) afirma que depois do 11 de setembro de 2011 inaugura-se a fase do pós-pós-modernismo.

Dentre inúmeros autores, esta pesquisa aproxima-se das perspectivas apresentadas por Giddens (1991), Harvey (2002), Lyotard (2003), Eagleton (1998), Hervieu-Leger (2005), Sheldrake (1986), Mafessoli (2016), Esperandio (2007), pelo fato de expressarem melhor a perspectiva que se deseja considerar e será adotado o termo pós-modernidade para referir-se à sociedade atual e condição pós-moderna para o sujeito contemporâneo.

As teorias serão revisitadas com o objetivo de identificar quais são as principais características da espiritualidade no século XXI e como ocorre a relação do ser humano com ela.

O que torna este século XX verdadeiramente importante não são as descobertas científicas – mesmo que a ciência nos tenha dado a fusão nuclear e a nave espacial – (...) mas sim a redescoberta do sagrado, quer dizer, a redescoberta da importância essencial que o sagrado tem em toda a existência humana”. (ELIADE, 1992, p. 88).

Considera-se que a sociedade atual está em transição. Esta transição representa um período de metamorfose de sentido, etapa na qual há uma busca por

¹ Para mais informações, acessar <https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/11-de-setembro.htm>

novas respostas e novos significados e, ao mesmo tempo, há uma procura por manter elementos que ainda oferecem sentido ao cotidiano. Esta etapa é considerada “condição pós-moderna”, segundo Lyotard (2013).

Com tantas informações disponíveis ao mesmo tempo pelos meios tecnológicos, há muitas dúvidas e desconhecimentos relacionados às questões básicas que se referem ao cotidiano, especialmente naquilo que possa oferecer sentido à vida. Atualmente, as respostas já não significam segurança e, ao invés de mais certezas, têm-se tido mais dúvidas e surgem mais perguntas.

Na atualidade, existe uma difundida e profunda sensação de crise ambiental, política, econômica e social; uma crença de que chegamos a um ponto de virada vital para nossa civilização, nossa espécie e toda a vida na Terra. (SHELDRAKE, 1994, p. 107)².

Como referência de análise, serão apontados alguns acontecimentos que ocorreram no último século e são impactantes, do ponto de vista humano. Historicamente registram-se a I e a II Guerras Mundiais, com respectivamente 30 milhões e 50 milhões de pessoas mortas em decorrência delas. A ONU, em 2010, publicou o relatório de milhares de crianças que são consideradas escravas e vivem em cativeiros na Índia; mulheres são vítimas de atrocidades provocadas por seus cônjuges, em sua maioria; a violência sexual, violência a idosos, animais, tráfico de pessoas, tráfico de órgãos, o tráfico e a dependência de drogas, o suicídio, tornaram-se temas de políticas públicas na modernidade. A fome e a condição de vida sub-humana apresentam índices inacreditáveis. Convive-se com moradores de rua, desde crianças a idosos. A corrupção desmedida, a violência urbana, o analfabetismo e, mais recentemente, a questão dos refugiados, especialmente na Europa. E a crise ecológica? Desmatamento, crise hídrica e nos últimos anos no Brasil registraram-se tragédias ambientais, como o caso de Mariana³ e, recentemente, Brumadinho⁴ e os estragos causados pelo derramamento de petróleo na costa brasileira. Ambas

² Tradução da autora. Original: *“En la actualidad, existe una difundida y profunda sensación de crisis ambiental, política, económica y social; una creencia de que llegamos a un punto de viraje vital para nuestra civilización, nuestra especie y toda la vida en la Tierra.”* (SHELDRAKE, 1994, p. 107).

³ Mariana e Brumadinho são duas cidades do estado de Minas Gerais, que sofreram um desastre ecológico como decorrência do rompimento de barragens da mineradora Vale. Até que ponto foi erro humano, não é o fato mais relevante. Ocorre que juntas fizeram mais de 235 mortes e centenas de famílias desabrigadas com perda total de seus bens. Fonte: www.vale.com. Acesso em: 22 mar. 2019. 15h, Barcelona.

⁴ Brumadinho. É uma cidade do Estado de Minas Gerais que foi acometida por um desastre provocado pela queda de uma barragem ocasionando 259 morte. O fato ocorreu na data de 25 de janeiro de 2019. Acessado em 16/06/2020 às 16 horas <https://tudo-sobre.estadao.com.br/brumadinho-mg>

poderiam ter sido evitadas? E por fim, vive-se a situação atual da pandemia do coronavírus, um vírus de alto contágio que tem transformado radicalmente a vida do ser humano em todos os níveis. O que ocorre é um descaso do ser humano com ele mesmo, com seu semelhante e, como consequência, uma desconexão com a Natureza em todos os níveis.

Em contrapartida, nota-se o avanço da ciência e tecnologia em muitos setores da sociedade. No campo da saúde, foram criadas vacinas, remédios e tratamentos que oportunizaram melhor qualidade de vida (aos que têm acesso), a descoberta da internet, que revolucionou a forma de ser, pensar e viver em todos âmbitos da vida humana em todo o planeta. As criações do avião, dos computadores, da informática, proporcionaram qualidade na produção e distribuição de produtos e informações. Mais recentemente, o desenvolvimento da inteligência artificial⁵. Este é o cenário atual neste início de século XXI.

São duas realidades no mesmo cenário, uma de construção e outra de destruição. Até que ponto o indivíduo contemporâneo está a favor da vida? Ou até onde irão os limites relacionados ao desenvolvimento do sistema que favorece o extermínio de si e da própria vida no planeta? Há indícios de que “nós enfrentamos problemas modernos para os quais não há soluções modernas” (SANTOS, 2003, p. 29).

Para Santos (2003, p. 43) há um desassossego no tempo atual que ele caracteriza como: “Os mapas que nos são familiares deixaram de ser confiáveis. Os novos mapas são, por hora, linhas tênues, pouco menos que indecifráveis. Nesta dupla desfamiliarização, está a origem de nosso desassossego”⁶.

Um dos desafios atuais é o reconhecimento de que o mesmo ser humano que criou os avanços favoráveis à qualidade de vida também proporcionou um caos sem medidas e que ameaça a sua própria vida humana, bem como a vida do planeta. Assumir isto é um processo de autorrevelação. Shaldrake (1994, p. 5) afirma que:

⁵ Inteligencia artificial é um tipo de inteligência que foi desenvolvida como decorrência do avanço tecnológico que permite que sistemas simulem uma inteligência similar à humana — indo além da programação de ordens específicas para tomar decisões de forma autônoma, baseadas em padrões de enormes bancos de dados na rede de telecomputadores. <https://tecnoblog.net/263808/o-que-e-inteligencia-artificial/> acessado em 16/06/2020 as 16 horas.

⁶ Original: “Los mapas que nos son familiares dejaron de ser confiables. Los nuevos mapas son, por ahora, líneas tenues, poco menos que indecifrables. En este doble desfamiliarización está el origen de nuestro desasosegó” (SANTOS, 2003, p. 43).

Lamentavelmente, as consequências deste modo de pensar são em si mesmo terríficos. Némesis está agora operando em uma escala global. Muda-se o clima. Nos ameaçam secas, tormentas, inundações, fome e caos. Os antigos medos estão voltando com novas formas.⁷

Na perspectiva da filosofia evolucionista, a sociedade está vivendo um processo natural de mutação com o possível objetivo de readaptação para manutenção da vida no planeta.

Nota-se que, talvez no máximo 500 anos atrás, a Natureza determinava os plantios e o local para a construção de cidades. Os ciclos eram saudáveis do ponto de vista da sazonalidade, ocorriam mutações naturais e cíclicas. Na atualidade, com o advento do desenvolvimento tecnológico e científico e com o induto da materialidade, ocorreu o fim dos ciclos naturais geridos pela Natureza. Esta mutação marca o início de uma era de avanços e recuos em relação à sustentabilidade da vida no planeta.

Nas mitologías arcaicas, a Grande Mãe tinha muitos aspectos. Era ela a fonte original do universo e de suas leis e governava a natureza, o destino, o tempo, a eternidade, a verdade, a sabedoria, a justiça, o amor, o nascimento e a morte. Era a Mae Terra e também, Gea, a deusa dos céus, a mãe do Sol, da Lua e de todos os corpos celestes. (...). Era a alma do mundo e da cosmología platônica e recebia muitos outros nomes e imagens como mãe, matriz e força sustentadora de todas as coisas. (SHELDRAKE, 1994, p. 6).⁸

Na modernidade, a Natureza tornou-se produto de consumo e bem de produção e o homem ocupou o lugar do engenheiro que governou e determinou tudo que criou. Destaca-se sobremaneira a visão de dicotomia, originando as bases da separatividade que fragmentou a visão de mundo em muitos níveis. Entende-se por separatividade a visão de mundo em que o sujeito se sente separado do objeto, neste sentido, ocorre uma cisão entre sujeito e objeto e a percepção de que são separados e, sobretudo, sem conexão entre si (WEIL, 2003).

⁷ *“Lamentablemente, las consecuencias de este modo de pensar son en sí mismas terroríficas. Némesis está ahora operando en una escala global. Cambia el clima. Nos amenazan sequías, tormentas, inundaciones, el hambre, el caos. Los antiguos miedos están volviendo bajo nuevas formas (SHELDRAKE, 1994, p. 5).*

⁸ *“En las mitologías arcaicas, la Gran Madre tiene muchos aspectos. Era la fuente original del universo y sus leyes, y gobernaba la naturaleza, el destino, el tiempo, la eternidad, la verdad, la sabiduría, la justicia, el amor, el nacimiento y la muerte. Era la Madre Tierra, Gea, y también la diosa de los cielos, la madre del Sol, la Luna y todos los cuerpos celestes (...) Era el alma del mundo de la cosmología platónica y recibía muchos otros nombres e imágenes como madre, matriz y fuerza sustentadora de todas las cosas (SHELDRAKE, 1994, p. 6).*

Esta fantasmagoria, este fantasma da separatividade traz consequências danosas para a harmonia tanto interna como externa do homem: o apego e a possessividade, trazem consigo o medo de perder o que se julga possuir. A raiva, a agressão e a violência ligadas à defesa da posse de idéias, pessoas ou coisas, geram o ciúme, a competição e o orgulho paranoico (WEIL *apud* CREMA, 1991, p. 17).

Talvez estes sejam indícios históricos de que muitos dos desafios atuais provêm da visão dualista e, ao mesmo tempo, refletem a possibilidade de esperança, pois se já houve outra época menos dicotomizada, pode haver alguma maneira de se resgatar a visão mais orgânica e associativa da vida.

De acordo com Sheldrake (1994, p. 99), o universo evolui no intervalo entre expansão e contração, entre masculino e feminino, quiçá entre as certezas e as dúvidas. É neste ponto que a sociedade se encontra, nem moderna nem totalmente pós-moderna, é um tempo de intervalo entre o que não é mais e o novo que ainda não se manifestou completamente. Ao longo do avanço da modernidade, o mapa se tornou mais importante que o território num processo de mecanização e fragmentação da realidade.

Mas, entretanto, a interação dos princípios expansivos e contrativos está na base da evolução cósmica. (...) Há também as polaridades acima e abaixo, dentro e fora, antes e atrás, direita e esquerda, passado e futuro, sonho e vigília, amigo e inimigo, doce e amargo, quente e frio, prazer e dor, bom e mau.⁹

Diante da dúvida, têm-se buscado muitas respostas. Algumas caminham pelas vias mecanicistas e materialistas; outras por trilhas subjetivas e filosóficas. Com a mecanização da Natureza, a visão de Deus e a relação do indivíduo com a religião institucional passaram por um processo de metamorfose. De acordo com a teoria da secularização, a racionalização promoveu indícios de dessacralização e a desmagificação da relação do ser humano consigo mesmo e com a vida. Nesta perspectiva, “os resultados são desastrosos. A dessacralização do mundo agora parece aterradoramente destrutiva, incluindo os muitos humanistas. Precisamos recuperar o sentido do Sagrado” (SHELDRAKE, 1994, p. 18).¹⁰

⁹ *“Pero mientras tanto, el interieugo de los principios expansivo y contractivo está en la base de la evolución cósmica. (...) También están las polaridades de arriba y abajo, adentro y afuera, delante y detrás, derecha e izquierda, pasado y futuro, sueño y vigilia, amigo y enemigo, dulce y amargo, caliente y frío, placer y dolor, bien y mal. (SHELDRAKE, 1994, p. 99).*

¹⁰ *“Los resultados son desastrosos. La desacralización del mundo ahora parece aterradoramente destructiva, incluso a los ojos de muchos humanistas. Necesitamos recuperar un sentido de lo sagrado”.*

Concomitantemente a isto, identifica-se também a visão na qual Deus e a Natureza são vistos como parte de um mesmo sistema no qual há mistérios que carecem por compreensão para além da racionalidade.

Neste sentido, floresce a busca por sentido e significado da vida e, talvez, esta seja uma possibilidade de conexão entre diversas e diferentes culturas, pois se nota o florescer de vários movimentos que, na tentativa de oferta de sentido, têm oportunizado reflexões acerca do modo de ser contemporâneo, nem moderno nem pós-moderno.

Uma das formas de se notar que novos referenciais despontam na sociedade é perceber as expressões através da arte, da música, da poesia, das pinturas, pois, de alguma maneira, elas expressam aspectos simbólicos que estão sendo materializados como consequência de padrões e/ou busca de novos e/ou velhos referenciais sociais.

Se na modernidade, a razão predominou nos discursos e no *status quo* da sociedade moderna, na atualidade surge um discurso que abraça níveis que ultrapassam a racionalidade e valorizam a emoção e as subjetividades como vias de acesso ao conhecimento. No intuito de identificar elementos que possibilitem a relação do ser humano com a busca de sentido da vida, o item seguinte faz uma breve revisão da sociedade moderna.

1.1 Revisitando a Modernidade

A modernidade reflete uma visão de mundo cujos ideais estão baseados na razão como eixo epistemológico primordial. É mais do que um período histórico. Considera-se que teve seu início no ano de 1789 com a Revolução Francesa (GIDDENS, 1991). O modernismo é um movimento que surgiu na modernidade e refere-se a expressões de arte, cultura e política, não necessariamente vinculadas ao conceito social e econômico de sociedade moderna. No aspecto social, é um período histórico marcado pelas rupturas com a visão tradicional e comunitária da vida humana e marca o início das institucionalizações e territorialismos, bem como as bases e o apogeu do capitalismo.

Modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiu na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Refere-se ao deslocamento de um sistema baseado na manufatura de bens materiais para outro relacionado mais centralmente com informação. (GIDDENS, 1991, p. 8).

Dentre o absurdo e a graça da modernidade, notam-se o avanço tecnológico e científico, a Revolução Industrial e o desenvolvimento do capitalismo. Na modernidade, ocorreram as I e II Guerras Mundiais, respectivamente, com consequências conhecidas na memória histórica, corporal, afetiva, intelectual, econômica e espiritual do ser humano. Há que se olhar para este passado com reverência e temor, pois ali estava explicitado o potencial que a sociedade humana estava alcançando, tanto nos quesitos de bem-estar e qualidade de vida como de destruição da vida planetária.

O paradigma predominante na modernidade é o dualista, a ciência é a cartesiana-newtoniana, que separa o Eu do Tu, o sujeito do objeto. Nesta perspectiva, a sociedade é dividida em classes, o pensamento entre certo e errado, o ser humano em corpo e mente, homem e mulher, a religião entre crente e não crente e a ordem é baseada em dominadores e dominados. Quem nunca ouviu o ditado: “manda quem pode e obedece quem tem juízo”. Este é o cenário conhecido do qual será apresentado um breve resumo de seus principais pontos.

Para Harvey (2002, p. 21), ser moderno é:

Ser moderno é encontrar-se num ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de ser e do mundo – e, ao mesmo tempo, que ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. Os ambientes e experiências modernos cruzam todas as fronteiras da geografia e da etnicidade, da classe e da nacionalidade, da religião e da ideologia; nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade da desunidade. Ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’.

Na compreensão de Giddens (1991), as consequências da modernidade promovem algumas discontinuidades que são os pontos de desencaixe. Um dos pontos-chave de reflexão diz respeito ao fator conhecimento, que passa a ser condicionado pela quantidade de informação que o sujeito obtém. As informações e o meio de obtê-las tornam-se, cada vez mais, fonte de poder. Quanto mais informação, mais conhecimento e mais confiança em um determinado assunto. Ele afirma que nenhum conhecimento científico sob as condições da modernidade é conhecimento no sentido ‘antigo’, em que conhecer é estar certo, pois a cada momento surgem novas análises e novas possibilidades do objeto e/ou da ação pesquisada.

No nível simbólico, isto pode gerar uma sensação de insatisfação constante e ansiedade, pois há a promoção do desejo de sempre querer conhecer mais e mais coisas sob diversos ângulos. A modernidade criou a geração do consumo exagerado e desequilibrado em si mesmo¹¹: “A modernidade é ela mesma profunda e intrinsecamente sociológica” (GIDDENS, 1991, p. 43).

Nesta perspectiva, são três os fatores que estruturam a vida do ser humano moderno, de acordo com Giddens (1991). O primeiro fator se refere ao poder diferencial, pois nem todos têm o mesmo conhecimento nem o mesmo poder, assim o papel dos valores também passa a ser mutável e isto convida o ser humano moderno a se deparar constantemente com consequências inesperadas.

O segundo fator é a compreensão da força de trabalho que se torna mercadoria, no sentido de que vale mais quem produz mais. A tônica é a racionalização das atividades humanas, representada pela burocracia. “O conhecimento sociológico mantém uma relação instrumental com o mundo social com o qual se relaciona; tal conhecimento pode ser aplicado de uma maneira tecnológica para intervir na vida social” (GIDDENS, 1991, p.19).

O terceiro fator é a separação entre tempo e espaço, que gera o desenvolvimento de mecanismos de desencaixe e conseqüentemente ocorre uma apropriação reflexiva do conhecimento:

Distanciamento tempo-espaço, desencaixe e reflexividade... sem elas, a separação da modernidade das ordens tradicionais poderia não ter se dado de uma maneira tão radical, tão rapidamente, ou através de tal cenário internacional. (GIDDENS, 1991, p. 59).

Para Giddens (1991), há três fatores que favorecem o desencaixe da modernidade: a velocidade das mudanças, o escopo da mudança (com a predominância da influência do virtual) e a própria natureza intrínseca das

¹¹ As 26 pessoas mais ricas do mundo detêm a mesma riqueza dos 3,8 bilhões mais pobres, que correspondem a 50% da humanidade. Os dados, referentes a 2018, fazem parte do relatório global da organização não governamental Oxfam, lançado hoje (21), às vésperas do Fórum Econômico Mundial, que se inicia amanhã (22) em Davos, na Suíça. Os números indicam que a riqueza está ainda mais concentrada, pois, em 2017, os mais ricos somavam 43. A fortuna dos bilionários aumentou 12% em 2018, o equivalente a US\$ 900 bilhões, ou US\$ 2,5 bilhões por dia. A metade mais pobre do planeta, por outro lado, teve seu patrimônio diminuído em 11% no mesmo período. Além disso, desde a crise econômica iniciada em 2007, o número de bilionários dobrou no mundo, passando de 1.125 em 2008 para 2.208 no ano passado. O relatório indica ainda que os homens têm 50% mais do total de riqueza do mundo do que as mulheres. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/>. Acesso em: 12 mar. 2019, 14 horas. Barcelona.

instituições modernas. “Por desencaixe me refiro ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 24).

Em relação ao tempo e espaço, Giddens (1991, p. 22) faz um paralelo entre a compreensão de tempo da era pré-moderna para a moderna. Na era pré-moderna, o tempo é associado com a noção de espaço. Algo acontece relacionado a um determinado tempo e espaço juntos.

Nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela ‘presença’ – por atividades localizadas.

Na modernidade, o relógio mecânico marca o tempo como organização social e ocorre a padronização mundial dos calendários, nos quais o tempo e o espaço são dissociados entre si. Um exemplo a ser dado sobre o desencaixe do tempo-espaço é a relação com o dinheiro. Na modernidade, o dinheiro assume um papel simbólico e favorece para a homologação do desencaixe de tempo-espaço, pois possibilita a realização de transações, negócios e trocas entre pessoas cujo espaço está infinitamente separado do tempo. O tempo de uso do dinheiro é o mesmo, porém o espaço é diferente (GIDDENS, 1991).

Ao se reconfigurar a concepção do tempo (de *Kairós* para *Cronos*), é modificada a visão de mundo para uma teia de consequências invisíveis com as quais se vive hoje em dia. “A modernização envolve a disrupção perpétua dos ritmos espaciais e temporais, e o modernismo tem como uma de suas missões a produção de novos sentidos para o espaço e o tempo num mundo de efemeridade e fragmentação” (LYOTARD, 2002, p.199).

Uma das características da modernidade é a compreensão da nova maneira de conceber o ciclo, que gerou visões de mundo que passaram a ser pautadas em ações racionalizadas, de acordo com Weber (1905¹²) ao considerar que o ser humano é capaz de ajustar os meios para se atingir o fim, num racionalismo instrumental, desmagificando a vida, promovendo o desaparecimento do transcendente e o desencantamento do mundo.

¹² WEBER, Max. 1905 foi o ano de publicação da primeira edição de *Ética protestante e o espírito capitalista*.

Desde então, a relação do homem com ele mesmo e também com Deus passa a ser fundamentada como sujeito e objeto, pautado pela dualidade e distanciado da conexão com a integralidade da vida.

A supremacia da tecnologia sobre a Natureza marcou o início da dessacralização do mundo, na perspectiva de Shekdrake (1994). Neste contexto, a Natureza tornou-se objeto e o homem, o sujeito que passou a ordenar e classificar a ordem das coisas, criando as bases do pensamento mecanicista que regeu a ciência desde então até o século XX, caracterizada como moderna.

Para Hervieu-Léger (2005) a modernidade gerou três grandes marcos: a racionalização técnica e científica, a autonomia do sujeito e a diferenciação das instituições. Como consequência destes três fatores, tem-se colhido os frutos de uma proliferação de oferta de sentido do religioso oriundo de diferentes segmentos da sociedade, como decorrência do fim da hegemonia da religião como produtora, detentora e controladora da oferta de sentido para a sociedade.

Mesmo com inúmeras mudanças, algumas coisas não se transformaram: a necessidade de pertencimento do ser humano, a busca pelo religioso e especialmente a experimentação da espiritualidade, mais basicamente em dois movimentos mais expressivos: os fundamentalismos e os novos movimentos religiosos (que serão discutidos no próximo capítulo).

O que se nota como fruto da modernidade é uma sociedade com significativos avanços tecnológicos e científicos e, ao mesmo tempo, uma sede de sentido e de pertencimento. O ser humano moderno é capaz de produzir inúmeras coisas, ideias e inovações, e esta capacidade produtiva também gerou perguntas que a própria modernidade não conseguiu responder.

Os desafios da modernidade são imensos, assim como as possibilidades de novos avanços, como consequência natural do processo evolutivo. Porém, na direção que a evolução tem se manifestado, ela por si só apresenta-se como um risco à própria vida humana no planeta, bem como a eliminação dos recursos do próprio planeta. Neste sentido, novas perguntas surgiram, novos anseios e novas necessidades. Esta busca do novo gerou também a busca de novos referenciais e o surgimento de novos paradigmas que sejam capazes de oferecer, de alguma maneira, novas respostas e novas possibilidades para a continuação da evolução em todos os seus níveis.

No intuito de acompanhar o desenvolvimento histórico de evolução da humanidade e na tentativa de compreender este início de século XXI, a reflexão sobre pós-modernidade é o próximo item desta pesquisa.

1.1.1 Nas trilhas da pós-modernidade

O século XXI explicita várias contradições. De um lado, guerras, fome, misérias, novos questionamentos, novas doenças, novas formas de luta social, novas pesquisas que constataam que o mundo e o universo são mais complexos do que pareciam. Ao mesmo tempo, surgem movimentos isolados de comunidades e grupos sociais, que criam suas próprias regras, seu *modum operandi*, suas simbologias e *ethos*. A contemplação ganha espaço na tentativa de compreender o que a razão não consegue explicar. O subjetivo e o objetivo parecem ser vistos em suas complexidades singulares e complementares para a compreensão da vida. Configura-se um ser humano inserido em um contexto com características muito voláteis (TORRALBA, 2018). Como compreender, minimamente, este início de século XXI?

Mais do que defender ou criticar, o que faz mais sentido em relação à terminologia pós-moderno é o que diz respeito às reflexões sobre as necessidades humanas fundamentais e a revisão de perguntas sobre a origem da vida e também da morte, pois são temas que perpassam culturas e eras. Se a modernidade foi caracterizada como o período de contribuições nos aspectos da oferta de explicações racionais, a pós-modernidade pode ser compreendida como o tempo das incertezas e, portanto, abre espaço para novas procuras por novos modos de ser e estar no mundo.

Alguns autores denominam o final do século XX e o início de século XXI de pós-moderno. A pós-modernidade é uma trilha que está sendo aberta no decorrer de sua própria manifestação. Não há um consenso de definição e esta é, talvez, sua maior riqueza. Ela valoriza elementos que surgiram na modernidade, como a diversidade, o pluralismo e as multifacetadas formas de ver a si mesma e ao mundo, pois, para compreendê-la, faz-se necessário considerar a perspectiva de quem e de qual contexto se está analisando-a. É um processo de revelar-se a si mesmo para poder definir e compreender a subjetividade contemporânea. Não é intenção deste texto esgotar o assunto em si, mas abrir um diálogo favorável a novas perguntas que

possam contribuir para a compreensão da atualidade. O objetivo não é limitar o conhecimento com uma única definição do termo mas, como afirma Esperandio (2007, p. 6):

Não há como buscar uma verdade que se chama pós-modernidade. Mas há, sim, como colocar em evidencia a construção de sentido sobre um processo de recomposição de diversos elementos (políticos, econômicos, culturais, religiosos, etc.), que leva à emergência do que se tem chamado hoje de pós-modernidade.

Há algumas indicações sobre o início da pós-modernidade. Anderson (1999) afirma que o termo foi criado por volta do ano de 1930 por Frédéric de Onís e sua primeira expressão surgiu no mundo hispânico para depois aparecer na Inglaterra e Estados Unidos. Onís contribuiu na época imprimindo uma ideia do “estilo pós-moderno”, o que foi raramente utilizado (ANDERSON, 1999).

Arnold Toynbee (1934) publicou no mundo anglófono o primeiro volume da obra *Study of History* apresentando a pós-modernidade como categoria e não como estética. Após a Segunda Guerra Mundial, ao revisar seus próprios escritos, ele incluiu duas considerações nas suas compreensões sobre o que seria considerado pós-moderno: 1) o reconhecimento da ascensão de uma classe operária industrial com a conseqüente perda da hegemonia burguesa e também a 2) visão de que para ‘além do Ocidente’ se poderiam encontrar ‘segredos’ para a compreensão da sociedade. Mesmo que não certamente decisivas, estas ideias foram importantes para a compreensão das novas buscas de sentido e significado da vida, conforme veremos mais adiante nesta pesquisa.

Lyotard (2013) afirma que a pós-modernidade apresenta as primeiras expressões após II Guerra Mundial, entre os anos de 1950 e 1960. Pierry Anderson (2000) afirma que iniciou com o movimento literários dos anos 1930-40. O termo reapareceu na América do Norte com Charles Olson em 1951, pela poesia. Harry Levin afirma que iniciou no ano de 1960 com o movimento libertário da década. A difusão mais ampla do termo só ocorreu a partir dos anos 1970 (ANDERSON, 1999).

Há diferentes definições e não há um consenso de compreensão relacionada à pós-modernidade. O primeiro autor que popularizou o termo pós-modernidade foi Jean-François Lyotard. Ele afirma que “o pós moderno, enquanto condição da cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes” (LYOTARD, 2013, p.VIII).

Lyotard (2013, p. 52) fala sobre os jogos de linguagem característicos da pós-modernidade e a define como “a ideia de que todos os grupos têm o direito de falar por si mesmos, com sua própria voz, e ter aceita essa voz como autêntica e legítima, é essencial para o pluralismo pós-moderno”.

Eagleton (1998, p. 7) caracteriza o tempo atual com o termo pós-moderno e o utiliza por considerar mais abrangente, incluindo questões de cultura e arte. Não está preocupado com os detalhes da cultura artística e sim com as ideias que são expressas no pós-modernismo.

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativa e os fundamentos definitivos de explicação.

Há uma nova subjetividade despontando neste início do século XXI. Ela apresenta indícios da oferta de um novo sentido à vida tanto individual como coletiva, que desbrave trilhas e não se limite aos mapas preestabelecidos por meio do processo de emancipação do ser humano que refletirá na sua relação com a sociedade. Esta nova sensibilidade é fruto da transição da modernidade para a pós-modernidade.

Catalan (2014, p. 7) afirma que:

O termo pós modernidade – próprio dos anos oitenta do século passado, mas, todavia, vigente – indica uma mudança de tendência a respeito da modernidade, marcada pela secularização e pelo desencantamento do mundo. Além disso, aspectos característicos da pós modernidade, como a desconfiança em relação ao racionalismo, a fragmentação do discurso e a ruptura com a tradição, tem tido um enorme impacto no terreno religioso.¹³

Parte da dificuldade para se compreender a pós-modernidade refere-se ao reflexo da dificuldade de o ser humano reconhecer a si mesmo e o próprio modo que se vive atualmente (ESPERANDIO, 2007). Esta é uma visão que vai além da dialética eu – tu, pois é uma ação construtiva do nós, do elo entre coisas, ideias, fatos e pessoas, considerando que a busca e o encontro da ‘verdade’ não é mais

¹³ “El termino posmodernidade - próprio de los anos ochenta del siglo pasado, pero todavia vigente – indica um cambio de tendencia respecto a la modernidade, marcada por la seularización y el desencantamiento del mundo. Además, aspectos cartacterísticos de la posmodernidade, como la desconfianza respecto al racionalismo, la fragmentación del dircurso y la ruptura con la tradición, han tenido un enorme impacto en el terreno religioso (CATALAN, 2014, p. 7).

legitimado por um único referencial. O referencial torna-se difuso, plural, sistêmico, subjetivo e complexo.

Sobre pós-modernidade, Giddens (1991, p. 45) afirma que:

A quem se refere comumente a pós-modernidade? (...) descobrimos que nada pode ser conhecido com alguma certeza, desde que todos os 'fundamentos' preexistentes da epistemologia se revelaram sem credibilidade; que a 'história' é destituída de teologia e conseqüentemente nenhuma versão de 'progresso' pode ser plausivelmente defendida; e que uma nova agenda social e política surgiu com a crescente proeminência de preocupações ecológicas e talvez de novos movimentos sociais em geral.

Catalan (2014, p. 10) afirma que a sociedade caminha para o desconhecido e incerto futuro. Diz que a excessiva oferta de sentido no contexto atual faz ressurgir uma busca de valores já bastante conhecidos por todos. Reconhece que em tempos de mudanças significativas o ser humano volta o olhar para o místico, para o mágico como uma possível oferta de sentido para além das incredulidades atuais.

Assim, a crise do racionalismo proporcionou o surgimento de uma mentalidade pré-moderna, predisposta a acolher os elementos mágicos, míticos, místicos e supersticiosos que pareciam erradicados do panorama cultural do ocidente.¹⁴

Kruger (2015) identifica que o pluralismo é uma das características marcantes na pós-modernidade e percebe que há uma insistente busca por 'fórmulas e soluções prontas' tornando o ser humano um consumidor de 'opções' que lhe conduzam para o caminho da satisfação pessoal oportunizando uma 'consciência de eleição' onde 'opção' é a palavra-chave.

Ele identifica também o individualismo. Com o aumento da oferta em muitos níveis, as escolhas são um assunto privado, de responsabilidade pessoal e o indivíduo é o único responsável por suas escolhas. Neste contexto, o experiencialismo ganha força, pois torna a experiência a 'fonte de todo conhecimento'. "O homem moderno passa a crer nas experiências pessoais, com ênfase nos sentimentos e afeições" (KRUGER, 2015, p. 6). Há indícios de que o existencialismo faz ressurgir o misticismo como consequência do experiencialismo, pois o predomínio da razão científica não é mais a única fonte de respostas e sentido.

¹⁴ "Así, la crisis del racionalismo ha propiciado el regurgimento de una mentalidad pré-moderna, predispuesta a acoger los elementos mágicos, míticos, místicos o supersticiosos que parecían erradicados del panorama cultural do Occidente (CATALAN, 2014, p. 10).

E por fim, o consumismo torna-se o próprio cerne do pós-modernismo. Viver na sociedade pós-moderna faz parte o assumir a convivência com o desconforto de uma insaciedade e reconhecer que as certezas são estremecidas pela fragmentação do conhecimento, compreendendo também que o que a política diz não comunga com o que a economia explica, o que o religioso afirma nem sempre é coerente com a ética, e assim, o esfacelar da vida é reflexo do esquartejamento do conhecimento e também do humano. Diante da dicotomia do pensamento e da ação, surge também uma inquietação que provoca um estreitamento do diálogo ocasionado pela polissemia pós-moderna:

Ora, o que está em jogo na polissemia pós-moderna é um pluricausalismo: causalidades em redes, emaranhado de relações, de cruzamentos etc. Tudo necessitando compreender (i.e., tomar junto) a reversibilidade, a ação e a retroação, a dialogia e outras relações 'em feixe' (MAFESSOLI, 2016, p.169).

A pós-modernidade é também uma época em que emerge a busca pelo sentimento/sensação de pertença, e neste sentido, promove e estimula o resgate da sensibilidade, especialmente pelo campo simbólico e virtual.

As imagens, os fenômenos visuais têm, assim, uma função sacramental: eles tornam visível a força invisível que está na base de todo viver-junto. É por isso, aliás, que a imagem das tribos primitivas de que o totem era causa e efeito da solidez do grupo, as tribos pós-modernas não hesitam em utilizar via redes sociais, pequenos amuletos, *smiles*, sinais de reconhecimento múltiplos, como expressão de um sentimento de pertença coletivo. (MAFESSOLI, 2016, p.150).

Uma das características que aflora na pós-modernidade é o ressurgimento da busca de pertencimento, da tribo, da comunidade, numa tentativa de reconectar ao significado do mito originário da humanidade. Maffesoli (2016, p. 142) afirma que o esquecimento de tal enraizamento é um dos problemas essenciais da alma moderna.

De uma maneira mais ou menos consciente, a busca, ou a reivindicação, das raízes é uma preocupação pós-moderna. Localismo, etnicidade, autenticidade, singularidade, e outras características da mesma ordem estão na ordem do dia.

Neste sentido observa-se uma investigação que valorize não apenas o lado 'direito' das coisas, mas também o seu 'avesso'; isto pode significar o sentido fenomenológico da exigência holística – ver o todo em cada parte por todos os seus

ângulos manifestos material e subjetivamente. “Os fenômenos, no que eles têm de enraizado, de ancestral, tornam visível a força invisível da sociedade. O jogo das aparências que permite a coincidência da profundidade e da superfície” (MAFESSOLI, 2016, p. 143).

Há um reconhecimento de que na atualidade se fala do retorno do religioso, bem como uma renovação do sagrado, e isto se dá no contexto dos novos movimentos religiosos, que será detalhado no próximo capítulo.

Sobre a ausência de sentido, Vattimo (1990, p. 55) afirma que:

Pós moderno significa simplesmente um estado de alma, ou melhor, um estado de espírito. Poderia dizer que se trata de uma mudança da relação com o problema de sentido: diria, simplificando muito, que o pós moderno é a consciência da ausência de valor em muitas atividades. Para tanto, o que é novo seria o não saber responder ao problema de sentido.¹⁵

Como já explicado, a pós-modernidade é caracterizada pelo fim da legitimidade de grandes relatos ou metanarrativas (LYOTARD, 2003). O que ocorre é a perda de plausibilidade relacionada aos conceitos de Verdade e Justiça. Isto promove uma descredibilização nas instituições promotoras desta oferta de sentido, dentre elas, a religião. Especialmente com a II Guerra Mundial, e também após Hiroshima e Nagasaki, ficam manifestas quais as consequências dos aglomerados de conhecimentos adquiridos e desenvolvidos pelo homem na modernidade e seu poder de construção e destruição.

Crema (2018) afirma que a sociedade vive o tempo da ‘demolição’, da ‘lição do demo’ correspondendo à fragmentação, à esquizofrenia pessoal, social e planetária. Ele considera que é o tempo do especialista que ‘sabe quase tudo de quase nada’ e dá indícios de que não é apenas com o velho paradigma, com conceitos já conhecidos e utilizados que se encontrarão soluções para os velhos problemas. Há que se abrir para novas possibilidades, para novas sensibilidades no campo do aprender e do saber, ser capaz de duvidar das certezas e lançar-se em direção ao que oferece sentido à existência pautada em um novo paradigma.

Santos (2003) acredita que há indícios de uma nova civilização surgindo por meio do reconhecimento de comunidades, baseado em ideias de solidariedade e de

¹⁵ “Pós-moderno significa simplemente un estado del alma, o mejor, un estado de espíritu. Podría decirse que se trata de un cambio de la relación con el problema del sentido: diria, simplificando mucho, que lo pós-moderno es la conciencia de la ausencia de valor en muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería el no saber responder al problema del sentido (VATTIMO, 1990, p. 55).

participação que envolvam o princípio estético-expressivo em que sejam valorizadas ideias de prazer, autoria e artefactualidades.

Uma das consequências da modernidade é o movimento de transnacionalização de cultura que favorece a emancipação do indivíduo e o florescimento da multiculturalidade. Estes são elementos que podem dar pistas aos novos parâmetros de vida em sociedade e que se encaixam mais no que é chamado pós-moderno do que na sociedade moderna, pois como já foi explicitado acima, considera-se que a modernidade não conseguiu cumprir com suas tendências e ao menos oferecer respostas às perguntas surgidas durante sua hegemonia.

Santos (2003) indica cinco aspectos que justificam o surgimento de um novo paradigma que ocorre no decorrer da modernidade, mais especificamente a partir da década de 60.

O primeiro aspecto, segundo Santos (2003), é a busca por equidade de gênero. Sobre isto, há muito o que se refletir e não sendo o foco principal desta pesquisa, não aprofundaremos no assunto. Cabe-nos dizer que a mulher tem sido sinônimo de luta por direitos e igualdades e há uma tentativa em vários níveis, por equidade social, cultural, econômica, de direitos e deveres e especialmente a luta relacionada à violência contra a mulher.

O segundo aspecto a ser considerado são os movimentos que surgiram na pós-modernidade denominados de ecossocialistas. No Estado, surgiu o chamado terceiro setor, e sua política interna de organização econômica e social promoveu reflexões de valores de bem de produção e de consumo.

O terceiro aspecto é a revisão de consumo entre necessidade humana e consumo solidário, segundo Santos (2003). Esta característica promove uma mudança de valores no âmbito da sociedade capitalista, pois ocorre a migração da necessidade de consumo que passa a ocorrer não em função do capitalismo e do marketing (criadores de necessidades de consumo direcionadas ao capitalismo) mas sim, ao consumo consciente, valorizando aquilo que de fato alimenta e retorna para a sociedade como um equilíbrio econômico e social.

Estas dimensões geram o quarto aspecto que é, conforme Santos (2003), o surgimento de Comunidades-Ameba. Há dois modelos de comunidades, uma é aquelas cujos ritos, princípios e hegemonia são mantidos de forma restrita, como comunidades indígenas. Outro modelo são as comunidades nas quais há uma porosidade de valores e uma constante e múltipla reinvenção de si mesma, numa

constante construção da identidade. O que predomina nesta dimensão é o reconhecimento do multiculturalismo com princípio formador de atividade comunitária, que inclui o sistema educacional, de saúde pública, de segurança social e também administração pública.

E o quinto aspecto diz respeito ao surgimento de movimentos societários que valorizem a pluralidade, o diálogo intercultural pautado por conceitos alternativos de uma visão hegemônica, unilateral e soberana da realidade (SANTOS, 2003).

Torralba (2018, p. 12) afirma que “tudo o que parecia sólido desaparece. O mundo político, social, econômico, religioso e cultural se desfaz, mas o que emerge é caótico, difícil de definir, justamente porque está emergindo”¹⁶.

Morin (2000, p. 199) afirma que a sociedade está vivendo no tempo da complexidade. Ele afirma que “pensar a complexidade é o maior desafio do pensamento contemporâneo e necessita de uma reforma no nosso modo de pensar”. Talvez, de fato, este seja um significativo desafio atual: transformar as referências de pensamento, acolher um visível e emergente florescimento de um novo paradigma na sociedade atual.

1.2 O florescimento de novos paradigmas e perspectivas contemporâneas

Diante do declínio das metanarrativas, do descrédito das instituições religiosas, do florescimento do multiculturalismo e da ruptura da hegemonia da razão, busca-se compreender o que ocorreu com o campo religioso em pleno início de século XXI. Com tantas informações disponíveis ao mesmo tempo, há dúvidas e desconhecimentos relacionados às questões básicas que se referem ao cotidiano, especialmente naquilo que minimamente possa oferecer sentido à vida. Atualmente, as respostas já não significam segurança e, ao invés de mais certezas, o ser humano tem tido mais dúvidas e surgem mais perguntas.

Na atualidade, existe uma difundida e profunda sensação de crise ambiental, política, econômica e social; uma crença de que chegamos a um ponto de virada vital para nossa civilização, nossa espécie e toda a vida na Terra (SHELDRAKE, 1994, p. 107).¹⁷

¹⁶ “*Todo lo que parecía sólido se desvanece. El mundo político, social, económico, religioso y cultural se deshace, pero lo que emerge es caótico, difícil de precisar, justamente porque está emergiendo*” (TORRALBA, 2018, p. 12).

¹⁷ Tradução da autora. Original: “*En la actualidad, existe una difundida y profunda sensación de crisis ambiental, política, económica y social; una creencia de que llegamos a un punto de viraje vital para nuestra civilización, nuestra especie y toda la vida en la Tierra*” (Shekdrake, 1994, p. 107)

Diante de dúvidas e incertezas, há algo que é repetido por autores da sociologia (GIDDENS, 1991; SANTOS, 1994), filosofia (ELIADE, 1992; TORRALBA, 2012), antropologia (OLIVEIRA, 2015; DUCH, 2011), e também da psicologia (WEIL, 2011; CREMA, 2017): não é com o paradigma antigo que se encontrarão as possíveis soluções para os velhos problemas. Sobretudo, é necessário um novo paradigma ou a convivência entre eles.

Hoje, as questões fundamentais são aqueles problemas para os quais não há solução dentro do paradigma da modernidade. O facto de a ciência e o direito modernos serem incapazes de reconhecer e de pensar credivelmente na transição para outro paradigma torna-os um problema fundamentalmente adicional. (SANTOS, 2003, p. 376)¹⁸.

Mesmo com o desenvolvimento da ciência, o desejo e a necessidade da fé não foram extintos. As mudanças nas quais todos vivem neste último século assemelham-se a uma mudança de era, denominada pelos hindus de Kali Yuga¹⁹, pois representa o fim de uma época e o início de um novo tempo, ocasião na qual surge a necessidade de novos paradigmas e ao mesmo tempo a reflexão sobre velhos e antigos costumes.

Tomas Kuhn (1962) contribui ao refletir sobre o novo paradigma denominando-o de holismo, que é o reconhecimento de que “o todo está nas partes assim como as partes estão no todo”. Nesta perspectiva, ao se acreditar que o todo está nas partes e as partes estão no todo, compreende-se que tudo está absolutamente conectado com tudo e todos ao mesmo tempo e esta é a representação mais direta do paradigma sistêmico (CAPRA, 1995) e é a partir dele que será analisado o ser humano nesta pesquisa.

¹⁸ *“Hoy en día, las cuestiones fundamentales son aquellos problemas para los cuales no existe una solución dentro del paradigma de la modernidad. El hecho de que la ciencia y el derecho modernos sean incapaces de reconocer esto y de pensar, de forma creíble, la transición hacia otro paradigma, los transforma en un problema fundamentalmente adicional (SANTOS, 2003, p. 376).*

¹⁹ Kali Yuga: A essência do Kālī Yuga é a causa do afastamento entre o homem e a natureza e de toda a devastação do mundo moderno, levando à perda de contacto com a ordem cósmica, onde a mente da humanidade se fixa nos elementos mais densos e materiais da realidade. É uma Era onde dominam as guerras, os vícios, a ignorância, e que se encontra destituída de todas as virtudes. Os líderes que governam as nações são violentos, corruptos, exploradores dos seus povos, tornando-se deste modo num mundo pervertido, onde impera o caos, a fome, as doenças, a destruição, o egoísmo desmedido, a materialidade, a maldade e a falta de respeito do Homem pelo seu semelhante. Dentro das Eras Cósmicas dos quatro Yugas (ciclos), existe uma série de ciclos menores, estando os principais ligados ao fenómeno da precessão dos equinócios (movimento retrógrado dos pontos equinociais), em que o sol no equinócio nasce no ponto vernal onde a elíptica cruza o equador celeste, e fica dentro de determinado signo, marcando as chamadas “eras zodiacais”, cuja duração é de 2.160 anos, perfazendo um ano cósmico de 25.920 anos. Disponível em: <http://fundacaomaitreya.com/artigo.php?ida=714>. Acesso em: 02 jan. 2019, às 14 horas.

Weil (2011, p. 18) afirma que a sociedade atual vive uma doença social chamada normose, considerada por ele como uma doença da normalidade na qual todos estão submetidos como decorrência de uma crise paradigmática. O normótico é aquele ser humano que repete comportamento na tentativa de ser normal perante o contexto e pela necessidade de adaptar-se ao sistema.

A normose pode ser considerada como conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir aprovados por um consenso ou pela maioria de pessoas de uma determinada sociedade, que levam a sofrimento, doenças e mortes.

Normose é um conjunto de comportamentos, atitudes e hábitos dotados de consenso social e patogênicos em diversos graus. Está estruturada em três fundamentos: o sistêmico (quando o desequilíbrio predomina no contexto); o evolutivo (pela estagnação do processo de investimento em Si) e o paradigmático (quando o modelo vigente se esgotou e ainda prevalece) - (CREMA, 2017; 2011).

Nesta perspectiva, há a compreensão de que se o sistema está doente, o ser humano adocece. Se o sistema é o conjunto de seres humanos que o compõe, e se estes estão doentes, então todo o sistema também está adoecido, e como consequência as repostas não surgirão de seres humanos adoecidos ancorados num sistema também adoecido (WEIL, 2011).

Segundo Crema (2002), o especialista é um profissional que surgiu na modernidade e é fruto da visão dualista originária do avanço técnico-científico que compartimentalizou até a menor parte de tudo que pode na tentativa de classificar, analisar e também compreender a realidade. Neste sentido, consideram-se todos os avanços fruto desta visão e reconhece-se também que a questão não é a compreensão da parte, mas a consideração de que há uma conexão desta parte com o todo, que reorienta o caminho de volta para a unidade. O especialista é alguém apto a analisar 'a parte', um fragmento da realidade, porém esqueceu que esta parte é a "parte de um todo".

Há indícios de que o predomínio da ciência cartesiana, dualista, gerou a visão de uma sociedade separada por territórios, tornando os limites mais importantes do que as relações entre si. Gerou também um ser humano distanciado de sua conexão consigo mesmo e com sua integralidade nos aspectos de corpo, emoções, razão e espiritualidade.

De acordo com esta visão, para fazer e sentir-se parte de um grupo, o ser humano precisou se encaixar. E para encaixar, ele precisou repetir um padrão, como numa peça de um relógio, e passou a manifestar comportamentos, atitudes e pensamentos que fossem adequados para gerar o ilusório encaixe de normalidade que minimamente lhe oferecesse a sensação de pertencimento.

Ninguém é simplesmente 'uma parte', não se convive com o corpo de alguém sem, contudo, conviver também com seus pensamentos e seus sentimentos. Não se compra a lataria de um carro sem as rodas e seus aspectos funcionais que permitem seu uso funcional. Assim, na tentativa de pertencer, o ser humano foi se adequando, tornando-se 'normal' para atender aos padrões exigidos pela sociedade moderna: ter um carro, ter um bom emprego, ter um casamento, ter filhos, ter uma carreira de sucesso, ter... ter... ter... ter...

E, com o passar do tempo e com a repetição de vários comportamentos no intuito de sentir-se 'normal' perante o outro, os hábitos tornaram-se automáticos, sem muitas reflexividades ocasionando uma sociedade repetidora de hábitos desconectados de sentido, em sua grande maioria. O resultado disto é o que está registrado no último século do milênio passado: duas guerras mundiais, doenças em todos os níveis, violência sem limites, fome, uso de drogas das mais variadas origens, corrupção e massacres em pequena e grande escala. O ser humano tornou-se normal perante uma sociedade doente de si mesma.

Lamentavelmente, nem todas as normas são benevolentes. Ao contrário, algumas são geradoras de sofrimentos e enfermidades, podendo conduzir até mesmo à morte. Como são dotados de um consenso social, as pessoas não percebem o caráter patogênico. (WEIL, 2011, p. 17).

Há normoses gerais e específicas, e uma das específicas citadas por Weil (2011) é referente à normose religiosa. A pergunta é: em nome de qual Deus se tem feito tanta guerra? Parece ser normal aceitar que religião tenha sido o motivo das maiores guerras da humanidade e a aceitação sobre a morte de milhares de pessoas em nome da fé parece ser normal:

A maior parte dos seres humanos, talvez por preguiça e comodidade, segue o exemplo da maioria. Pertencer à minoria é tornar-se vulnerável, expor-se à crítica. Por comodismo, as pessoas seguem ou repetem o que dizem os jornais. Já que está impresso, deve estar certo! Quantas pessoas aderem a uma ideologia religiosa ou partido político só porque está na moda ou para serem bem vistas pelos demais? (WEIL, 2011, p. 19).

Muitas das incoerências atuais são frutos desta normose coletiva na qual a humanidade atual é proprietária e ativa colaboradora. Neste sentido, toda normose é uma forma de alienação. Parece não ser fácil sair do fluxo da normose e distanciar-se do coletivo enquanto o convite é para se igualar e seguir o fluxo e também não é fácil manter um padrão adoecido que tem gerado a civilização atual com caos alarmantes e com riscos graves à própria sobrevivência da humanidade. Da mesma forma que se vive um emaranhado de conexões adoecidas, esta mesma teia oferece também a oportunidade de novas conexões a partir de um novo paradigma.

Diante de tantas transformações que a sociedade tem vivido no último século, as ciências das religiões têm contribuído para possíveis entendimentos sobre os rumos aos quais se tem apontado em relação à religião, ao religioso e à espiritualidade. Casanova (2009) afirma que não necessariamente uma sociedade moderna, secular é também secularizada. Por secular, entende-se que é a sociedade que, em decorrência da modernidade, viveu um considerável avanço da ciência, da tecnologia, da economia globalizada, das redes de acesso à informação. E por secularização entende-se como sendo o reflexo da perda da hegemonia da religião diante da sociedade (MARTELLI, 1995). Enquanto na Europa as cidades de Paris e Praga são referências de sociedades com características secular e secularizada, a Itália e a Polônia são seculares, porém não secularizadas, e na América Latina destaca-se por uma visão mais pluralista da religião. A Europa, num geral, vive um processo de privatização da relação do ser humano com conteúdos da religião sem vínculo institucional (CASANOVA, 2009).

Estes movimentos entre secular e secularizado abrem espaço para as novas compreensões de mundo que apontam para a pluralidade e para as diferenças religiosas como elemento de convivência na sociedade contemporânea. Passa a ser importante dar sentido e ciência a estes 'movimentos transversais' que criam espaço para interlocução entre as pessoas.

Neste contexto, entre secular e secularizado, surgem grupos que se denominam espirituais e não necessariamente religiosos. São aquelas pessoas que querem viver a sua vida espiritual própria sem dogmas e sem vínculos com as religiões institucionais. Para Casanova (2009), estes movimentos não se contradizem, eles formam o que pode ser compreendido como uma sociedade global humana pluralista. Casanova (2009) afirma que a Europa como um todo deve aprender a conviver com o pluralismo religioso como uma forma de reconhecer a

necessidade humana da convivência global. Este reconhecimento do pluralismo religioso é, talvez, o maior aprendizado da atualidade, em escala mundial.

Neste sentido e na busca por compreender quais são as características do indivíduo neste início do século XXI, vale refletir sobre quais são os fatores que vinculam o indivíduo como cidadão em uma sociedade neste século XXI, bem como sobre as contribuições da Ciências da Religião no quesito inclusão e exclusão visando compreender as mudanças que estão em pleno curso no que envolve a relação com a religião e a religiosidade.

Oliveira (2015) reconhece a nação, a etnicidade e a religião como temas centrais que geram reflexões sobre pertencimento e cidadania, afirmando que a compreensão de cultura, crença, etnia e linguagem, analisados na perspectiva antropológica, pode oferecer algum sentido de direção para os caminhos pelos quais têm se apresentado na contemporaneidade.

Neste contexto, o reconhecimento é o tema central da política moderna e o conceito de identidade é entendido como uma questão de constante tornar-se, não é fixa nem imutável, mas é uma categoria relacional e porosa (OLIVEIRA, 2015). O tornar-se é uma questão inerente à identidade, que se dá na constante relação com o outro, com o diferente. É reconhecer-se no 'entre-lugar', é abrir-se para a fronteira vendo-a como espaço de construção identitária. A fronteira pode ser limite e conexão, lugar que separa e também une, não há centro e sim bordas.

O indivíduo desta sociedade em transição pode ser compreendido a partir do 'entre-lugar', através da abertura de uma nova episteme de concepção cultural. Não é a oposição de uma visão secular e histórica a uma vertente moderna e contemporânea, mas resgata-se e valoriza-se o diálogo por meio da abertura e da articulação de saberes e crenças. O 'entre-lugar' é uma realidade e não uma exceção. Faz-se importante compreender o conceito de etnicidade e não unicamente de etnia. Por etnicidade, entende-se um conjunto de valores simbólicos que incluem a linguagem, os costumes, as crenças e a religião ocupa um papel central (OLIVEIRA, 2015).

No campo religioso não é diferente. Neste contexto, surge o tema do pluralismo religioso, a partir de um novo paradigma onde o reconhecimento das diferenças torna-se fator crucial para a compreensão da religião. Para Oliveira (2015) a religião é um sistema simbólico que sintetiza o *ethos* de um povo e assume um papel central na composição da cultura. O pluralismo religioso, o multiculturalismo e a diversidade

cultural representam um novo paradigma na compreensão do campo religioso. Minorias invisibilizadas passam a ser importantes para a construção identitária. A realidade é uma construção, suas interpretações são subjetivas, os valores são relativos e, portanto, o conhecimento torna-se um fato transitório.

Em pleno início de século XXI, talvez o olhar multicultural seja o que mais ofereça sentido em relação à compreensão da sociedade atual. Por multiculturalismo entende-se:

É um fato e um ideal de convivência da sociedade pluralista que promove o sonho da coexistência marcada e enriquecida pelas diferenças dos grupos. O termo multiculturalismo empenha-se normativamente e descritivamente para entender o pluralismo das culturas e dos grupos que caracteriza as sociedades ocidentais contemporâneas. (SEMPRINI, 2009, p. 44).

O multiculturalismo traz reflexões atuais para a sociedade contemporânea sobre a questão da identidade, especialmente considerando o desafio da convivência em inúmeros níveis, desde o núcleo familiar até a representação da crise dos refugiados, dos imigrantes, especialmente no que diz respeito à convivência com 'o diferente', dentre tantos outros exemplos. Na visão multicultural, a fronteira assume relevante papel para a construção identitária. E este reconhecimento da borda é essencial para o contexto da religiosidade na sociedade pós-moderna.

Neste início de século XXI, o tema da verdade torna-se presente diante das inúmeras buscas do ser humano. No contexto multicultural, a verdade é um processo de 'autorrevelação do ser', aberto à verdade do outro. Abre-se espaço para o surgimento de novas sensibilidades pautadas em um novo paradigma, plural e étnico.

Há a compreensão também de que o conceito de religião não seja universal, embora a experiência religiosa o seja. Na compreensão etnocêntrica do fenômeno religioso, o tema da tolerância surge como atitude que passa a permitir um novo paradigma nas relações sociais, uma postura que busca aceitar o outro como ele é, com suas diferenças e com seus valores tão importantes quanto os seus próprios.

A partir da compreensão do multiculturalismo ao considerar as características da condição pós-moderna que reconhece o decréscimo das metanarrativas e a relativização da verdade, estes são elementos que indicam que talvez seja um primeiro passo para a abertura ao diálogo de equidade. Neste sentido, a diferença

pode ser vista como expressão natural da diversidade humana e ressalta-se que o olhar do observador é essencial para a compreensão do todo, levando em conta o referencial adotado.

Há indícios de que a direção a ser seguida envolve a abertura ao outro, no intuito de enxergar-se como pertencente à família humana para além da crença e da nacionalidade, o que favorece o estímulo para a compreensão de que a consciência de cada parte está intimamente conectada a um todo mutável e flexível e o reconhecimento do outro é parte inerente do todo.

Assim, pode-se supor que sejam criadas condições para o florescer de uma consciência social mais fraterna e solidária, com atitudes mais abertas para pluralidade de concepções de visão e sentido do mundo.

De acordo com Lenoir (2005, p. 42):

Nada parece impedir este proceso de individualização do religioso, que provoca a atomização das crenças e a fluidez dos símbolos religiosos, o diálogo e a considerável mobilidade dos crentes. Ao individualizar-se, a religião não desaparece, se transforma.²⁰

Temos assistido no Ocidente uma crescente individualização da busca espiritual que procede do processo de individualização do indivíduo. Em relação à espiritualidade, o foco passa a ser nem no humano nem no divino, mas sim na relação entre eles, que gera um modo de relacionar-se com a espiritualidade, desvinculada da religião e privatizada pelo indivíduo.

Algumas questões são transformadas na forma de como o indivíduo passa a se relacionar com a espiritualidade. O corpo adquire um lugar específico na relação do ser humano com o transcendente. O que passa a fazer sentido não é tanto a salvação, mas sim a felicidade aqui e agora. Questões de bem-estar têm sido um dos motivos da busca espiritual do ser humano na atualidade.

(...) o corpo adquire uma importancia crescente entre as preocupações dos crentes desde os últimos 30 anos. Não apenas há que cultivar a alma, mas também sentir no corpo os benefícios da vida espiritual. A felicidade passa pelo o desenvolvimento corporal, pela experiência, a emoção e o bem estar psicológico e físico²¹ (LENOIR, 2005, p. 49).

²⁰ *“Nada parece impedir este proceso de individualización de lo religioso, que provoca la atomización de las creencias y la fluidez de los símbolos religiosos, el zapping y la extremada movilidad de los creyentes. Al individualizarse, la religión nao desaparece, se transforma”.* (LENOIR, 2005, p. 49).

²¹ *“(...) el cuerpo adquiere una importancia creciente entre las preocupaciones de los creyentes desde hace unos treinta años. Ya no sólo hay que cultivar el ama, sino sentir en el cuerpo los beneficios de la vida espiritual. La felicidad en la tierra pasa por el desarrollo corporal, la experiencia, la emoción y el bienestar psicológico y físico* (LENOIR, 2005, p. 49).

Nos movimentos carismáticos católicos e no pentecostalismo protestante surge a presença da espiritualidade corporificada, situação na qual o corpo adquire uma posição significativa perante a fé, pois pode-se sentir a presença do divino corporalizado e a emoção ocupa um lugar de destaque neste processo.

Possivelmente, esta seja a justificativa da crescente espiritualidade oriental no Ocidente, motivos de larga expansão de yoga, tai chi chuan, as meditações zen-budistas, dança sagrada, dentre tantas outras. “Os adeptos aprendem a respirar, relaxar, concentrar-se, cantar desde o mais profundo de si mesmo e a dançar...”²² (LENOIR, 2005, p. 49). Neste sentido, a religião passa a se fundamentar numa construção que vai além do racional.

Estas são algumas perspectivas que têm se apresentado neste início do século XXI indicando a forma que o indivíduo tem procurado viver a sua espiritualidade distanciada da religião institucional. Gauchet (2008) afirma que o que ocorre atualmente é uma interpretação radicalmente não religiosa da transcendência, compreendendo que o humanismo contemporâneo vive um momento do reconhecimento do homem sem Deus. Afirma ainda que “o homem é um ser que, em todos os casos, é convocado pelo invisível ou requisitado pela alteridade. Esses são os eixos dos quais ele tem originária e irredutivelmente a experiência” (GAUCHET, 2008, p.45-46). Para além de questões morais, políticas, econômicas e de coesão ou não social, o ser humano é composto de uma parte invisível e misteriosa e isto não é uma escolha e sim um dado natural do humano.

Segundo Gauchet (2008), as religiões se pautam nesta parte que vai além do indivíduo e que ao mesmo tempo o compõe. Então não é uma opção ser ou não ser religioso, e isto está para além de toda e qualquer religião. Ele diz que há na atualidade um elemento subjetivo no fenômeno religioso que é vivenciado de forma individual e independe de instituição religiosa, independe de dogmas e doutrinas que os organizem. É importante refletir sobre a existência de crentes para além da religião institucionalizada e também para além da relação religiosa com Deus. Os crentes permanecem crentes sem depender de vínculos religiosos institucionais.

O que migra neste momento atual da humanidade é que este domínio do transcendente passa a ocorrer de forma difusa em vários setores da sociedade. A

²² “Los adeptos aprenden a respirar, relajarse, concentrarse, a cantar desde lo más profundo de uno mismo y a bailar...” (LENOIR, 2005, p. 49).

religião perde a exclusividade, porém o ser humano segue seu caminho sendo religioso independente da Religião.

Nessa ideia de uma sobrenaturalização e de uma transitoricidade do ser humano (o que chamo de divinização do humano), há o fato de que, no interior de sua própria reflexão, o ser humano não descobre somente o inconsciente, mas a questão do divino, a questão do mistério irreduzível de uma transcendência em relação à natureza e à história, em relação às categorias nacionalistas às quais os materialistas modernos nos habituaram. Se abandonarmos um vocabulário religioso dogmático, é então, parece-me, para reencontrá-lo num outro nível, que não o é mais. (FERRY, 2008, p. 102).

Ocorre que o cérebro humano precisa de símbolos e sistemas simbólicos para abstrair a realidade. A religião lida diretamente com símbolos que estão diretamente relacionados à cultura, e por cultura referendamos Geertz (*apud* GREELEY, 1974, p. 69) ao afirmar que:

Por cultura se entende um esquema, historicamente transmitido, de significados materializados em símbolos, um sistema de concepções inerentes expressadas simbolicamente, de que escrevem os homens para comunicar, perpetuar e desenvolver suas ideias e atitudes com respeito à vida.

A 'mudança de posição' da religião não significa o seu fim, muito pelo contrário. Nota-se o enfraquecimento das religiões institucionais e a permanência do religioso. Temas que são dialogados por tradições religiosas, como o sentido da vida e a relação/aceitação da morte estão longe de desaparecerem dos discursos na sociedade contemporânea, no entanto, nota-se que há o enfraquecimento das religiões e a permanência do religioso (FERRY, 2008).

Se a crença e a pertença não 'mantém' mais, ou mantem cada vez menos unidos, é porque nenhuma instituição pode, de forma permanentemente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes a autoridade de normas que dele decorrem. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50-51).

No campo religioso, havia-se pensado que o processo de secularização baniria a religião dos discursos e estudos da modernidade. Porém, nota-se uma metamorfose da relação homem-religião, o deslocamento do 'religioso' e o reavivar da religiosidade. Hervieu-Léger (2005) expressa a crescente demanda pelo religioso traduzida pela expansão das igrejas com características fundamentalistas, bem

como pela busca efusiva da espiritualidade que passa a ocorrer em locais fora da religião institucionalizada, gerando a religiosidade difusa.

Ferry (2008) compreende o tempo atual a partir de duas perspectivas: a “humanização do divino” (tradução dos conteúdos teóricos e práticos da religião na linguagem do humanismo) e a “divinização do humano” (o ressurgimento da transcendência tanto vertical (entre os homens e o além) mas também horizontal (entre os próprios homens) e que ele denomina de “humanismo do homem-Deus”, que provoca uma busca por uma forma autêntica e material de viver de forma imanente o transcendente.

De acordo com Ferry (2008), ao mesmo tempo em que se observa a emergência de uma religião de caráter mais individualizado, percebe-se também a força dos movimentos religiosos de caráter fundamentalista. O que está definitivamente encerrada é a visão do mundo estruturada inteiramente pela Religião. Após a secularização, a religião perdeu influência e domínio dos setores da vida pública, envolvendo a política, a economia e outros setores sociais.

O fato de a espiritualidade ressurgir nos novos movimentos religiosos não significa um retorno da crença na religião como instituição. Parece que o ser humano pode prescindir da religião, mas não da espiritualidade que lhe é inerente, e ele passa a experienciá-la independentemente de qualquer vinculação religiosa e, portanto, isto também não significa uma sacralização da sociedade.

Com a combinação da crescente disponibilidade da oferta de sentido, da maior complexidade das relações sociais e do aumento da capacidade de pôr em jogo o pensamento abstrato, o indivíduo tornou-se mais autônomo em relação à tomada de decisões e, ao mesmo tempo, foi estimulado a exercer a sua capacidade de escolha mais do que em qualquer outra época passada (GREELY, 1974).

Essa necessidade e/ou capacidade de escolhas e decisões também passou a ocorrer no âmbito da religião. Em vez de seguir uma certa prática religiosa, ele reflete se quer ou não pertencer a uma determinada religião. E se ele escolher pertencer, ele mesmo trilhará seu caminho mais solitário, mesmo na esfera do religioso.

O interessante, na visão de Greeley (1974), é que mesmo antes de tantas mudanças em muitos níveis sociais, econômicos, éticos, políticos, entre outros, há um eixo que não foi modificado: a necessidade humana de fé, de comunidade, do sagrado e, segundo ele, de uma autoridade religiosa. O que é modificado é a forma

de acessar e viver essas necessidades básicas, mas elas são inerentes ao ser humano através de séculos e milênio.

Era responsabilidade exclusiva da religião oferecer elementos que orientavam a ética, os valores coletivos e a relação do indivíduo com o sagrado, com Deus e com o transcendente. Porém, na modernidade, a religião viveu o processo de secularização e perdeu muito de suas funções, que antes lhe eram exclusivas. Com o objetivo de compreender a religião na sociedade pós-moderna e sua função, faz-se importante analisar até que ponto ela se torna imprescindível na atualidade diante das mudanças ocorridas na transição da modernidade para pós-modernidade, bem como compreender como ocorre a relação do ser humano com a espiritualidade.

Considerando o panorama atual no qual a sociedade contemporânea vive, há uma realidade que se refere às consequências do alastramento do coronavírus, iniciado no final do ano de 2019 na Europa e espalhado sobremaneira por todos os continentes do planeta no ano de 2020, inclusive no Brasil. Este fato acentuou a metamorfose de valores referentes ao modo de vida do indivíduo, sem distinção de classes sociais, e nota-se que há um processo de transição entre o mais conhecido que passa a conviver paralelamente com elementos que imprimem um ressignificar de antigos valores promovendo a emergência de novos referenciais e novos valores na sociedade contemporânea.

O mais conhecido diz respeito às contribuições que a ciência moderna ofereceu ao longo de seu desenvolvimento com o objetivo de compreender, classificar e ordenar a vida moderna e, para isto, fragmentou ao máximo tudo que pôde. O novo refere-se às descobertas da física quântica, da inteligência artificial, os riscos comprovados de catástrofes ambientais de proporções planetárias, a instabilidade política, econômica. Estes são elementos que promovem uma constante readaptação do indivíduo ante a sociedade atual. Neste sentido, quais histórias serão deixadas como marco desta civilização para civilizações vindouras? Estas histórias indicam as perspectivas cocriadoras do futuro.

A maneira como os seres humanos têm se comportado está registrada no reservatório de “humanidades”, chamado de “Banco Mundial das Sementes²³”,

²³ O Svalbard Global Seed Vault é um gigantesco armazém fortificado no interior de uma montanha de gelos eternos, situado a cerca de mil quilômetros do Polo Norte, no arquipélago das Ilhas Svalbard, na Noruega. Nesse bunker protegido de qualquer ameaça, é preservado um dos bens mais preciosos do mundo: as sementes de milhares de espécies de várias partes do planeta e que passa a receber também o registro de histórias de pessoas e memórias de fatos históricos da civilização atual. Disponível em: www.brasil247.com. Acesso em: 3 mar. 2019, às 14 horas.

localizado no polo norte e nele são arquivados histórias pessoais e registros de sementes de várias partes do mundo, bem como de fatos históricos de muitos países que compõem o chamado mundo Globalizado.

E a raça humana, é descendente de quem: do macaco? De Deus? Seja do macaco ou de Deus, há uma porção de cada um deles refletida na humanidade. De um lado, o instinto de sobrevivência característico dos animais e, por outro, a porção sobrenatural, transpessoal que representa e recorda de sua descendência Divina.

Faz parte do processo evolutivo a adaptação de padrões de comportamento, pois novas necessidades surgem conforme descobertas no campo da ciência, dentre outros. A modernidade trouxe inúmeros conceitos, avanços, respostas e, sobretudo, inúmeras perguntas. Não necessariamente novas perguntas, mas perguntas que impulsionam a duvidar daquilo que “ontem” fazia sentido.

Do ponto de vista da perspectiva evolucionista, novos arranjos sociais vão surgindo conforme necessidades e significados. Em termos de ciência, as grandes evoluções da modernidade são fatos invisíveis. Por exemplo, as conexões realizadas pela internet são invisíveis aos olhos humanos, porém são visíveis os mecanismos com os quais as mensagens de ‘WhatsApp’ são enviados milhares de vezes todos os dias, bem como as demais conexões, especialmente no campo da comunicação. A ciência que desponta na pós-modernidade é chamada física quântica e seu objeto é, sobretudo, este invisível que habita e que perpassa o dia a dia da realidade.

Alguns autores que mais contribuem para este florescimento do novo paradigma são: Pierre Weil (1924-2008), Frijot Capra (1939 - 80 anos), Ilya Prigogine (1917-2003), Hervin Lazlo (1932 – 86 anos), Tomas Khun (1922-1996), Rupert Sheldrake (1942 – 76 anos), Basarab Nicolescu (1942 – 76 anos), Jean Yves Leloup (1950 – 69 anos), Roberto Maturana (1928 – 92 anos), Roberto Crema (1950 – 69 anos) Amit Gowsami (1936 – 82 anos), Dulce Magalhães (1963 – 2017), Marcelo Gleiser (1959-) entre inúmeros outros teóricos de diversas áreas do conhecimento que têm contribuído com suas pesquisas para uma nova possibilidade de compreensão da vida neste início de século XXI.

O desafio atual, de acordo com Capra (1995), é criar comunidades sustentáveis entendendo por sustentável aquilo que satisfaça as necessidades e aspirações de uma geração sem diminuir as chances das possibilidades de gerações futuras. E isto requer, sobretudo, uma mudança de percepção que

envolve a mudança de paradigma da visão mecanicista newtoniana para a visão holística e ecológica (CAPRA, 1995, p. 19). “Uma constelação de valores, de percepções e de práticas compartilhados por uma comunidade, que dá forma a uma visão particular da realidade, a qual constitui a base da maneira como uma comunidade se organiza”.

Muitas das mudanças que ocorrem na atualidade referem-se a diversos setores da sociedade, como no meio político, na perspectiva da posição da mulher perante o homem em todos os setores da vida, na reavaliação da visão capitalista que tem como referência o pressuposto de que Ter é mais importante que Ser, que estimula uma geração que valoriza o consumo desenfreado, a dependência de relacionamentos por meio de redes virtuais de contato, ocasionando uma sociedade com características de individualidade que gera dificuldades de convivência e, como diz Bourdieu (1993), o final do século XX exterioriza-se a miséria do mundo tendo a depressão como o “mal do século”.

O novo paradigma pode ser chamado de holístico (WEIL, 2003), complexo (MORIN, 1990), sistêmico/ecológico (CAPRA, 1995) e entende-se que é a concepção de mundo que reconhece o todo integrado e não uma coleção de partes isoladas.

Para Weil (2015, p. 7), holístico:

Não se trata de uma nova corrente filosófica ou religiosa, ou, ainda, de uma nova ciência opondo-se à antiga. Holística é a cena na qual as correntes já existentes podem encontrar-se na busca de soluções criativas para os problemas específicos da nossa época, levando em conta a experiência do passado.

Capra (1995) utiliza o termo ecologia profunda, fazendo referência à escola filosófica de Arne Naess²⁴, que entende ‘ecologia’ em seu aspecto ‘profundo’ considerando que reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos. “A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida” (CAPRA, 1995, p. 21).

²⁴ Arne Naess, principal filósofo norueguês do século XX, fundador da filosofia conhecida como ecologia profunda, criou a escola de Oslo e fundou a ecologia profunda, um ramo da filosofia ecológica que concebe a humanidade como parte de seu entorno e que propõe mudanças culturais, políticas, sociais e econômicas para conseguir uma convivência harmônica entre humanos e demais seres vivos. Disponível em: <http://portalsustentabilidade.com> Acesso em: 11 fev. 2020, às 22:30 horas.

Na ciência do século XX, holística e a maneira de pensar que ela implica são uma visão, um modo de ver e viver a vida. Um dos motivos de crítica do paradigma cartesiano-newtoniano em relação ao paradigma sistêmico diz respeito à consideração das 'partes' e do 'todo'. A diferença essencial é o foco de análise. O paradigma cartesiano foca nas partes e o paradigma sistêmico foca no todo, sem contudo negar as partes. O paradigma sistêmico só existe em função do reconhecimento das partes, porém ele vai além, ele não se limita ao conhecimento e definição do que o compõe e este é o ponto básico de sua análise e segue promovendo as conexões e interconexões das partes com o todo.

Pelos registros de publicação, os primeiros a definir o pensamento sistêmico foram os biólogos que comprovaram que a vida e os organismos vivem de forma conectada e sistêmica. Dentre os biólogos, destacam-se Rupert Sheldrake (2014), Maturana (1997). Posteriormente foram os psicólogos que começaram a buscar uma resposta holística para desafios específicos no contexto da psicologia humana, dentre eles, Weil (1986), Crema (1986), Leloup (2012). Depois os físicos se ocuparam das análises, pesquisas e reflexões, e destacam-se Capra (1995), Stanley Krippner (2010), Basarab Nicolescu (1999).

Capra (1995) afirma que o pensamento sistêmico parte de um ponto de vista 'contextual'. Afirma que a sua base é ecológica, pois o ambiente onde o fato analisado e pesquisado é conectado com um organismo vivo de natureza material. O pensamento sistêmico contribui ao lembrar que não existe nada que esteja tão isolado e separado que não tenha uma conexão com alguma coisa. Não existe parte sem o todo e faz-se necessário considerar o contexto no qual está envolvida.

No paradigma sistêmico o todo existe em função das partes, portanto elas são estruturantes para toda e qualquer análise sistêmica. No paradigma cartesiano-newtoniano, a interação é secundária e o foco da análise ocorre nas partes isoladas do sistema no qual está inserida. Para o pensamento sistêmico, as relações são fundamentais a partir das partes que formam o todo e o pensamento tende a ocorrer em rede:

A noção de conhecimento científico como uma rede de concepções e de modelos, na qual nenhuma parte é mais fundamental do que as outras, foi formalizada em física por Georfreyu Chew, em sua 'filosofia *bootstrap*', na década de 70. (CAPRA, 1995, p. 55).

A mudança mais significativa do modo de analisar a realidade a partir de um e de outro paradigma está no deslocamento do ponto de observação do cientista com

abordagem sistêmica, que passa a considerar as bordas, as interconexões, o entre-lugar e as possíveis interações entre todos os sistemas e, naturalmente, ambos serão afetados uns pelos outros gerando uma terceira compreensão do fato.

Para a visão global do objeto analisado, a parte assume um papel crucial na compreensão do todo que passa a ser mutável e não mais fixo e as definições absolutas tornam-se relativas.

Ao longo da vida, caminhar por mapas e trilhos fixos tornou-se mais confortável e seguro e o que ocorre na sociedade atual é que está se descobrindo o território sem mapas fixos e, ao invés de trilhos, tem-se caminhado por trilhas, muitas delas desconhecidas e sendo descobertas no processo diário do viver em sociedade.

Na modernidade, a crença foi deslocada para fora do indivíduo, para as regras sociais estruturadas na base do pensamento dualista e materialista. O paradigma mecanicista orientou a moda ética, estética e moral baseado na visão dualista da realidade, o desafio atual que o ser humano tem percorrido é o reencontro e a redescoberta de sua integralidade, em sua plenitude de corpo, razão, coração e espiritualidade, bem como o resgate do sagrado em si e ao redor de si.

Com o objetivo de compreender a religião, a religiosidade e a espiritualidade na contemporaneidade, será analisado um percurso da religião em suas diferentes fases ao longo da história, no intuito de compreender como o ser humano vive e busca esta relação ao longo da história humana. Para esta análise, o próximo capítulo apresentará diferentes visões e conceitos de religião com o objetivo de refletir o que ocorre com ela na atualidade e quais suas tendências de futuro refletindo sobre até que ponto há um retorno da religião, bem como quais os indícios de elementos que indicam a sua decadência ou o seu florescimento.

Muitas foram as discussões a respeito da religião, do religioso e da espiritualidade no final do século XX. Havia uma compreensão de que a tendência seria que estes temas se tornassem menos significativos. Porém, nota-se um processo de efervescência religiosa, especificamente nas últimas três décadas do século XX e com mais intensidade no início do século XXI. O capítulo dois contribuirá com estas reflexões e análises.

CAPÍTULO 2

A METAMORFOSE DA RELAÇÃO DO SER HUMANO COM A RELIGIÃO, A RELIGIOSIDADE E A ESPIRITUALIDADE

“Chame-se pelo nome que quiser, uma mutação de fundo está em curso, que perturba os modelos de vida e a organização econômica, política e social em seu conjunto.”

(MAFESOLLI, 2016)

A busca de sentido de vida tem acompanhado o indivíduo ao longo de boa parte da história humana e, no decorrer do tempo, alguns modelos orientam a sua estrutura de pensamento e a forma como vive e se relaciona com a espiritualidade. As reflexões sobre os diversos conceitos de religião, de religiosidade e de espiritualidade favorecem o objetivo deste capítulo, que é compreender como o indivíduo vive a sua relação com a espiritualidade na contemporaneidade.

As teorias filosóficas contribuem com três referências importantes que envolvem a visão de mundo, de Deus e de ser humano. Como isto se equaciona, orienta a visão de mundo pela qual estruturam-se as suas relações. No primórdio da humanidade, o primeiro modelo era baseado na visão cosmocêntrica em que o homem vê o cosmos e se pergunta qual é o seu lugar dentro deste cosmos e todo o seu sentido do viver se estrutura a partir desta pergunta. Muitas contribuições para esta perspectiva de visão de mundo originaram-se na filosofia grega (GIOVANETTI *apud* AMATUZZI, 2005).

Na sequência, ocorreu a migração para a cosmovisão teocêntrica e Deus passou a ser o centro organizador da ideia de mundo e da ideia de homem e, conseqüentemente, determinou a forma com a qual o ser humano se relacionava entre si e com tudo ao seu redor, a partir da referência de Deus.

Na modernidade, esta visão foi migrada para a concepção do homem como centro regulador do seu viver, processo iniciado no renascimento e que se instaurou na modernidade com a Revolução Francesa (GIOVANETTI *apud* AMATUZZI, 2005). A partir de então, o ser humano torna-se o próprio orientador de suas escolhas e direção de vida e o sentido passa a ser criado pelo próprio indivíduo. Esta é a visão antropocêntrica que modela a visão de mundo moderna.

A partir desta linha de evolução de visão de mundo, este capítulo dialoga com autores da antropologia (DUCH, 2001; CREMA, 2017), da sociologia (ELIADE, 1992;

SIMMEL, 2010; LENOIR, 2005, HERVIEU-LÉGER, 2015), da teologia (TORRALBA, 2012; PANNIKAR, 1993) e da filosofia (SPONVILLE, 2014; FERRY, 2012) com a intenção de buscar uma compreensão dos diversos conceitos do campo religioso, baseado na linha de desenvolvimento histórico sobre religião publicada em Duch (2001). Faz-se importante recordar que o tempo histórico e a sociedade na qual o autor que a definiu vivia fazem referência ao seu cosmos de visão que justifica sua definição. Pretende-se também refletir em que contexto ocorre o que se tem chamado de regresso do religioso na atualidade.

Não é pretensão esgotar este assunto, mas sim ampliar a visão das diversas formas com as quais o indivíduo viveu sua relação com o fenômeno religioso para melhor compreender como ocorre na atualidade.

2.1 Os múltiplos conceitos sobre religião e religiosidade

São várias as concepções de religião ao longo do tempo e estes conceitos foram sofrendo mutações concomitantes ao processo evolutivo da humanidade. O que se nota é que, independentemente do conceito que se tem da religião, ela permanece sendo referência de valor e de crença, porém nota-se que a forma com a qual o indivíduo se relaciona com ela está em processo de metamorfose.

De acordo com os dados do censo demográfico do IBGE de 2010, registrou-se um aumento do crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. Os dados registram uma queda nos números de católicos e o crescimento da população evangélica, bem como o aumento daqueles que se declararam sem religião, dos espíritas e de outras religiosidades. Os evangélicos tiveram também um expressivo aumento de números, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010 e num parâmetro de 30 anos esta população migrou de 6,6% para 22,2%. O número dos católicos migrou de 73,6% em 2000 para 64,4% em 2010²⁵.

Um dado interessante para análise desta pesquisa é o índice dos brasileiros que se declararam sem religião, registrando 8% em 2010, o que corresponde a 15 milhões de pessoas, um acréscimo de 0,7% em relação ao censo de 2000, que corresponde a 2,5 milhões de pessoas a mais que se declararam sem religião. Os

²⁵ Dados do IBGE, acesso em: 13 maio 2020, às 10 horas. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>

espíritas migraram de 1,3% em 2000 para 2,0% em 2010. O registro das religiões de matriz africana manteve-se em 0,3% nos dados de 2010²⁶.

O grupo de análise desta pesquisa envolve principalmente os que se dizem sem religião, com uma certa predominância de espíritas e também um número expressivo de pessoas que se dizem católicos, pois foram batizados e não necessariamente são fiéis na igreja católica. Consideramos também o número crescente dos evangélicos, em suas várias ramificações. Estes movimentos podem ser chamados de reavivamento e serão apresentados neste capítulo.

2.1.1 Percurso histórico da Religião

Por compreender que este é um tema central em relação ao campo religioso, apresenta-se aqui uma linha histórica que envolve os diferentes conceitos de religião por compreender que, independentemente da definição, o ser humano segue buscando relacionar-se com ela. Desde a Idade Média até a pré-modernidade, o Ocidente aprendeu a classificar a religião entre religiões cristãs e outras religiões. Há que se considerar que muitas das análises que se têm da religião surgiram a partir de uma visão teológica dela, porém há muitas e variadas formas de compreensão. Na atualidade, há um regresso de aspectos e conteúdos da religião, mas, o que regressa e em que contexto?

A religião é um sistema de crenças em torno da naturalização das forças que finalmente moldam o destino do homem que, juntamente com as práticas associadas a esse sistema de crenças, é compartilhado pelos membros de um determinado grupo²⁷ (LENSKI *apud* DUCH, 2001, p. 91).

Para a compreensão deste sistema de crenças, inicia-se o percurso de descrição histórica pela identificação da diferença das religiões proféticas e místicas. A diferença básica está na representação do Divino (DUCH, 2001). As religiões de orientação mística conferem o Absoluto como detentor de valores que oferecem sentido à vida e, portanto, a vida mundana é desprovida de tal e toda a dedicação é

²⁶ Dados do IBGE. Acesso em: 13 maio 2020, às 10 horas. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>

²⁷ *“la religión es un sistema de creencias entorno a la naturaleza de las fuerzas que en último término configuran el destino del hombre que, junto con las prácticas asociadas a este sistema de creencias, comparten los miembros de un grupo determinado”* (apud DUCH, 2001, p. 91).

para estabelecer a conexão com o Absoluto²⁸ no sentido de valorar e dignificar a vida humana. Ao contrário, as religiões proféticas, objetivam a conexão com o Absoluto no intuito de salvação e potencialização das possibilidades humanas.

As religiões universais, segundo Menchisng (*apud* DUCH, 2001, p. 119), surgiram entre 800 a.C. e 500 a.c. e apresentam a ideia da salvação como caminho a ser percorrido pelo ser humano diante de Deus para obter 'a graça e a salvação'. Ela irrompe os limites geográficos, culturais e históricos e surge a ideia do sacrifício e da visão escatológica da vida. As religiões tribais reconhecem que os deuses são exclusivos daquela tribo, conectada por laços sanguíneos naturais, uniculturais e detentora de um cosmos próprio (DUCH, 2001).

As religiões de caráter xamânico abarcam rituais específicos que simbolizam forças da natureza e são praticados por indivíduos especialistas em poderes sobrenaturais, como exemplo, os xamãs siberianos. São caracterizados como mágico-religiosos e oferecem a consagração como uma moeda de troca por meio de uma série de simbolismos articulados que possibilitam às pessoas a superação de crises existenciais, curas e melhoras de vida.

Há também a referência dos modelos Olímpicos, considerando que os deuses organizam a vida da comunidade e/ou grupo, de forma a gerir a vida religiosa daquele povo, como os povos Astecas, bem como tribos da África (DUCH, 2001).

Para as religiões primitivas, o que lhes caracteriza não é nem a adoração nem o sacrifício, mas sim a identificação e a participação em rituais, ocasião em que os participantes se 'convertem' em um dos seres místicos. Dá-se também importância aos sonhos como orientadores de atitudes e visões.

Nesta fase religiosa, não há sacerdócio nem comunidade no sentido convencional da palavra, nem mediadores do culto. Todos os presentes estão envolvidos na ação ritual. Neste estágio religioso, a via religiosa é dada e fixada como sendo a mesma rotina da vida cotidiana²⁹ (DUCH, 2001, 123).

A religião arcaica, numerosa nos grupos de África, Polinésia e Américas do Norte e do Sul, caracteriza-se pela realização de cultos com deuses, sacerdotes,

²⁸ Absoluto aqui é entendido como o Sagrado, o Divino, o Sobrenatural. Na obra de Duch (2001), ele faz uso do termo Absoluto.

²⁹ *"En esta fase religiosa no hay ni sacerdocio, ni comunidad en el sentido convencional de la palabra, ni mediadores (sacerdotes) del culto. Todos los presentes están involucrados en la acción ritual. En este estadio religioso, 'la via religiosa es dada y fijada como la misma rutina de la via cotidiana'* (DUCH, 2001, 123).

com adorações e sacrifícios. Há um panteão de deuses e seres semidivinos e um destaque à intencionalidade humana (DUCH, 2001).

As religiões históricas, dentre outras coisas, caracterizam-se pelo momento histórico em que surgiram personalidades 'religiosas' que são referência e modelo para uma infinidade de homens e mulheres em vários cantos do mundo ao longo de muitos séculos: Confúcio, Lao Tsé, Buda, Zaratustra, Heráclito, dentre outros. Contribuiu com o incremento da visão da transcendência e sua mais expressiva oferta de sentido é sobre a visão dualista do mundo, que predomina no paradigma da modernidade. A visão dualista inclui a concepção de céu e inferno, humano e divino, natural e sobrenatural e promove a promulgação do termo salvação, tornando esta categoria como meta da religião na vida humana.

As religiões históricas imprimem o conceito de transcendência no sentido de valorizar a relação do humano com algo além de si mesmo e, desta forma, surge a salvação como promoção de um processo de dependência em relação ao divino, ao sobrenatural, à ideia de superior, que pode ser associado à relação vertical entre humano e divino, com negociações e moeda de troca. "Nas religiões históricas, a mudança se concentra na existência humana em 'outro mundo', porque 'este' não é mais que uma imagem desfigurada e, mais do que nunca distorcida do outro"³⁰ (DUCH, 2001, p. 126).

Outra característica das religiões históricas é a visão monoteísta de Deus, considerado como criador, dominante e mantenedor da ordem cósmica, apresenta um forte caráter universalista (DUCH, 2001). A visão geral é que o mundo é regido por duas leis: bem e mal e a salvação é um bem de consumo ofertado pelas religiões históricas.

Bellah (*apud* DUCH, p. 129) entende que "a religião pré-moderna teve seu início com a política de Calvino", marcando o desenvolvimento do protestantismo e, talvez, mais adequadamente, do calvinismo. A visão é que a salvação não está em 'outro mundo' senão pautado em ações racionais com foco na realidade da vida cotidiana, marcando o tempo em que foram liquidados os sistemas de mediação da salvação, entre o humano e o divino. Desta forma "a vida e a ação religiosa se

³⁰ "Em las religiones históricas, en cambio, se centra la existencia humana em el 'outro' mundo porque 'este' no es más que una imagen desfigurada y, a menudo incluso, pervertida del 'outro'mundo (DUCH, 2001, p. 126).

identificam com a totalidade da existência humana³¹” (DUCH, 2001, p. 130). O fundamental era a fé. Neste contexto, os ‘especialistas religiosos’ perdem a importância no contexto da religião pré-moderna pois instaurou-se a visão do ‘sacerdócio universal’ a partir da compreensão de que havia somente um mundo e, portanto, não eram necessários mediadores senão todos e cada um era o próprio detentor da fé, direta e fiel.

O antropólogo britânico Edward B. Tylor (1831-1917) afirma que era preciso buscar a compreensão da religião a partir das práticas sacrificiais ancestrais e dos fenômenos da Natureza. Como antropólogo, seu olhar abstraía a religião a partir de observações e deduções lógicas realizadas pelos povos primitivos no que diz respeito aos seus mitos, como que a doutrina da alma aparecia para o homem por meio de seus sonhos. Ele valorizava os Seres Espirituais e os incorporava na essência da visão espiritualista como oposição à materialista. Para ele, o animismo era a base da Religião: “A teoria da alma é a parte principal de um sistema de filosofia religiosa que une, em uma linha ininterrupta de conexão mental, o adorador do fetiche selvagem e o cristão civilizado”³² (TYLOR *apud* DUCH, 2001, p. 83).

Herbert Spencer (1820-1903), filósofo, biólogo e antropólogo inglês, via no tema da morte e do temor gerado por ela como a principal introdução da religião na vida humana.

James G. Frazer (1854 – 1941), antropólogo escocês e estudioso das religiões comparadas, entendia que a religião era necessária para controlar as manipulações que o homem já havia descoberto que possuía ao fazer uso da magia. Ele introduziu a visão pseudo-histórica e psicológica da religião ao afirmar que era um conjunto de conhecimentos de magia, de ciência e de religião (DUCH, 2001). Há críticas consideráveis em relação à sua compreensão do aspecto psicológico da religião e também em relação aos seus experimentos, pois ele afirma que a magia se contrapunha à ciência. Explica que o conhecimento não manipula o desejo dos espíritos e, assim, gerou uma rivalidade entre os sacerdotes e os praticantes de magia para além da religião.

³¹ “*la vida y la acción religiosa se identifican con la totalidad de la existencia humana*” (DUCH, 2001, p. 130).

³² “*La teoría del alma es la parte principal de un sistema de filosofía religiosa que une, em uma ininterrompida línea de conexão mental, al salvaje adorador de fetiche y al cristiano civilizado* (TYLOR *apud* DUCH, 2001, p. 83).

Andrew Lang (1844-1912), também antropólogo escocês, se negava a aceitar a linha de Frazer, pois não entendia que os deuses se constituíam a partir de aspectos dos espíritos; ele via Deus como onisciente, criador e paternal e que o monoteísmo era anterior ao animismo e, como sucessão natural, o politeísmo é uma derivação do monoteísmo.

Robert R. Marett (1866-1943), etnólogo britânico, ocupou-se com a questão psicológica da Religião. Entendia que tanto a magia como a religião eram aspectos da emoção interior do ser humano. Possivelmente, por sua compreensão do termo '*mana*', ou '*aweful*' que é o 'elo horripilante' da experiência sobrenatural, precedeu e inspirou Rudolf Otto em suas considerações sobre sua teoria do Sagrado.

William James (1842-1910), filósofo e psicólogo americano, traz o termo 'religião pessoal', pois crê que a parte mais importante do que envolve a religião é de fato o fator humano na sua relação com ela. "A religião, seja o que seja, é uma relação total do homem frente à vida³³" (JAMES *apud* DUCH, 2001, p. 85). Para ele, a religião ressalta a humanidade do homem.

Emile Durkheim (1858-1917), sociólogo, antropólogo, cientista político, psicólogo social e filósofo francês, tornou-se um autor clássico nas ciências da religião por sua contribuição metodológica em relação à definição do conceito de religião a partir da compreensão do fenômeno religioso no processo individual e coletivo. Para ele, a religião é um processo social, regido por um sistema de crenças e de práticas que legitima a coesão do indivíduo no grupo por meio de valores comuns que envolvem o sentido de Sagrado e de Profano (DURKHEIM, 2003).

Ele entende a sociedade formada a partir da coesão social que ocorre além de escolhas racionais e é criada por vínculos e afinidades emocionais que geram a solidariedade mecânica (acordos e vínculos na esfera individual) e orgânica (vínculos sociais de funcionamento da sociedade com papéis e funções definidos). Durkheim (2003, p. 69) definia religião como "sistema solidário de crenças e práticas que unem uma mesma comunidade moral, chamada igreja, a todos os que se aderirem a ela".

Na visão de Durkheim (2003) o sagrado e o profano são duas categorias que definem o modo de funcionamento social. Ele afirma que, para a relação com o

³³ "*La religión, sea la que sea, es una reacción total del hombre frente a la vida*" (JAMES *apud* DUCH, 2001, p. 85).

sagrado, os ritos são necessários. Nos ritos, ele sugere que se tenha o reconhecimento e/ou consagração de objetos que adquirem o sentido de totem (objeto sagrado). Neste sentido, profano é tudo aquilo que ocorre sem a necessidade de ritos, são as ações rotineiras da vida humana no social. O reconhecimento da diferença entre sagrado e profano organiza a sociedade por meio da moral e da noção de certo e errado e, assim, se criam funções específicas para categorias diferentes compondo a consciência coletiva da sociedade. Neste sentido, sempre que os indivíduos se reúnem para ritos, estão reforçando valores e crenças comuns e isto compõe a solidariedade mecânica, que mantém os vínculos, a coesão do indivíduo no grupo, e para Durkheim é a forma de manter a ordem social.

A religião moderna se caracteriza como aberta ao diálogo entre a vida prática e cotidiana com os valores ofertados pela religião. O grande marco da religião moderna foi o racionalismo que predominou na modernidade e tornou ainda mais complexa a sua compreensão, sobretudo, a sua interpretação.

Weber (1864-1920), filósofo alemão e economista, via a religião como uma forma concreta de ação comunitária. Entendia que a ação motivada religiosamente possui sentido e está orientada para este mundo e também que a ação religiosa é originalmente motivada por uma escolha racional. Ele contribuiu com a teoria explicitada no livro 'a ética protestante e o espírito capitalista' (WEBER, 2001) afirmando que tempo é dinheiro e toda a relação do ser humano em sociedade é pautada pela gestão racional das ações que tornam o tempo um aliado para o cumprimento de suas metas. A religião é racionalizada e objetivada para fins sociais de pano de fundo materialista.

Gerhard Lenski (*apud* DUCH, 2001, p. 91) incluía em sua definição a visão teísta e não teísta da fé. Explicita que todos os fenômenos sociais envolvem um determinado grupo de pessoas que são agrupados por sistemas de crenças baseados na fé cuja relação apoia o ser humano nas suas decisões da vida material, bem como na compreensão dos problemas últimos da existência.

A religião é um sistema de crenças em torno da naturalização das forças que finalmente moldam o destino do homem que, juntamente com as práticas associadas a esse sistema de crenças, é compartilhado pelos membros de um determinado grupo.³⁴

³⁴ *"la religión es un sistema de creencias entorno a la naturaliza de las fuerzas que en último término configuran el destino del hombre que, junto con las prácticas asociadas a este sistema de creencias, comparten los miembros de un grupo determinado"* (*apud* DUCH, 2001, p. 91).

Thomas Luckmann (1927-2016), sociólogo alemão, contribui com a visão funcionalista de religião, aproxima-se em alguns pontos da visão racionalista de Weber (2001), estabelecendo os universos simbólicos da religião que são “sistemas de significado socialmente objetivados, os quais se referem por uma parte ao mundo da vida cotidiana e por outra, indicam um mundo que se experimenta como transcendendo desta vida” (LUCKMANN, 1973, 54-55). Entende que a religião é, portanto, uma questão pessoal e social ao mesmo tempo.

Peter Berger (1927-2017), sociólogo e teólogo austro-americano, integra a visão funcionalista e teológica afirmando que a “religião é uma empresa humana por meio da qual se estabelece um cosmos sacralizado” (Berger *apud* DUCH, 2001, 93).

Rudolf Otto (1869-1937), teólogo alemão e estudioso das religiões comparadas, tornou-se um teórico clássico, especialmente nas Ciências da Religião, com a publicação de sua obra *best seller* ‘O Sagrado’, no ano de 1917. Ele incluiu o termo Sagrado de uma forma que antes ainda não tinha sido descrita, afirmando que o fenômeno religioso se dá por meio do *tremendum fascinans majestas*, pois engloba o mistério que envolve o ser humano na sua relação com o Sagrado e isto inclui aspectos racionais e não racionais, que ao mesmo tempo fascina e gera tremor e temor. Nesta perspectiva, a religião é o bem individual e social que vai além de uma instituição, mas uma questão de relação do ser humano com o Sagrado em suas diversas faces (OTTO, 2011).

Mircea Eliade (1907-1986), filósofo, mitólogo e romancista romeno, entende que a religião é a solução exemplar para qualquer crise existencial, pois revela uma ‘ontologia’ que explica e revela ao ser humano a sua própria natureza e sua relação com as coisas do mundo, organizando-as em duas categorias: sagrada e profana. Ele se deteve mais a explicar sobre o sagrado do que propriamente a religião em si. Sua teoria marca o início de novas compreensões sobre a religião, pois ela se dá, exatamente, entre ou na relação de mitos, ritos e crenças no que envolve a categoria do sagrado e do profano.

Roberto H. Lowie (1883-1957), antropólogo americano com nacionalidade austríaca, contribui para a antropologia moderna ao afirmar que:

A religião é uma característica universal da cultura humana, não porque todas as sociedades promovam a crença em espíritos, mas porque todas

reconhecem, de uma forma ou de outra, manifestações extraordinárias e intimidantes da realidade³⁵ (LOWIE *apud* DUCH, 2001, p. 96).

Nesta perspectiva, ele entende que o sobrenatural é uma característica presente e ativa em qualquer religião e que todas as pessoas precisam ser respeitadas em seus sistemas de valor em relação à sua compreensão do que seja o sobrenatural, como acessá-lo e harmonizá-lo na vida cotidiana e isto é a manifestação da religião na sociedade.

Gustav Mensching (1901-1978), teólogo alemão e estudioso de religiões comparadas, definia religião como sendo o encontro experiencial do homem com o sagrado e sua resposta diante da determinação do sagrado que está diretamente relacionado à cultura na qual vive. Trata-se de uma relação interativa e construtiva do ser humano com a religião associada à cultura na qual está imersa.

Diante destes diversos conceitos, esta pesquisa adota a definição de religião como sendo um conjunto de mitos, ritos, crenças e valores que orientam a vida do ser humano na sua relação com transcendente (vertical) e também na sua interação com a comunidade (horizontal). Compreende também que é um código coletivo de valores que possibilita a manifestação do sentimento de pertencimento, cujos elos entre os indivíduos ocorrem por meio da identificação de normas de conduta e de um complexo simbólico que lhe faça sentido.

Estas diferentes definições de religião serviram nesta pesquisa para ampliar as possibilidades de percepção da compreensão de quais as formas que o ser humano tem se relacionado com a religião ao longo do tempo e, portanto, o que ocorre na atualidade é uma busca de um novo formato que, em muitos casos, pode ser a retomada de velhos e antigos modelos de religião. A compreensão da religião está diretamente relacionada com a forma com a qual o indivíduo vive sua espiritualidade. Os diferentes modelos de religião ampliam as possibilidades de significados com o objetivo de favorecer a compreensão das variadas formas de vivências espirituais que ocorrem na atualidade, estas podem estar ou não inseridas na religião em seus vários formatos.

Diante destas reflexões sobre a religião e sua definição, busca-se compreender o que mudou na forma do ser humano se relacionar com religião

³⁵ *“La religión constituye un rasgo universal de la cultura humana, no porque todas las sociedades promuevan la creencia en los espíritos, sino porque todas reconocen, de una manera o otra, unas manifestaciones extraordinárias e intimidatorias de la realidad”* (LOWIE *apud* DUCH, 2001, p. 96).

institucional na atualidade e, especialmente, com a espiritualidade. O que está em mutação neste momento não é o conceito nem a função da religião, mas busca-se, possivelmente, novas maneiras de incluí-la e relacionar-se com ela e com os seus conjuntos de valores diante das características da sociedade pós-moderna (LYOTARD, 2014). Desde os anos 90, final do século XIX, já havia sido publicado por Martelli (1995, p. 27) que novas formas de se relacionar com a religião institucional estavam emergindo. No início do século XXI, esta afirmação permanece atual:

A sociologia da religião dos anos 90 deverá ser capaz de perceber a co-presença na sociedade atual de tendências secularizantes e modernizantes e, ao mesmo tempo, da revalorização em ato de modalidades tradicionais de experimentar o sagrado, assim como o renascimento de formas esotéricas, mágicas e até satânicas ao lado de difundidas instâncias de espiritualidade e de questões de ética.

Uma forma de constatar esta citação acima é verificar nos dados do IBGE o crescente número de pessoas que se dizem “sem religião”, porém ela segue exercendo o seu papel na sociedade atual. Busca-se aqui identificar motivos que favoreçam para que a religião institucional seja deixada de lado por uma parcela da população brasileira e reconhece-se que crescem os movimentos de grupos de pessoas e/ou instituições não religiosas que seguem oferecendo seus conteúdos e valores e isto tem promovido uma metamorfose na forma com a qual o indivíduo vive sua espiritualidade.

Identificar as perspectivas atuais e futuras da relação do indivíduo com a espiritualidade é o diálogo a que esta tese se propõe e, portanto, analisar o campo religioso é parte inerente deste processo, especialmente refletir sobre o conceito de religiosidade.

2.1.2 Religiosidade: a dimensão religiosa do ser humano

A dimensão religiosa é inerente ao ser humano, independentemente da fé e pode ser compreendida pela capacidade humana de relacionar-se com o transcendente, com aquilo que transpassa a si mesmo. Para Simmel (2010) ela representa o modo com o qual o sujeito interage com atividades que experimentam a intimidade com o transcendente e expressa uma atitude espiritual diante do mundo e lhe confere unidade.

Transcendente, do latim *transcendere*, designa algo que pertence a outra natureza, que é exterior, que é de ordem superior, significa ultrapassar, superar (JAPIASSU, 2008). Neste sentido, a transcendência representa a capacidade humana de relacionar-se com algo além da dimensão pessoal, poderia ser aqui considerada a dimensão transpessoal do ser humano (WEIL, 1989).

A experiência religiosa nesta pesquisa é considerada como a atitude humana capaz de interagir com as dimensões metafísicas da vida, porque nem toda religiosidade é uma atitude que se vincula à religião. Apresenta duas dimensões: a religiosidade como expressão da fé, associada à religião institucional, e a religiosidade aproximada da vivência transpessoal do ser humano.

Diante das teorias da modernidade (GIDDEENS, 1991) e da condição pós-moderna (LYOTARD, 2014), talvez o que tenha de fato sofrido mais mudanças no campo religioso foi a religiosidade, pois representa a forma com a qual o sujeito contemporâneo passou a lidar com o tema e o conjunto de bens simbólicos da religião.

(...) a crítica iluminista da Religião, em outras oportunidades ele (WEBER) evidencia, na sociedade moderna, o surgimento de “religiões substitutivas” (*Ersatz der religion*), como a ciência, a arte, o erotismo, etc. Estas se distinguem das religiões universais por uma transcendência mediata, isto é, que não tem referências a poderes sobrenaturais e que, contudo, é capaz de exercer a função de conferir um sentido (contingente) ao cotidiano, sem, porém, produzir as mesmas consequências sobre o agir social. (MARTELLI, 1995, p. 165).

Considerando que a modernidade foi o lugar das ambiguidades e contradições (WEBER, 2001), ao mesmo tempo que na religião institucional surgiram movimentos fundamentalistas e de reavivamento (como o movimento carismático na igreja católica), surgiram também novos movimentos religiosos de cunho neomístico que proporcionaram o retorno da mística como experiência metafísica.

Conforme a própria Antropologia, Weber descobre no homem uma ‘necessidade metafísica de encontrar, apesar de tudo, um sentido comum nestas tensões insuperáveis’, isto é, de acolher um ‘significado’ ético na partilha desigual dos bens, que se constata especialmente na sociedade moderna. (MARTELLI, 1995, p. 168).

Em relação às experiências metafísicas, pode-se associar a elas a dimensão transcendente. Para Groff (1995) a dimensão transcendente é denominada de

transpessoal e pode se manifestar no indivíduo em três categorias. A primeira envolve as experiências de unidade, situações nas quais o ser humano experimenta vivências em que a mente consciente vivencia estados de unidade dual onde o eu e o tu, o sujeito e o objeto, onde a realidade material se dilui diante da experiência transcendente, não dual, gerando a experiência transpessoal de unidade.

A segunda categoria refere-se às experiências de dissolução do tempo, representa a transcendência do tempo linear acessada por meio de experiências transpessoais nas quais o sujeito transita para o passado, podendo, por exemplo, perceber-se no útero materno, rever as experiências de parto que envolvem o seu nascimento, bem como revisitar antepassados, familiares ou não, que viveram em outras épocas históricas. Nesta segunda categoria, o psicólogo Jung (2008) oferece significativas contribuições ao pesquisar e publicar o conceito de consciente e inconsciente pessoal e coletivo.

A terceira categoria refere-se às experiências que a mente consciente não é capaz de associar a algo que lhe seja de alguma maneira familiar, pode ser associada a experiências denominadas de psicodélicas em que não há nenhuma lógica nem sentido em relação ao que a pessoa relata ter experienciado, por exemplo, podem ser visitas a outras galáxias, entidades supra-humanas (que são aquelas não humanas), extraterrestres e outras possibilidades que de alguma maneira não podem ser associadas a nenhuma explicação de ordem lógica acessada pela mente humana consciente³⁶.

Weil (1989, p. 7) diz que a estas experiências que ultrapassam dimensões fora do espaço-tempo e costumam ser percebidas pelos cinco sentidos humanos (tato, paladar, olfato, visão, audição) podem ser dados vários nomes: “êxtase místico, experiência mística, experiência cósmica, consciência cósmica, experiência oceânica, experiência transcendental, Nirvana, Samadhi, Satori, Reino do Céu, Sétimo Céu, etc.”. Estes estados de vivência são alcançados por diferentes meios, como a meditação, o sufismo, o zazen, várias linhagens da alquimia, a kabala, entre outros, e este pode ser um dos motivos pelos quais emergiram no Ocidente moderno as práticas tradicionais da cultura espiritual do Oriente.

³⁶ Sobre as categorias dos estados transpessoais, pesquisar em GROFF, Stanislav. *Emergência espiritual, crise e transformação espiritual*. São Paulo: Cultrix, 1995.

Por transcendente, Jung (2015) afirma que o ser humano é composto de conteúdos que são por ele denominados de consciente (pessoal) e inconsciente (coletivo) e que, sobretudo, o inconsciente, em muitos níveis, funciona de maneira a compensar o consciente, oferecendo-lhe sentido e significado e, a isto, Jung denominou de 'função transcendente'. Sob esta perspectiva, o transcendente é parte do imanente e não são categorias opostas de análise e compreensão, mas são complementares e compensatórias. O imanente (consciente pessoal) revela conteúdos do transcendente (inconsciente coletivo) em níveis a oferecer sentido e significado ao viver diário do ser humano.

Entretanto, nem tudo é considerado religioso, Lenoir (2005) e Hervieu-léger (2015) afirmam que o que diferencia uma prática de acesso ao numinoso entre religiosa vinculada ou não à religião é o fator da tradição. Muitas das práticas transpessoais ocorrem de maneira provocada ou espontânea, sem o rigor da institucionalização que gera a tradição. Neste sentido, a experiência transpessoal associa-se ao que é considerado como experiência religiosa, pois a ela cabe a vivência do acesso ao numinoso, não necessariamente na definição de Otto (2011), mas ainda assim numinoso por si mesmo.

Simmel (2010) compreende que a religiosidade é a expressão religiosa que possibilita a compreensão de que cada coisa está relacionada a tudo num universo fundamentalmente uno, pois ao ser humano compete a capacidade de encontrar em cada detalhe da vida a totalidade de seu significado. Assim, nada se torna trivial, mesmo a experiência mais banal pode ser, a seu modo, sublime e divina e viver a religiosidade significa relacionar-se intimamente com o divino, com o uno e o indivisível.

A pessoa religiosa funciona religiosamente, assim como o corpo humano funciona organicamente. "A religiosidade é o ser fundamental da alma religiosa e determina o tom e a função de todas as qualidades gerais ou particulares da alma" (SIMMEL, 2010, p. 12). Este estado se divide em necessidade e satisfação, podendo ser comparado ao artista que tem o impulso criador e a execução objetiva da sua obra de arte. Neste sentido, a religiosidade representa a objetividade da matéria religiosa pela necessidade, pelo anseio e pelo desejo do sujeito de buscar algo que o satisfaça.

O sujeito religioso vinculado à religião busca a satisfação de seus anseios a partir dos agentes espirituais e tem como aliados o medo, a misericórdia, o amor, a

dependência e o anseio pelo bem-estar na Terra e pela salvação eterna. Neste sentido, ela é dirigida a um Deus (em quem a pessoa possa acreditar e que se comprometa). Assim, a religiosidade representa a relação entre alguém que deseja e alguém que provê e a magia, a oração e o ritual são meios eficazes de a pessoa religiosa viver a plenitude de si (SIMMEL, 2010, p. 18).

A dimensão religiosa, portanto, pode ser tanto uma experiência com o Sagrado de Otto (2011), que é o '*mysterium tremendum et fascinans*', bem como relaciona-se também ao sagrado na perspectiva de Eliade (1992), que diz respeito àquilo que não é profano. A abordagem fenomenológica da religião considera o homem "*naturaliter religiosus*" (MARTELLI, 1995, p. 137) especialmente ao considerar registros de ritos funerais, de culto aos ossos, aos animais e também os ritos de passagens que acompanham o ser humano ao longo de sua trajetória como indicativos da crença em algo sobrenatural, expressando a fé naquilo que sobrevive à morte. "A expressão religiosa é, desde os primórdios da humanidade, parte constitutiva e integrante das atividades simbólicas, que distinguem o 'Homo sapiens' dos animais" (MARTELLI, 1995, p. 138).

Metaforicamente, Simmel (2010) associa a vida, a alma e Deus como uma árvore com raízes (vida), tronco (alma) e folhas (Deus) e a função da religiosidade é interconectar estes três componentes. Deus se refere à meta para a qual tudo converge. Entre a vida e Deus está a alma – o espaço transicional que interliga os extremos. "Como expressão da alma, a religiosidade é uma atitude espiritual que busca Deus e unifica o mundo" (SIMMEL, 2010). Para ele, a religiosidade é a expressão da experiência entre a vida (raízes), a alma (tronco) e Deus (folhas).

Neste sentido, Simmel (2020) entende que alguns elementos contrários são aspectos complementares de uma única realidade, democratiza a faculdade de divinização e considera que, em princípio, todos podem alcançar esse tipo de conhecimento espiritual sintético e ter acesso a uma força transcendente que é imanente ao mundo.

Em relação à institucionalização da experiência religiosa, Wash (*apud* MARTELLI, p. 173) define quatro critérios formais que expressam a forma com a qual a experiência religiosa se institucionaliza. Ele considera como experiência religiosa autêntica aquelas que envolvem quatro critérios. O primeiro deles diz respeito à forma com a qual o sujeito compreende a experiência religiosa como

sendo uma resposta para aquilo que se experimenta como realidade última do sujeito; a segunda envolve uma resposta total a todo o ser; o terceiro critério expressa que é a experiência mais intensa que o homem é capaz de fazer e, por último, ela implica uma dimensão prática, como um imperativo que impulsiona o homem a agir.

Não é objetivo desta pesquisa analisar as questões que envolvem o processo de rotinização da experiência religiosa, pois seria necessário discorrer aqui sobre o papel do carisma, das hierarquias religiosas e dogmas que envolvem a experiência religiosa do sujeito vinculada à religião institucional. O objetivo aqui é reconhecer que existe uma dimensão humana que é capaz de lhe conferir sentido e significado e isto representa a capacidade do indivíduo de experimentar sua dimensão religiosa haja vista o ser humano ser um *homo religious*.

A experiência religiosa, nas diferentes religiões universais, apresenta características semelhantes enquanto se caracteriza sempre como referência à transcendência; contudo, para a Sociologia da Religião falta ainda superar enormes problemas, como a existência de concepções diferentes da transcendência, em relação a formas de civilizações diferentes e a situações socioculturais diferentes (MARTELLI, 1995, p. 175).

Esta tese considera que a religiosidade não se restringe a uma atitude de fé, embora ela também a contemple. Compreende-se como sendo a experiência religiosa do sujeito que busca por algo que está além de si. Pode ser considerada como uma das categorias da consciência capaz de dotar o mundo de significado. Atenta-se nesta pesquisa à observação e ao estudo da dimensão religiosa do ser humano associada ao que Luckmann (*apud* MARTELLI, 1995, p. 175), ao dizer sobre “a universalidade da experiência religiosa entendida como capacidade de ultrapassar diferentes níveis de transcendência (pequenas, médias e grandes transcendências)”.

A religiosidade pode ser a experiência metafísica da alma, como uma expressão que anseia por unidade e conexão universal e torna-se a realização subjetiva do modo de manifestar o sujeito religioso. A religiosidade, portanto, pode ser a relação que o indivíduo estabelece com a religião que professa como a experiência com práticas que lhe possibilitem experiências metafísicas. Não necessariamente uma pessoa religiosa professa uma fé e há as pessoas que creem sem pertencer, isto será mais detalhado na sequência deste capítulo.

2.1.3 Elementos substitutos da religião

A religião vive um processo de mutação na sociedade moderna e, além das práticas tradicionais religiosas, também passam a ocorrer outras de forma difusa e não institucionalizada (HERVIEU-LERGER, 2015). Neste contexto, surgem aspectos religiosos em diversos espaços sociais, como em festivais de música (MARDONES, 2000), em campeonatos de futebol (ÓSUA, 2009), nas celebrações de ritos cerimoniais (SURROCA i SENS, 2006), entre outros. Até que ponto isto significa uma profanação do sagrado ou uma sacralização do profano? Pode-se compreender que o ser humano tem buscado vivenciar sua espiritualidade na contemporaneidade em lugares mais variados e inusitados e também menos religiosos, porém isto não minimiza sua relação com o bem religioso.

O que tem ocorrido na atualidade é uma incorporação na sociedade de elementos considerados componentes do bem religioso. De acordo com Mardones (2000), a música tem ocupado um lugar de destaque na relação com o numinoso, especialmente nos jovens em concertos de rock, pop e/ou outras categorias musicais. Este movimento expressa uma sede de conexão com o sagrado, com o fascinante e com o mistério, que têm o poder de promover uma sensação de êxtase, que se aproxima da sensação da experiência mística, como expressão da busca pelo desejo latente de ritualidade. Mafessoli (2005) afirma que muitos vínculos sociais ocorrem por necessidade de pertencimento e de reconhecimento da 'tribo', denominada 'comunidade de destino', que tem ocorrido em diversos setores da sociedade, para além da religião.

Osúa (2009) afirma que paralelamente ao processo de desencantamento do mundo surge a busca efusiva por emoções de dimensão mística, tornando as festas, o desporto e as cerimônias sociais como locais de conexão com elementos que permitem a vivência aproximada de conteúdos espirituais, porém distanciada da religião institucional, ocupando o lugar de substituto da religião na sociedade contemporânea.

Em alguns aspectos, o desporto contemporâneo pode ser considerado um substituto da religião, pois promove a coesão social por meio de hinos, ritos, cerimônias, sentimento de pertencimento, valores, e é repleto de códigos simbólicos que são respeitados por seus times e torcidas organizadas, além de toda expressão e vivência corporal. Algumas peregrinações, romarias, procissões, festividades e

devoções em torno de eventos desportivos promovem um sentido de identidade e expressam uma religiosidade popular sem vínculo com a religião.

A maioria das pessoas que se declaram “sem religião” seguem comportando-se religiosamente sem saber, pois muitos dos mitos e ritos continuam existindo, porém de forma disfarçada em sua vida cotidiana. Por exemplo, os ritos matrimoniais, os ritos de nascimento, as celebrações de novas conquistas, a leitura de livros espiritualistas, filmes, novelas e séries que trazem muitos símbolos que de alguma forma assemelham-se com valores oferecidos pela religião (SURROCA i SENS, 2006).

O fato de não se vincular a uma determinada religião e não professar uma fé não torna o homem contemporâneo menos religioso. Não é raro que muitos que se afirmam não religiosos seguem comungando valores de origem religiosa. Há memórias religiosas que lhes acompanham e isto independe da fé. Como o ser humano tem buscado viver sua espiritualidade em locais distanciados da religião tradicional, torna-se importante reconhecer estes espaços e identificar o que eles oferecem ao indivíduo e esta pesquisa contribui ao apresentar a Unipaz como um destes locais, tema que será tratado no terceiro capítulo.

Em muitos níveis, os ritos de desporto, os festivais de músicas, os ritos de celebrações de festas matrimoniais, nascimento, funerais e aniversários, de alguma maneira oferecem a demarcação do tempo sagrado. Em rituais profanos nem tudo pode ser denominado sagrado. Tempo e espaço são duas categorias de desençaixe na modernidade e isto tende a transformar a relação do ser humano com o sagrado. Ocorre nestes casos uma possível substituição da religião na atualidade, promovendo uma certa sacralização do profano, mas não em sua plenitude.

Descobrimo a sacralidade da Vida, o homem deixou-se arrastar progressivamente por sua própria descoberta: abandonou às hierofanias vitais e afastou-se da sacralidade que transcendia suas necessidades imediatas e cotidianas. (ELIADE, 1992, p. 64).

O principal motivo do surgimento de elementos religiosos nos ritos profanos, como no desporto, nos festivais de músicas, nos ritos civis de marcos celebrativos como casamentos, nascimentos, funerais, entre outros, apresenta elementos de sacralidade que reafirmam a necessidade humana de pertencimento, de sede de sagrado e de conexão com algo que lhe ofereça sentido e significado de vida. Mesmo aqueles que se dizem arreligiosos compartilham da religiosidade,

significando que no seu mais íntimo há uma busca de conexão com o Absoluto, com o mistério, com o sagrado e, portanto, com a porção sagrada do humano e da vida que reflete na sua vivência da espiritualidade, na atualidade.

Por compreender que a espiritualidade é inerente ao humano e o homem é um ser religioso por natureza, o tema da religião tende a acompanhar o indivíduo em suas várias metamorfoses.

As teorias dualistas e mecanicistas reconhecem a realidade como expressão da polaridade, portanto, não há caos sem ordem. Neste sentido, a partir da crise surge a oportunidade de reordenamento, e, quicá, da ressacralização da vida como um todo. A ressacralização inicia a partir de um ponto central e este ponto é dentro do próprio ser humano, é na interioridade humana. A inteligência espiritual é um caminho para tornar o indivíduo o seu próprio totem, a sua própria referência interna ao reconectar-se consigo mesmo no sentido de redescobrir o significado de sua vida e, como consequência, o significado do que está ao seu redor.

Sem diferenças não há vida, portanto, a base da vida é a diferença. O ser humano nasce dos cromossomos X e Y, nasce como fruto da diferença e não da igualdade. A igualdade é necessária para o sentido de pertencimento, porém ela sozinha não se sustenta, pois a evolução deixaria de ocorrer. É pela polaridade que surge a alquimia que gera a singularidade da vida humana, tornando cada um único e infinito em si mesmo. Esta consciência de singularidade, de unicidade, gera um ser humano autônomo em suas buscas e indica que a forma como o indivíduo vive sua relação com a espiritualidade, distanciado do ambiente religioso institucional, apresenta características de individualismo. Mesmo assim, em função de sua sede de pertencimento, este indivíduo busca por lugares e ações que lhe possibilitem liberdade de ir e vir, bem como identidade de valores comuns.

O ser humano moderno foi treinado para transferir a bússola interna para a ciência, para os modelos externos a si mesmo. Ao fazer isto, distanciou-se da referência de valores internos e este distanciamento ocasionou, aos poucos, um processo de adoecimento, que gerou e ainda tem gerado desequilíbrios em níveis micro e macro em todo o planeta Terra. Considera-se que a crise é uma oportunidade para refletir e reavaliar valores, acordos e ressignificar propósitos e parece que é preciso redescobrir o sagrado em si mesmo.

Com o processo da secularização e a conseqüente minimização da influência da religião na sociedade, muitos teóricos acreditaram que poderia significar o fim da

religião, que ela desapareceria da vida social, porém isto foi um erro de análise. A religião perdeu hegemonia perante outras esferas públicas, porém a busca pelos conteúdos e valores relacionados a ela nunca cessou, especialmente a busca pela espiritualidade e com o surgimento de novos movimentos religiosos, apresentado na sequência desta pesquisa.

2.1.4 As novas religiosidades

Pela pesquisa realizada, considera-se que o ser humano vive um processo de metamorfose entendendo-o como um processo no qual ocorrem alterações no modo de pensar, na expressão e interpretação de símbolos, na forma de se relacionar com determinado contexto e, no caso desta pesquisa, refere-se ao campo religioso, especialmente o que envolve a espiritualidade. É consequência do reflexo de transformações que ocorreram na modernidade em relação ao vínculo do indivíduo com a religião que geraram uma nova forma, um novo modelo de viver o fenômeno religioso. Neste sentido, metamorfose significa uma mutação na forma, no lugar, na intensidade e no objetivo com a qual se busca a vivência espiritual na atualidade. Esta metamorfose influenciou diretamente a forma com a qual o indivíduo vive e experiencia a sua espiritualidade.

Sousa Santos (2000) afirma que os mortais deveriam ter pensamentos mortais e não imortais. Reconhece que paradigmas nascem, se desenvolvem e morrem. Na atualidade ocorre uma fase de transição entre um paradigma e outro ou, pelo menos, ocorre um processo de paradigmas em convivência. O que morre dá pistas e sinais para o que vai surgir e este nasce 'semicego e semi-invisível'. O paradigma que cada vez mais perde hegemonia é aquele baseado unicamente em respostas pautadas pelo racionalismo, é o paradigma mecanicista-cartesiano, estruturado na visão dualista da vida. O paradigma que nasce favorece a visão mais ampliada e sistêmica, visa promover a análise das partes relacionadas com o todo, com o sistema no qual está inserido. A ciência moderna implementou novos mecanismos de pesquisa e inseriu no seu contexto a visão de mundo que possibilita a valorização da análise de subjetividades que antes eram ignoradas pela própria ciência.

O que se tem assistido nos tempos atuais é a uma crescente parcela da população que migra a forma de se relacionar com a religião desde a modernidade

até os dias atuais. Esta migração reflete também na forma com a qual ele experiencia a espiritualidade. Schleiermacher (*apud* DUCH, p. 132) foi o primeiro autor a apresentar uma primeira interpretação da compreensão da religião moderna. Ele diz que “(...) a experiência pessoal do crente, interioriza o sentido profundo da religião por meio da contemplação do universo como a incorporação da infinitude, da beleza e da bondade do Absoluto³⁷”.

As religiões históricas descobriram o eu; as religiões pré-modernas adquiriram a doutrina que lhes permitiu aceitar o eu com todas as suas deficiências empíricas; a religião moderna prepara-se para compreender as leis da existência subjetiva, a fim de ajudar o homem a aceitar o seu próprio destino com total responsabilidade³⁸ (BELLAH *apud* DUCH, 2001, p. 132).

Uma das consequências do processo de racionalização foi a negação das figuras do transcendente oriundo da visão das sociedades tradicionais que, dentre outras funções, também ordenavam espaços ‘sagrado e profano’ e ofereciam sentido de conexão com o transcendente por meio de ritos individuais e coletivos. Com a negação do transcendente em decorrência do avanço da racionalidade, esta relação passou a acontecer de forma mais individualizada, talvez íntima e menos pública.

Assistimos à precipitação (no sentido químico do termo) num momento da história - entre os séculos XV e XVII - de diferentes fatores: urbanização, mobilidade social, nascimento da burguesia, racionalização e diferenciação das instituições, desenvolvimento da ciência e da tecnologia, exigências de autonomia dos sujeitos, pluralismo religioso e democracia igualitária³⁹. (LENOIR, 2005, p. 141).

Diante desta mutação, surgiu o movimento denominado na Europa de ‘Novos Movimentos Religiosos’ (NMR). Surgiram em decorrência das mutações pelas quais a sociedade moderna passou ao longo do século XX, mais especificamente nos

³⁷ “la experiencia personal del creyente, que interioriza el sentido profundo de la religión mediante la contemplación del universo como plasmación de la infinitud, de la belleza y de la bondad de lo Absoluto (*apud* DUCH, p. 132).

³⁸ “Las religiones históricas descubrieron el yo; las religiones premodernas adquirieron la doctrina que les permitía aceptar el yo con todas sus deficiencias empíricas; la religión moderna se dispone a comprender las leyes de la existencia subjetiva para así ayudar al hombre a aceptar con total responsabilidad sus propio destino (BELLAH *apud* DUCH, 2001, p. 132).

³⁹ “Asistimos a la precipitación (en el sentido químico del término) en un momento de la historia – entre los siglos XV y XVII – de distintos factores: la urbanización, la movilidad social, el nacimiento de la burguesía, la racionalización y la diferenciación de las instituciones, el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, las reivindicaciones de autonomía del sujeto, de pluralismo religioso y de democracia igualitaria (LENOIR, 2005, p. 141).

últimos 100 anos. Considerando as mudanças nos setores político, social, econômico, cultural, científico e outros, as transformações do campo religioso são uma consequência natural dos processos mais amplos pelos quais a sociedade vem se desenvolvendo.

Jean Seguy (*apud* HERVIEU-LÉGER, 2005) afirma que ocorre na atualidade o processo denominado de metamorforização da religião. Ele faz uma comparação com os controles sociais exercidos pelos militares, grupos desportivos e processos midiáticos afirmando que se apoderaram de exemplos dogmáticos das religiões históricas com o objetivo de manter a coesão social, fazendo dos ritos e cultos uma forma de controle social, denominado por ele de metamorforização da religião. Ele defende a ideia de que o que ocorre com a religião não é sua desapareção, mas sim sua incorporação na sociedade moderna.

A partir deste contexto, a religião, e mais especificamente, seus componentes, de 'o sagrado' e 'o transcendente', passaram a se difundir em outros espaços não unicamente religioso e o ser humano passou a buscar um código simbólico do religioso de forma difusa e individualizada.

Nestas combinações operamos num deslizamento das 'grandes transcendências', associadas à visão de outro mundo, para as 'transcendências de médio alcance' (de género político) e, sobretudo, para as 'mini transcendências' orientadas para o indivíduo e que conferem um carácter sagrado à cultura moderna do eu⁴⁰. (LUCKMAN *apud* HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 63).

Há um desafio que é identificar o que há de religioso diante de tantas práticas de cunho religioso na atualidade? Pensava-se que a religião estaria deixada de lado, o que se pode notar é que, de forma não necessariamente 'controlada', o religioso se faz presente de forma difusa e, ao invés de não existir, passa a existir em toda parte.

No entanto, ao longo dos últimos trinta anos, numerosos sinais abalaram este paradigma aparentemente bem estabelecido do fim das religiões no mundo moderno: o florescimento de novos movimentos e seitas religiosas, o desenvolvimento espetacular do pentecostalismo protestante e da renovação carismática católica, o surgimento de novas comunidades

⁴⁰ *“En estas combinaciones se operan en un deslizamiento de las «grandes trascendencias», asociadas a la visión de otro mundo, hacia las «trascendencias de alcance medio» (de género político) y, sobretudo, hacia «mini-trascendencias» orientadas hacia el individuo y que confieren un carácter sagrado a la yo cultura moderna del* (LUCKMAN *apud* HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 63).

religiosas e o sucesso das grandes concentrações em torno da figura do Papa, numerosas manifestações de identidade e reafirmação comunitária dentro dos três monoteísmos, o avanço dos fundamentalismos e o despertar das religiões no cenário político mundial, Implantação do Budismo no Ocidente e atração das espiritualidades orientais e interesse renovado no misticismo antigo, espiritualidade e sabedoria filosófica, proliferação de crenças paralelas e aumento do sucesso dos temas dos movimentos da Nova Era, desenvolvimento do pensamento mágico, astrologia e práticas divinatórias (tarô, numerologia, yi King), etc. (LENOIR, 2005, p. 11).

Esta mutação da forma pela qual as pessoas se relacionam com a religião tem sido denominada de Novos Movimentos Religiosos (NMR) ou Novas Religiosidades (NR). Neste movimento, dá-se valor à produção de sentido e a oferta de condições para criação de vínculos afetivos/sociais que ocorrem no entorno deste fenômeno decorrente da mutação da religião. É preciso analisar quais conjuntos de crenças, ritos e práticas podem ser considerados religiosos nas Novas Religiosidades e sobre isto pode-se entender que:

Este termo engloba, como sabemos, uma grande variedade de fenômenos: de cultos e seitas que recentemente começaram a competir com religiões históricas ('grandes Igrejas' ou grupos minoritários antigos), a grupos sincréticos de inspiração oriental; desde os movimentos de renovação que foram postos em marcha nas religiões instituídas, até aos múltiplos componentes desta 'nebulosa místico-esotérica' que se caracterizam, em particular, pela sua capacidade de assimilar e reutilizar todo o conhecimento disponível (tanto o da ciência 'oficial' como o da mais antiga ou marginal), a fim de promover o autodesenvolvimento dos indivíduos que a eles se juntam⁴¹. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 61).

A partir deste processo de mutação originou-se a oferta de novos códigos de conduta com o surgimento de outras referências oriundas, em sua maioria, do campo acadêmico-científico, ancorados em paradigmas emergentes.

Quando a religião perdeu o monopólio do sagrado, abriu a possibilidade para que grupos de pessoas criassem espaços e condições para a utilização do sagrado e de produção da sacralidade. Hervieu-Léger (2005, p. 82) questiona sobre isto refletindo até que ponto "este sagrado das sociedades modernas, que flui

⁴¹ "Este término engloba, como sabemos, una gran variedad de fenómenos: desde los cultos y las sectas que recientemente han empezado a competir con las religiones históricas («grandes Iglesias» o grupos minoritarios antiguos), hasta los grupos sincréticos de inspiración oriental; desde los movimientos de renovación que se pusieron en marcha dentro de las religiones instituidas, hasta los múltiples componentes de esta «nebulosa místico-esotérica» que se caracterizan, en especial, por su capacidad de asimilación y reutilización de todos los saberes disponibles (tanto los de la ciencia «oficial» como los más antiguos o marginales), con el fin de promover el autodesarrollo de los individuos que se unen a ellos⁴¹ (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 61).

livremente, define um novo universo religioso que se desenvolve fora das religiões e das religiões históricas e toma seu lugar⁴².

Para Hervieu-Léger (2005, p. 82) “a religião segue sendo definida como parte do sagrado e o sagrado como matéria prima da religião”⁴³. A partir do momento em que o sagrado deixou de ser exclusividade da religião, tornou-se o núcleo essencial da experiência transcendente que passou a ocorrer independentemente dos limites das religiões institucionais. E este é um dos fatores que torna complexas a identificação e utilização do sagrado na sociedade moderna, bem como a delimitação de práticas espirituais religiosas ou não.

Como consequência da racionalização e da secularização, esta produção do bem religioso passa a ser produzida em espaços políticos, escolas, clínicas, movimentos artísticos, na esfera econômica, estética, etc., enfim, esta proliferação de oferta do bem religioso é, atualmente, um dos fatores que dificulta a identificação do reconhecimento do que é ou não considerado religioso e suscita reflexões sobre a função exclusiva da religião institucional na sociedade contemporânea. Como exemplo disto, a Unipaz torna-se um destes movimentos que apropriam elementos do bem religioso e a tornam um local de buscas espirituais contemporâneas, sem vinculação com a religião institucional.

Hervieu-Léger (2005) destaca cinco características relacionadas ao contexto que envolve elementos do bem religioso que são apropriados por outras esferas que não a religião institucional: 1) o tema da morte e tudo que o envolve, desde os ritos até a própria visão e compreensão da morte e do morrer; 2) conceitos e compreensões sobre o imanente/transcendente; 3) as variadas formas da relação sagrado/profano; 4) a busca do ‘absoluto’ sendo uma finalidade a ser alcançada; e 5) o complexo que envolve o campo mítico-ritual que dá forma e visibilidade à religião.

De acordo com Hervieu-Léger (2005), há três vias que orientam a compreensão da religião: racional, emocional e mística. Para esta autora, é pelo viés emocional que se percebe o ressurgimento do religioso na sociedade contemporânea, através de movimentos de reavivamento. Ao considerarmos a

⁴² “Este sagrado de las sociedades modernas, que flue libremente, define un nuevo universo religioso que se desarrolla fuera y las religiones históricas y ocupa su lugar? (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 82).

⁴³ “la religión sigue siendo definida como parte de lo sagrado y lo sagrado como materia primera de la religión HERVIEU-LÉGER (2005, p. 82).

definição de Weber (*apud* HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 113) sobre religião, tem-se um grande desafio, pois, para ele:

A religião é uma forma de agir coletiva e socialmente, sujeita a outra e, como tal, portadora de significado. Refere-se a 'forças sobrenaturais', objetos de experiência individual e adoração coletiva, e regula as relações dos homens com essas forças⁴⁴.

Nesta perspectiva, a religião seria a detentora do controle da relação entre o ser humano e o sobrenatural, porém isto é exatamente o que foi transformado na modernidade, pois o indivíduo passou a sentir-se detentor desta decisão de como, onde e quando se relacionar com o transcendente, e esta relação passa a ocorrer de forma privada e de acordo com suas próprias escolhas pessoais.

Sendo a religião um conjunto de crenças e práticas organizadas, que oferecem sentido ao cotidiano a partir de explicações que envolvem o transcendente (HERVIEU-LÉGER, 2005), nas novas religiosidades ocorrem substancialmente duas coisas: uma é a perda da influência das religiões institucionais e a segunda é a dispersão de símbolos e de conteúdos do religioso na sociedade contemporânea.

Para Hervieu-Léger (2005) uma das diferenças diz respeito ao fator confessional e a relação com o transcendente, tão inerentes à religião. Nas novas religiosidades, o fator confessional não é expressamente realizado, no entanto, o objetivo final da função transcendente faz com o que o indivíduo atinja os mesmos objetivos do confessional (HERVIEU-LÉGER, 2005). Esta autora classifica estas novas religiosidades em duas categorias: movimentos invisíveis/inclusivistas e visíveis/exclusivistas

Os movimentos invisíveis/inclusivistas são aqueles inclusivos que ocorrem de maneira difusa e desordenada sem nenhum vínculo institucional de qualquer esfera. O indivíduo se intitula proprietário do 'bem religioso'. Pode-se exemplificar com práticas que possibilitam a experiência da relação do indivíduo com a Natureza, ao experienciar algo além de si mesmo, promovendo a consciência de uma determinada relação com o transcendente, por exemplo, num banho de cachoeira, a apreciação de atividades relaxantes em parques e/ou caminhadas meditativas,

⁴⁴ *"la religión es una forma de actuar colectivo e socialmente, sujeta a otra y, como tal, portadora de sentido. Remite a 'fuerzas sobrenaturales', objetos de la experiencia individual y del culto colectivo; y regula relaciones de los hombres con estas fuerzas"* (WEBER *apud* HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 113).

conforme sua própria escolha. Outros exemplos são as leituras de livros de autoajuda e espiritualistas, cujas publicações têm sido mais expressivas no início do século XXI.

Na perspectiva antropológica da religião, a transcendência compõe a natureza biológica do indivíduo, e esta é a parte religiosa inerente ao ser humano, independentemente de religião (HERVIEU-LÉGER, 2005). Nesta perspectiva, cabe considerar religiosas todas as manifestações que, de alguma maneira, ofereçam sentido e relação com o transcendente, seja institucional ou não. De acordo com Hervieu-Léger (2005, p. 66) esta é a parte inclusiva dos NMR que tem se apresentado na atualidade.

Nada deve impedir a análise como 'religiões', no sentido pleno do termo, daquelas manifestações cujo parentesco funcional com as grandes religiões é empiricamente verificado pelos pesquisadores, mesmo quando estas nem sempre estão autorizadas a dar o passo teórico que esse 'parentesco' justifica.⁴⁵

Na visão exclusivista dos NMR, Bryan Wilson (*apud* HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 66) afirma que há dois tipos: “o recurso ao sobrenatural de um lado, e de outro, a utópica eficiência social, ou seja, a capacidade de inspirar e legitimar projetos e ações que buscam transformar a sociedade⁴⁶”. Isto gera uma mudança de sua forma de viver o religioso, especialmente em dois aspectos: no seu aspecto racional de relação com o sobrenatural e o aspecto emocional.

Nesta perspectiva, passam a surgir grupos de interesse que compartilham desejos de vinculação com interesses afins. Lipovetsky denomina de ‘microsolidariedades’ (*apud* HERVIEU-LÉGER 2005, p. 160) e Mafessoli (2000), de ‘comunidades de destino’. São grupos especializados em temas muito delimitados e que se aglomeram para trocas de saberes e experiências. Isto permite o processo de confirmação social dos significados individuais.

Não é novidade que “a instância decisória é cada vez mais individual e subjetiva” (MOREIRA, 2008, p. 6)” e o indivíduo busca algo que possa ressignificar

⁴⁵“Nada debe obstaculizar que se analicen como ‘religiones’, en el pleno sentido del término, aquellas manifestaciones cuyo parentesco funcional con las grandes religiones sea constatado empíricamente por los investigadores, incluso cuando estos no siempre se permitan dar el paso teórico que este ‘parentesco’ justifica (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 66).

⁴⁶ “el recurso a lo sobrenatural, por un lado, y por outro, la eficacia social utópica, es decir, la capacidad de inspirar y legitimar proyectos y acciones que pretenden transformar la sociedad” (WILSON *apud* HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 66).

suas práxis e reencantar-se a si e ao mundo buscando referências que vão além da religião institucionalizada, e procura por novos arranjos coletivos de significados e valores.

O futuro aponta para uma sociedade com pluralidade de ofertas religiosas, provavelmente sem uma instituição que detenha o poder simbólico para estabelecer sozinha uma hierarquia sobre as demais ou para servir de ancoragem hegemônica no campo religioso. (MOREIRA, 2008, p. 5).

Há um movimento crescente de pessoas no Ocidente que se veem questionando seus próprios mitos e crenças. O que antes era seguro e eterno, hoje é efêmero e passageiro. Pelo fato de a religião institucional perder sua hegemonia como único centro de referência de valores e de crenças, este processo indica um reposicionamento das referências de moral e ética antes oriundos da visão cristã ocidental que passa a acolher valores do Oriente, com visões de mundo diferentes das do Ocidente.

De acordo com Sousa Santos (2000), a sociedade ocidental transita por uma crise de paradigma, de visão de mundo e de sentido da vida e ele faz uso da palavra utopia, ao afirmar que ela tem o poder para dar pistas para o novo que ainda não é visível, mas que já dá sinais de manifestação.

Para Mardones (1988), do ponto de vista teórico, as novas religiosidades têm oferecido uma contribuição na revitalização da compreensão cristã de Deus em relação a promover diálogos que visam lutar contra a idolatria e recuperar a experiência como caminho de acesso à vivência religiosa.

Hoje em dia, muitas pessoas circulam entre os novos movimentos religiosos e também buscam refúgio na sua igreja de origem. Torralba (2015) afirma que um desafio do cristianismo na atualidade é a questão do cristocentrismo que compreende Jesus Cristo como 'o caminho, a verdade e a vida' e isto se distancia da visão dos movimentos espiritualistas oriundos das novas religiosidades. Há algumas visões que associam Jesus de Nazaré com o Cristo Universal e o tornam menos pessoal e histórico, porém não é unânime esta visão D'Ele.

O que é mais comum nos movimentos espiritualistas é o reconhecimento de Deus como Energia e Princípio Cósmico, portanto a Salvação deixa de ser um elo com Deus e passa a ser vista como resultado do esforço da própria pessoa. Seria, desta forma, um movimento mais aproximado do processo considerado como

iluminação, que é fruto da ação individual orientada para fins de transcendência e plenitude da vida, em vida.

Um fator importante nas novas religiosidades diz respeito à mística, que representa a experiência de unidade. Uma das finalidades é o bem-estar e a tranquilidade pessoal que objetivam também a vivência de experiências anímicas. Na mística, as diferenças entre o 'eu' e o 'tu', entre o céu e a terra são minimizadas, pois há a visão de que tudo é único e pertencente a uma única realidade ou energia que se expressa de variadas maneiras. Pode ser uma forma de conexão com o Deus imanente. No cristianismo, a visão predominante de Deus é via alteridade, transcendente e se faz imanente pela comunhão nos ritos católicos.

Diante deste afloramento místico, uma das renovações pode ser no sentido de reencontrar suas fontes místicas, talvez seja o tempo de resgatar a mística original da tradição cristã. Ao longo da história, o cristianismo favoreceu a prática da caridade, do amor e da justiça como mecanismo de coesão da comunidade cristã e na atualidade tem favorecido práticas e ritos que visam ao resgate das vivências da interioridade humana, para além do dogma.

Se o cristianismo não é mais a única referência de moral e fé no Ocidente, como se adaptar ante a uma sociedade cada vez mais pluralista e multicultural? Isto não significa negar os milênios de influência e história do cristianismo, não é um regresso, mas é aprender a dialogar do ponto que a sociedade está, com seus anseios e também com a riqueza de informações e experiências que as pessoas hoje vivem independentemente da igreja, da fé professada ou não e da vinculação em algum nível institucional com a religião.

Mardones (1988) afirma que é um tempo do 'cristianismo em transição' e reconhece que é necessário um retorno ao mistério e à mística por meio de uma prática cristã mais personalizada, que oportunize uma experiência pessoal com Deus, que promova a confiança na experiência interior de Deus, de peregrinação espiritual sendo que o próprio fiel, de alguma maneira, trilha seus passos para viver a sua fé em Cristo. Este é um caminho possível para o reavivar do cristianismo na atualidade, que de alguma maneira já ocorre, como no movimento carismático na América Latina.

E meio às novas religiosidades, surge o movimento chamado fundamentalista: integristas, neotradicionalistas, neoconservadores, restauracionistas, radicais ou reacionários (MARDONES, 2006). Trazem como denominador comum a memória do

tempo em que a religião ocupava um lugar de destaque na vida social. Boa parte do movimento consiste na crença de que os princípios são revelados por Deus e não carecem de hermenêutica. Alteridade é a forma de se relacionar com Deus que é mitológico e transcendente. Refere-se ao tempo, não tão distante, no qual os valores oferecidos pela religião eram assumidos por boa parte da sociedade. Era o tempo representado pelo protagonismo da religião cuja influência envolvia a política, a economia e a vida cultural num geral.

Uma das funções dos movimentos fundamentalistas é reavivar a fé e a visão maniqueísta da verdade por meio da revelação, excluindo qualquer outra possibilidade de manifestação. A principal ação gira em torno da leitura direta dos textos sem intermediação hermenêutica, pois se acredita que são revelados diretamente por Deus e a interpretação ocorre diretamente na leitura de suas palavras fundantes. Mais do que agregar o senso de comunidade religiosa, o objetivo também é incidir decisivamente na sociedade, utilizando recursos tecnológicos para propagar sua fé e visão da verdade revelada (MARDONES, 2006).

Tomando como exemplo ao que se nota em relação às igrejas evangélicas, os meios tecnológicos são aliados: a televisão, o rádio, as redes sociais são meios dos quais se utilizam para propagar os valores que lhes são originários da fé. Pretendem influenciar a legislação civil com suas crenças religiosas e reconhecem como pecados as ações contrárias, as quais devem ser punidas com a lei e aqueles que a infringirem. São contrários ao pluralismo religioso, pois reconhecem nele uma ameaça à sua fé (TAMAYO, 2004).

Por outro lado, e concomitantemente, ocorre o surgimento das novas espiritualidades com o primeiro registro publicado no *Jornal of the Society for Physical Research*⁴⁷, fundada no Reino Unido no ano de 1882, considerada a primeira organização a realizar pesquisas acadêmicas sobre experiências humanas que desafiavam os modelos científicos até então em vigor. Outra referência foi o início dos estudos do professor francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido como Alan Kardec, fluente em vários idiomas, autor de livros didáticos e dedicado a métodos rigorosos de investigação científica, que dedicou alguns anos

⁴⁷ Para mais informações sobre as pesquisas da *Society for Physical Research*, pesquisar em: <https://www.spr.ac.uk/>. Fundada em 1882, foi a primeira organização a conduzir pesquisas científicas referentes a experiências humanas de estados ampliados de consciência baseada em modelos da ciência moderna.

para estudar o fenômeno das mesas girantes⁴⁸, que, por meio de testes e amostragem de respostas tabuladas, chegou à conclusão de que havia uma força inteligente que respondia às perguntas realizadas (em diferentes idiomas) e denominou esta inteligência de “Espíritos dos homens”.

O movimento espírita surgiu na França, no século XIX, encontrou no Brasil enraizamento e larga expansão com a publicação do “Livro dos Espíritos”⁴⁹. Este movimento estruturou-se no Brasil de forma institucional a partir da criação da Federação Espírita Brasileira (FEB) na data de 02 de janeiro de 1884⁵⁰.

Nesta busca de experimentações e vivências místicas, surgiu o movimento denominado de neomisticismo (SARRIAS, 1994), cuja compreensão diz respeito à metáfora de um supermercado espiritual com destaque para aspectos supersticiosos e esotéricos e entende que este fenômeno é uma consequência ao fracasso da modernidade por ter deixado de lado os assuntos referentes à espiritualidade. Apesar de ter surgido lá nas décadas de 80/90, isto é ainda bastante atual.

Alice Bailey cunhou em 1932 o termo Nova Era para designar este movimento espiritual que surgia com liberdade social e moral em pleno desenvolvimento da modernidade e foi popularizado por Marilyn Ferguson ao publicar ‘A conspiração de aquário’, cuja ideia principal era divulgar o marco do fim da era de peixes, com predominância de dogmas e hegemonia do cristianismo para a era de aquário, que para a astrologia simboliza uma visão mais liberal, incluindo por exemplo o florescimento da visão holística e ecológica da vida.

Este termo passou por várias mudanças: de Nova Era para Espiritualidades Alternativas, Espiritualidades Emergentes, Nova Consciência e atualmente está mais usualmente denominado de novas religiosidades, novas espiritualidades ou novos movimentos religiosos (SARRIAS, 1994). Todos refletem o ressurgimento da espiritualidade pós-secularização. "Seja qual for o termo usado, é um conjunto de

⁴⁸ Sobre o assunto das “mesas girantes”, mais informações são encontradas no site oficial da Federação Espírita Brasileira. Esta informação foi acessada em 13/05/2020, no link ‘história do espiritismo’ do site <https://www.febnet.org.br/portal/2019/06/12/historia-do-espiritismo/>

⁴⁹ Informações sobre o movimento Espírita no Brasil podem ser acessadas no site da Federação Espírita do Brasil (<https://www.febnet.org.br/portal/>) - (Acesso em: 13 maio 2020, às 13 horas)

⁵⁰ Para mais informações sobre o movimento Espírita no Brasil, acessar o site da Federação Espírita do Distrito Federal, no link ‘Conheça o movimento espírita no Brasil’, disponível no site: <https://www.fedf.org.br/Pagina/MovimentoEspiritaNacional.>, Acesso em: 13 maio 2020, às 13:30 horas.

práticas espirituais popularizadas no Ocidente desde a década de 1970 e desenvolvidas fora das estruturas religiosas oficiais”⁵¹ (SARRIAS, 1994, p. 2).

Este movimento é caracterizado pela oferta de práticas corporais, de meditação, resgate da autoestima, que favoreçam o autoconhecimento desde que sejam com uma estrutura flexível e com autonomia de escolha do adepto. Apresentam um forte cunho terapêutico. Para alguns é uma moda passageira que promove uma espiritualidade rasa e especulativa de uma parcela da sociedade. A visão de mundo deste movimento favorece a um regresso de ritos pagãos e de visão panteísta, com um forte resgate aos ciclos naturais da Natureza cuja visão de Deus é o reconhecimento de que Ele não é personalizado e está no Todo.

Conforme o Conselho Pontifício de Cultura (2003) há duas expressões da nova era: uma metafísica e outra psicológica. No quesito metafísico envolve as raízes esotéricas e teosóficas como sendo uma nova forma de gnose.

O acesso ao divino é produzido por meio do conhecimento dos mistérios ocultos, na busca individual pelo 'real por trás daquilo que só é aparente, a origem além do tempo, o transcendente além do meramente fugaz, a tradição primordial por trás da tradição meramente efêmera, o outro por trás do Eu, a divindade cósmica por trás do indivíduo encarnado'. A espiritualidade esotérica é uma investigação do Self além da separação dos seres, uma espécie de nostalgia da unidade perdida⁵². (CONSELHO PONTIFÍCIO DE LA CULTURA, 2003 p. 69).

De acordo com Sarrias (1994), algumas características são preponderantes: a tentativa de superação da dicotomia homem/mulher, terra/céu, corpo/espírito, bem como a fascinação por práticas e visão de mundo oriundas do Oriente, das sociedades tribais e também da Idade Média com algumas características do movimento do romantismo. O xamanismo representa um retorno do elo com as forças da Natureza por meio de ritos que facilitam o acesso à experiência mística. Alguns movimentos aderiram também ao uso de plantas alucinógenas com Ayuasca e Peyote.

⁵¹ “Sea cual fuere el término empleado, se trata de un conjunto de prácticas espirituales popularizadas en Occidente desde los años 70 y desarrolladas al margen de las estructuras religiosas oficiales” (SARRIAS, 1994, p. 2).

⁵² “El acceso a lo divino se produce por medio del conocimiento de los misterios escondidos, en la búsqueda individual de 'lo real que hay detrás de lo que es solo aparente, el origen más allá del tiempo, lo trascendente más allá de lo meramente fugaz, la tradición primordial detrás de la tradición meramente efímera, lo otro detrás del yo, la divinidad cósmica detrás del individuo encarnado. La espiritualidad esotérica es una investigación del Ser más allá de la separación de los seres, una especie de nostalgia de la unidad perdida” (CONSELHO PONTIFÍCIO DE LA CULTURA, 2003 p. 69).

Este movimento surge em meio à hegemonia do cristianismo e, portanto, traz também elementos que fazem referência aos templários e até com algumas visões de resgate de evangelhos gnósticos, da Cabala, das práticas e mística Sufi e o retorno aos estudos da Astrologia (SARRIAS, 1994).

Há uma influência significativa das práticas do Oriente: tai chi chuan, yoga, inúmeras meditações, ti kun, o estudo e trabalho com o chakras e a visão de saúde pelo Ayurveda, bem como a valorização das várias modalidades de meditação oriundas dos Lamas Tibetanos.

Isto pode ser mais surpreendentemente reconhecido por meio do movimento denominado de bricolagem, que, segundo Sarrias (1994, p. 4):

Refere-se à idéia de auto-fabricação (faça você mesmo), pois o indivíduo é responsável pela montagem das peças; à noção de pluralidade, pois as peças são de origem diversa; à individualização, pois o produto se adapta às preferências do consumidor numa espécie de afinação espiritual, e ao lazer porque, ao final, não deixa de ser uma atividade lúdica.⁵³

Um dos perigos desta prática é a continuidade das próprias raízes de cada manifestação, uma vez que ao permitir que cada indivíduo viva aquilo que o satisfaça, os quesitos originalidade e história tendem a ser deixados em segundo plano. Vale mais a satisfação pessoal do adepto no instante de sua escolha. Este movimento reafirma o crescimento do consumismo promovido pela sociedade moderna e a religião deixa de ser a aceitação de uma crença e passa a ser uma experimentação fragmentada de inúmeras práticas e sujeita à subjetividade do seu praticante, que favorece também ao individualismo e ao narcisismo subjacente.

Os movimentos neomisticistas valorizam a relação com Deus através da experiência pessoal. Deus não é personificado e pode se manifestar por meio das forças da Natureza, pelo Divino e geralmente é imanente e não transcendente. Este movimento considera e valoriza o multiculturalismo e o pluralismo religioso. São valorizadas as práticas do Oriente, como meditações, yoga, tai chi chuan, ayurveda, orientações alimentares e ritos, viagens a lugares 'Sagrados', peregrinações e a

⁵³ *“Remite a la idea de autofabricación (al do it yourself), ya que el individuo es el responsable del montaje de las piezas; a la noción de pluralidade, puesto que las piezas son de origen diverso; a la individualización, ya que el producto se adapta a las preferencias del consumidos en una especie de afinación espiritual, y al ocio porque, al final y al cabo, no deja de ser una actividad lúdica (SARRIAS, 1994, p. 4).*

busca constante de evolução espiritual, considerando que o ser humano é um ser divino vivendo uma experiência terrena (MARDONES, 2006).

Muitos de seus adeptos são oriundos do cristianismo, consideram-se católicos não praticantes ou praticantes sem um compromisso regular, vivenciam o turismo religioso pois experimentam diversas práticas e ritos sem contudo se vincularem a algum grupo. Suas escolhas são individualizadas pois usufruem de várias experiências de acordo com seu desejo pessoal. A bricolagem é vivenciada por muitos que circulam pelos movimentos neomisticistas.

A espiritualidade e os movimentos em torno dela têm emergido em diferentes espaços, institucionais ou não, e é o que se propõe a analisar no próximo item.

2.2 Espiritualidade: conceitos e cenários contemporâneo

O tema da espiritualidade ressurgiu nas últimas décadas como consequência das metamorfoses decorrentes da relação do sujeito com a religião institucional, especialmente nos últimos 50 anos. Na sociedade secularizada atual, a compreensão de espiritualidade tem sido ressignificada como consequência das mudanças da forma com a qual o indivíduo se relaciona com a religião institucional e vive sua religiosidade.

Este tema tem sido popularizado e não é incomum chegar às livrarias e dar-se conta de livros que se referem à espiritualidade associando-a aos mais diversos setores, tanto no que diz respeito aos aspectos pessoais como profissionais⁵⁴. Porém, no ambiente acadêmico é um tema ainda pouco explorado, especialmente no que se refere à espiritualidade desvinculada da religião institucional.

A partir das conceituações realizadas sobre a religião e seu percurso histórico, pode-se constatar que a espiritualidade sempre esteve, ao longo do desenvolvimento da humanidade, vinculada à religião. Fato que comprova isto são as referências das religiões proféticas, místicas, primitivas, universais, históricas até sequencialmente à modernidade (DUCH, 2001). O fato é que o ser humano sempre procurou por algo além de si mesmo, a partir do momento em que se constituiu em

⁵⁴ Exemplos de livros diversos sobre espiritualidade: PONDE, Luiz Felipe. *Espiritualidade para corajosos*. São Paulo: Planeta, 2018; CHOPRA, Deepak. *As sete leis espirituais do sucesso*. São Paulo: Rocco, 1998. Entre outros!

pé e se tornou capaz de ordenar um centro ao redor de si, teve início a busca de sentido e significado da vida (ELIADE, 1992).

A visão e os vários conceitos sobre espiritualidade também sofreram diferentes denominações ao longo do tempo. O que se pode constatar é que ela sempre esteve vinculada ao transcendente, ao espírito (SPONVILLE, 2014), ao Sagrado (OTTO, 2011), à *Ruah* (SIMMEL, 2010), à Brahman, ao vazio fértil e até a Deus. Situam-se aqui dois marcos ao longo da história do homem que deram origem ao que pode ser considerado uma referência conceitual do termo espiritualidade. A primeira delas foi no período pré-histórico, quando o ser humano postou-se sobre os seus dois pés, adotando a postura ereta e sua relação com o mundo ao seu redor também transformou-se. Desde então, ele busca respostas relacionadas aos fatores naturais e sobrenaturais que o rodeiam. Ao construir ferramentas para sua própria sobrevivência começou também a sua busca de sentido e significado de vida por meio de um conjunto de valores simbólicos que lhe explicasse a sua realidade (CATRÉ, 2016).

O segundo marco histórico ocorreu por volta dos anos 800-200 a.C (JASPERS *apud* CATRÉ, 2016). Algumas referências são conhecidas até os dias atuais com a visão de mundo de Zarathustra, Confúcio, Lao-Tse, Sócrates e outros filósofos e também de Buda e Jesus Cristo, para citar alguns. Foi o tempo da mudança da civilização cosmológica para a teológica. Nessa ocasião, a espiritualidade foi reconhecida como sendo a experiência com o transcendente que significa aquele que é o completamente outro, que representa a Palavra Bíblica (com a difusão da cultura judaico-cristã pelo Ocidente) e também foi considerada *logos* ou *sophia* pelos filósofos gregos. Foram duas as concepções do transcendente, uma filosófica e outra teosófica. Basicamente estas são as duas visões que se tem da espiritualidade até o advento da modernidade (CATRÉ, 2016).

A palavra espiritualidade remonta da origem de *spiritus*, que para o povo hebraico é *ruah* e *pneuma* para o grego. *Ruah* aparece na Bíblia no Antigo Testamento como o vento, o ar em movimento que possibilita a vida. No Novo Testamento a palavra *pneuma* aparece como sinônimo de *ruah* significando o sopro da vida. Estes três conceitos, *spiritus*, *ruah* e *pneuma*, com o passar do tempo associam-se à *anima* (do latim), *nefesh* (hebraico) e *psiquê* (grego), que passam a fazer referência à alma como correspondente à dimensão psíquica do ser humano (CATRÉ, 2016, p. 7).

De acordo com a antropologia judaico-cristã, o ser humano é um só, ainda que possa ser visto nesta tríplice dimensão: *corpo*, *alma* e *espírito*. Como *corpo* que é, o ser humano relaciona-se, num plano horizontal, com os outros e com o mundo. Enquanto *alma*, o ser humano é uma identidade na medida em que constitui o centro individual de consciência, aberto a uma relação, em sentido vertical com Deus, que é *espírito*.

Nesta concepção filosófico-teológica, a espiritualidade torna-se o elo que une o humano a Deus. Neste sentido, a religiosidade seria o caminho pelo qual este elo é vivido pelo ser humano. De acordo com os processos de racionalização que ocorreram na modernidade, a secularização e a dessacralização do mundo promoveram uma suposta ‘morte de Deus’ e/ou um processo de negação ou invisibilidade do espírito e da espiritualidade. Weber (2001) contribuiu com uma ética racionalizada orientando ações humanas direcionadas para um fim último que corresponde à percepção de que “tempo é dinheiro” e parte da consequência disto foi a negação do tempo dedicado ao espírito, à espiritualidade.

O que passou a ocorrer como consequência do processo de secularização em relação à espiritualidade foi uma apropriação de vários segmentos da sociedade que passaram a incluir a espiritualidade em seus contextos, desde a educação, à ciência, às áreas terapêuticas, ambientalistas, dentre outros, independentes da religião institucional (HERVIEU-LÉGER, 2015). Com o avanço da tecnologia e da ciência, vários estudos foram surgindo relacionando-a não unicamente a Deus e desmagificando sua expressão. Na pós-modernidade, este tema ressurge com algumas ramificações, que são expostas nos itens seguintes.

2.2.1 Espiritualidade mística e Inteligência espiritual

Ao considerar o indivíduo na perspectiva holística (CREMA, 2017), constituído de matéria e espírito, corpo, mente, emoções e intuições, estas dimensões lhe conferem um modo objetivo e subjetivo de viver. Neste sentido, a espiritualidade é vista como um componente inato ao ser humano, passível de ser desenvolvido, independentemente da fé. Ela é um dos componentes que possibilita as experiências ética, estética e religiosa do ser humano que florescem na contemporaneidade independentemente da vinculação do indivíduo com a religião institucional.

Neste item, o tema da espiritualidade é abordado pelo viés da mística e pelo seu viés de Inteligência. Hervieu-Léger (2015) denomina de peregrino as pessoas

que transitam por espaços religiosos e não religiosos buscando experiências espirituais com o objetivo de satisfazer suas ânsias em busca de significado e propósito de vida.

O que é espiritualidade? Para Sponville (2014) é a vida do “espírito”. E por espírito entende aquilo que é uma função, uma potência e um ato. A metafísica se ocupa de pensar o espírito e a espiritualidade se ocupa de vivê-lo, de experimentá-lo. Ela compõe também parte da religião. “Qualquer religião é parte, pelo menos em algum aspecto, da espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa⁵⁵” (SPONVILLE, 2014, p. 145).

Sponville (2014, p. 149) sugere uma espiritualidade de fidelidade sem fé, espiritualidade de ação mais que de esperança, que representa o agir no mundo como um exercício espiritual. “Se trata menos de crer que comungar, menos de esperar que de atuar e menos de obedecer que de amar”. A espiritualidade mística representa a experiência de mistério. Mistério e mística compõem a interioridade humana e são parte da manifestação da sua subjetividade. A mística pode também ser uma experiência de silêncio. A contemplação é um convite ao silêncio daquilo e das circunstâncias nas quais não há palavras para dizer, apenas experimentar. “A meditação, dizia Khrishnamurti, é o silêncio do pensamento” (*apud* SPONVILLE, 2014, p. 151) e isto não é negar as palavras.

A atenção no aqui e agora é um modo de viver a mística que Sponville (2014, p. 153) afirma como sendo parte do ato de acessar o que as palavras não podem transmitir. Isto ultrapassa a capacidade de delimitar limites, é uma consciência de se perceber imersa na própria imensidão que é o universo.

A espiritualidade depende mais da experiência do que do pensamento. Agora bem, se temos uma ideia do infinito, não teremos nenhuma experiência dele. Ter uma experiência do desconhecido (sabendo que não sabemos), faz parte da espiritualidade (e isso é o que eu chamo de "o mistério").⁵⁶

É por meio da contemplação do horizonte inominável que a espiritualidade se faz viva pela experimentação do silêncio que realça o mistério, que torna o longe

⁵⁵ “Cualquier religión forma parte, al menos en cierto aspecto, de la espiritualidad; pero no toda espiritualidad es necesariamente religiosa (SPONVILLE, 2014, p. 145).

⁵⁶ “La espiritualidad (y esto es lo que la distingue de la metafísica) depende más de la experiencia que del pensamiento. Ahora bien, si poseemos una idea del infinito, no tenemos en cambio ninguna experiencia de él. Tenemos una experiencia de lo desconocido (el saber que no sabemos), que forma parte de la espiritualidad (y es a lo que yo denomino ‘el misterio’) - (SPONVILLE, 2014, p. 153).

muito perto, o inacessível palpável, porém não definível por palavras e limites teóricos. É por meio da obscuridade da noite que as estrelas brilham e permitem ver aquilo que cega aos olhos na claridade do dia.

Sponville (2014) relembra que Romain Rollan escreveu para Freud no ano de 1927 e denominou esta experiência de 'sentimento oceânico', que é tanto um sentimento quanto uma experiência de unidade, que algumas teorias psicológicas denominam de 'estado alterado de consciência'⁵⁷ e isto independe de religião e de crença em Deus. É uma experiência pessoal, intransferível e completa em si mesma. E Deus, pessoal ou não, ocupa um lugar secundário ou inexistente na espiritualidade mística do encontro com o universo. Deus, Religião e Igreja tornam-se dispensáveis e a experiência em si é suficiente o que também não impede que esta experiência ocorra no ambiente da religião. "O 'sentimento oceânico' não pertence a nenhuma religião ou filosofia, e é melhor assim. Não é nem um dogma nem um ato de fé. É uma experiência"⁵⁸ (SPONVILLE, 2014, p. 162).

Considerando que a espiritualidade é um elemento que pode oferecer sentido à vida humana, é possível que, ao perceber a perspectiva da integralidade do ser humano, ela não será buscada fora ou além de si, mas sim nos elementos e recursos internos de que o indivíduo já dispõe a seu favor e o processo da vivência espiritual torna-se uma autodescoberta reveladora de si mesmo.

Sponville (2014) reconhece que a experiência de interioridade assimila-se mais à noção de éntasis, pois é dentro e não fora do ser humano. Favorece uma sensação de imanência e não necessariamente transcendência, de unidade de reconhecer-se por dentro por meio de uma visão no infinito que habita o indivíduo, é um mistério e uma evidência de pertencimento a algo que não se limita a si mesmo, mas também não é de todo fora de si mesmo, é o dentro e o fora integrados e uníssonos, neste contexto, a sensação de plenitude significa que não falta nada, pois o todo e o nada são partes da experiência.

A experiência espiritual mística é também atemporal, só ocorre no agora que contém o passado e o futuro em si mesmo, é o instante da temporalidade em que tudo é no instante que se manifesta.

⁵⁷ Sobre estado alterado de consciência pesquisar em GROFF, Stanislav. *Emergencia espiritual, crise e transformação espiritual*. São Paulo: Cultrix, 1995.

⁵⁸ "El 'sentimiento oceânico' no pertenece a ninguna religión ni a ninguna filosofía, y es mejor así. No es un dogma ni un acto de fe. Es una experiencia" (SPONVILLE, 2014, p. 162).

O passado não é, pois já não é mais. O presente está lá, e não há mais nada. Nunca desaparece: continua. Não deixa de mudar, porque nunca para. Tudo está presente e o presente é tudo. Tudo é verdade. Tudo é eterno, aqui e agora é eterno⁵⁹. (SPONVILLE, 2014, p. 180).

Sponville (2014, p. 202) pergunta: “Como eu poderia conter o absoluto? É ele que me contém: só tenho acesso a ele saindo de mim mesmo⁶⁰”. Espiritualidade, neste sentido, diz respeito também à relação com o espírito ou com aquilo que é, sobremaneira, subjetivo (SPONVILLE, 2014). E espírito, ou *pneuma*, refere-se àquilo que é não material. Portanto, espírito e espiritual referem-se à porção não material, sobrenatural e transcendente da vida.

A espiritualidade valoriza a mística como uma capacidade humana para transcender limites ordinários da percepção da existência. Pelo fato de o indivíduo não se vincular à nenhuma religião, não significa que ele não busque por conteúdos que envolvam a experiência espiritual independentemente de qualquer tipo de vinculação institucional com dogma, liturgia, preceitos ou autoridades, seja clerical ou sacerdotal ou de qualquer denominação. A mística tem sido uma busca no contexto das novas espiritualidades, especialmente pela mística dos grandes pensadores. Há uma mística filosófica, repleta de explicações e uma mística emocional, com a oferta de experiências subjetivas, dentre outras.

No aspecto filosófico, há inúmeros místicos que inspiram uma gama de pessoas: São Tomás de Aquino, Platão, Sócrates, Nietzsche. A mística não é monopólio das religiões institucionais. Filósofos, poetas, místicos, músicos, pintores têm sido homens e mulheres espirituais quando expressam em suas obras aquilo que brota do seu interior, mesmo que não saibam o alcance de seu significado. Muitas das reflexões sobre a existência ou não de Deus surgem da mística destes seres que, distanciados da religião institucional, passam a expressar-se num mundo místico e pleno de significado.

Relacionada à mística, a espiritualidade pode ser compreendida como a experiência humana metaempírica, sem dualismo. Talvez por isso, faça mais sentido afinar-se com a espiritualidade do Oriente – budismo, hinduísmo e taoísmo. A espiritualidade independe de vinculações de ordem religiosa e é um termo que tem

⁵⁹ “*El pasado no es, pueste que ya no es. El presente está ahí, y no existe otra cosa. Nunca desaparece: continua. No deja de cambiar, porque nunca cesa. Todo es presente y el presente es todo. Todo es verdadero. Todo es eterno, aquí y ahora eterno* (SPONVILLE, 2014, p. 180).

⁶⁰ “*Cómo podría contener yo el absoluto? Es él quien me contiene: sólo accedo a él saliendo de mí mismo* (SPONVILLE, 2014, p. 202).

se expandido em decorrência do florescimento de movimentos que estão vinculados a práticas espirituais sem vínculo com a fé.

Luc Ferry (2008) afirma que a espiritualidade deve ser vista no seu sentido horizontal, pois não diz respeito à nenhuma referência transcendente, mas sim com tudo que existe em sua cotidianidade.

A experiência mística é também atemporal, ocorre no agora que contém o passado e o futuro em si mesmo, é o instante da temporalidade em que tudo é no instante em que se manifesta. “O passado não é, posto que já não é. O futuro não é, posto que não é todavia. Só existe o presente, que não deixa de mudar pois segue sendo e permanece presente” (SPONVILLE, 2014, p. 179)⁶¹. E esta é a compreensão de eternidade, a consciência de que o tempo segue sendo presente o tempo todo pois, de fato, é a única realidade que existe, é o eterno presente aqui e agora. E isto é uma forma de viver a espiritualidade na vida cotidiana, independentemente de religião e /ou de fé. O tempo presente, ou a eternidade que é o presente o tempo todo, não é um conceito senão uma experiência, uma vivência e também um aprendizado.

Para Torralba (2014, p. 9), espiritualidade é um termo de vasto significado, refere-se à:

Espiritualidade é um termo de sentido amplo que se refere as experiências pessoais no vasto campo da busca de sentido. Desde o início, poderia ser definida como a indignação pluriforme do sentido da vida que aproxima o homem da Realidade posterior, conectando o ser humano com tudo o que o rodeia⁶².

Ele considera que a espiritualidade é um valor intrínseco, um valor transversal a todas as pessoas, independentemente de fé e crenças religiosas e que, ademais, todos são seres espirituais e materiais, reconheçam isto ou não. Neste sentido, a espiritualidade é algo que é inerente à vida do indivíduo, esteja ele praticando algum esporte, cantando, caminhando, bem como meditando, fazendo práticas específicas dedicadas à espiritualidade. Não necessariamente a vive apenas quem dedica seu

⁶¹ “*El pasado no es, puesto que ya no es. El futuro no es, puesto que no es todavía. Solo existe el presente, que no deja de cambiar pero que sigue siendo y permanece presente.*” (SPONVILLE, 2014, p. 179).

⁶² “*La espiritualidade es un término de amplio significado que se refiere a las experiencias personales en el vasto campo de la búsqueda de significado. De entrada se podría definir como la pluriforme indignación del sentido de la vida que acerca al hombre a la Realidade ulterior, conectando al ser humano con todo aquello qu elo rodea.*” (TORRALBA, 2014, p. 9).

tempo em templos, igrejas, sinagogas, terreiros e/ou outros lugares característicos culturalmente como dedicados a práticas espirituais e religiosas.

O que se está dizendo é que a espiritualidade é cotidiana, em qualquer lugar se pode ter uma experiência espiritual, pois ela é inata ao ser humano. Alguns podem desenvolver mais suas características e manifestá-las na vida, porém mesmo quem não lhe dedica tempo e/ou práticas específicas, ainda assim ela vive e se manifesta na vida do ser humano por meio dos seus valores, das escolhas que são feitas e da forma como vive e compartilha a vida com as demais pessoas ao seu redor.

Esta percepção favorece ao reconhecimento de uma espiritualidade corporificada, pois ela é tão imanente que independe de fatores transcendentais e ocorre no dia a dia da vida. Por imanente entende-se que são componentes inerentes ao indivíduo, que compõem o que se constitui como humano, mesmo que subjetivo, é capaz de materialidade, seja emocional, racional e, no caso, espiritual (TORRALBA, 2014). Por transcendente, como já explicitado, refere-se àquilo que é de outra natureza, que é exterior a si próprio (JAPIASSU, 2008).

Quanto mais espiritual se torna uma pessoa, mais conectada com a realidade ela vive, pois torna-se mais responsável por suas escolhas e atitudes, mais sensível aos vínculos afetivos em todos os níveis e mais conectada com o ambiente como um todo.

Ao dizer que a pessoa é um ser espiritual, não negamos sua dimensão carnal e sensual, menos ainda a desprezamos. O que criticamos é que seu ser não se esgota aí, mas transcende sua dimensão física e que, assim fazendo, vive-a de um modo qualitativamente distinto de um ser que carece de inteligência espiritual. (TORRALBA, 2012, p. 45).

Desta forma surgem na contemporaneidade inúmeras práticas culturalmente reconhecidas como 'práticas espirituais', como a meditação passiva, ativa, os exercícios de atenção plena, a comunicação com seres angelicais, devas e espíritos, yoga, tai chi chuan, dança circular, biodança, caminhadas silenciosas e meditativas, exercícios de concentração da respiração consciente, dentre tantos outros, que podem ser considerados a imanência de valores e visão de mundo de ordem espiritual.

O ser humano, pelo simples fato de existir, é predisposto à vida espiritual. Cultivá-la é uma necessidade, pois o humano carece de sentido. E esta é a crise na

atualidade: uma crise de sentido. Parece que, infelizmente, o ser humano busca conexão com sua espiritualidade quando enfrenta alguma crise profunda que careça de explicações. Muito deste fato ocorre porque, na modernidade o desenvolvimento da racionalidade estimulou a compreensão que orienta o indivíduo a acreditar que a finalidade da vida era viver a materialidade por meio de coisas, objetos no sentido de 'ter' e possuir bens materiais. Desta maneira, a sensação de vazio foi se ampliando, pois o sentido último da vida não envolve apenas a materialidade, considerando que o ser humano é um ser material e espiritual, carece de conexão com algo que vá além de si mesmo e é nesta relação entre imanente e transcendente que sua vida adquire plenitude e significado.

Mas o sofrimento não é a única forma de acesso ao espiritual. Para Torralba (2012) a vida espiritual de uma pessoa é consequência de uma inteligência. É através da qualidade da inteligência espiritual que o ser humano busca sentido de pertencimento e de significado para toda a sua existência e indica uma sede de plenitude, uma conexão que vá além das questões cotidianas da vida que envolve sobrevivência.

Com tantas ofertas e possibilidades de experiências de cunho espiritual que foram emergindo no final do século XX, surgiram também estudos sobre o quociente de inteligência por meio de pesquisas que buscaram explicar a origem das respostas e das estratégias que surgem no indivíduo pelo enfrentamento da rotina do ser humano e o modo como responder aos vários níveis de exigência da vida em suas múltiplas faces. De acordo com este quociente, quanto mais altas são as respostas, a partir de um parâmetro de medidas preestabelecidas, mais inteligente é a pessoa (ZAHAR, 2001).

O processo de compreensão das inteligências foi impulsionado pela teoria de Howard Gardner, no ano de 1983. Desde então, compreende-se que a inteligência se desenvolve e se manifesta de forma multifuncional, que há diversas inteligências e que são específicas conforme suas características peculiares e funcionam em interação entre si. Para Gardner, inteligência é "uma capacidade que serve para resolver problemas a partir de potencialidades neurais que podem ser ou não ativadas dependendo de muitos fatores, como o contexto cultural e familiar" (*apud* TORRALBA, 2012, p. 22).

Nos anos 90, Daniel Goleman introduziu o quociente emocional⁶³ e contribuiu com uma série de investigações neurocientíficas que mapearam respostas acerca dos mecanismos emocionais e suas implicações bioquímicas no corpo humano, classificando-as também como um modo de inteligência. Desde então, pensamento e emoção têm sido mapeados por meio de análises métricas, caracterizando-os como algo que é nato e ao mesmo tempo pode ser desenvolvido por meio de estímulos específicos.

Para além de respostas racionais e emocionais, surgiu a análise de que há uma determinada resposta que envolve valores e sentido da vida que se refere a um significado mais amplo da vida, bem como envolve a sua compreensão de propósitos, e deu-se o nome de inteligência espiritual (ZAHAR, 2001).

O reconhecimento da espiritualidade como inteligência abre uma larga discussão em relação à religiosidade e espiritualidade. Independentemente da fé, o ser humano apresenta em si um campo que pode ser denominado de espiritual e é capaz de ser desenvolvido para além da crença e da fé. Durante muito tempo na história, a espiritualidade foi compreendida como vinculada à religião. O conhecimento da espiritualidade compreendida como inteligência cria uma separação entre as possibilidades de experiências espirituais afastadas do campo religioso e a condição de uma não é vinculada à condição da outra. Há pessoas bastante religiosas e não necessariamente espirituais e vice-versa. O advento das teorias sobre a inteligência espiritual torna mais fácil a compreensão da espiritualidade desvinculada da fé.

Há alguns pesquisadores como Zahar (2001) e Torralba (2013) que reconhecem a espiritualidade como inteligência e indicam que quanto mais espiritual, mais engajada no cotidiano da vida a pessoa se torna, pois mais responsabilidade assumirá pelas suas próprias escolhas, bem como pela consciência de pertencimento ao grupo no qual se vincula familiar e socialmente.

O cultivo da inteligência espiritual é um desafio educativo que devemos enfrentar se queremos educar para ser pessoa. Os grandes mestres das grandes tradições espirituais ensinam caminhos e métodos para cultivar e desenvolver a espiritualidade. Como o corpo, a espiritualidade também requer um exercício para que alcance sua plena maturidade. A prática da

⁶³ Quociente emocional refere-se a uma métrica parametrizada por Daniel Goleman para se ter parâmetro da inteligência emocional de uma pessoa. GOLEMAN, Daniel. *Inteligência emocional*. São Paulo: Objetiva, 1995.

meditação, o diálogo socrático e inclusive exercício físico são formas de desenvolver a espiritualidade. Não existe um único modo, e sim uma pluralidade de formas que a história nos tem deixado como uma herança intangível. (TORRALBA, 2013, p. 3).⁶⁴

Esta perspectiva considera que a inteligência espiritual é inata ao ser humano e lhe concebe a possibilidade de ser desenvolvida, exercitada e aplicada no cotidiano da vida. Ela confere sentido e significado e o seu desenvolvimento estimula o florescimento de busca por estados mais ampliados de percepção que vão desde a correlação com a natureza, com as várias possibilidades de vida (material e imaterial) e, especialmente, permite a reflexão sobre o porquê realizar determinadas ações na vida diária.

Neste sentido, ela permite também a abertura de suas capacidades de interação, flexível e permeável aos acontecimentos ao seu redor, pois os fatos, emoções e qualquer forma de acontecimento a afeta de maneira mais íntima e torna-se permeada de sentido. Isto redefine o modo de ser e estar no mundo. A compreensão da realidade torna-se menos superficial e mais reflexiva, pois cada escolha torna-se menos automática e mais plena de razões em vários níveis de decisão, desde coisas simples até mais complexas.

A inteligência espiritual é capaz de ser desenvolvida por meio de exercícios e diversas atividades contemplativas que são bons estímulos para seu aprimoramento. As inúmeras meditações, em suas variadas formas que envolvem tanto as passivas como as meditações dinâmicas, bem como as atividades de contemplação, tendem a promover no ser humano o acesso à busca de significados que possam lhe orientar toda a existência. Favorece também a conexão e interpretações simbólicas, inclusive de símbolos religiosos.

Torralba (2012) explicita que há três motivos pelos quais a inteligência espiritual pode ser um caminho que ofereça esta condição: a primeira delas diz respeito ao reconhecimento da lógica, no sentido de que todas as ações não ocorrem aleatoriamente, mas há um elo condutor que possa ser orientador de uma

⁶⁴ *“El cultivo de la inteligencia espiritual es un reto educativo que debemos afrontar si queremos educar para ser personas. Los grandes maestros de las grandes tradiciones espirituales enseñan distintos caminos y métodos para cultivar y desarrollar la espiritualidad. Como el cuerpo, la espiritualidad también requiere de una ejercitación para que alcance su plena madurez. La práctica de la soledad, el gusto por el silencio, la contemplación estética, la práctica de la meditación, el diálogo socrático e incluso el ejercicio físico son formas de desarrollar la espiritualidad. No existe un único modo, sino una pluralidad de formas que la historia nos ha legado como un patrimonio intangible.”* (TORRALBA, 2013, p. 3, tradução livre da pesquisadora).

certa lógica. O segundo eixo é o da direção, pois a inteligência espiritual tem a capacidade de orientar as escolhas, para que as atitudes não sejam simplesmente mecanizadas, e o terceiro sentido é o de significado, condição na qual a vida e a sua existência cotidiana ganham um valor de sentido de que realmente vale a pena viver.

Em algum nível, isto aproxima-se da felicidade. Viver feliz, em parte, está relacionado a viver uma vida com sentido, com propósito e com a percepção de se estar contribuindo para o todo, enquanto bem comum, que ultrapassa o nível simplesmente de sobrevivência e inclui a conexão com os projetos de cunho mais amplos do que os desejos pessoais e privados. É a qualidade do servir. Associa-se ao 'dar', pois é oferecendo aos outros e ao mundo os talentos que lhe foram dedicados que o ser humano, em muitos níveis, encontra o seu próprio sentido de existir.

“A inteligência espiritual não se satisfaz com o como, nem o *porquê*. Necessita conhecer o *para quê*. O *para quê* é a pergunta teológica, que indaga o objetivo último de toda atividade, de todo processo” (TORRALBA, 2012, p. 74).

Para Victor Frankl a “essência da existência humana é a autotranscendência” (*apud* TORRALBA, 2012, p. 88). Nesta busca de tornar-se o que se é, o ser humano carece ir além da realidade vivida, ir além dos níveis emocionais, mentais e às vezes, até corporais. Nesta caminhada, a inteligência espiritual é quem conduz as perguntas que indicam novas possibilidades e novas descobertas. Este processo de ir além de si mesmo é chamado de autotranscendência. Se não existisse esta capacidade, talvez o ser humano se contentaria com suas vivências no cotidiano e não exploraria a si mesmo, e nem o mundo ao seu redor. A autotranscendência, neste sentido, é um estímulo a superar-se a si mesmo, ir além da cotidianidade da vida e buscar por respostas que lhe ofereça significado. A diferença é que, quanto mais se transcende, mais necessidade de aprofundamento e novos sentidos se manifestam.

Esta necessidade de aprofundamento gera a busca pelo autoconhecimento, que é a somatória de um conjunto de inteligências das quais cabe à inteligência espiritual a responsabilidade de valorar as escolhas e os caminhos para onde seguir nesta jornada de autodescoberta. Os valores são o horizonte no qual a pessoa se guiará e será guiada para desvelar-se a si e ao mundo, num constante processo de aprendizado.

Com o tempo, através destes aprendizados acumulados, somados aos desafios da vida diária, surge a qualidade da sabedoria que é a alquimia entre o saber acumulado e a capacidade de utilizar este saber para o bem pessoal e coletivo. A sabedoria exige o caminho do meio entre os conhecimentos técnicos, objetivos e racionais entremeados de sentido, de valores e de clareza diante de tantas possibilidades informacionais e capacidade de escolha. Neste contexto, a inteligência espiritual contribui para o desenvolvimento do autoconhecimento.

De acordo com Torralba (2012, p. 132):

A inteligência espiritual gera a consciência cósmica ou relacional, que consiste em sentir-se parte de uma unidade com todos os demais, com todos os seres, humanos e não humanos. Permite tomar consciência da fraternidade de tudo que existe.

Para Zohar (2001, p. 10), “usamos a inteligência espiritual para afrontar questões sobre o bem e o mal e imaginarmos possibilidades não realizadas; para sonhar, para anseios e para levantarmos do lodo”. É por meio da inteligência espiritual que surge a capacidade de questionamento sobre a situação da cotidianidade da vida, se faz ou não sentido e qual o propósito do viver.

De acordo com Zohar (2001), a inteligência espiritual não está vinculada com a religião e não necessariamente as pessoas religiosas apresentam um alto quociente espiritual. Uma das suas funções mais específicas é gerar a capacidade de encontrar soluções e respostas que guiem o ser humano a partir de seu próprio interior. É a inteligência que é capaz de criar valores, ao invés de simplesmente se acomodar e escolher qual seguir, ela cria rumos, abre portas internas e externas e desbrava caminhos ainda não descobertos nem pela razão nem pela emoção. Ela dá sentido e conteúdo à religião, porém é anterior a ela.

Conforme suas pesquisas, Zohar (2001) identifica quatro pontos importantes vinculados à inteligência espiritual. O primeiro deles diz respeito ao ponto divino no cérebro que, de acordo com as pesquisas na década de noventa de Michael Persinger⁶⁵ (1987) e Ramachandran⁶⁶(2002), provaram que existe um ponto divino no cérebro, porém este ponto não prova a existência de Deus. Esta pesquisa afirma

⁶⁵ Para mais estudos sobre referência ao “ponto de Deus” no cérebro, pesquisar em: PERSINGER, Michael. *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. Preager, 1987.

⁶⁶ Para mais estudos sobre referência ao “ponto de Deus” no cérebro, pesquisar RAMACHANDRAM, V.S., BLAKESLEE, Sandra. *Fantasmas no cérebro: uma investigação dos mistérios da mente humana*. São Paulo: Record, 2002.

que no cérebro há partes específicas que promovem e/ou habilitam o ser humano para a transcendência, favorecendo ao uso da sensibilidade e da oferta de valores mais profundos, para além da razão.

O segundo fator diz respeito às oscilações neurais unificadoras, pois apontam cientificamente que há um terceiro tipo de pensamento, o pensamento unitário, cuja inteligência espiritual acessa e promove (SINGER *apud* ZOHAR, 2001). O terceiro elemento diz respeito aos campos elétricos e magnéticos. Estes apontam a existência dos campos elétricos que oscilam conforme a associação aos campos magnéticos, cuja conexão através de eventos cognitivos do cérebro ocorre pela estimulação específica.

Por último, Zohar (2001) indica que a linguagem simbólica representa a confirmação de que a linguagem é uma atividade excepcionalmente humana, simbólica e centrada no significado por meio do desenvolvimento dos lobos frontais do cérebro e por meio da inteligência espiritual, há uma possibilidade de encontro do sentido de conexão com a vida e o acesso aos limites, bem como se recriam limites e soluções que podem despertar a criatividade e oferecer ao ser humano respostas para além daquelas oferecidas pelas tradições religiosas (ZOHAR, 2001). Por meio da espiritualidade como inteligência, há a promoção e o reconhecimento do potencial humano em relação à criação de um mundo simbólico, com códigos e paradigmas e, portanto, com novos significados.

Com a publicação deste conteúdo, compreende-se que a inteligência espiritual convoca a qualidade de superação das respostas já conhecidas e cria a oportunidade de novas perguntas que possibilitam novas respostas através de estímulos no cérebro.

No Ocidente, segundo Zohar (2001), há uma preocupação imediata entre 'ganhar e gastar' e o ser humano sofre com a pequenez de suas próprias experiências em torno de si mesmo e tende a limitar-se aos símbolos já comuns em sua cotidianidade, evitando dedicar à criação de novos códigos que favoreçam o acesso a níveis mais elevados da consciência, que envolve a relação com o sublime, com o sagrado e com o imaginal.

Victor Frankl afirma que a busca de sentido é a motivação fundamental da vida humana e isto lhes torna criaturas espirituais (ZOHAR, 2001) e se esta necessidade de sentido não é satisfeita, a vida se torna vazia e superficial. Neste sentido, considerando a metamorfose pela qual a religião institucional tem passado desde a

secularização e a conseqüente perda de hegemonia na sociedade moderna, constata-se que na pós-modernidade começaram a surgir elementos substitutos da religião com a finalidade de oferecer valores através de diversas atividades que antes eram de exclusividade da religião, porém não incluíram, em sua maioria, o fator da espiritualidade, e, portanto, este é um dos motivos geradores da crise de sentido que se manifesta com forte expressão na transição do século XX para o XXI.

“Em seu nível neurológico mais simples, descrevi a IES como a capacidade de reformular e reconstituir a experiência e, portanto, uma capacidade de transformar nossa compreensão da realidade”⁶⁷ (ZOHAR, 2001, p. 71).

Pelas teorias de Zohar (2001), a inteligência espiritual é a responsável pela motivação que envolve as escolhas e decisões da vida. Metaforicamente, ela associa uma flor de lótus com as três inteligências. A inteligência racional responsabiliza-se pela percepção das situações, diz respeito ao ego; a inteligência emocional é relacionada a como são sentidas as situações, à inteligência espiritual cabe reconhecer as motivações e envolve a tomada de decisões do que fazer ou não em dadas situações. Compreender as motivações pelas quais as decisões são tomadas é responsabilidade da inteligência espiritual.

Como cultura estamos enlouquecendo? Por quê? Cremos que principalmente devido a razões espirituais a nossa instabilidade mental pessoal e coletiva responde a uma forma especial de alienação do sentido, dos valores e dos propósitos, uma alienação das raízes e fundamentos de nossa mesma humanidade⁶⁸. (ZOHAR, 2001, p. 163-164).

Mas como acessar e sobretudo desenvolver a inteligência espiritual? Uma das possibilidades para este caminho é a trilha do autoconhecimento que envolve buscar elementos de conexão entre os mundos interior e exterior, entre a razão, a emoção e a sabedoria nata do indivíduo, que está na comunhão espontânea da mente consciente e racional com o centro unificador de todo o ser (ZOHAR, 2001).

Entende-se que, quando esta conexão se rompe, a doença e os variados estados de desequilíbrio do humano são manifestados. O contrário também é verdadeiro.

⁶⁷ “A su nivel neurológico más simple, he descrito la IES como la capacidad de reformular y recontextualizar la experiencia y, por ende, una capacidad para transformar nuestra comprensión de la realidad.” (ZOHAR, 2001, p. 71).

⁶⁸ “Como cultura estamos enlouqueciendo, ¿por que? Creemos que principalmente debido a razones espirituales, a que nuestra inestabilidad mental personal y colectiva responde a una forma especial de alienación del centro, del sentido, de los valores y los propósitos, una alienación de las raíces y fundamentos de nuestra misma humanidad.” (ZOHAR, 2001, p. 163-164).

A enfermidade espiritual é um estado de desintegração, em especial do centro do ser. A saúde espiritual é um estado de totalidade centrada. A inteligência espiritual é o meio com o qual podemos mover de um a outro, ou seja, é o meio com que podemos nos curar⁶⁹ (ZOHAR, 2001, p. 175-76).

O meio pelo qual esta conexão pode ocorrer inicia pelo 'recolhimento', pela reintegração de partes separadas de si mesmo. De acordo com Zohar (2001), há uma sabedoria instalada no cérebro, na parte correspondente à inteligência espiritual, que vibra numa determinada frequência de onda (40MH) e que, ao perceber que o ego e as demais partes estão demasiadamente distanciados dele, provoca uma crise, que sobretudo é uma crise espiritual.

Esta crise se apresenta repleta de questionamentos, de dúvidas, carente de respostas com sentido e significado. Esta é a manifestação da porção espiritual do ser humano que convoca o indivíduo a recolher-se em si mesmo para reintegrar-se a partir de um núcleo organizador. Khon (2016) denomina este núcleo de iniciático e diversas tradições espirituais reconhecem este como um tempo de grande amadurecimento na vida da pessoa. Pode surgir em momentos extremos como a morte de entes queridos, de acidentes que provoquem uma mudança da zona de conforto, rupturas como demissões, terminos de relacionamentos, enfim... a vida, com sua sabedoria, provoca situações que são capazes de impor ao indivíduo uma crise que, conforme nossa perspectiva, é, sobretudo, uma crise espiritual.

Sobretudo, a crise é uma grande oportunidade de refazimento do ser humano e sua integralidade. Ao percorrer partes doentes em si mesmo para procurar a cura surgem também oportunidades de ressignificar as causas e consequências que originaram a crise.

Como acessar a inteligência espiritual? Considerando que uma das formas de acesso é por meio da espontaneidade, há que se criar mais tempo na rotina diária da vida para que a espontaneidade possa se apresentar, o que, por naturalidade, vai gerar e estimular o potencial criativo do ser humano e ali podem surgir novas perguntas que gerarão novas respostas e, assim, uma nova ética. "Podemos acessar a algo em nosso interior que faz as perguntas válidas e não

⁶⁹ "La enfermedad espiritual es un estado de desintegración, em especial del centro del ser. La salud espiritual es u estado de totalidad centrada. La inteligencia espiritual es el medio con que podemos movernos de uno a otro; o sea, el medio con que podemos curarnos." (ZOHAR, 2001, p. 175-76).

parciais e que guie nossos valores e conduta mais verdadeiramente que qualquer dogma imposto”⁷⁰ (ZOHAR, 2001, p. 195).

Ocorre que, ao longo do desenvolvimento do ser humano, das suas fases de crianças à adolescência e à vida adulta, ocorre um processo de modelação, de padronização e de conseqüente perda da espontaneidade. O mais comum é que muitos vivem entre o que deve ser feito e o que se tem vontade de fazer. E a espontaneidade, novamente, fica de lado e não é valorizada.

De acordo com Zohar (2001), a espontaneidade permite que ocorra a manifestação das demais inteligências humanas de forma a permitir que o centro regulador do humano possa aflorar. É uma força que não se titubeia quando liberada, pois contém todas as demais inteligências em si. Este modo de perceber que por meio da espontaneidade a inteligência espiritual é estimulada, abre caminho para inúmeras ações e movimentos que, consciente ou inconscientemente, têm contribuído para um florescer espiritual neste momento da contemporaneidade.

Por considerar que a crise de sentido gera oportunidade de evolução, o indivíduo que está imerso em suas questões de foro íntimo busca por vivências espirituais que lhe oportunizem encontrar algum valor que faça sentido em sua vida cotidiana. Ao encontrar valor, este passa a ter significado e as suas ações serão direcionadas para uma finalidade que atenda a este valor.

Neste sentido, a via espiritual exige intencionalidade. É um constante agir em si mesmo para humanizar-se na existência, para honrar o universo que o habita e com esta consciência ser parte da humanidade que é o todo social. “É uma espiritualidade de imanência mais do que transcendência e abertura para mais interioridade”⁷¹ (SPONVILLE, 2014, p. 205). Nesta concepção de espiritualidade, surge a figura do sábio, que é aquele que vive aqui e agora com o que tem sem esperar algo ou alguma coisa do futuro. Isto pode ser considerado felicidade, em sua expressão mais simples. Ninguém é sábio o tempo todo, porém há momentos de sabedoria, de percepção da pequenez e da grandeza de si, diante de si mesmo e diante da vastidão do universo, que é também uma experiência mística e espiritual da vida.

⁷⁰ “Podemos acceder a algo en nuestro interior que hace las preguntas validas y no parciales y que guía nuestros valores y conducta más verdaderamente que cualquier dogma impuesto.” (ZOHAR, 2001, p. 195).

⁷¹ “Es una espiritualidad de la imanencia más bien que de la trascendencia y de la apertura más bien que de la interioridad”. (SPONVILLE, 2014, p. 205).

Portanto, ao se buscar sentido, busca-se também a finalidade do viver na cotidianidade, desde a relação com o trabalho, com o dinheiro, com as relações interpessoais, entre outros. Isto inclui ou não a relação com o Deus, porém inclui valores que ultrapassem a materialidade da vida. A questão é: Como viver o cotidiano de forma a oferecer-lhe significado? Como viver o sentido em sua expressão mais genuína?

Ao se encontrar o sentido encontra-se também a direção e as ações tornam-se ações com sentido, isto inclui a materialidade e especialmente a construção da subjetividade humana. Envolve o reconhecimento da saciedade das necessidades do indivíduo nos níveis de sua corporalidade, de seus afetos, de sua racionalidade e também da espiritualidade. A imanência do sujeito é mais significativa do que a sua própria transcendência. Esta imanência inclui a transcendência, mas ela não é o fim em si mesmo.

Isto não significa que a dimensão de racionalidade deixe de existir, muito pelo contrário, ela permanece bastante ativa, porém não é mais o único viés capaz de promover significado e compreensão da vida como um todo. Neste sentido, a função da espiritualidade é oferecer perguntas e também criar mecanismos que as respostas surjam no próprio indivíduo por meio da integralidade humana.

2.2.2 Espiritualidade holística e perspectivas de futuro

Em relação às novas perspectivas de visão de mundo que surgiram no século XIX, pode-se fazer referência ao teórico Thomas Khun, cujas reflexões foram um referencial no aspecto conceitual relacionado à compreensão de paradigma. Sua contribuição diz respeito às análises em relação ao modelo da visão de mundo que predominava na ocasião, afirmando que era baseada na visão dualista da realidade e indicava que novos modelos estavam emergindo, trazendo para o debate acadêmico reflexões sobre modelos de paradigma, incluindo o holismo como referência a partir de seus estudos e pesquisas (KHUN, 1978).

Esta consciência e sentimento de pertencimento geram o religare, em sua expressão mais simples, é 'um sentimento de imensidão' e é a base da experiência holística, que envolve o sentimento de unidade e de dissolução da separação. Considerando que o indivíduo é a composição de matéria e de espírito, de objetividade e subjetividade e que estes elementos percorrem a corporalidade

repleta de emoções, o que pode ofertar sentido à vida do sujeito contemporâneo passa por conectar-se por suas partes constitutivas do ser integral: corpo, emoções, razão e espiritualidade. Portanto, a espiritualidade é o componente que oferece elementos para tal conexão. Reconhecendo-se inteiro (corpo, emoção, razão e espiritualidade), este indivíduo poderá também perceber-se pertencente ao que está além de si, e desta forma, a experiência ética, estética e religiosa do homem pode florescer na contemporaneidade independentemente da vinculação do indivíduo com a religião institucional.

Muitas das buscas de sentido e significado na atualidade estão limitadas às respostas científicas e também religiosas. Ainda assim, o ser humano contemporâneo continua a fazer perguntas sobre questões últimas da existência, sobre a doença, a morte e, especialmente, sobre o sentido da vida. Na tentativa de encontrar respostas, ele as tem procurado para além da religião nos mais variados lugares, desde teorias psicológicas a respostas da neurociência e uma não exclui a outra. A Religião não é mais a única fonte de explicações e o ser humano passa a procurar por respostas que vão além dos dogmas e ritos seculares.

Até o momento, compreende-se que a espiritualidade holística é a integração das inteligências racional, emocional e espiritual e há indícios de que parece ser uma possibilidade de promoção de um novo sentido e forma de compreensão da própria espiritualidade, capaz de gerar novas perguntas que de alguma maneira suscitarão no indivíduo o seu desejo de buscar por explicações sobre conteúdos pelos quais têm feito em relação ao sentido da vida. Além de todos os benefícios, descobertas e avanços científicos e tecnológicos ocorridos na sociedade moderna, o ser humano parece estar imerso num deserto espiritual.

O deserto espiritual refere-se, no sentido figurado, a um local vazio, carente de possibilidades, pois, talvez as buscas por respostas estejam sendo procuradas em locais onde não as encontrarão. A ciência, com todos os seus avanços, ainda assim não é suficiente para oferecer respostas, pois, de fato, elas estão na interioridade humana. Há indícios de que para este encontro por respostas plenas de sentido, o indivíduo deva percorrer o caminho que o leve ao encontro de si mesmo, a partir de uma perspectiva da integralidade:

Por 'espiritualmente pobre' quero dizer que perdemos o sentido dos valores fundamentais, aqueles enraizados na terra e suas estações, no dia e nas horas que passam, nos instrumentos e rituais diários de nossas vidas, no

corpo e suas mudanças, no trabalho e seus frutos, nos estágios da vida e na morte como um fim natural⁷². (ZOHAR, 2001, p. 34).

Neste sentido, pode-se também compreender que a crise de sentido na atualidade pode ser uma crise espiritual (ZOHAR, 2001). Se há uma crise, considera-se que há três possibilidades em relação ao modo de reação diante da situação de crise: uma possibilidade é negar sua existência, a outra é emaranhar-se nela e permanecer questionando e, ao que tudo indica ser a mais coerente diz respeito a confiar na oportunidade de reinventar valores, de reinventar crenças, de se criarem novos acordos e códigos de ética. Acredita-se que é tempo de reinventar o significado da vida humana e dos acordos da vida em comunidade, é tempo de reinventar-se a si mesmo como humanidade. A responsabilidade de comunicar esta reinvenção é de cada um que se coloca no caminho do autoconhecimento e da autodescoberta.

Weil (2011) afirma que o ser humano reage diante da crise a partir de três opções: negação, estagnação ou enfrentamento. Ele acredita que, ao enfrentá-la, ela oportuniza a utilização de recursos que estão disponíveis na sua interioridade na tentativa de gerar novas soluções. Se a crise atual é sistêmica, faz mais sentido acreditar que a solução precisa ser também. Nesta perspectiva, espiritualidade holística, aliada à inteligência espiritual, podem promover um novo significado diante da crise atual. Cabe à espiritualidade holística a função de gerir oportunidades, de reinventar soluções e criar estratégias criativas que sejam oriundas de valores coerentes com o viver diário, diz respeito a pensar globalmente e agir localmente.

Portanto, ao aliar estratégias que envolvam as inteligências emocional, racional e, sobretudo, a inteligência espiritual, criam-se espaços de conexões no ser humano que indicam uma visão integral de si mesmo. Aliado a esta visão, Weil (2004) inclui mais uma base de conceitos relacionados à inteligência, a inteligência corporal, pois o corpo é a base da linguagem da vida. De que adiantaria a conexão espiritual sem uma corporalidade que seja capaz de experienciar as facetas racionais e não racionais da vida?

⁷² “Con ‘espiritualmente pobre’ quiero decir que hemos perdido el sentido de los valores fundamentales, aquellos enraizados a la tierra y sus estaciones, al día y a las horas que pasan, a los instrumentos y rituales cotidianos de nuestras vidas, al cuerpo y sus cambios, al trabajo e sus frutos, a las etapas de la vida y a la muerte como fin natural.” (ZOHAR, 2001, p. 34).

Pela linguagem do corpo, você diz muitas coisas aos outros. E eles têm coisas a dizer para você. Também nosso corpo é antes de tudo um centro de informações para nós mesmos. É uma linguagem que não mente (...) homem ou mulher, jovem ou maduro, casado ou solteiro, qualquer que seja a profissão (...) todo ser humano tem que lidar consigo mesmo e com os outros. (WEIL, 2004, p. 6).

Portanto percebe-se que pode haver uma espiritualidade integral, que inclui corpo, emoções, razão e espírito que se refere à base da visão adotada pela Unipaz, pesquisada desta tese. Ao enxergar o ser humano numa perspectiva integral pode-se compreender que se foi o ser humano que gerou a crise em vários setores da sociedade, faz sentido acreditar que seja o ser humano a gerar estratégias que sejam capazes de reinventar-se a si mesmo, a partir de novas abordagens.

Neste aspecto, esta nova oferta de sentido não se limita à religião institucional e também não diz respeito às crenças, à espiritualidade holística, diz respeito aos valores, significados, objetivos e propósitos que oferecem sentido ao viver, seja ele com ou sem fé. Considerando a espiritualidade inata ao ser humano, há indícios de que se caminha para reencontrar o 'todos nós' como humanidade, como gente, como povo e, sobretudo, como indivíduo ancorado em seus próprios sistemas de ética, possivelmente de uma nova ética independente da fé. Este 'todos nós' refere-se à 'comunidade de destino' definida por Mafessoli (2000) a partir de uma experiência individualizada e, em alguns níveis, privatizada da espiritualidade.

A inteligência racional diz respeito às formas de pensamento, a inteligência emocional, aos sentimentos, e a inteligência espiritual relaciona-se ao senso de 'eu sou', do que se é como ser humano (ZOHAR, 2001). E a espiritualidade holística inclui a consciência da plenitude de si mesmo, possibilitando a reinvenção dos códigos de convivência humana que poderão passar a serem repactuados a partir do que se é como indivíduo e esta maneira de perceber a realidade vai além de ter ou não ter religião. Ela é a espiritualidade que integra as diversas potencialidades do ser humano e manifesta-se a partir da integralidade.

Se o tempo atual é de crise, ele é também de oportunidades. Se há o reconhecimento de uma crise de sentido na atualidade, parte desta percepção é compreendida como sendo a carência do reconhecimento do cosmos interno, do espaço sagrado interno e como consequência, externo. A espiritualidade holística pode ser o elemento que favoreça a conexão do humano com sua porção não humana ou transcendente e isto pode gerar uma visão integral do ser humano para além da fé semelhante à inteligência espiritual, porém diferente no aspecto da

conexão com a consciência de pertencimento não necessariamente fundamental para a inteligência espiritual, pois ela é um elemento individual, pode-se desenvolver na individualidade do indivíduo e a espiritualidade holística requer conexão com a pessoa consigo, com o outro e com o cosmo, de maneira integrada e síncrona.

A espiritualidade holística só fará sentido a partir de uma consciência da integralidade do indivíduo. A fé deixa de ser unicamente fé no transcendente ou em Deus ou Divino ou algo neste sentido e torna-se a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo e com todos os seus potenciais humanos, aliados com as forças e emanções do transcendente.

A espiritualidade holística, aliada à inteligência espiritual, refere-se à consciência do reconhecimento dos próprios valores, como uma bússola, uma voz interna que orienta o que é certo fazer. É um poder pessoal manifesto. É aquela capaz de encontrar novas soluções para problemas antigos. Está acessível a todas as pessoas, independentemente de fé, crença ou instituição religiosa. É associada a partir de um processo de conexão entre a inteligência racional, emocional e espiritual e ela se dá na relação entre o imanente e transcendente.

Neste sentido, compreende-se que a espiritualidade holística corresponde à vivência que ocorre de maneira a integrar o imanente com o transcendente, sem que um exclua o outro e estimula o reencontro da inteireza humana, especialmente por meio da conexão entre corpo, emoções, racionalidade e espiritualidade outorgando ao indivíduo o poder de escolha, decisão e ação, conforme os valores que lhe sejam adequados, olhando tanto para si, pessoalmente, como para o meio no qual está inserido.

Ao experienciar a espiritualidade de forma imanente e transcendente, ocorrem mudanças de atitudes diante de si, do outro e da vida, e é desenvolvida a consciência de pertencimento que ocasiona o florescimento da espiritualidade na vida prática do indivíduo, o resgate da religiosidade, bem como a sensação de religar a si mesmo e ao cosmos. O indivíduo torna-se ele mesmo, parte das perguntas e das respostas pois sabe-se que é parte de um cosmos mais amplo e, em algum sentido, sagrado.

Há indícios de que cada vez mais o ser humano tem vivido sua espiritualidade de forma difusa e não institucionalizada. Neste sentido, o privado prevalece ao invés do social. A religião institucional perdeu sua autonomia de detentora de oferta de sentido, porém isto não minimizou a busca do ser humano por conexões e acesso

ao sobrenatural, ao sagrado e ao Divino, isto permanece em florescimento em crentes com ou sem religião.

A sociedade contemporânea pode prescindir da religião? Parece que não! Pois ao mesmo tempo que os movimentos espiritualistas se expandem de maneira difusa os movimentos fundamentalistas e de reavivamento também se destacam no cenário mundial.

E quais mudanças se pode notar no comportamento religioso do Ocidente? De acordo com a pesquisa da *Pew Research Center*⁷³, realizada entre 2013 e 2014 e publicada em 2014, há 425 milhões de pessoas na América Latina que se consideram católicos, quase 40% da população mundial. Os dados registram que, até 1960, 90% eram considerados católicos e caiu para 69% em 2014, distribuídos entre católicos, protestantes e batizados católicos, mas sem filiação. Ao serem questionados os motivos desta mudança, afirmaram que buscavam uma relação mais pessoal com Deus e uma Igreja mais atuante na vida dos membros. As pesquisas apontaram que a maioria migrou para o neopentecostalismo e a renovação carismática (IBGE, 2010).

Nota-se uma metamorfose da relação do indivíduo com a religião, especialmente nas últimas décadas do século XX. Tanto o movimento fundamentalista como o neomisticismo apresentam um vasto crescimento, de modos e intensidade diferentes, mas com um crescente volume de adeptos em ambos os movimentos. Os grupos fundamentalistas, pelo viés sectário, têm sido objeto de discussões e análises em nível internacional, tanto pelos desconfortos que oferecem para a população mundial no quesito de violência em nome da fé como pelo aprisionamento de pessoas que são direcionadas a seguirem os mandamentos de seus fundadores, sem, contudo, terem o direito de escolha.

As pessoas que buscam adesão com os grupos fundamentalistas procuram certeza da palavra revelada por Deus e segurança na prática da fé original. As que circulam pelo neomisticismo não estão preocupadas com a tradição e procuram sentido de vida, espiritualidade corporificada e sentimento de pertencimento (MARDONES, 2006). Ambos são pessoas que reorientaram suas práticas religiosas a partir do processo de secularização e, ao contrário do que se esperava, promoveram um reavivar da religiosidade no início do século XXI.

⁷³ Pew Research Center. Disponível em: www.pewresearch.org. Pesquisa publicada em 2014. Acesso em: 14 abr. 2019. Barcelona.

No campo das religiões institucionais, ocorriam as primeiras mudanças mais expressivas por meio da busca da filosofia e das práticas do Oriente, como exemplo, iniciou a profusão no Ocidente das ideias de Yin e Yang, os estudos dos Vedas e a partir daí, um arsenal de conteúdos e práticas que favoreceram o olhar mais integrativo da vida humana e uma espiritualidade mais corporalizada, representando o emergir de um novo paradigma.

Teve destaque o físico americano Frijot Capra, cujo livro *O Tao da Física* circulou em vários países e foi *best seller* de vendas com referência até os dias atuais. O que essencialmente estava sendo analisado diz respeito à ideia de unidade indivisível de tudo com tudo, ampliando a visão e um possível diálogo entre ciência e religião que começava a ser retomado (CAPRA, 1995).

Carl Gustav Jung afirma que o ser humano é pautado de memórias conscientes e inconscientes, que a finalidade última da vida é acessar o conhecimento que ele denomina de individuação. Outra contribuição foi a promulgação do conceito de sincronicidade, cujas bases fazem referência à conexão da interioridade humana com a materialidade (JUNG, 2008).

O que se denomina aqui de espiritualidade holística aproxima-se ao que Lenoir (2005) define como religiosidade alternativa e holística ao referir-se ao movimento que iniciou no início do século XX com físicos, químicos, biólogos, filósofos e psicólogos, cada qual com suas teorias e contribuições ao movimento de abertura e diálogo entre ciência e religião. A diferença mais considerada entre estes dois aspectos é o modo com o qual esta relação se dá e isto será tema do próximo capítulo. Por religiosidade alternativa holística entende-se que:

A religiosidade alternativa holística, está particularmente atenta à reabilitação no campo das ciências humanas, da dimensão mística e mesmo mitológica da realidade humana, em particular da consciência humana⁷⁴. (LENOIR, 2005, p. 227).

Torralba (2001, 2001, p. 1) afirma que é complexa a definição e reconhece o movimento espiritual contemporâneo pelo desejo de grupos de pessoas que pretendem dar um novo sentido à vida mediante a experiência que envolva a espiritualidade: “Envolve um conjunto heterogêneo de elementos que expressam

⁷⁴ “La religiosidade alternativa holística está particularmente atenta a la rehabilitación em el campo de las ciencias humanas, de la dimensión mística e incluso mitológica de la realidad humana, en particular de la consciência humana.” (LENOIR, 2005, p. 227).

uma nova forma de contemplar o universo, de compreender o ser humano e de compreender a relação entre o humano e o divino”⁷⁵. Nesta visão, o mundo é visto como uma rede interconectada e não linear, em que o fim representa o início de um novo ciclo e assim sucessivamente. Início e fim são complementados pelo fio da vida que também não termina quando é constatada a morte do corpo físico.

É comum que neste movimento tenha a abertura e inclusão a temas relacionados a elementos que envolvam o conhecimento dos astros, dos anjos, de forças da natureza, entre outros, que de alguma maneira representam a mobilidade vivenciada pelo peregrino na atualidade.

Uma das críticas deste movimento gira em torno do desenvolvimento de uma ‘espiritualidade egoísta’ (LENOIR, 2005) e outro fator diz respeito ao conceito propagado do termo holístico considerado como uma visão totalitária de vários setores da sociedade, o que caminhava na contramão do que estava em largos passos de evolução que era o desenvolvimento científico e tecnológico da própria modernidade.

Outra consideração diz respeito ao nível de igualdade em que é equiparado o homem, os animais, minerais e vegetais. Esta visão de equidade pautada no movimento da Psicologia Profunda surge na Nova Era e é desenvolvida nos Estados Unidos oriunda dos pensamentos de Arne Ness, em 1973 (LENOIR, 2005). Nota-se que há uma circulação de pessoas em relação ao campo de experimentação que ocorre nas espiritualidades alternativas com o objetivo de vivenciar atividades que ocorrem, muitas delas, sem análises científicas e com valorização da experimentação por si só.

Este movimento aflora a multidiversidade de vivências e um de seus objetivos é promover o resgate da relação do ser humano com a espiritualidade por meio de experiências e aproximações com o Sagrado, com abertura para o reconhecimento de diferentes conceitos e formas de relação com o transcendente. Representa um convite para o diálogo e abertura para a multiculturalidade. Há uma efervescência experimental sem, contudo, aprofundar nas inúmeras práticas ofertadas.

Sendo um movimento de raiz plural, não se pretende dar unidade e sim visibilidade às diferentes formas e possibilidades de acesso ao espiritual. E, de certa

⁷⁵ “con ella se alude a un conjunto heterogéneo de elementos que expresan una nueva manera de contemplar el universo, de comprender al ser humano y comprender la relación entre el humano e lo divino.” (TORRALBA, 2011, p. 1).

maneira, isto é bastante complexo e considera-se que seja importante atentar-se ao que diz respeito à visão de unidade. O sentido da unidade dá-se pelo fato de que há uma unidade indivisível entre as diferentes experiências de cunho espiritual, porém elas se manifestam na diversidade de práticas, abordagens e técnicas.

De acordo com Torralba (2001, p. 5), o Deus dos movimentos espiritualistas contemporâneos não é um Deus trinitário (Pai, Filho e Espírito Santo), mas sim, é representado pelo Cosmos, pela Natureza e na relação com este Deus há aspectos emocionais e não necessariamente racionais.

Deus não se revela ao mundo porque Deus é o seu próprio mundo. Deus não abala o homem porque Deus não é uma pessoa. Deus não ama o mundo porque o amor só é possível no ser pessoal. Pelo contrário, Deus é amor e o homem deve descobri-lo através do conhecimento superior, isto é, através da superação do marco das diferenças e da tentativa de captar a unidade subterrânea do Todo.⁷⁶

O que diferencia a espiritualidade contemporânea em relação à espiritualidade que está imersa nas religiões institucionalizadas? Na raiz de seus fundamentos, não há tradição e isto é um dos fatores que lhe confere uma significativa diferença da categoria de Religião: “Deus não é mais que o símbolo da experiência do próprio eu, em sua profunda unidade” (TORRALBA, 2001, p. 5).

O ser humano, imerso neste contexto de mudanças, naturalmente é fruto de uma significativa metamorfose em muitos âmbitos de sua vida. Um dos aspectos mais preponderantes diz respeito à sua busca por autonomia e a conquista da liberdade pessoal que lhe outorga o direito de escolhas entre onde ir e em que acreditar.

Lenoir (2005) reconhece que há duas visões de homem: ‘homem unidimensional’ e ‘homem universal’ e, entre elas, ocorrem mudanças significativas nos âmbitos da razão, da intuição, de seus aspectos emocionais e tudo que envolve sua relação consigo mesmo e com os demais. O homem universal se expressa nos movimentos de cunho artísticos, religiosos, intelectuais e sociais, bem como no âmbito da cultura contemporânea, repleta de magia e mistérios. Ao contrário, o

⁷⁶ “Dios no se revela el mundo porque Dios es el propio mundo. Dios no abla al hombre porque Dios no es persona. Dios no ama al mundo porque el amor sólo es posible en el ser personal. Por el contrario, Dios es el amor y el hombre ha de descubrirlo por medio del conocimiento superior, es decir, mediante la superación del marco de las diferencias y el intento de captar la unidad subterránea del Todo.” (TORRALBA, 2001, p. 5).

'homem unidimensional' apodera-se da razão como guia de suas condutas, seu universo pessoal é desposado de superstição, poesia, mitos e mística.

A autonomia do sujeito parte de sua própria experiência interior relacionada com os conteúdos cognitivos do pensamento, buscando integrar esferas mágico-religiosas em diálogo com a racionalidade.

O religioso ainda existe nos tempos modernos. Ele se transforma e transforma o indivíduo. A realização pessoal, a auto-validação das crenças, o *do-it-yourself* pessoal, a circulação, novas sínteses mais ou menos afortunadas entre ciência e imaginação são pontos de referência nas buscas espirituais de um bom número de contemporâneos. Mas e Deus em tudo isso?⁷⁷. (LENOIR, 2005, p. 245).

Uma outra característica do homem universal é a tendência de experimentar Deus em seu universo mais íntimo ao invés de considerar a realidade última com a de um ser divino impessoal e inefável e, portanto, transcendente. A magia ressurgue por meio de sua relação com a natureza de maneira a perceber e envolver-se com seus mistérios, tornando esta experiência um processo de reencantamento de seu próprio universo pessoal. A visão de Deus que parece fazer mais sentido é uma aproximação com a teologia apofática que o reconhece como inefável, impessoal, aproximando-o com a vacuidade: "O Absoluto é um vazio inexplicável e indeterminado"⁷⁸ (LENOIR, 2005, p. 254).

A relação com Deus na visão da espiritualidade holística aproxima-se da visão da teologia apofática que engloba aqueles que vivem uma relação interiorizada do divino onde a experiência está no centro das buscas espirituais contemporâneas. A comprovação material da experiência espiritual é traduzida no desejo de experimentar, de provar o divino em si mesmo, como é o caso do movimento carismático na atualidade: "O Espírito Santo desce sobre o coração do convertido que se sente transformado e regenerado por esta íntima experiência do amor de Deus"⁷⁹ (LENOIR, 2005, p. 256). Esta expressão pode ser comprovada nas

⁷⁷ "Lo religioso sigue existiendo en la época de la modernidad. Se transforma y con él transforma al individuo. Realización personal, autovalidación de las creencias, bricolaje personal, circulación, nuevas síntesis más o menos afortunadas entre ciencia e imaginario constituyen puntos de referencia en las búsquedas espirituales de un buen número de contemporâneos. Pero ¿y Dios en todo eso?" (LENOIR, 2005, p.245).

⁷⁸ "Al Absoluto es un vacío inexplicable e indeterminado" (LENOIR, 2005, p. 254).

⁷⁹ "el Espíritu Santo descende sobre el corazón del converso que se siente transformado y regenerado por esta experiencia íntima del amor de Dios." (LENOIR, 2005, p. 256).

cerimônias de Batismo do Espírito Santo. Esta mesma expressão pode ser vista no neopentecostalíssimo com o chamado “*born again*”, que manifesta o testemunho da presença do divino em si e também nos movimentos espiritualistas contemporâneos, incluindo a espiritualidade holística.

Estas experiências são plenas de emoção, de exaltação corporal e representam o desejo mais íntimo do encontro de Deus em seu mais profundo ser. São várias as possibilidades de reconhecer esta crescente forma de conexão com Deus. Além de livros com orações que antes eram de domínio exclusivo de monges e monjas, uma gama de bibliografia com cânticos e orações podem indicar, como exemplo os livros *Best Seller* de Eckhart Toller, difundidos em inúmeros países, inclusive no Brasil, representam a ideia de que é na interioridade que se encontra o elo entre o humano e o divino.

Outros exemplos são a imensa proliferação de meditações, as mais variadas, tendo como principal referência as do Oriente, sobretudo Budistas e Hindu. A prática da meditação é proliferada sem contudo o praticante se tornar budista.

A meditação é o fundamento profundo da vida budista, o fundamento da doutrina budista, também derivada da meditação de seu fundador Sidahrta Gautama, o Buda. Assim como não podemos logicamente chamar de cristão a pessoa que não ora, aquele que não medita não tem o direito de se chamar budista⁸⁰. (LENOIR, 2005, p. 256).

A meditação é uma prática que possibilita a vivência do silêncio profundo e este silêncio é um caminho de acesso à experiência de Deus, do Absoluto em si mesmo. Representa uma reverência interior profunda que ao invés de estimular a mente em busca de explicações racionais, o exercício é exatamente o contrário, meditar é observar a pausa entre um pensamento e outro, acessar o espaço do vazio pleno interior e é exatamente neste ponto de silêncio profundo que ocorre a experimentação do divino em si mesmo e a espiritualidade é vivida pela pessoa.

Esta prática do silêncio abre espaço para a contemplação que permite a visão material a partir dos ‘olhos da alma’ e representa espiritualidades holística, a união com o divino, a espiritualidade corporificada.

⁸⁰ “*La meditación es la base profunda de la vida del budista, la base de la doctrina budista, surgida asimismo de la meditación de su fundador Sidahrta Gautama, el Buda. Al igual que no podemos lógicamente denominar cristiano a una persona que no rece, el que no medita no tiene ningún derecho a denominarse budista.* (LENOIR, 2005, p. 256).

A necessidade de interioridade, de silêncio em si mesmo, de encontrar-se em sua profundidade é certamente uma das necessidades mais urgentes em muitos de nossos contemporâneos, sublinhada e arrastada pelo turbilhão da vida urbana moderna⁸¹. (LENOIR, 2005, p. 258).

Esta é uma das percepções sobre o crescente número de adeptos às práticas orientais, pois elas possibilitam aos praticantes, fiéis ou não, a experimentação do divino em seu interior e uma vivência espiritual imanente.

Há outro fator considerável em relação aos buscadores da espiritualidade holística. Geralmente são pessoas de uma considerável intelectualidade, o que lhes confere a qualidade de escolha e do discernimento racional para se permitir vivenciar e adentrar em vias não racionais que também compõem a experiência espiritual. Isto é uma significativa mudança: deixa-se de ter adeptos que repetem orações, ritos e práticas religiosas pelo simples fato de serem oferecidas por alguém que lhes represente uma autoridade e em algum nível migra para um formato individualizado, de decisão individual e alto nível de criticidade. Esta característica indica que há a necessidade de novos acordos, novas visões e um novo paradigma favorece para a compreensão das questões que envolvem a espiritualidade na contemporaneidade.

No contexto de ressurgimento da 'sede do transcendente', ressurgiu o tema da mística como elemento propulsor da busca do ser humano por sua relação com o mistério. Nota-se o viés místico em inúmeros setores da sociedade, e destacam-se, por exemplo, os livros *best seller* mundiais como *Harry Potter* e o *Senhor dos Anéis*, ambos também em versão de cinema. *Harry Potter* foi traduzido para mais de 65 idiomas e vendeu mais de 400 milhões de exemplares, sendo três milhões deles no Brasil, até o ano de 2010 e tendo um de seus volumes premiado pelo Guinness por maior volume de venda no dia do seu lançamento, com os dados registrados de 2.0009.574 de exemplares vendidos só no Reino Unido em um único dia⁸². Talvez este dado possa sugerir que os conteúdos míticos, mágicos e místicos publicados nesta obra, de alguma maneira, fazem relação com a busca das pessoas na contemporaneidade.

⁸¹ "La necesidad de interioridad, de hacer silencio en si, de encontrarse en su profundidad es ciertamente una de las necesidades más imperiosas en muchos de nuestros contemporáneos, estresados y arrastrados por el torbellino de la vida urbana moderna." (LENOIR, 2005, p. 258).

⁸² Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/cultura/011210>. Acesso às 16 horas (horário de Madrid), em 14 de junho de 2019.

Nota-se a crescente busca pelo místico por meio de viagens de peregrinação a lugares ditos espirituais, o surgimento de inúmeras terapias alternativas, das mais variadas, a proliferação de cursos de desenvolvimento pessoal, bem como de workshops de preparação para a morte, variadas ofertas de tipos diferentes de meditação dinâmicas e estáticas, além das músicas *new age*, filmes, entre outros. Isto é uma mostra da 'sede do espiritual' que o ser humano manifesta neste início de século XXI.

No entanto, a partir de uma concepção mais terapêutica da mística, a experiência espiritual é o reagente que prepara o indivíduo para uma vida mais humana, mais livre e mais solidária, iluminando suas áreas escuras e empurrando-o para um processo de transformação radical⁸³. (CATALAN, 2001, p. 15).

Se à religião cabe a responsabilidade de gerir a produção, oferta e controle de bens de sentido, que envolvem a ideologia, o conjunto ético de dogmas, mitos e ritos, há a observação de que muitos fiéis buscam a religião e continuam sem respostas e ao mesmo tempo peregrinam para os movimentos alternativos na procura da experimentação do místico, do sagrado e de Deus.

Em relação à mística, é importante considerar que ela não é de propriedade exclusiva da religião e nunca foi. Os poetas, os músicos, os pintores, os dançarinos expressam por meio de suas artes um viés místico da realidade (CATALÁN, 2001), afirmam que a mística é uma dimensão da existência intrínseca à condição humana. A mística é o processo no qual o invisível se permite ser tocado, experimentado, porém não descrito.

Por meio da mística se pode percorrer caminhos não racionais da existência humana, de onde surgem dúvidas e também floresce a sensibilidade humana. É pelo mistério da descoberta de novas trilhas que a humanidade evoluiu desde a caverna de Platão até os dias atuais. Se não tivesse tido o fator da curiosidade de sair da caverna para reconhecer que a sombra era um reflexo de uma outra realidade, que havia outra realidade além daquela segura e conhecida, talvez a humanidade ainda estivesse vivendo na era em que o fogo se manifestava pelo esfregar de duas pedras.

⁸³ *"Sin embargo, desde una concepción más terapéutica de la mística, la experiencia espiritual es el reactivo que prepara al individuo para una vida más humana, mas libre y mas solidária, iluminando sus zonas oscuras e impulsionsándolo hacia un proceso de transformación radical."* (CATALAN, 2001, p. 15).

Em função do viés psicológico característico da espiritualista holística, a psicologia oferece um aporte de teorias que dão suporte a esta experimentação de cunho espiritual. De acordo com Sarrias (1994), a que mais oferece sentido é a Psicologia Transpessoal, com ênfase nas práticas de bioenergética e os diversos estados ampliados de consciência. Constata-se um estímulo ao retorno da inter-relação entre religião, psicologia e espiritualidade e autores como Pierre Weil (2005), Stanislav Grof (ano), Ken Wilber, Jung (2008), Roberto Assagioli (1997), Roberto Crema (2017), Eva Pierrakos (1990), Barbara Brennan(1987) e tantos outros.

Uma das formas de se compreender a espiritualidade a partir da perspectiva psicológica envolve o reconhecimento e a valorização da experiência interior de harmonia e unidade entre transcendência e a imanência do Absoluto, que pode ser chamado de Deus, de Sagrado e/ou Divino. Esta unidade resgata a força individual do ser humano, denominada por Kohn de “Núcleo Sagrado” da vida. Alguns autores denominam de mística cósmica, pois se refere à energia cósmica, à vibração, à luz, a Deus, ao amor e todos se referem à mesma realidade como sendo a fonte presente em todo ser humano, que para Simmel (2010) é denominado de *Ruah*.

Pelo viés da psicologia, o envolvimento com atividades espirituais de cunho psicológico representa uma busca espiritual por meio de terapias e experiências de estados ampliados de consciência que lhes oferecem uma vivência de plenitude com o Divino.

Muitos indivíduos ignoram o conhecimento do passado em nome do futuro e vivem sua busca espiritual com professores exóticos, alguns ocultos e de orientações veladas, representando uma certa forma de narcisismo espiritual. Ocorre também uma confusão entre as várias formas de canalização e uma variedade de oferta de contato com seres de outras realidades, sem nenhuma análise crítica do contexto.

A diferença da mística cristã para a mística da espiritualidade contemporânea diz respeito à forma de conexão com o transcendente. Para a mística cristã, a vida espiritual consiste na relação com Deus, por meio da visão da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e ocorre por meio da graça e de relação com os irmãos dentro da comunidade religiosa. Consiste também na conversão ao Pai, por meio do Filho e pela intercessão do Espírito Santo. Para a mística contemporânea da espiritualidade holística, ela se dá de forma vivencial, experimentando vários estados de consciência que permitam a vivência do Deus imanente, em um

sentimento de comunhão com o universo de forma individualizada e plena. Por meio de técnicas e exercícios, o indivíduo acessa a divindade em seu interior, o que lhe promove uma mudança de consciência da visão de si e da vida e uma conexão ampliada com a realidade que o cerca.

A espiritualidade holística ocorre com a oferta de práticas que oportunizem aos seus praticantes a vivência da relação da imanência com a transcendência geralmente por meio de cursos, imersões e/ou workshops e que em sua grande maioria são pagos, portanto, a classe economicamente mais favorecida é quem tem algum recurso financeiro que possa ser dedicado às vivências.

Um dos maiores desafios que seus adeptos enfrentam é se apropriar do reconhecimento da divindade em si mesmo, pois, em sua maioria, não reconhecem um Deus personalizado e externo, mas compreendem que o ser humano traz em si a centelha divina e todo o trabalho consiste em desvelar este potencial em si mesmo e manifestá-lo na vida.

Nesta perspectiva de encontrar e reconhecer o Deus interior, o que promove a conexão entre indivíduos pode ser compreendido como uma comunhão entre os adeptos a partir de referenciais comuns de valores e de ritos. Esta talvez seja uma reflexão que abra espaço para refletir sobre a percepção do reconhecimento do que é sagrado na visão de Eliade (1992) como sendo um elemento importante para que um determinado grupo de pessoas se sinta conectado entre si.

Ocorre também a experimentação do Sagrado, na visão de Otto (2011), compreendido como sendo o *Mysterium Tremendum Fascinas*, majestoso e o inefável é aquilo que conecta o ser humano ao mais íntimo de si mesmo, a sua porção sagrada imanente conectada com o sentido de verdade interior, que lhe ultrapasse a necessidade de sobrevivência, que o diferencia de animal e o torna ser humano, esta é a compreensão de sagrado em sua dimensão vertical que na relação com a materialidade da vida lhe confere sentido de vida. “Uma sociedade pode certamente dispensar Deus(es), e talvez até mesmo a religião, mas ninguém pode dispensar duramente a comunhão” (SPONVILLE, 2014, p. 36)⁸⁴. Se o Deus é interior e não exterior, talvez esta mudança de perspectiva possa assemelhar-se ao conceito de ateísmo. Sponville (2014, p. 46) considera:

⁸⁴ “Una sociedad puede prescindir seguramente de dios(es), y quizás incluso de religión, pero ninguna puede prescindir duramente de comunión.” (SPONVILLE, 2014, p. 36).

Ateo é aquela pessoa que não cree em nenhum Deus nem em nenhuma potencia sobrenatural; mas é fiel, porque me reconheço em uma determinada história, uma determinada tradição, uma determinada comunidade e especialmente nos valores judeos-cristiãos (o grecojudeucristianismo) que são os nossos.⁸⁵

De acordo com Sponville (2014), não é foco de ateus ocuparem-se de preocupações sobre a vida eterna, ou a morte e/ou aspectos relacionados a sentido último da vida. Optam por cuidarem da vida prática, com a visão de que tudo é passageiro e isto é tanto real como doloroso. Ele afirma que nem o ateísmo nem a religião são um dever ou uma necessidade. A resposta à pergunta se a sociedade pode viver sem religião depende da visão de religião que se tem. Se for a visão ocidental de que religião é a crença em um Deus pessoal e criador, sim, a sociedade pode viver sem religião.

Há outros aspectos a serem observados. A sociedade ocidental ritualiza momentos culminantes da vida por meio de ritos, em sua maioria, originários da religião cristã, como os ritos funerais e as cerimônias de matrimônio. Estas pertencem ao imaginário da sociedade há mais de dois mil anos, por influência da cultura judeo-greco-romana e não se pode negar isto. Muitos ateus, ainda assim, estão imersos nestes ritos originariamente religiosos por si mesmos.

Segundo Sponville (2014), para o ateu, a moral não é modificada para quem não crê em Deus, pois ela é vinculada aos valores culturais que, de alguma maneira, perpassam por valores religiosos por influência da cultura cristã no Ocidente. Há um aspecto que Sponville (2014) observa, diz respeito à esperança. “A perda da fé não altera nada no conhecimento, e pouco na moral. Mas modifica de forma importante a dimensão da esperança - ou desesperança - de uma existência humana” (SPONVILLE, 2014, p. 64).⁸⁶

Neste sentido, a escola sofística representa o distanciamento entre a fé, a razão e a esperança. Para o não crente, o que lhes falta é a esperança, conforme os sofistas (SPONVILLE, 2014). Quem não crê, não espera e talvez isto lhe oportunize mais felicidade. Se a felicidade é viver aquilo que se tem, então,

⁸⁵ *“ateo é aquela pessoa que nao cree en ningún Deus ni en ninguna potencia sobrenatural; pero fiel, porque me reconozco en una determinada historia, una determinada tradición, una determinada comunidad y especialmente en esos valores judeocristianos (o grecojudeucristianos) que son los nuestros.”* (SPONVILLE, 2014, p. 46).

⁸⁶ *“La perdida de la fe no altera en nada en el conocimiento, y bien poca cosa en la moral. Pero modifica de un modo importante la dimensión de la esperanza – o la desesperanza – de una existencia humana”*

felicidade e sabedoria caminham juntas no sentido de que o sábio espera o que se pode esperar de si mesmo e ao outorgar a felicidade na esperança de que o outro (humano ou sobrenatural) o atenda, outorga-lhe também a autonomia da felicidade e abre espaço para frustrações e ressentimentos, migra para o futuro o desejo de ser feliz e o agora torna-se esvaziado de felicidade. “O sábio vive no presente; só deseja o que é (aceitação, amor) ou o que realiza (vontade). Tal é o espírito do estoicismo” (SPONVILLE, 2014, 67).⁸⁷

Por outro lado, não é a esperança que incita a ação e sim a vontade e neste sentido a vontade move o ser humano em direção a dignificar sua vida dando-lhe sentido, independentemente da fé. Nesta perspectiva, o que oferece sentido à vida é o amor, e isto independe da fé ou da crença ou não em Deus. “O que dá valor a uma vida humana não é a fé, nem a esperança, mas a quantidade de amor, compaixão e justiça de que somos capazes!” (SPONVILLE, 2014, p. 71).⁸⁸

Na visão de Sponville (2014) os niilistas podem se tornar pessoas mais decepcionadas e frustradas, pois tudo é permitido quando se não tem uma referência, algo que lhes ofereça verdade. Para Eliade (1992) é o Sagrado que oferece este sentido de centro regulador, de cosmogonia. Se os limites são alargados e não há referência de verdade, tudo passa a ser permitido e as expectativas e desejos são ampliados e possivelmente a decepção, o rancor e o ressentimento podem surgir de forma mais fácil e inesperada.

A visão de Deus neste contexto pode ser representada pela fala de Sponville (2014, p. 83):

Um ser eterno, espiritual e transcendente (tanto exterior como superior à natureza) que, consciente e voluntariamente, teria criado o universo. Ele é considerado perfeito e abençoado, onisciente e onipotente. Ele é o Ser supremo, criador e increado (ele é a causa de si mesmo), infinitamente bom e justo, de quem tudo depende e que não depende de nada. É o absoluto em ato e em pessoa.⁸⁹

⁸⁷ “El sabio vive en el presente; solo desea lo que es (aceptación, amor) o lo que lleva a cabo (voluntad). Tal es el espíritu del estoicismo.”

⁸⁸ “Lo que da valor a una vida humana no es la fe, tampoco la esperanza, sino la cantidad de amor, de compasión y de justicia de que somos capaces!” (SPONVILLE, 2014, p. 71).

⁸⁹ “un ser eterno, espiritual y transcendente (a la vez exterior y superior a la naturaleza) que habría creado consciente y voluntariamente el universo. Se le considera perfecto y bienaventurado, omnisciente y onipotente. Es el Ser supremo, creador e increado (es causa de si mismo), infinitamente bueno y justo, del que todo depende y que no depende de nada. Es el absoluto en acto y en persona.” (SPONVILLE, 2014, p. 83).

Os ateístas não acreditam na existência de Deus e os agnósticos não acreditam nem deixam de acreditar em Deus. São visões diferentes, um nega a existência de Deus e o outro não nega nem crê. Quais as implicações disto para o futuro da humanidade? Para Sponville (2014) ninguém mata o outro pela matemática, pela física ou por algum conhecimento científico, pois há consideráveis provas de sua existência. Para ele, o ser humano mata seu semelhante em nome de algo que lhe turva a clareza, que o torna ignorante pelo fato de não poder provar, então usa da força bruta, da violência, para mostrar sua fé e sua referência de verdade. E no caso, para os ateus, como não há nada a que defender nem convencer, as guerras religiosas (que são as mais expressivas até hoje na história da humanidade), deixariam de ocorrer.

Seriam os ateus mais tolerantes? Há que se compreender que para Sponville (2014) o a-theos (sem Deus) é de fato um crente de outra maneira. É diferente do agnóstico. O ateu não crê em Deus e crê que não existe Deus é uma forma de crença também. Mas há que se pensar que o que promove a intolerância não é a fé e sim o fanatismo, seja religioso ou político, assim como as preferências esportivas por times específicos, entre outros. Se um ateu for um crente político fanático, percorrerá as mesmas possibilidades de violência de um crente em Deus fanático.

Sponville (2014) fala sobre a necessidade humana de encontrar uma razão que lhe ofereça sentido de existência. É preciso refletir sobre os motivos da criação da vida, do universo e de tudo que é considerado existência. Há que se encontrar uma razão que minimamente lhe dignifique a vida. Para ele, esta explicação surge de algo fora, externo à realidade vivida na existência e a isto ele dá o nome de Deus. Neste sentido, o que explica a existência é algo que está fora dela, no caso, Deus, este é um dos motivos que também não se pode explicar sua existência. E isto torna-se um círculo vicioso: por que há necessidade de explicar tudo, inclusive a existência de Deus? Por que o mundo existe? Por que não poderia existir o absolutamente inexplicável? Qual a necessidade de explicar tudo ao redor de si mesmo, se isto é o que lhe confere um senso de singularidade? É preciso reconhecer que o mistério é inerente à própria existência e as explicações são criações humanas a partir de um referencial do mistério.

Nesta perspectiva, Sponville (2014) entende que Leibniz tem razão ao justificar a existência da necessidade de um ser que se torna necessário para oferecer explicações, e é o que tem sido chamado de Deus, em suas

representações de Pai, Filho e Espírito Santo, conforme a visão judeu-cristã. Para Spinoza é a ‘substância’ e para outras tradições filosóficas e religiosas, há vários nomes: Lao Tse, Parmênides, Heráclito, o Tao, etc.

Sponville (2014) diz que o ateu não crê em deus mas crê em algo. Este algo pode ser, por exemplo, em energia (como explicam os físicos) mas é diferente crer em algo ou em Alguém. É neste alguém que os ateus não creem.

De acordo com Sponville (2014, p. 99) a prova ontológica não prova nada, a prova cosmológica prova que há a necessidade de algo que explique a própria existência, mas não necessariamente este algo é um Deus espiritual ou pessoal. Reconhece que há uma terceira tentativa de explicações oriundas das provas físico-teológicas, fundada nas ideias de ordem e finalidade.

O argumento é simples e ingênuo. O ponto de partida é a observação do mundo; está provado que ele possui uma ordem, de uma complexidade inacessível, e daí se conclui a existência de uma inteligência ordenadora. Isto é o que atualmente é chamado de teoria do *design* inteligente.⁹⁰

Nesta visão, o ‘*design* inteligente’ para os crentes é a visão ordenadora de Deus, que produz um produto complexo, charmoso e harmonioso – a vida. “Estou perturbado pelo universo e não posso acreditar que este relógio existe e que não há relojoeiro” (VOLTAIR *apud* SPONVILLE, 2014, p. 101)⁹¹. A suposição é que este fato não teria sido fruto de azar mas sim o resultado de um Ser dotado de inteligência e vontade. Neste sentido, os desastres ocorridos seriam também designados por este Ser inteligente e superior? A analogia é bem-vinda, mas carece de mais reflexão. O relógio não produz vida e a vida humana produz uma outra vida humana, ela é capaz de reproduzir-se por um mecanismo inteligente de desenvolvimento natural pelos genes humanos. Então, mesmo que haja evidências da existência de um Ser inteligente que cria e governa tudo, ainda assim não explica a origem de Deus, pois ele permanece sendo inexistente, pois por si só é inexplicável.

Para Sponville (2014), nenhuma das explicações ontológicas, cosmológicas e físico-teológicas provam a existência de Deus senão para aqueles que creem ou não

⁹⁰ “La argumentación es simple, case ingenua. Se parte de la observación del mundo; se comprueba que posee un orden, de una complejidad inaccesible, y de ello se concluye la existencia de una inteligencia ordenadora. Es lo que actualmente se llama de la teoría del diseño inteligente.” (SPONVILLE, 20147, p. 99).

⁹¹ “Me turva el universo y no alcanzo a pensar que este reloj exista y no haya ningún relojero” (VOLTAIR *apud* SPONVILLE, 2014, p. 101).

n'Ele. Mas também não há prova de que Deus não exista. Porém, este tema é mais embaraçoso para quem acredita do que o contrário. Pois ateus não ficam procurando respostas onde não se justifica e os crentes buscam constantemente respostas num constante reavivar a fé em algo além de si mesmo. "(...) a ausência de provas, no que lhe diz respeito, é um argumento contra qualquer religião teísta. Se esta não é ainda uma razão para ser ateu, é pelo menos uma razão para não ser crente" (SPONVILLE, 2014, p. 105).⁹²

Do ponto de vista do ateísmo, ocorrem outras questões: que motivos há para que Deus se oculte? Por que ele não se mostra diretamente para todos? E qual a necessidade de os crentes se esforçarem tanto para provar para os não crentes sua existência? Por que Deus mesmo não faz isto? Sendo onipotente e perfeito, quais os motivos para não mostrar-se? Estas são questões de Sponville (2014). Se ele não se mostra para deixar livre que creiam nele, há um contraponto nesta questão, pois entende-se que o que o liberta é o conhecimento e não a ignorância. "A ideia de um Deus que se oculta é inconciliável com a ideia de um Deus Pai" (SPONVILLE, 2014, p. 110).

A natureza, a existência do mundo e a vida humana já é por si um mistério, qual a necessidade de inventar outro mistério inefável que é Deus? E a questão do mal? Para o ateísmo, o mal é mais fácil de ser assimilado porque compreende que o mundo não foi criado para satisfazer os desejos e necessidades do homem e, portanto, bem e mal deixam de ser analisados a partir de um referencial individual de prazer, bem-estar e felicidade. E para os crentes, como justificar a existência do mal se Deus, todo poderoso, criou tudo, então criou também o mal? E como explicar milhares de crianças passando fome atualmente, e Auschwitz, e as Guerras em nome de seu filho? Estas são reflexões do ponto de vista de Sponville (2014).

Sponville (2014) apresenta seis argumentos pelos motivos pelos quais não crê em Deus: a) os argumentos e as provas frágeis sobre existência de Deus; b) a falta de existência comum – se existe, deveria permitir-se ser visto e sentido mais; c) a dificuldade de explicar algo que não entende ao invés de explicar aquilo que entende, mesmo que parcialmente; d) o mal desmedido em muitos níveis; e) a mediocridade do homem; f) a ideia de que Deus tenha sido inventado para satisfazer

⁹² "(...) la ausencia de pruebas, por lo que ella concierne, es un argumento contra cualquier religión teísta. Se esto no es todavía una razón para ser ateo, es como mínimo una para no ser creyente." (SPONVILLE, 2014, p. 105).

os desejos dos homens. Prefere seguir sua fidelidade ao fato de não crer em Deus como uma forma de reconhecer que há mais lucidez e liberdade de consciência por manter-se conectado com as coisas mundanas e rotineiras da vida e isto não lhe exclui as questões últimas e profundas do ser. Afirmo que a religião é um direito e a 'irreligião' também. Que a liberdade de pensamento é o bem mais precioso que a paz, pois, sem ela, seria escravidão (SPONVILLE, 2014).

Muitas são as ofertas da vivência da espiritualidade na atualidade, alguns autores consideram a ocorrência do 'turismo espiritual', o que de fato faz sentido, pois o movimento de circulação de pessoas em eventos, palestras, cursos, workshops, viagens, celebrações de cunho espiritual é uma crescente na sociedade contemporânea e é importante refletir até que ponto estas práticas, de fato, contribuem para o desenvolvimento da espiritualidade.

Diante do reconhecimento da espiritualidade holística como um caminho de interiorização, de valores e de promoção do sentido de vida, acessar esta trilha conduz o ser humano em direção a si mesmo. Torna-se desafiador encontrar alguma pedagogia que inclua a espiritualidade em sua práxis reconhecendo-a como um caminho para a interioridade sem dogma, há que se trilhar esta jornada a partir de alguma referência metodológica e é esta a próxima etapa da pesquisa.

CAPÍTULO 3

ESPIRITUALIDADE HOLÍSTICA: AS CONTRIBUIÇÕES DA UNIVERSIDADE INTERNACIONAL DA PAZ

“A Universidade Internacional da Paz – UNIPAZ – tem sido um fecundo canteiro de obras a serviço de um novo aprender a aprender centrado na consciência da inteireza, de onde emana a utopia realizável da paz.”

(Roberto Crema)

Com o objetivo de identificar como e onde os indivíduos têm procurado a vivência da espiritualidade holística, este capítulo apresentará as análises da pesquisa de campo que foi realizada na Universidade internacional da Paz (Unipaz Goiás), na cidade de Goiânia. Para isto, na primeira parte será apresentada esta instituição que desde o ano de 1987 está no Brasil oferecendo cursos, projetos, programas e eventos, bem como tem publicado mais de três centenas de livros. O motivo da escolha por esta instituição justifica-se pelo fato de a espiritualidade holística ser um elemento constitutivo de sua práxis pedagógica.

Nesta primeira parte, discorre sobre sua história, filosofia, missão, princípios e especialmente a metodologia desenvolvida e aplicada na Unipaz Goiás com o objetivo de compreender quais as implicações na vida do sujeito que a frequenta no que diz respeito à sua relação com a espiritualidade, independentemente de religião institucional.

3.1 A Universidade Internacional da Paz – Unipaz

3.1.1 A história da Unipaz

Na década de 70, especialmente na Europa, surgiram movimentos que buscavam estabelecer um diálogo entre ciência e religião numa tentativa de retomar e melhor compreender elementos que permeavam a unidade que compõe os diferentes ramos da ciência, da filosofia, das artes e das tradições espirituais.

Pode-se citar alguns exemplos como o caso da *Université Interdisciplinaire de*

*Paris*⁹³, dirigida pelo astrofísico Trinh Xuan Thuan, pelo neurofisiólogo Jean-Francois Lambert e o filósofo Jean Staune, que contribuíram para este diálogo promovendo seminários, palestras e cursos nesta seara de pesquisa. Outra contribuição relevante foi de Ilya Prigogine, prêmio Nobel de Química no ano de 1977, naturalizado belga, ele foi cofundador do Centro de Sistemas Quânticos Complexos⁹⁴.

Ainda na França, assinalam-se as contribuições do físico Dr. Basarab Nicolescu⁹⁵, que ofereceu e ainda oferece grandes contribuições e, na mesma perspectiva, criou o Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares, cujas contribuições são referenciais ao campo de estudo no cenário internacional.

O físico Abdel Haz Guiderdoni trabalhou no Instituto de Astrofísica de Paris⁹⁶, estabeleceu um diálogo entre as religiões do Islam e a Ciência contribuindo para a correspondência entre as teologias místicas muçulmanas e a nova filosofia das ciências que ora despontava. O filósofo Mohamed Taleb criou a Universidade Transdisciplinar Árabe⁹⁷, para tentar fazer inteligível os novos paradigmas científicos com a intelectualidade árabe-islâmica contemporânea.

Na década de 1980, os franceses Pierre Weil, Jean Yves Leloup e Monique Thoenig criam as bases da Universidade Holística Internacional, que posteriormente passou a ser denominada de Universidade Internacional da Paz (Unipaz), fundada em Paris, cuja carta magna da Universidade era baseada na visão holística do mundo e aplicada por meio da metodologia transdisciplinar. Esta Universidade migrou para o Brasil, cuja história será descrita posteriormente e que é campo de pesquisa desta tese doutoral (WEIL, 2011).

⁹³ A *Université Interdisciplinaire de Paris* é citada em documentos em formato de apostila, quando a pesquisadora foi aluna do curso de Formação Holística de Base no ano de 1996, na UNIPZ DF. Para mais informações sobre a referida Universidade, foram feitas pesquisas no ambiente virtual do site da Instituição, em francês e utilizando o recurso de tradução do Google chorme. Para mais informações (<http://www.uip.edu/>). Acesso em: 30 abr. 2019, em Barcelona, às 16 horas (horário local).

⁹⁴ Para mais informações sobre o Centro de Sistemas Quânticos Complexos, acessar o site <http://order.ph.utexas.edu/>. Acesso em: 30 abr. 2019, Barcelona, às 14:30 horas (horário local).

⁹⁵ Para informações sobre a obra e as contribuições do Dr Basarab Nicolescu, acessar o site do próprio autor (<https://basarab-nicolescu.fr/>). Neste site há inúmeros artigos publicados, livros em PDF em três idiomas, inclusive alguns em português. Estas informações sobre a criação e as contribuições do Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares foram acessadas na data de 29 de abril de 2019, em Barcelona, às 11h, horário local.

⁹⁶ Para informações sobre o Instituto de Astrofísica de Paris, o acesso é no site <http://www.iap.fr/>, na ocasião foi pesquisado em espanhol, na data de 29 de abril de 2019, às 13 horas, Barcelona, horário local.

⁹⁷ Parte da história da criação da Universidade Transdisciplinar Árabe pode ser encontrada no livro *PERLAS, Nicanor. Shaping Globalization: civil society, cultural power and theefolding. Temple Lodge, 2019. Temple Lodge Publishing Ltd., Hillside House, The Square, Forest Row, East Sussex, RH18 5ES* (<https://www.templelodge.com/index.php>). Inclusive há outras obras neste site que fazem referência a livros que envolvem conteúdos de ciência e espírito.

Em todos estes Centros de Pesquisas e Universidades, havia um princípio aproximado que envolvia a busca da compreensão da realidade a partir da visão holística, sistêmica e multidimensional, tornando estes autores os precursores de novas ideias que passaram a se proliferar em diferentes camadas da sociedade em vários países, inclusive no Brasil.

Considerando as mudanças nos setores político, social, econômico, cultural, científico e outros, as mudanças do campo religioso são uma consequência natural dos processos mais amplos pelos quais a sociedade vem se desenvolvendo. No campo das Ciências das Religiões este movimento de abertura e busca de diálogo entre o campo da ciência e da religião recebeu o nome de Novas Religiosidades (NR), podem também ser denominadas de Novos Movimentos Religiosos (NMR) e surgiram em decorrência das mutações pelas quais a sociedade moderna passou ao longo do século XX no campo da religião. Há especificamente duas vertentes consideradas novos movimentos religiosos: os movimentos fundamentalistas e os movimentos espiritualistas. A Unipaz surge como um representante dos movimentos espiritualistas.

Foram várias as mudanças de terminologia relacionadas à Nova Era, como Espiritualidades Alternativas, Espiritualidades Emergentes, Nova Consciência e desde 1970 vêm sendo denominados de novas religiosidades ou novos movimentos religiosos (SARRIAS, 1994). Todos têm em comum o ressurgimento da espiritualidade pós-secularização: “Seja qual for o termo empregado, trata-se de um conjunto de práticas espirituais popularizadas no Ocidente desde os anos 70 e desenvolvidas à margem das estruturas religiosas oficiais”⁹⁸ (SARRIAS, 1994, p. 2).

Sendo a Unipaz uma das representantes deste movimento, esta pesquisa se ocupa de analisar e compreender as bases que estruturam a sua metodologia, para isto, foi realizado um breve esboço da autobiografia do seu fundador, Pierre Weil,⁹⁹ no sentido de identificar elementos que foram estruturadores para a criação da Abordagem Transdisciplinar Holística, que é a abordagem de ensino desenvolvido e

⁹⁸ “Sea cual fuere el término empleado, se trata de un conjunto de prácticas espirituales popularizadas en Occidente desde los años 70 y desarrolladas al margen de las estructuras religiosas oficiales.” (SARRIAS, 1994, p. 2).

⁹⁹ A autobiografia de Pierre Weil está publicada em três livros, todos de sua autoria. Lagrias de Compaixão, São Paulo: Pensamento, 2001; Revolução silenciosa. São Paulo: Pensamento, 2008 e A entrega. São Paulo: Pensamento, 2008.

adotado nesta instituição e inclui em sua práxis a espiritualidade como um dos eixos constitutivos.

A Unipaz foi criada na França, porém em função do deslocamento de um de seus fundadores para o Brasil, ela se estabeleceu em Brasília e se multiplicou para outros estados. Em função da influência de seu fundador, Pierre Weil, como determinante na estruturação da Unipaz no Brasil, faz-se importante conhecer a sua vida, e é o conteúdo do próximo item.

3.1.2 Pierre Weil: o criador de uma escola a serviço da paz

Pierre Weil nasceu na Alsácia, em 1924, numa família que frequentava três religiões em conflito entre elas, numa região entre a França e a Alemanha, países constantemente em guerra. Viveu uma mistura de duas culturas, dois idiomas e inúmeros conflitos. Consta na sua autobiografia que com oito anos de idade brincava com os seus primos convidando-os para criarem a “Associação Católica dos Judeus Protestantes a favor do Maometanismo Budista” (WEIL, 2001). Possivelmente, por viver numa região com ameaças constantes de guerras, afirmava: “Eu sonhei com a criação de uma escola com todos os métodos de educação a serviço da paz”.¹⁰⁰

Pierre Weil formou-se em Psicologia, doutorou-se na mesma área na Universidade de Paris no ano de 1948. Com 24 anos, recebeu o convite do seu professor, Dr. Leon Walther, especialista em Psicologia Industrial, para trabalhar por três meses no Brasil em projetos que envolviam testes psicológicos em trabalhadores industriais. No entanto, surgiram novos convites vindos do Senac para lecionar como professor de Orientação Vocacional no Rio de Janeiro, projeto este que se ampliou para outros estados brasileiros e o tornou Diretor da Divisão de Ensino, estendendo sua estadia no Brasil para bem mais de três meses. Posteriormente, recebeu o convite do Banco da Lavoura (atualmente o ABN Bank) e por dez anos organizou o departamento de recrutamento, seleção e treinamento de gerentes. A convite da Dra. Helena Antipoff, organizou o primeiro consultório psicopedagógico do Instituto Pestalozzi, ainda no Rio de Janeiro, o que contribuiu efetivamente para a criação da profissão de psicólogo no Brasil. Foi o responsável pela nomenclatura da profissão de psicólogo que inicialmente era denominado de

¹⁰⁰ WEIL, Pierre. *Unipaz 30 anos: um pouco de história – como tudo começou*. Unipaz Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.unipazrj.org.br/>. Acesso em: 17 jun. 2019, às 18h, horário de Madrid.

psicotécnica, posteriormente de psicologia aplicada e atualmente é a psicologia com suas várias abordagens.

Entre idas e vindas da França e Brasil, no ano de 1960, em Paris, teve suas primeiras experiências transpessoais, com a professora Anne Ancelin Schutzenberger, cujo resultado destas experiências foi a criação do inédito trabalho denominado de Psicodrama da Esfinge¹⁰¹, que lhe conferiu o título de menção honrosa na Universidade de Paris e, logo em seguida, apresentou junto à sua professora o seminário com o mesmo título na Fazenda Rosário, na cidade de Belo Horizonte. Em 1970, criou em Belo Horizonte a Sociedade Brasileira de Psicodrama (SOBRAP) e, posteriormente, vários livros foram publicados no Brasil, alguns deles se tornaram *best seller*, como “O corpo fala¹⁰²”, “Relações humanas na família e no trabalho¹⁰³”, entre outros¹⁰⁴. Ele foi também o precursor da Psicologia Transpessoal no Brasil.

Doutor em Psicologia, com alguns livros *best sellers*, ele trazia em sua bagagem a experiência de ter servido na Cruz Vermelha durante a I Guerra Mundial. Tendo tido algumas tentativas para criar um movimento a favor da paz diante da guerra, suas ações não foram exitosas naquela ocasião e ali já estava o germe de seu desejo que viria a ser realizado anos mais tarde com a criação da Universidade Internacional da Paz, que se fixou e espalhou pelo Brasil.

Com 33 anos, o Dr. Pierre Weil foi diagnosticado com um câncer e, numa experiência culminante sentado numa praça na cidade de Belo Horizonte, decidiu mudar os rumos de sua vida. Na ocasião, refletiu: “Eu tinha tudo: tinha carro, tinha dinheiro, tinha poder, tinha livros em *best seller* e ainda assim, sentia um vazio interior” (WEIL, 2001, p. 32).

Com 58 anos, Pierre Weil resolveu participar do retiro tibetano de 3 anos, 3 meses e 3 dias¹⁰⁵. Um dos aprendizados durante o retiro foi a constatação de que o absoluto e o relativo, o pessoal e o transpessoal, não podiam ser dissociados.

¹⁰¹ O Psicodrama da Esfinge foi publicado pela primeira vez no Brasil em 1976, pela *Revista da Febrap*, ano 1, n. 1, p. 19-23. E também foi publicado no livro: WEIL, Pierre. *Esfinge: estrutura e mistério do homem*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1977.

¹⁰² WEIL, Pierre. *O corpo fala*. 26 ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

¹⁰³ WEIL, Pierre. *Relações Humanas na família e no trabalho*. Petrópolis: Vozes, 1972.

¹⁰⁴ Informações sobre os primeiros anos de vida de Pierre Weil no Brasil estão em seus livros, artigos e também no site de Periódicos Eletrônicos de Psicologia. MOTTA, Júlia Maria Casulari (Org). *Psicodrama brasileiro: história e memórias*. São Paulo: Ágora, 2008. Parte destas: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-53932009000100015. Acesso em: 02 maio 2020, às 13 horas.

¹⁰⁵ Losum Dasum (três anos e três meses) é o retiro tradicional do budismo tibetano, configurado para treinar praticantes seriamente engajados nas práticas principais da linhagem Karma Kagyu. Disponível em: <https://www.kttbrasil.org/retiro-tres-anos>. Acesso em: 08 maio 2020.

Na ocasião de sua saída deste retiro tibetano, Pierre Weil procurou contato com sua antiga amiga, Monique Thoenig, psicóloga transpessoal francesa que lançara o movimento Transpessoal na França. Ela fundou em Paris a primeira Universidade Holística com o objetivo de difundir na Europa os princípios da visão holística a partir da psicologia transpessoal, que já era estudada nos EUA e Canadá. Durante alguns anos, ela realizou na França encontros com a presença de palestrantes expoentes nesta área, como Basarab Nicolescu, Jean-Emile Charon, Stephan Lupasco, Stanley Krippner.

Em 1985 ocorreu o encontro entre Monique Thoenig e Pierre Weil. Como fundadora da Universidade Holística de Paris, denominado de 'Espaço Consciência', ela apresentou folders para Pierre que datavam de 10 anos antes da data daquele encontro. Os materiais de publicidade divulgavam seminários, palestras e encontros com temas que envolviam a visão não fragmentada e holística da realidade.

O segundo encontro significativo da ocasião foi com Jean Yves Leloup, que também oferecia na França seminários e cursos com esta temática e naquele ano organizava o encontro com o tema 'Novas medicinas e psicologia transpessoal', no qual Pierre apresentou sua tese de doutorado sobre 'A Esfinge' e também o livro 'A mística do sexo', ambos publicados em Paris e posteriormente no Brasil. A partir de então, as trocas de conhecimentos entre eles foram se estreitando.

Por perceber Monique Thoenig e Jean Yves Leloup cansados dos esforços para a manutenção das suas instituições, Pierre Weil propôs que unissem os documentos bases de cada um e sugeriu a criação da Universidade Holística Internacional, pois tinha intenção de expandir aqueles princípios e criar uma sede no Brasil, seu país de residência na ocasião. Realizaram juntos em Sant Baume, na França, no ano de 1986, o primeiro seminário desta então recém-criada Universidade. O tema foi Aliança, e convidaram Michel Random e Basarab Nicolescu, que já tinham participado de outros seminários da Universidade Holística de Paris e haviam sido os líderes da declaração de Veneza da Unesco, na qual os três se inspiraram para introduzir as recomendações referentes à transdisciplinaridade como metodologia da Universidade recém-criada. Também participaram do evento: André Chouraqui, de Jerusalém; Denise Dejardin e Anne Ancelin Schutzenberger.

Após este evento, começaram a visitar, em Paris, casas, castelos abandonados ou arrendados, pensando em instalar fisicamente a Universidade Holística Internacional, mas os esforços foram em vão, nada deu certo para instalá-

la na França e, na ocasião, alguns sinais apontavam para a possibilidade de ser instalada no Brasil.

3.1.3 A história da Unipaz no Brasil¹⁰⁶

No ano de 1986, o governador de Brasília, José Aparecido de Oliveira, convidou Pierre Weil para integrar a Comissão do Governo do Distrito Federal e manifestou seu desejo de tornar Brasília a 'Cidade da Paz', título dado a Brasília pelo Conselho Mundial da Paz de Helsinque. A ideia era criar um lugar onde as correntes filosófico-espirituais de Brasília e entorno pudessem se encontrar.

Na ocasião, Pierre Weil apresentou o projeto da Universidade Holística Internacional informando que uma das fontes de inspiração era a Declaração de Veneza da Unesco, que acabara de ser divulgada em Paris. Este documento informava que havia chegado o momento de estabelecer um encontro complementar, e não oposto, entre ciência, arte, filosofia e as tradições espirituais da humanidade.

Nas idas a Brasília, Pierre Weil conheceu Roberto Crema¹⁰⁷, atual reitor da Unipaz. Eles já haviam se encontrado pela primeira vez num congresso de análise transacional, em Belo Horizonte, no ano de 1981, e na ocasião trocaram ideias sobre Análise Transacional e Psicologia Transpessoal.

Em 1986, recém-chegado ao Brasil após o retiro do Tibet e dos eventos em Paris, Pierre estava com dois convites: de José Aparecido para a Cidade da Paz e Roberto Crema lhe convidou para presidir e organizar junto com ele o Primeiro Congresso Humanista e Transpessoal do Brasil.

Pierre propôs a Roberto Crema para realizarem juntos o I Congresso Holístico Internacional, que ocorreu no dia 26 de março de 1987, em Brasília, com registros de cerca de mil participantes. O tema foi centrado nas origens da destruição da vida no Planeta, a fragmentação do conhecimento, a Declaração de Veneza da Unesco e

¹⁰⁶ As informações descritas nesta parte estão acessíveis nos documentos de fundação da Unipaz, em Brasília, em formato de relatório e disponíveis na biblioteca da Unipaz DF. Algumas partes podem também ser encontradas em apostilas de cursos que foram escritos e ministrados por Pierre Weil (in memoriam). O manual da Formação Holística de Base (ano 1996) contém estas informações em detalhes. Há dois livros de sua autobiografia: WEIL, Pierre. *Lágrimas de compaixão*. São Paulo: Pensamento, 2000; WEIL, Pierre. *A revolução silenciosa*. São Paulo: Pensamento, 1997.

¹⁰⁷ Roberto Crema é o atual reitor da Unipaz e mais informações sobre sua obra são encontradas no site <https://robertocrema.com.br/>

a necessidade urgente da implantação da Transdisciplinaridade nas Universidades do Mundo. Weil afirma que:

Enquanto havia obstáculos intransponíveis para a instalação da universidade na Europa, aconteceram uma série de fatos e eventos que levaram a me deixar guiar pela corrente mais forte e mais positiva. Devagarzinho, eu aprendi que uma das formas de ler o livro da vida é ir na direção onde algo está lhe facilitando as tarefas e, sobretudo, não insistir nas direções onde tudo conspira contra. Aos poucos ficou evidente que a corrente positiva apontava para o Brasil¹⁰⁸

Depois deste evento, o que aconteceu foi o encaminhamento para a instalação da Universidade Holística Internacional, em Brasília. Na data de 14 de abril de 1988 foi realizada a cerimônia de inauguração oficial da Cidade da Paz, com a instalação da Universidade Holística Internacional que passou a ser denominada de Universidade Internacional da Paz (Unipaz), na Granja do Ipê, um lugar histórico em Brasília e ex-casa civil da Presidência da República. Estavam presentes o governador José Aparecido, o presidente do Conselho da Unesco, o professor José Israel Vargas, Oscar Niemeyer, entre outros convidados. Na ocasião, foi descerrada a placa comemorativa da fundação da Instituição com a citação do preâmbulo da Unesco: "As guerras nascem na mente dos homens. Logo é na mente dos homens que precisam ser erguidos os baluartes da Paz". Dentre outros convidados, estavam presentes alguns representantes políticos, educacionais e representantes religiosos de Matriz Africana, Cristã e da cátedra Indígena¹⁰⁹.

As bases documentais da Fundação Cidade da Paz, entidade mantenedora da Unipaz, estão pautadas pela independência de ideologias políticas e religiosas, tendo como princípios de base os da Declaração de Veneza da Unesco¹¹⁰.

A partir de então, estruturou-se o primeiro curso da Instituição, que foi denominado de Formação Holística de Base e iniciou-se a primeira turma com mais de cento e cinquenta candidatos. Apoiaram estruturar este projeto, além de Pierre

¹⁰⁸ Sobre os desafios da instalação da Unipaz no Brasil, mais informações podem ser encontradas no site www.unipazrj.org.br, no texto UNIPAZ 30 ANOS: um pouco de história - como tudo começou. Acesso em: 02 maio 2020.

¹⁰⁹ Estas informações estão descritas em diversos manuais de cursos da Unipaz, bem como na ata da Assembleia Geral de Fundação da Unipaz, disponível na sua biblioteca na cidade de Brasília/DF.

¹¹⁰ Este documento pode ser acessado direto no site da Unesco: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000068502_por

Weil, outros nomes como Roberto Crema, Lydia Rebouças, Luiz Montezuma, Flávio e Sandra Rodrigues da Silva, Orestes Diniz Neto e Betty Clark, pautados nos rascunhos de Pierre Weil, quando ainda professor na Universidade de Minas Gerais¹¹¹.

O processo de expansão prosseguiu e no ano de 1997 a Unipaz DF recebeu o Sino da Paz, vindo do Japão, feito de moedas fundidas de todos os países e representativo internacional de acordos de Paz. Os anos foram passando e a Unipaz foi ampliando suas ações em Brasília. Ao longo de seus 33 anos, a Unipaz foi expandindo unidades para outros estados brasileiros: Bahia, Ceará, Distrito Federal, Espírito Santo, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rondônia, São Paulo, Santa Catarina e Goiás, local onde foi realizada a pesquisa de campo desta tese.

A Unipaz é a terceira Universidade da Paz do mundo. A primeira delas foi criada em Tóquio (1946) e a segunda em Costa Rica (1980). A Universidade de Tóquio foi criada em função das demandas oriundas do evento da bomba atômica de Iroshima e Nagasaki e esta universidade teve a função de acolher os desabrigados da bomba como um gesto de promoção da Paz. Ela foi extinta. A Universidade da Paz de Costa Rica¹¹² exerce suas funções até os dias atuais e oferece cursos e formações com metodologias de educação para a paz, mediação de conflito, dentre outros.

Em Goiânia, a Unipaz foi fundada no dia 22 de dezembro de 2002, por um Conselho Gestor composto por 23 pessoas, cujo primeiro presidente foi Nilton Ferreira. O primeiro curso oferecido foi a Formação Holística de Base (FHB), e sua primeira coordenadora, Hélyda Di Oliveira, no ano de 2005 assumiu a direção geral da Instituição, a qual a preside até os dias atuais. Em 2008, Leda Maria de Oliveira assumiu a gestão administrativa e financeira da Instituição e seguem juntas na presidência até hoje. Atualmente esta instituição conta com 18 funcionários e cerca de 350 alunos matriculados regularmente.

¹¹¹ Informações registradas no manual da Formação Holística de Base disponível na sede da Unipaz Goiás, bem como na biblioteca da Unipaz DF.

¹¹² Para mais informações sobre a Universidade da Paz de Costa Rica, acessar o site: <https://www.upeace.org/>

3.1.4 Antropologia, princípios, missão e visão da Unipaz

De acordo com os documentos contidos no Manual da Formação Holística de Base¹¹³, a visão de ser humano adotada pela Unipaz considera o ser humano a partir da perspectiva holística, vendo-o como um ser multidimensional e o reconhece como homo-religioso, independente de vínculos com qualquer religião. Reconhece a alteridade, o Deus transcendente, personificado e também apofágico, e parte de suas atividades visa à oferta de experiências espirituais místicas que permitem a vivência da imanência do Sagrado, do Divino, de Deus em si mesmo. Esta visão se assemelha ao que Sponville (2014) refere a uma visão da imanência da transcendência, representando a forma como o ser humano vive a sua espiritualidade a partir da mística, do mistério desvinculado da fé.

Para Weil (1987), um dos objetivos da instituição é resgatar a unidade da relação do ser humano com suas próprias partes (corpo, emoções, razão e espiritualidade), bem como com outros seres humanos e com o sistema ao seu redor, no intuito de recuperar o sentido de pertencimento e favorecer o despertar da consciência da paz. Esta afirmação coincide com o que Capra (1995) entende por visão sistêmica do ser humano e da vida. Capra (1995, p. 52) utiliza mais a terminologia sistêmica para abordar esta visão integral de conexão que a holística oferece. O pensamento sistêmico envolve alguns critérios, o primeiro deles é:

O primeiro critério, e o mais global é a mudança das partes para o todo. Os sistemas vivos são totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas às de partes menores. Suas propriedades essenciais, ou 'sistêmicas', são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem das 'relações de organização' das partes – isto é, de uma configuração de relações ordenadas que é característica dessa determinada classe de organismos ou sistemas. As propriedades sistêmicas são destruídas quando um sistema é dissecado em elementos isolados.

Por entender que não existe a parte sem o todo, os fundamentos da visão holística, reconhecem que "(...) não há partes, em absoluto. Aquilo que denominamos parte é apenas um padrão numa teia inseparável de relações (CAPRA, 1995, p. 53).

¹¹³ O Manual da Formação Holística de Base está disponível na Biblioteca da Unipaz DF. Este documento foi criado por Pierre Weil e uma equipe pedagógica da Unipaz, que inclui, dentre outras pessoas, Roberto Crema e Lydia Rebouças.

Dentre os valores que são promovidos pela Unipaz, pode-se destacar os que envolvem a preservação da vida, da alegria, da cooperação, do amor, da criatividade, da sabedoria e da transcendência, pautados na visão de 'pensar globalmente e agir localmente'. Foram estabelecidos três princípios norteadores de suas ações: inteireza, plenitude e inclusividade¹¹⁴. O intuito é que o aluno, ao qualificar-se na Unipaz, seja capaz de incluir tais princípios em suas próprias vidas e manifestá-los no meio em que vive. Estes princípios abaixo descritos estão publicados nos manuais dos vários cursos e nos documentos oficiais da Instituição.

Princípio 1: Inteireza - Cultivar discernimento, tolerância, respeito, alegria, simplicidade e clareza nos encontros entre representantes das Ciências, Filosofias, Artes e Tradições Espirituais. Orientar-se pela visão holística na qual o todo e as partes estão sinergicamente em inter-relações dinâmicas, constantes e paradoxais; estar aberto à compreensão da complementaridade e da contradição em relação ao relativo e ao absoluto, procurando integrar quantidade e qualidade, a serviço da vida, do ser humano e da evolução.

Princípio 2: Inclusividade - Reconhecer e respeitar cada ser e cada cultura como manifestações da realidade plena; levar em consideração o fato de que o produto de toda criatividade não tem, em última instância, nenhum proprietário, respeitando, contudo, os autores individuais e coletivos e os conhecimentos oriundos das Ciências, Filosofias, Artes e Tradições Espirituais.

Princípio 3: Plenitude - Ser solidário consigo mesmo e com o outro na satisfação de suas necessidades de sobrevivência e de transcendência; colaborar na preservação do bem comum e na convivência harmoniosa com a natureza; buscar um ideal de sabedoria indissociada da dimensão do amor e do serviço.

A missão da Instituição é promover a educação integral do ser humano com o foco na cultura de paz. De acordo com Weil (2011) a paz não é ausência de conflito, é um estado de consciência. Ele compreende que ela ocorre em três níveis: a paz consigo mesmo, a paz com os outros e a paz com a Natureza (entendendo Natureza como meio ambiente e cosmos).

Weil (2011) desenvolveu um método de educação que foi reconhecido na 26ª Assembleia da Unesco no ano de 2002 como modelo e referência de Educação para a Paz no século XXI. Naquela ocasião, Pierre Weil foi indicado ao Prêmio Nobel da

¹¹⁴ Estes documentos podem ser acessados em apostilas de cursos, em alguns sites de unidades Unipaz no Brasil como: www.unipazdf.org.br, www.unipazrj.org.br, entre outros.

Paz, cuja obra está sintetizada no livro ‘A arte de viver em paz’¹¹⁵, publicado pela Unesco em sete idiomas.

Nesta obra, Weil (2011) explicita que a paz ocorre através de três ecologias: pessoal, social e ambiental. A ecologia pessoal diz respeito ao encontro da paz no corpo, nas emoções, na mente e a paz de espírito. Na ecologia social, a paz é manifestada na relação com os outros seres e está estruturada em quatro níveis: intrapessoal, interpessoal, intragrupal e intergrupar. Na ecologia ambiental, o indivíduo reconhece que é parte da Natureza, que ela não está fora de si e isto tende a transformar a relação do ser humano com o meio ambiente e com o cosmos. É o reconhecimento do estado de equilíbrio dos ecossistemas como reflexo da consciência de pertencimento ao Cosmos (WEIL, 2011).

De acordo com sua teoria, para cada ecologia há atividades, exercícios e práticas específicas pautados em metodologias de não violência e para cada etapa há a inter-relação com outros setores da sociedade (WEIL, 2011). Estas três ecologias: pessoal, social e ambiental estruturam a metodologia denominada ‘A arte de viver em paz’, desenvolvida por Pierre Weil e aplicada na Unipaz desde sua fundação até os dias atuais. Esta visão faz referência ao que Sheldrake (1994, p. 51) afirma ao dizer da interação de homem, sociedade e cosmos, numa interação orgânica da natureza, integrada com a vida do indivíduo:

Enquanto as teorias mecanicista e vitalista datam do século XVII, uma terceira teoria, holística, organísmica ou sistêmica, surgiu na década de 1920. Essa abordagem holística tenta ir além da prolongada controvérsia entre vitalismo e mecanicismo. (...) A teoria holística, na verdade, trata toda a natureza como algo vivo e, nesse sentido, representa uma versão atualizada do animismo pré-mecanicista. Deste ponto de vista, mesmo cristais, moléculas e átomos são organismos.¹¹⁶

O paradigma mecanicista busca soluções fragmentadas para problemas sistêmicos e o paradigma sistêmico procura soluções sistêmicas para problemas

¹¹⁵ Para mais informações, acesse www.pierreweil.pro.br. O livro *A arte de viver em Paz* pode ser baixado gratuitamente, em português. Foi publicado pela Unesco em sete idiomas. Foi reconhecido como modelo e referência de Educação para a Paz conforme os parâmetros da Declaração de Veneza para a Educação do Século XXI. Uma tradução para o catalão está disponível na biblioteca da Universidade de Barcelona, ano 2019.

¹¹⁶ “*Mientras que las teorías mecanicista y vitalista datan ambas del siglo XVII, una tercera teoría, la teoría holística, organísmica o sistémica, surgió en la década de 1920. Este enfoque holístico intenta ir más allá de la prolongada polémica entre vitalismo y mecanicismo. (...) La teoría holística, en efecto, trata a toda la naturaleza como algo vivo, y en este sentido representa una versión actualizada del animismo premeccanicista. Desde este punto de vista, incluso los cristales, las moléculas y los átomos son organismos.*” (SHELDRAKE, 1994, p. 51).

globais. É uma nova e ao mesmo tempo velha maneira de olhar os desafios da atualidade. Weil (2011) afirma que o processo de adoecimento do ser humano inicia pelo que ele denomina de ‘fantasia da separatividade’, que é o processo no qual o ser humano se vê separado de tudo ao seu redor, sendo esta a principal causa da promoção da perda da consciência do reconhecimento de sua integralidade. Esta fragmentação do indivíduo favorece a proliferação da violência provocada pelo indivíduo em si mesmo e em muitos setores da sociedade, pois ao perceber-se isolado e não integrado com o todo do qual é pertencente, o ser humano sente a necessidade de apegar-se a tudo que lhe dá prazer, a rejeitar tudo que lhe causa dor ou ser indiferente ao que não lhe causa nem dor nem prazer. Esta é a base do estresse, da doença e da violência em muitos níveis e a consequente perda da paz. O objetivo da metodologia desenvolvida por Weil (2011) é a superação desta fantasia e o reconhecimento da consciência da integralidade do ser em si mesmo e da conexão com tudo ao seu redor.

Ao longo de 33 anos, alguns conceitos foram criados, com algumas terminologias específicas: visão holística, paz, abordagem transdisciplinar, transcomunicação, normose, cuidado integral. Estes conceitos perpassam os vários conteúdos oferecidos nos seus cursos e programas.

O conceito da Visão Holística (CREMA, 2017) é estruturante para a compreensão das ações que envolvem a Unipaz. O termo holístico é proveniente do grego *holos*, que significa todo, inteiro: um adjetivo que se refere à inteireza do mundo e dos seres, refere-se ao reconhecimento do conjunto em sua relação com as partes. Holística é, portanto, uma visão que leva em consideração a percepção que expressa a conexão de que a parte e o todo existem um em coexistência com o outro e vice-versa. Nesta perspectiva, a percepção de que as conexões e as relações entre as coisas, fatos, pessoas e ideias são tão importantes quanto o objeto em si, portanto “(...) não há partes, em absoluto. Aquilo que denominamos parte é apenas um padrão numa teia inseparável de relações” (CAPRA, 1995, p. 53).

A Paz é outro conceito, compreendida como “estado de consciência e não ausência de conflito” (WEIL, 1990). É compreendida em três níveis: a paz consigo mesmo, denominada ecologia interior; a paz com os outros, ecologia social, e a paz com a natureza, ecologia ambiental. Em cada nível, Pierre Weil desenvolveu atividades com o objetivo de despertar a paz criando assim o método “A arte de viver em paz”, já citado. No senso comum, a paz é compreendida como sendo o oposto à guerra, porém, na Unipaz, o oposto à paz é a estagnação.

O terceiro conceito é o da Abordagem Transdisciplinar, que implica o diálogo permanente entre a ciência, a filosofia, a arte e a espiritualidade. Entende-se que, por meio da transdisciplinaridade, busca-se o caminho de encontro entre ciência e consciência, o diálogo das vias racionais e subjetivas que compõe o ser humano:

Enfim, trata-se de um pacto dialógico e de conexão, uma mutação consciencial tornada possível pela integração entre o método analítico e o sintético, entre a dimensão existencial e a essencial, entre a ciência contemporânea e a sabedoria milenar. (CREMA, 2017, p. 20).

A Transcomunicação é um conceito pouco conhecido e pesquisado no Brasil, e a Unipaz contribui ao compreender que é a manifestação do sobrenatural no natural da vida a partir da compreensão dos diferentes níveis de realidade. Convoca a abertura para o reconhecimento de uma inteligência para além da racional que é capaz de tecer e oferecer sua lógica utilizando-se de instrumentos mediadores como caminho de manifestação. Na Unipaz a transcomunicação é um instrumento de conhecimento, pesquisa e estudos.

O quinto conceito é o da Normose (já citado). Normose é uma patologia considerada como uma doença da normalidade à qual todos estão submetidos como consequência de uma crise paradigmática. O normótico é aquele ser humano que repete comportamento na tentativa de ser normal perante o contexto e pela necessidade de adaptar-se ao sistema. Talvez o maior desafio do século XXI seja o resgate do ser que habita o humano, que é expresso nestas teorias como o ser humano inteiro.

O que torna este século XX verdadeiramente importante não são as descobertas científicas – mesmo que a ciência nos tenha dado a fusão nuclear e a nave espacial – (...) mas sim a redescoberta do sagrado, quer dizer, a redescoberta da importância essencial que o sagrado tem em toda a existência humana. (ELIADE, 1992, p. 88).

O Cuidado Integral é o sexto conceito. Representa a metamorfose continuada dos conceitos de várias escolas de psicologia, e de acordo com a pirâmide de Maslow¹¹⁷ são denominadas e classificadas por 'forças'¹¹⁸ no contexto da psicoterapia

¹¹⁷ A pirâmide de Maslow refere-se à teoria da autorrealização do indivíduo que inclui uma escala de satisfação das necessidades fisiológicas, de segurança, de necessidades sociais, de estima e por fim de autorrealização. Este conteúdo pode ser acessado em: MASLOW, Abraham. Psicologia do Ser. São Paulo: Editora Eldorado, 1978.

¹¹⁸ Primeira força: Psicanálise; segunda força: Behaviorismo ou Psicologia comportamental; terceira força: Humanista; quarta força: Transpessoal (CREMA, 2017)

ocidental. É um conceito cunhado por Crema (2017) ao afirmar que é a quinta força em terapia, honrando os predecessores e avançando na direção que integra o pessoal e o transpessoal, bem como inclui a compreensão dos estados ampliados de consciência tendo sido a quarta-força representada pela Psicologia transpessoal com todas as suas contribuições no campo da terapia. O cuidado integral se diferencia da transpessoal pela superação da visão de pessoal-transpessoal por meio da aplicação prática dos fundamentos da abordagem transdisciplinar holística que é oriunda da consciência de inteireza do ser humano. Aspectos oriundos do somático, psíquico e noético são considerados como núcleo sagrado do cuidado integral (CREMA, 2017). Talvez este aspecto se assemelhe ao que Ferry (2008) faz referência ao processo de divinização do humano e hominização do divino, ao considerar a integração entre estas duas dimensões do ser.

E, por fim, surge o conceito do Ecologia da Presença, que é a forma e o meio pelo qual é possível manifestar no cotidiano da vida estes conceitos anteriores de modo a considerar o ser humano um ser multidimensional, atuando de forma transdisciplinar nas suas relações consigo mesmo, com o outro e com a vida (CREMA, 2017).

Estes conceitos compõem o processo de ensino e aprendizagem da Unipaz. No sentido de compreender como estão estruturados, será apresentada no próximo item a metodologia desenvolvida e utilizada na instituição.

3.1.5 Abordagem Transdisciplinar Holística: o processo de ensino e aprendizagem da Unipaz

A Unipaz desenvolveu uma metodologia própria denominada Abordagem Transdisciplinar Holística (ATHOL), organizada em duas partes: holologia (estudos teóricos) e holopraxis (práticas vivenciais). A holologia (holos + logos) é o estudo das teorias que envolvem os campos da ciência, da filosofia, das artes e da espiritualidade, pautados na visão holística, na transdisciplinaridade, nos estudos da complexidade, na física quântica, no pensamento sistêmico, nos estudos da consciência, entre outros, cujos conteúdos são estruturantes na Instituição. Holopraxis (holos + praxis) é a prática da teoria, é o campo experiencial, é o ponto de conexão entre o material e o sutil, o natural e o sobrenatural, o imanente e o transcendente. A holopraxis representa a experimentação de diversas práticas que

possibilitam a vivência corporal que visa promover a expansão da subjetividade humana por meio de níveis de compreensão que vão além da razão (WEIL, 2011).

A ATHOL envolve um conjunto de teorias e técnicas que, juntas, compõem a metodologia da Unipaz. Para sua aplicação, é necessário compreender o ser humano a partir da visão holística, considerando o corpo, a emoção, a razão e a espiritualidade como componentes integrantes do humano, cuja metodologia utilizada favorece o reconhecimento destas partes em sua singularidade, bem como na interconexão entre elas com vistas a promover a educação integral do ser humano.

Inspirado em Jung e na sua teoria sobre as tipologias da personalidade¹¹⁹, Weil (2011) estruturou a base da ATHOL considerando os quatro tipos psicológicos: pensamento, sentimento, sensação e intuição (JUNG, 1981). Neste sentido, inicia-se a busca da visão holística em nível individual na intenção de relacionar partes de si mesmo no intuito de compor a integralidade do humano. Se uma destas partes for anulada, parte do humano também estará fragilizada. Ao reintegrar ao campo da educação elementos além da dimensão racional, como a dimensão intuitiva, aproxima-se ao que Catalan (2014, p. 10) afirma ao dizer que na pós-modernidade ressurgem elementos míticos, místicos e supersticiosos e esta é uma das características da contemporaneidade.

Assim, a crise do racionalismo proporcionou o surgimento de uma mentalidade pré-moderna, predisposta a acolher os elementos mágicos, míticos, místicos e supersticiosos que pareciam erradicados do panorama cultural do ocidente.¹²⁰

Neste sentido, a Unipaz tem sido ao longo das últimas duas décadas uma instituição inovadora no aspecto da metodologia de aula por considerar elementos subjetivos como inerentes ao processo de aprendizagem. No desenvolvimento de sua teoria, Weil (2011) reconhece que, ao criar relações entre o pensamento e a sensação, a consequência em nível social é a criação da ciência, composta de análises e experimentações empíricas, associadas à racionalidade. Ao relacionar a sensação com o sentimento, dará origem às artes, como conexão entre experimentações e emoções, por exemplo, ressalta-se a figura do artista que é

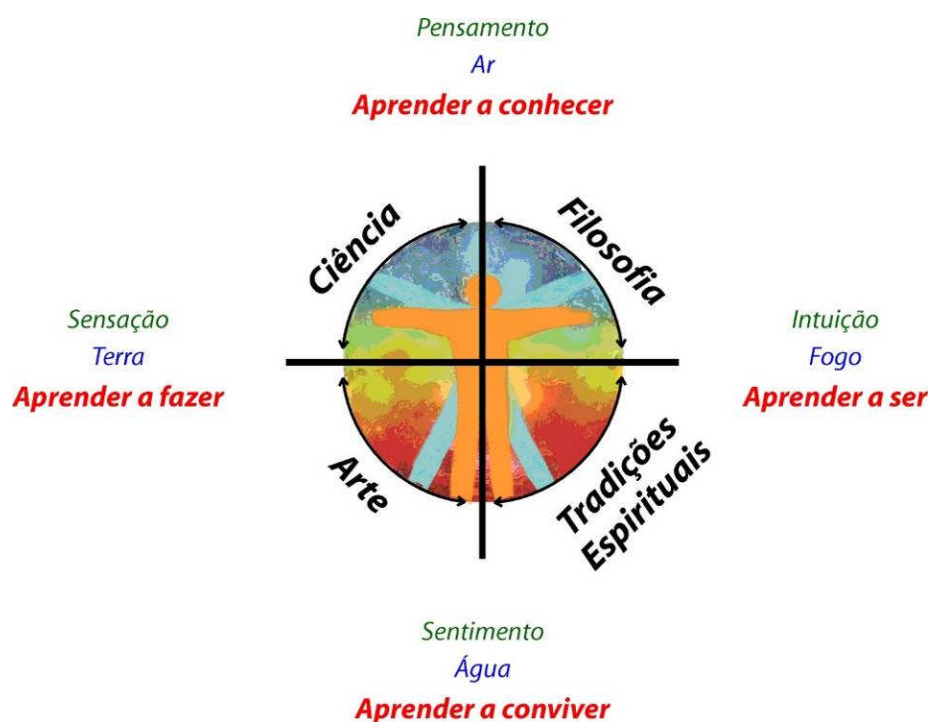
¹¹⁹ Para mais informações: JUNG, C. Gustav. *Tipos Psicológicos*. São Paulo: Zahar, 1981.

¹²⁰ “Así, la crisis del racionalismo há propiciado el regurgimento de una mentalidade pré-moderna, predispuesta a acoger los elementos mágicos, míticos, místicos o supersticiosos que parecían erradicados del panorama cultural do Occidente.” (CATALAN, 2014, p. 10).

aquela pessoa que expressa materialmente emoções contidas em seu interior e a arte surge desta manifestação empírica de emoções subjetivas.

Na sequência, ao relacionar as emoções com a intuição, esta relação favorece a conexão do ser humano com a espiritualidade, considerando que é um caminho pelo qual a subjetividade, aliada ao campo das emoções, pode gerar o surgimento de valores e a promoção da consciência de pertencimento ao todo da vida. Por fim, ao relacionar a intuição com o pensamento, surge a filosofia, no sentido de que ela promove a interação de esferas do pensamento com campos intuitivos do humano, facilitando a interação com o campo da subjetividade para além da lógica racional (WEIL, 2011).

Figura 1. Quadro criado por Pierre Weil e utilizado nos seminário do programa A arte de viver a vida



Fonte: Unipaz DF.

Esta teoria aparece em alguns livros de Weil (1987, 1990¹²¹, 2000, 2003, 2011) e representa as interações com as quais Weil (2011) estruturou a abordagem que passou a ser aplicada na Unipaz por meio de teorias, técnicas e vivências que visam à conexão e à interação da ciência, da filosofia, das artes e das tradições

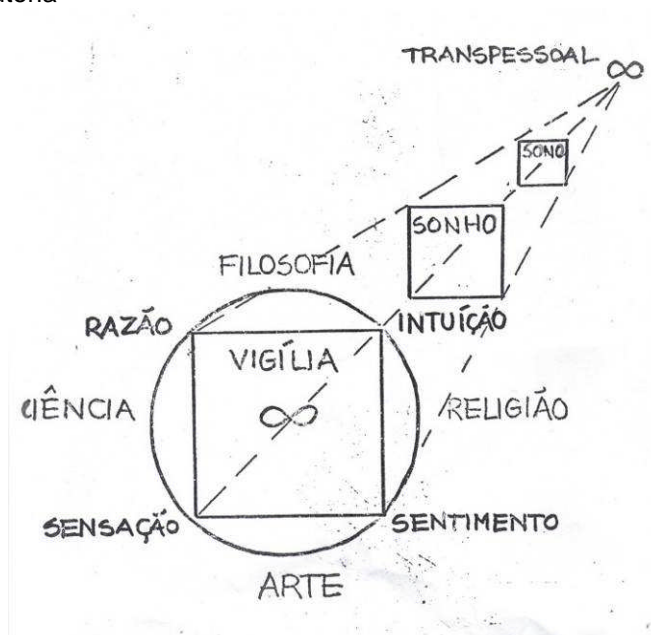
¹²¹ O livro *A arte de viver em Paz* foi publicado pela primeira vez no ano de 1990 e atualmente está na 11ª edição.

espirituais, tornando a metodologia da Unipaz exclusiva no Brasil e, quiçá, no mundo. Esta abordagem contempla a recomendação da Unesco em relação à educação do século XXI, reconhecendo quatro pilares do processo pedagógico: o aprender a conhecer (ciência), aprender a fazer (artes), aprender a viver (filosofia) e aprender a Ser (espiritualidade) - (DELORS, 2005; WEIL, 2011).

Por meio da integração destes elementos, Weil (2011) pretendia promover as bases para se criar uma pedagogia capaz de promover no ser humano o estímulo e o despertar da educação integral.

Em nível do indivíduo, a ATHOL reconhece que o ser humano vive, compreende e manifesta a realidade a partir de quatro estados de consciência¹²² descritos por Weil (2011): 1) estado de vigília, que corresponde ao estar acordado, refere-se à rotina que envolve os afazeres do dia a dia; 2) o estado de sono, quando se está dormindo, em estado de sono sem sonho; 3) o estado de sonho refere-se ao estado em que a alma ou campo de consciência humana acessa o campo onírico de consciência além da materialidade da vida, que é conhecido como o fato de estar sonhando; 4) e o estado transpessoal ou superconsciência, que é quando a pessoa vive a sensação de unidade e completa não dualidade da experiência da vida.

Figura 2. Desenhos de Pierre Weil, manuscrito encontrado em Saint Baume, 1986, e publicado em apostilas e livros de sua autoria



Fonte: Manual da Formação Holística de Base, documento apostilado que está no acervo da Biblioteca da Unipaz DF.

¹²² Sobre estados de consciência, ler o capítulo sobre A arte de viver consciente, no livro WEIL, Pierre. *A arte de viver a vida*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 53-80.

A partir desta construção metodológica, muitas são as modificações que ocorrem na visão que o indivíduo passa a ter sobre si mesmo e sobretudo ao seu redor. Este indivíduo recebeu de Weil (2003) a denominação de 'O Mutante', título de seu livro resultado de uma pesquisa realizada pelo autor com alunos da Unipaz quando ela completou 15 anos. Ao considerar os estados de consciência, a percepção da realidade passa a ocorrer em função do estado de consciência que o indivíduo vê, vive e analisa a realidade, portanto, os níveis de percepção estão diretamente relacionados aos níveis de realidade. A percepção da realidade torna-se diretamente relacionada ao estado de consciência no qual o indivíduo se encontra e é uma realidade aberta, pois cada percepção gerará a compreensão de um determinado nível da realidade. Não há classificação como certo e errado, pois tudo depende do ângulo do observador, bem como da referência de qual nível ele está falando (WEIL, 2011).

Segundo as proposições de Weil (2011), a estrutura do curso da Unipaz é organizada em três fases: despertar, caminhar e obra-prima. A fase despertar, também denominada de ecologia interior, envolve o processo de autoconhecimento, é estruturado com a oferta de seminários que lhe oportunizam o reconhecimento de integralidade do indivíduo e geralmente contempla seis a oito meses de curso. A segunda fase é o caminhar, corresponde à ecologia social, e envolve o momento no qual a pessoa cuidará mais didaticamente das suas relações com o outro, com seus vínculos e compromissos pautados pela ética, pelo envolvimento e engajamento com projetos em níveis familiar, comunitário, profissional e social. A terceira e última fase é a obra-prima, que corresponde às reflexões sobre vocação e serviço humanitário, com vistas ao reconhecimento orientado pelo bem comum, aliados aos seus talentos pessoais, corresponde à fase do 'pensar globalmente e agir localmente', gerando no indivíduo o desejo de engajamento em algum projeto maior, que vá além de suas necessidades de manutenção da sobrevivência. Envolve também projetos ecológicos que visam à sustentabilidade em suas diversas possibilidades (WEIL, 2011).

De acordo com Weil (2003) as pessoas que buscam a Unipaz são oriundas das mais variadas áreas: educadores, pais de família, casais, solteiros, dirigentes de empresas e organizações, líderes comunitários, sacerdotes, psicólogos, profissionais de saúde, estudantes, juristas, enfim... todas as pessoas que buscam o autodesenvolvimento, e isto foi comprovado na pesquisa de campo que será

apresentada no item 3.2. Parte dos seus objetivos está em oferecer aos indivíduos a oportunidade de aprender a identificar os obstáculos que lhes impeçam de viver uma vida de paz, de amor, de sabedoria e de felicidade que existe em cada ser humano.

Para responder às perguntas e contribuir com as pessoas na superação de sua crise existencial, Pierre Weil criou um programa denominado 'A Arte de Viver a Vida' (WEIL, 2011). Este programa, segundo ele, destina-se a todas as pessoas interessadas no processo de autodescoberta e desenvolvimento do potencial pleno do ser humano, especialmente para quem busca por sentido e propósito de vida.

Neste aspecto, a espiritualidade é um componente pedagógico que favorece a elaboração das perguntas e contribui com o significado das respostas que vão surgindo no decorrer do processo de quem vivencia este programa. A partir das teorias de Zohar (2001), ao fazer referência à inteligência espiritual, pode-se associar que Weil (2011) e Zohar (2001) estejam indicando que incluir este componente da espiritualidade na educação possa ser realmente um elemento que estimule transformações no indivíduo de forma a promover uma revisão de valores que possibilita ressignificar a vida do sujeito em muitos níveis, pois, para Zohar (2001, p. 12), a inteligência espiritual é a "alma da inteligência: é a inteligência que cura e nos faz completos".

O programa 'A arte de viver a vida' (WEIL, 2011) é estruturado em oito conteúdos. Inicia com a 'a arte de viver em paz', criado para sensibilizar adultos em geral que desejam encontrar, de modo teórico e vivencial, elementos que possam contribuir para o encontro da paz consigo mesmo, na dimensão do corpo, das emoções, da mente e de espírito, bem como a paz com os outros pelas relações intrapessoal, interpessoal, intragrupal e intergrupar e a paz com a natureza, nos planos da matéria, da vida e da informação (WEIL, 2011).

Ao analisar os conteúdos que este programa se propõe a oferecer, indica que quando o sujeito é educado para incluir elementos que integrem sua corporalidade, aliada às suas emoções, bem como ao espírito, entende-se que isto pode ser compreendido como a educação para a espiritualidade considerando que Torralba (2012, p. 41) afirma que:

Um pessoa espiritualmente inteligente possui uma enorme capacidade de conexão com tudo o que existe, pois é capaz de intuir os elementos que unem, o que subjaz em todos, o que permanece para além das individualidades.

A arte de viver consciente visa à descoberta de vários estados de consciência, além do estado de vigília, ao qual o ser humano está acostumado. O fato de que em cada estado de consciência se vivencia uma realidade diferente, apresenta o objetivo de promover recursos para que o ser humano experiencie a relação com outros estados mais ampliados de consciência, considerados estados alterados e de consciência transpessoal (WEIL, 2011).

Esta inclusão de estados ampliados de consciência coincide com o que Sponville (2014) afirma sobre o que é espiritualidade, entendendo-a como a relação do sujeito com algo que transcende a si mesmo, com a dimensão subjetiva da vida que é, sobremaneira, a relação da transcendência na imanência do ser humano. Pode-se compreender que, quando o aluno da Unipaz escolhe intencionalmente algum curso e se matricula nele assumindo um compromisso de dois anos, o que ocorrerá como elemento imaterial do processo é uma significativa transformação do modo como este indivíduo passa a viver a sua própria vida através da inclusão da espiritualidade em seu cotidiano, independentemente da fé e/ou do pertencimento a alguma religião institucional.

A arte de viver em plenitude representa uma oportunidade de revisão de vida, pois constitui uma análise de como cada qual direciona sua energia na vida cotidiana, desde o levantar até o deitar e em que nível do seu ser a energia é dedicada a cada ação. Oferece a oportunidade da reflexão sobre a qualidade de presença no dia a dia, através do despertar da consciência do estar 'aqui e agora', com o objetivo de oferecer elementos que lhe permitam viver plenamente, escolhendo entre ser um autônomo ou um ser consciente (WEIL, 2011).

Este conteúdo enfatiza a relação do indivíduo com o seu trabalho, com o dinheiro, com o lazer, com as refeições, entre outros, e está focado na qualidade do viver a vida no cotidiano. Esta percepção assemelha-se ao que Torralba (2012, p. 50) afirma sobre o processo de educação para inteireza humana: "A pessoa espiritualmente inteligente vive todas as suas relações, sensações, conhecimentos e experiências a partir do espiritual, que engloba a totalidade da vida humana".

A arte de viver em harmonia destina-se especialmente às relações de amizade e de casal. O objetivo é compreender como se pode viver uma relação evolutiva, entendendo os fatores que provocam o descompasso evolutivo no nível das relações, propiciado pela evolução unilateral de um dos membros do par. É uma

oportunidade para se experimentar o amor em suas formas mais amplas, bem como o desenvolvimento da empatia (WEIL, 2011).

A arte de viver o conflito visa aproveitar as crises da existência como oportunidades de transformação. O conteúdo aprofunda os conflitos interpessoais, intergrupais, sociais e internacionais, procurando oferecer metodologias próprias para a resolução pacífica e harmoniosa. De acordo com Weil (2011), este conteúdo foi criado a partir de muitos anos de observação de certas comunidades e movimentos espirituais, que se inspiraram em aspectos numinosos ao observar que as pessoas têm fragilidades comuns ao enfrentar o conflito e sua metodologia visa à resolução destes conflitos.

A arte de viver a natureza procura aprofundar a relação do ser humano com a natureza e o meio ambiente, assim como envolve a questão da dualidade sujeito/objeto e a relação entre os dois, bem como o reconhecimento de que o ser humano é Natureza e é parte inerente dela. Envolve também o aprendizado de ações que visem à sustentabilidade da vida. Esta noção da superação da dualidade e o reconhecimento de que o ser humano é natureza fazem sentido quando Pannikar (1993) fala da visão cosmoteândrica do indivíduo, ao reconhecer que o humano, o cosmo e o divino são partes da mesma realidade.

A arte de viver a passagem envolve os temas da morte, denominada de passagem. Considera a visão do viver e do morrer oriunda dos tibetanos e aponta para as oportunidades que representam os intervalos existentes antes, durante e depois da passagem. Apoia-se nas descobertas mais recentes da Psicologia Transpessoal e da Parapsicologia e oferece conteúdos e oportunidades para o reconhecimento de que a morte é não somente uma ilusão, mas também uma grande oportunidade para a transcendência. Aprendendo a viver a morte aprende-se a viver melhor a vida (WEIL, 2011).

A etapa final é denominada de 'E a vida continua...', a realização de uma anamnese pessoal, que oportunizará a continuidade da aventura da autodescoberta por meio do autoconhecimento. Este programa e todos os cursos da Unipaz são aplicados pela metodologia transdisciplinar, que será detalhada no item abaixo.

A partir das análises dos conteúdos apresentados acima desenvolvidos por Weil (2011) há indícios que facilitam a compreensão de que a educação desenvolvida na Unipaz promove no indivíduo uma revisão geral de valores da vida em vários setores (pessoal, relacional e espiritual) e isto assemelha-se às teorias de

Torralba (2012), Zohar (2001), Pannikar (1993), Sponville (2014) sobre o conceito de espiritualidade como dimensão constituinte do homem que independe da fé. Isto também promove, de acordo com Simmel (2010), o reavivar da religiosidade que é inerente ao modo de ser e viver do homem contemporâneo, independentemente da vinculação à religião institucional.

3.1.6 A transdisciplinaridade e a unidade aberta do conhecimento

A transdisciplinaridade é o método a partir do qual o aluno matriculado na Unipaz é conduzido em seu processo de formação e de transformação. Até os dias atuais, a cultura educacional da qual se tem mais conhecimento é baseada em disciplinas e a Unipaz inova as suas aulas ao utilizar-se de uma metodologia que vai além do método disciplinar e utiliza a metodologia transdisciplinar.

A transdisciplinaridade é ao mesmo tempo uma filosofia e também uma metodologia. Este termo foi proferido pela primeira vez por Jean Piaget em 1970 e Nicolescu (2014) é a principal referência teórica. De acordo com Nicolescu (2014) o sufixo três e trans têm a mesma raiz etimológica: ‘três’ significa transgressão do dois, o que vai além de dois. Então, transdisciplinaridade representa a transgressão da dualidade de pares opostos binários: sujeito/objeto, subjetividade/objetividade, a matéria/espírito, simplicidade/complexidade, reducionismo/holismo, a diversidade/unidade.

Através da transdisciplinaridade busca-se o diálogo entre opostos, visa à superação da dualidade e objetiva incluir a conexão das partes com o todo, bem como o imanente e o transcendente. Nesta pesquisa a transdisciplinaridade será denominada como uma abordagem por entender que ela vai além de uma metodologia, pois envolve intrinsecamente também a visão de mundo holística, já abordada. Esta abordagem reconhece que há uma ‘unidade aberta’, um canal de comunicação e conexão entre o humano e o divino. Esta unidade aberta é compreendida como sendo um terceiro elemento que visa promover a conexão entre polaridades.

A abordagem utilizada na Unipaz valoriza o desenvolvimento do “homem universal” (LENOIR, 2005) considerando que esta unidade aberta pode significar a tendência do ser humano em buscar experimentar Deus em seu universo mais íntimo, imanente na relação com o transcendente. Pode-se compreender que a

Abordagem Transdisciplinar Holística promove no sujeito a oportunidade da experiência de um constante espaço de abertura interna para que a magia possa ressurgir por meio de sua relação com a natureza de maneira a perceber e envolver-se com seus mistérios, tornando esta experiência um processo de reencantamento de seu próprio universo pessoal.

Neste sentido, a visão de Deus que parece fazer mais sentido é uma aproximação com a teologia apofática que o reconhece como inefável, impessoal, aproximando-o com a vacuidade: “O Absoluto é um vazio inexplicável e indeterminado”¹²³ (LENOIR, 2005, p. 254) e, portanto, uma unidade aberta que se assemelha ao conceito apresentado pela transdisciplinaridade.

No ano de 2000, a Unesco publicou um documento alertando sobre a necessidade da elaboração de uma nova metodologia que seja capaz de envolver a complexidade da vida no contexto atual.

Ao mesmo tempo em que recusamos todo e qualquer projeto globalizante, toda espécie de sistema fechado de pensamento, toda espécie de nova utopia, reconhecemos a urgência de uma pesquisa verdadeiramente transdisciplinar em um intercâmbio dinâmico entre as ciências exatas, as ciências humanas, a arte e a tradição. Num certo sentido, esse enfoque transdisciplinar está inscrito no nosso próprio cérebro através da dinâmica entre os seus dois hemisférios. O estudo conjunto da natureza e do imaginário, do universo e do homem, poderia nos aproximar melhor do real e nos permitir enfrentar de forma adequada os diferentes desafios de nossa época (UNESCO, 1987, item 3 da carta de Declaração de Veneza).

Nicolescu (2011) organizou a estrutura da transdisciplinaridade através de três postulados, considerando que um postulado é uma premissa, não é um elemento estanque, mas sim algo que está em atualização. Os postulados envolvem três níveis: ontológico, lógico e epistemológico. Os três serão apresentados na sequência.

O postulado ontológico diz respeito aos níveis de realidade que de acordo com Nicolescu (2011) possibilitam a percepção da forma com que o indivíduo se relaciona com ele mesmo, com o outro e com a vida como um todo. Nesta visão, o conhecimento da Natureza existe em diferentes níveis de Realidade do Objeto e em diferentes níveis de Realidade do Sujeito¹²⁴. Cada um vive em si mesmo um

¹²³ “*Al Absoluto es un vacío inexplicable e indeterminado.*” (LENOIR, 2005, p. 254).

¹²⁴ As palavras Natureza, Real, Realidade, Objeto, Sujeito são escritas com a inicial maiúscula respeitando a obra de Nicolescu (2002).

determinado nível de Realidade, a partir de suas percepções e visões de mundo conforme valores, cultura, crenças, etc. Nicolescu (2014) diferencia Real e Realidade (com R maiúsculo), afirmando que o Real significa aquilo que é, está sempre velado, escondido, não manifesto, está na zona de não resistência e a Realidade é o que está ligado à resistência da experiência humana e é a manifestação do Real.

Entendo por Realidade (com R maiúsculo), em primeiro lugar, o que resiste às nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas. (...) O Real está, por definição, velado para sempre, enquanto a Realidade está acessível ao nosso conhecimento (NICOLESCU, 2002, 78).

À medida que o ser humano transita de um nível de realidade para outro, ocorrem resistências intrínsecas ao próprio movimento. A questão principal a ser compreendida aqui é perceber que cada Realidade é oriunda de um Real subjacente a ela e que se manifesta por meio de suas interpretações sociais: por exemplo, existe a realidade da política, da ética, da arte, da educação, da religião, entre outros. Cada um destes setores vive em si mesmo um determinado nível de Realidade que está em acordo com a sua parte fundante (Real) e muitas vezes este Real é invisível aos que o manifestam.

Geralmente, as pessoas convivem com a Realidade de cada nível e transitam de um nível para o outro gerando zonas de resistências do próprio sistema em si. Aprender a migrar de um nível para outro de Realidade sem, contudo, impor barreiras (sejam elas físicas ou não físicas) é o principal objeto da transdisciplinaridade, de acordo com Nicolescu (2014). Conviver com a 'zona aberta' que a tudo respeita e a tudo atravessa é o desafio humano atual. Ele afirma que a política é o que é porque a arte também o é como é. Que um só existe porque existe o outro.

A partir desta compreensão de realidade, entende-se que o ser humano pode conviver com as diferenças sem, contudo, priorizar uma em detrimento da outra. Ao se compreender que cada realidade é oriunda de sua própria complexidade interna, este reconhecimento dificultará para que as pessoas estabeleçam comparação classificatória e, portanto, o melhor e o pior, o certo e o errado deixam de ser a única referência de análise. Assim, do ponto de vista da episteme, os conflitos são minimizados, pois a disputa por território, por fiéis, no caso da religião, e por ideias soberanas também deixa de fazer sentido.

Neste ponto, há uma inter-relação da transdisciplinaridade com o pensamento pós-moderno (HARVEY, 2002) em relação à decadência das metanarrativas e a condição pós-moderna (LYOTARD, 2013) na qual o sujeito contemporâneo vive que inclui a abertura para o campo de possibilidades de compreensão da realidade para além das explicações da dimensão da racionalidade. Neste caso, a espiritualidade assume um papel preponderante, pois a ela cabe a função de oferta de sentido e de valores independentemente da religião institucional.

O reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade promove uma mudança de percepção do mundo que supera a visão dualista que classifica e ordena a si e ao mundo a partir de modelos cuja comparação é a base da reflexão. Na perspectiva dualista, se uma coisa é certa, a outra precisa estar errada. Se um objeto é considerado bom o outro será considerado ruim. Neste parâmetro, a religião é observada sob o prisma da soberania e consequente exclusão de outra referência. Ao contrário disto, a base da referência da transdisciplinaridade é feita por meio de pares contraditórios (NICOLESCU, 2014).

A mesma realidade analisada a partir do parâmetro do reconhecimento dos diferentes níveis de realidade possibilitará que a análise de um determinado contexto não seja classificada em certo ou errado, mas será relativamente certo e relativamente errado, dependendo do ângulo de análise do sujeito que a faz.

Pode-se notar que enxergar a realidade a partir da percepção dos níveis de realidade é um convite para abrir-se aos níveis multidimensionais do ser humano e da vida, reconhecendo a contradição como um constituinte da própria riqueza inerente ao viver diário e social. “A unidade que liga os níveis de Realidade, se existir, de necessariamente ser uma *unidade aberta*” (NICOLESCU, 2002, p. 91). Para que ocorra a migração de um nível de realidade para outro, faz-se necessário o reconhecimento da existência de um terceiro elemento, denominado por Nicolescu (2014) de Terceiro Incluído.

O terceiro incluído compõe o postulado lógico que entende que a passagem de um nível de Realidade para outro é assegurada pela existência de um terceiro elemento que é incluído ao processo de conexão entre duas realidades. De acordo com a ciência moderna, existem duas realidades: a certa e a errada, o bem e o mal, o dia e a noite. O que ocorre no instante do dia em que a noite se faz dia e o dia se faz noite? Este é um fenômeno natural, visível aos olhos humanos e relata o momento em que tudo é um pouco de cada coisa e que um só existe em função da

diferença entre ambos. Isto é o modo simples e imediato de apresentar um dos três princípios da transdisciplinaridade que é denominado por Nicolescu (2014) como Terceiro Incluído, cuja função ocorre na relação entre possibilidades.

Outra forma de exemplificar a existência do Terceiro Incluído diz respeito à categoria do tempo. O relógio marca o tempo em horas, minutos, segundos e milésimos de segundo. O que ocorre de fato é que a vida humana é construída neste milésimo de segundo que a cada momento deixa de ser como de fato é porque já passou. Entre o ontem e o amanhã existe o hoje que é composto de infinitos microssegundos de existência. Neste microssegundo há silêncio, que representa o tempo presente, ele é ao mesmo tempo cheio e vazio, é o instante que manifesta também a vida e a morte, do ponto de vista cristão.

Segundo Nicolescu (2014, p. 25):

O instante presente é, estritamente falando, um não-tempo, uma experiência de relação entre sujeito e objeto. Assim, ele contém potencialmente dentro de si o passado e o futuro, o fluxo total de informação e o fluxo total de consciência que cruza os níveis de realidade.¹²⁵

A lógica do Terceiro Incluído reposiciona a visão da relação do ser humano com a religião, com a religiosidade e com a espiritualidade, pois considera que pela contradição se pode gerar um elemento 'entre', que surge da relação entre opostos, denominado de Terceiro Incluído. "A lógica do terceiro incluído é talvez a lógica privilegiada da complexidade; privilegiada no sentido de que nos permite atravessar as diferentes áreas do conhecimento, de forma coerente"¹²⁶ (NICOLESCU, 2014, p. 166).

Outro fato interessante é que a lógica do terceiro incluído não exclui a lógica da própria exclusão, considerando as situações simples da vida, como, ao fazer comida, escolhem-se alguns ingredientes e excluem-se outros, como também na lógica do trânsito, onde há vias certas e erradas destinadas à locomoção. O terceiro incluído traz como seu elemento fundante a lógica do terceiro excluído, portanto, é inerente à sua própria constituição, mas não se limita nele.

¹²⁵ "The present instant is, strictly speaking, a non-time, an experience of relation between Subject and Object; thus, it contains potentially within itself the past and the future, the total flow of information and the total flow of consciousness which cross the levels of reality." (NICOLESCU, 2014, p. 25).

¹²⁶ "The logic of the included third is perhaps the privileged logic of complexity; privileged in the sense that it allows us to cross the different areas of knowledge in a coherent way." (NICOLESCU, 2014, p. 166).

Lupasco (2001) traz o sentido da compreensão dos termos homogêneo e heterogêneo e afirma que o homogêneo diz respeito a tudo que se nivela e se iguala e o heterogêneo é o seu oposto e que nenhum funciona sem coexistência. Desta maneira, o movimento ocorre com a interação entre ambos. Esta coexistência é a relação entre homogeneidade e heterogeneidade e isto é, de acordo com as suas pesquisas, o que integra, que faz mover, que dá e sustenta a vida, é considerado como terceiro incluído para Nicolescu (2014).

Na teoria de Lupasco (2001) é denominada a dialética da homogeneidade, a dialética da heterogeneidade e a dialética quantum. Segundo ele, a vida ocorre exatamente pela existência do terceiro elemento que não é nem o primeiro nem o segundo e sim o T – terceiro que surge a partir de ambos e isto é representativo do pensamento simbólico. De acordo com Jung (1971), a Trindade é representada por símbolos e eles surgem quando o racional não acessa o não racional e carece de um terceiro elemento, entendido como simbólico. Neste sentido, a espiritualidade torna-se a vivência desta compreensão de junção entre o racional e o não racional.

Esta compreensão da relação do ser humano com o transcendente convoca a ampliação do pensamento para ir além das teorias mecânicas da dualidade. É necessário um terceiro postulado, que dê condições de transitar do pensamento linear para o pensamento complexo, pois convoca a necessidade do diálogo e da abertura (MORIN, 2015), é ultrapassar a lógica da dualidade de que o simples e o complexo são opostos. É o postulado epistemológico da complexidade.

Não é finalidade do pensamento complexo fazer-se completo em suas percepções até porque parte do princípio do reconhecimento da multidimensionalidade do conhecimento e da vida. Reconhece que não é possível um único pensamento dar conta de toda a realidade considerando que a “(...) totalidade é a não verdade. Implica o reconhecimento de um princípio de incompletude e de incerteza” (MORIN, 2015, p. 7). Trata-se de ir além do pensamento simples, linear, cuja característica é de conhecer com a máxima certeza para poder controlar e dominar o real. No caso da complexidade, ela convoca a necessidade do diálogo e da abertura ao diferente (MORIN, 2015), considerando que a diferença é a base da compreensão da análise da realidade.

A complexidade surge onde a simplicidade carece de mais explicações, porém ela contribui com clareza, distinção, precisão de conhecimento e, em muitos níveis, simplifica o que a própria simplicidade não conseguiu (MORIN, 2015). O

postulado epistemológico da complexidade compreende que a estrutura da totalidade dos níveis da Realidade é uma estrutura complexa: cada nível é o que é porque todos os níveis existem ao mesmo tempo. Ele reconhece que não é possível um único pensamento dar conta de toda a realidade.

De acordo com a análise da Abordagem Transdisciplinar Holística desenvolvida e adotada pela Unipaz e a breve exposição sobre a transdisciplinaridade, pode-se compreender que esta metodologia torna-se o meio pelo qual o aluno da Unipaz vivencia nas aulas os aspectos que incluem a experimentação dos diferentes níveis de realidade (WEIL, 2011) ao transitar das dimensões objetivas e subjetivas da psique humana através do elemento denominado aqui de Terceiro Incluído. Este elemento possivelmente imprime no sujeito a vivência da transcendência na imanência e torna esta experiência aproximada ao que Sponville (2014) afirma sobre a divinização do homem em seus aspectos de perceber-se cocriador de suas próprias crenças e valores. Este processo promove o que Hervieu-Léger (2015) afirma sobre a privatização e a individualização das crenças, pois o que o sujeito experiencia no ambiente da Unipaz lhe outorga a condição de escolher valores e os meios pelos quais manifestá-los em sua vida.

Após percorrer sobre a história, princípios, missão e a metodologia da Unipaz, seguem a pesquisa de campo e as suas análises.

3.1.7 As contribuições da Unipaz para o florescimento da Espiritualidade Holística

Este item objetiva refletir sobre as bases teóricas que sugerem a identificação da espiritualidade holística como um dos modos atuais que o indivíduo tem vivido a espiritualidade, considerando as contribuições da Unipaz. Entende-se que a espiritualidade holística estimula o indivíduo a estabelecer conexões entre a dimensão imanente (seu cotidiano, sua dimensão objetiva e prática da vida) com a transcendente (noética, subjetiva, espiritual), tornando-se aberto para o instante da vida que se manifesta no aqui e no agora conforme suas escolhas e atitudes, pautados em valores que independem da fé.

Nesta perspectiva, este ser humano torna-se cocriador de sua realidade através da abertura para a consciência de pertencimento ao cosmos ao seu redor,

como sendo um ser integral, considerando que isto é a visão holística na prática da vida diária, compreendida pela Metodologia da Unipaz.

De acordo com a metodologia explicitada pelos documentos da Unipaz, as suas atividades ofertadas através dos programas e projetos contribuem com os seus alunos, no estímulo ao desenvolvimento da zona de resistência da pessoa, por meio de atividades como a meditação, as práticas corporais como yoga, tai chi chuan, respiração holotrófica, vivências transpessoais que são consideradas uma das possibilidades da inclusão da espiritualidade na vida diária do praticante.

De acordo com a visão da transdisciplinaridade, é nesta zona de resistência e não resistência que ocorre a experiência espiritual e por meio dela ocorre a promoção de mudanças de visão de mundo e conseqüentemente de atitudes diárias, como também ocorre uma revisão de valores e a promoção de reflexões acerca do sentido da vida e do propósito do viver. Há indícios de que estas vivências estimulam a reflexão de vários aspectos de sua vida, como seus hábitos alimentares, sua forma e qualidade do sono, sua maneira de se relacionar profissionalmente, com familiares e amigos, bem como a conexão com a espiritualidade.

A espiritualidade holística envolve a vivência dos vários níveis de realidade e sua compreensão passa pelo paradigma da complexidade, pois vai além da lógica da racionalidade e procura a forma simples de ressignificar a vida a partir de um lugar sem modelos, especialmente com o fim das metanarrativas ocorridas na modernidade. Neste sentido, os princípios da Unipaz descritos como sendo de plenitude, inteireza e inclusividade, passam a compor o modo de ser deste sujeito contemporâneo.

A inclusão é uma das conseqüências da visão de mundo holística (CREMA, 2017) ao reconhecer que a parte e o todo compõem a mesma realidade. Então, o que excluir se tudo faz conexão com tudo e com cada coisa? A inteireza é o modo com o qual o indivíduo vive a cada instante de sua vida com a consciência de que o ontem já não existe e o amanhã ainda não chegou, então toda atenção está no aqui e agora e, desta forma, a vivência cotidiana tende a ampliar em qualidade e sentido. A plenitude passa a ser um modo de viver deste indivíduo que vive a espiritualidade holística no seu cotidiano, fazendo aqui referência ao que Sponville (2014) afirma sobre o conceito de felicidade reconhecendo-a como a “felicidade desesperadamente”, que significa uma felicidade no aqui e agora sem esperar nada do futuro, de Deus ou de qualquer

esfera de projeção futura. A plenitude é parte da consciência de viver da melhor forma com os recursos do momento em todos os níveis da vida.

Em relação às contribuições da transdisciplinaridade com a composição da espiritualidade holística, Nicolescu (2014) afirma que a abordagem transdisciplinar possibilita a compreensão de três tipos de oferta de significado à existência humana: 1) o significado horizontal, que ocorre pelas interconexões, ou seja, em um único nível de Realidade e representa o modo como o ser humano tem vivido desde a modernidade; 2) o sentido vertical, ou seja, as interconexões que envolvem vários níveis de Realidade, por exemplo, a poesia, a arte, a magia, o mistério, o transpessoal; 3) o significado do significado, quer dizer, o significado das interconexões que envolve toda a realidade, que inclui o sujeito na sua relação horizontal e vertical, imanente, transcendente que refletem na ressignificação de sua relação com a vida.

Partindo do ponto de vista de que o Real é o não manifesto e que a Realidade é a manifestação do Real, no nível do Real não é possível a ocorrência de resistência e, ao contrário, a Realidade se dá exatamente pela resistência entre níveis de realidade. Neste sentido, a experiência espiritual ocorre na RELAÇÃO entre o objetivo e o subjetivo, entre imanente e transcendente e é esta é espiritualidade que emerge no aluno que estuda na Unipaz que se denomina aqui de espiritualidade holística.

É preciso que em algum nível ocorra a resistência entre a zona de conforto e a zona de desconforto, entre a realidade acessada a partir de um Real inefável, que é, para Otto (2001), o Sagrado em sua mais plena manifestação, mas que também pode ser acessado na mais simples ação cotidiana na vida do sujeito, como ao apreciar o pôr do sol em estado contemplativo.

A partir desta compreensão, a espiritualidade holística pode tornar-se o próprio Terceiro Incluído manifesto (NICOLESCU, 2015) considerando que há indícios de que esta relação pode contribuir para ressacralizar a vida humana ao oportunizar a vivência alquímica, originária da mística que resgata a experiência de uma espiritualidade corporificada e tem se proliferado atualmente em espaços para além da religião institucional (HERVIEU-LÉGER, 2015). Esta forma de espiritualidade favorece o florescimento da religiosidade sem vínculos com religiões institucionais, ocorrendo de maneira difusa e privada, refletindo a metamorfose da

maneira com a qual o sujeito se relaciona com a religião, a religiosidade e a espiritualidade na contemporaneidade.

Muitas das ofertas de atividades práticas que são oferecidas na Unipaz promovem a experimentação desta zona de resistência entre o imanente e o transcendente, provocando a ruptura de padrões de comportamentos no cotidiano da vida das pessoas, conforme pode ser relatado nos depoimentos, transcritos no próximo item, que são apresentados pelos alunos após algumas vivências realizadas na Unipaz.

A zona de não resistência desempenha o papel de um terceiro elemento entre o sujeito e o objeto, é um componente de interação que permite a conexão do conhecimento (holologia) com a experiência prática (holopraxis) que não é nem exterior nem interior, ele ocorre ao mesmo tempo, dentro e fora, imanente e transcendente, é o campo aberto da aprendizagem. Assim surge a Espiritualidade Holística, nem imanente nem transcendente, mas entre duas dimensões objetiva e subjetiva do ser humano.

Pelos estudos até agora realizados, não é possível basear-se unicamente nos parâmetros da física clássica para compreender como o sujeito vive a sua espiritualidade na contemporaneidade, pois os instrumentos de medida usados por ela simplesmente não alcançam a objetividade e especificidade desta questão. A partir da percepção de que ela surge através da relação entre duas dimensões, que se manifesta de maneira subjetiva e por meio de saltos descontínuos entre diferentes níveis de realidade (NICOLESCU, 2015), identifica-se que o salto descontínuo é, na verdade, a abertura para uma nova categoria no modo de refletir, analisar, racionalizar e compreender a realidade manifesta.

Considerando que a pós-modernidade reconhece o fim das metanarrativas (LYOTARD, 2014), então o que passa a florescer no indivíduo é a busca por uma ética das relações, uma busca por sentido e significado de vida baseados no paradigma sistêmico cuja interconexão entre diferentes dimensões da vida se manifesta no micro e no macrocosmo, e assim o sujeito percebe sua relação com o cosmos ao redor de si.

Em relação à perspectiva no campo da religião, reconhece-se que este modo de ser e estar no mundo está para além do sincretismo, pois não se trata de fusão e sim de coexistência, de viver junto, onde a diferença seja qualidade e não ponto de exclusão ou sobreposição. Esta é uma visão de mundo que considera a dualidade

como um elemento necessário, pois, ao reconhecer a diferença, ela torna-se o caminho evolutivo para a integração e a alquimia entre saberes diferentes.

A espiritualidade holística pode ser compreendida como a vivência que oportuniza ao indivíduo reconhecer-se como parte em relação ao todo, buscando a partir de si mesmo o encontro do seu centro de referência de valores e sentido da vida. Esta visão assemelha-se ao que Pannikar (1993) denomina de visão cosmoteândrica (homem, cosmos e Deus), porém o centro deixa de ser Deus, ou o cosmos ou o ser humano, mas sim a relação e a interconexão entre os diferentes níveis de manifestação destas dimensões pela interconexão entre imanente e transcendente.

Pode-se dizer que há pistas que indiquem um processo de reencantamento do mundo através de um retorno do sagrado a partir de hierofanias que ocorram da alquimia entre as diferenças e entre os diferentes níveis de realidade, a partir de um ser humano também inteiro pelas suas conexões individuais de corpo, emoção, razão e espiritualidade.

3.2 Abordagem metodológica e pesquisa de campo

Esta pesquisa orienta-se pelo método fenomenológico como modelo de análise do sujeito e dos fenômenos vivenciados por ele. Por compreender que o objeto desta pesquisa envolve estudos e análises da espiritualidade como uma expressão visível da subjetividade humana, o método de pesquisa adotado estrutura-se em uma abordagem que valoriza a subjetividade como elemento central da observação da experiência do fenômeno humano, considerando também os aspectos afetivos inerentes ao processo da experiência, neste caso, no que diz respeito à espiritualidade.

A fenomenologia, enquanto filosofia, surgiu a partir da obra de Edmund Husserl (1859-1938) e despertou novas possibilidades de análises do sujeito que pensa e compreende a si próprio e ao seu mundo. “Edmund Husserl delineou a fenomenologia como uma filosofia, cuja primeira tarefa consistia na descrição das estruturas da experiência, tal como surgiam à consciência intencional dos sujeitos” (GIORGI, 2010, p. 33).

As ideias principais que foram delineando a análise da pesquisa a partir da fenomenologia tiveram influências de Jean-Paul Sartre, Merleau Ponty, Paul

Ricceur, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, dentre outros, ressaltando a expressão europeia no modo de ser e analisar as experiências humanas num contexto pós e entre guerras mundiais (GIORGI, 2010). A fenomenologia exerceu forte influência em diferentes escolas da psicologia, pois deu valor e importância aos aspectos psicológicos do fenômeno para além do sujeito que o vivenciou.

Com o acréscimo da fenomenologia nos estudos e pesquisas sobre o fenômeno humano, ofereceu contribuições no sentido da busca por ir além de análises empíricas dos elementos que envolvem a vida do sujeito nos seus contextos pessoais e sociais. Talvez a maior contribuição da fenomenologia seja também seu maior desafio: “como pode o conhecimento objectivo ser estabelecido pela subjectividade?” (GIORGI, 2010, p. 35). O que basicamente se transforma a partir do campo de análise fenomenológica é que a consciência humana passa a ser pesquisada de forma que inclua elementos que vão além do empirismo, que era até então dominante nas pesquisas que envolvem seres humanos.

O objectivo de Husserl não seria recusar o estudo empírico da consciência, nem delinear uma simples oposição à Psicologia, mas libertar a Filosofia dos constrangimentos da Lógica, por vezes subordinada à racionalidade da psicologia experimental (GIORGI, 2010, p. 36).

A fenomenologia é uma abordagem ampla e vasta em suas definições, conceitos e métodos. Aqui se utilizará a fenomenologia conectada com sua parcela psicológica para análise da experiência do sujeito. Um dos pontos importantes para se compreender o método psicológico da fenomenologia é o entendimento da intencionalidade, como característica fundamental da consciência. Por consciência, compreende-se que:

A consciência sempre é consciência de qualquer coisa, independentemente do tipo de acto que a consciência estabelece. Esta visa sempre um objeto, caso se trate de uma percepção, de uma fantasia, de um sentimento, de uma recordação ou de uma alucinação. (GIORGI, 2010, p. 40).

Neste sentido, busca-se justificar o motivo pelo qual esta metodologia foi adotada nesta pesquisa em função da compreensão de que o objeto de estudo da fenomenologia é o sentido da experiência humana por meio de uma vivência intencional, que considera também as contradições do próprio processo da experiência de fato. Em função desta compreensão, entendemos que os sujeitos desta pesquisa tiveram um ato intencional que os motivou a procurar a Unipaz,

conforme as escolhas pessoais de cada um individualmente, tendo como parâmetro que a intenção foi a geradora de toda a experiência. “É o componente intencional da consciência que coloca o seu objeto de estudo, a vivência intencional, ao nível do sentido, do significado” (GIORGI, 2010, p. 40).

Conforme apontado nesta pesquisa, os elementos constitutivos do que explicita a relação do ser humano com a espiritualidade são elementos subjetivos da psique humana. Este é mais um elemento que justifica a escolha deste método de pesquisa. Muitas vezes, o elemento que expressa e/ou manifesta uma interação do indivíduo com a sua vivência espiritual é tão subjetivo que se torna objetivo e é esta a integração proposta por Husserl (*apud* GIORDI, 2010, p. 42) em suas considerações sobre a fenomenologia.

A subjetividade e a objectividade estão inter-relacionadas. A subjectividade e os objetos do mundo são inseparáveis e, embora haja uma separação abstracta entre ambos, é através da relação intencional entre sujeito e o objeto que se constituem os significados sobre o mundo.

Compreende-se que a intencionalidade ocupa um lugar importante no ato da análise e, neste sentido, os sujeitos podem acessar diferentes experiências, por meio de diferentes objetos, porém é possível reconhecer uma similaridade intersubjetiva que se refere ao ato intencional da pessoa que busca pela experiência espiritual, considerado um objeto ideal da consciência. Nesta perspectiva, o objetivo da utilização desta metodologia envolve a busca da compreensão de:

Como é que as situações, a percepção de si mesmo, do outro, o entendimento da vida social e cultural são levados a cabo pelo sujeito epistêmico. A análise fenomenológica centra-se na experiência imediata do sujeito e no modo como os objetos se apresentam diretamente à consciência. (GIORGI, 2010, p. 45).

Para a aplicação da entrevista foram utilizados dois instrumentos para a coleta de dados. Foi realizado um questionário buscando informações sociodemográficas dos sujeitos entrevistados e na sequência foi efetuada uma entrevista com uma pergunta disparadora. Esta entrevista foi gravada pelo celular da pesquisadora e transcrita por ela. Para o tratamento e análise dos dados foi utilizado o método de análise de conteúdo, de Bardin (2011).

A análise de conteúdo surgiu nos Estados Unidos, entre os anos de 1940 e 1950, por necessidades de aprimoramento em pesquisa nas áreas de sociologia e psicologia, inicialmente. Refere-se a um conjunto de instrumentos metodológicos que são aplicados em narrativas que oscilam entre dois polos: o rigor da objetividade e a fecundidade da subjetividade. Envolve a análise de significados, com descrição objetiva, sistemática e qualitativa em relação ao discurso observado e há uma busca por compreensões subjetivas que estão implícitas na narrativa. O objetivo é desvendar criticamente narrativas por meio de um método empírico que envolve instrumentos práticos de pesquisa (BARDIN, 2011).

O instrumento da coleta de dados e seus procedimentos de análises baseiam-se na premissa de que “tudo que é dito e escrito é susceptível de ser submetido a uma análise de conteúdo” (HENRY; MOSCOVICI *apud* BARDIN, 2011, p. 33). Por análise de conteúdo pode-se compreender como sendo:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 2011, p. 32).

Estando exposto à abordagem metodológica utilizada, segue-se para a pesquisa de campo propriamente dita.

Os sujeitos entrevistados nesta pesquisa são pessoas com mais de dezoito anos de idade, são doze mulheres e três homens e, no parâmetro de renda salarial registrado, oito pessoas informaram receber mais de oito salários mínimos, cinco pessoas, entre quatro e oito salários mínimos, uma pessoa, entre um e três, e uma pessoa preferiu não informar. Todos são pós-graduados. Quatro pessoas casadas, oito pessoas separadas e três solteiras. Veja a tabela abaixo:

Tabela 1. Identificação sociodemográfico

	SEXO	RENDA	OCUPAÇÃO	ESCOLARIDADE	ESTADO CIVIL
S1	F	4 a 8	Terapeuta Transpessoal	Pós-graduação	Separada
S2	F	4 a 8	Prof. e Terapeuta	Pós-graduação	Casada
S3	M	1 a 3 salários	Terapeuta	Pós-graduação	Separada

Cont.

	SEXO	RENDA	OCUPAÇÃO	ESCOLARIDADE	ESTADO CIVIL
S4	F	4 a 8	Psicóloga e artista	Pós-graduação	Separada
S5	F	Mais de 8	Professora	Pós-graduação	Solteira
S6	F	4 a 8	Psicóloga	Pós-graduação	Casada
S7	F	Mais de 8	Servidora pública e terapeuta	Pós-graduação	Casada
S8	F	4 a 8	Aposentada e professora	Pós-graduação	Solteira
S9	F	Mais de 8	Empresária	Pós-graduação	Separada
S10	F	Prefiro não informar	Aposentada e Psicóloga	Pós-graduação	Separada
S11	F	Mais de 8	Aposentada e advogada	Pós-graduação	Separada
S12	M	Mais de 8	Psicóloga e artista	Pós-graduação	Solteira
S13	M	Mais de 8	Aposentada	Pós-graduação	Separada
S14	F	Mais de 8	Servidora pública e terapeuta	Pós-graduação	Casada
S15	F	Mais de 8	Servidora pública e terapeuta	Pós-graduação	Separada

Fonte: Pesquisa de campo.

Nota-se que o público que frequenta a Unipaz, por esta amostragem, é da classe média da população brasileira, são profissionais liberais e também funcionários de empresas públicas e privadas e com um grau de estudo referente à pós-graduação.

Foram realizadas perguntas que envolveram a identificação sobre a afiliação religiosa e também sobre como a pessoa se considera em relação à religião e à espiritualidade. Foi perguntado sobre a frequência a um local religioso/espiritual, a participação em mais de um local de caráter religioso/espiritual e, por fim, quanto tempo ela dedica a estes temas. Os resultados estão descritos na tabela abaixo:

Tabela 2. Identificação religiosidade/espiritualidade

	AFILIAÇÃO RELIGIOSA	EU ME CONSIDERO	FREQUÊNCIA	MAIS DE UM LOCAL	TEMPO/VEZES DEDICADAS A TEMAS RELIGIOSOS
S1	Sem religião, mas acredita em Deus	Espiritualizada e não religiosa	1 vez por semana	2 a 3 vezes mês	Diariamente
S2	Sem religião, mas acredita em Deus	Espiritualizada e não religiosa	1 vez por ano ou menos	1 vez por semana	Diariamente
S3	Sem religião, mas acredita em Deus	Espiritualizada e não religiosa	Nunca	Nunca	Mais de uma vez ao dia
S4	Sem religião, mas acredita em Deus	Espiritualizada e não religiosa	Nunca	Nunca	Diariamente
S5	Católica	Religiosa e espiritualizada	2 a 3 vezes mês	1 vez ano ou menos	Mais de uma vez ao dia
S6	Espírita	Religiosa e espiritualizada	Mais de 1 vez por semana	Nunca	Diariamente
S7	Espiritualista	Espiritualizada e não religiosa	Algumas vezes por ano	Algumas vezes por ano	Mais de uma vez ao dia
S8	Católica	Religiosa e espiritualizada	Algumas vezes por ano	1 vez ano ou menos	Uma vez por semana
S9	Católica	Religiosa e espiritualizada	1 vez por semana	Algumas vezes por ano	Diariamente
S10	Outra	Espiritualizada e não religiosa	2 a 3 vezes mês	2 a 3 vezes mês	Diariamente
S11	Sem religião, mas acredita em Deus	Religiosa e espiritualizada	Algumas vezes por ano	1 vez por semana	Diariamente
S12	Umbanda	Religiosa e espiritualizada	2 a 3 vezes mês	Algumas vezes por ano	Diariamente
S13	Católica	Espiritualizada e não religiosa	Algumas vezes por ano	1 vez por semana	Diariamente
S14	Outra (um universalismo)	Espiritualizada e não religiosa	Algumas vezes por ano	Algumas vezes por ano	Diariamente
S15	Espírita	Espiritualizada e não religiosa	Algumas vezes por ano	Algumas vezes por ano	Diariamente

Fonte: Pesquisa de campo.

Das quinze pessoas entrevistadas, nove se consideram espiritualizadas e sem vínculos com alguma religião institucional, seis disseram que são religiosas e espiritualizadas. Conforme os relatos, as pessoas dedicam tempo diariamente para atividades religiosas/espirituais, tais como preces, meditações e rezas. Isto afirma o que Lenoir (2005) diz em relação ao processo de apropriação do bem religioso e

a consequente afirmação que envolve o 'crer sem pertencer', comum ao sujeito contemporâneo.

E em relação à frequência a uma igreja, templo ou outro espaço de caráter religioso, os dados foram bem variados, a maioria afirmou que frequenta algumas vezes por ano, uma pessoa disse que frequenta uma vez ao ano, pelo menos; duas afirmaram uma vez por semana; três pessoas disseram que frequentam duas a três vezes ao mês, uma pessoa disse que frequenta mais de uma vez por semana e duas pessoas afirmaram que nunca frequentam locais de práticas religiosas. Pode-se compreender que, independentemente de frequentar ou não um local com uma identificação religiosa, as pessoas praticam diariamente atividades voltadas para as práticas religiosas e/ou espirituais, o que fortalece o pensamento de Hervieu-Léger (2015) em relação às suas afirmações sobre a privatização da experiência religiosa e a individualização da vivência do bem religioso.

E sobre frequentar mais de um local, pode-se constatar que três pessoas disseram que nunca vão a mais de um local religioso, cinco pessoas informaram que vão algumas vezes ao ano, duas pessoas vão duas a três vezes ao mês, três pessoas afirmaram que a frequência é uma vez por semana e duas uma vez ou menos ao ano. Isto dá indícios de que os sujeitos entrevistados vivem sua espiritualidade de modo a vivenciar a mobilidade religiosa, pois circulam em espaços que lhes ofereçam oportunidades de vivências espirituais, independentemente da fé.

Este comportamento de frequentar ou não uma instituição religiosa e escolher de qual instituição participar, seja regular ou conforme suas buscas individuais por associações temporárias, aproxima ao que Sarrias (1994) afirma ao dizer sobre o processo da bricolagem, pois o sujeito fabrica as peças de seu próprio consumo religioso.

Em sua maioria, estes sujeitos frequentam mais de um espaço com ofertas de conteúdos religiosos (SARRIAS, 1994) e dizem ser espiritualizados sem vinculações com religião institucional (LENOIR, 2005) e, independente disto, são praticantes diários de meditações, orações e rezas de forma individual e privada (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Considerando que a questão que inspira esta pesquisa é a busca da compreensão do modo como o ser humano vive a espiritualidade na contemporaneidade, foi realizada a pesquisa de campo a partir de uma pergunta disparadora: Como você viveu a sua espiritualidade ao longo da vida e como a vive hoje após ter estudado na Unipaz?

Esta parte da pesquisa é o momento no qual a teoria fala através dos sujeitos pesquisados. Para critérios técnicos, estas falas são apresentadas em itálico e em recuo e o diálogo com as teorias apresentadas nos capítulos anteriores ocorre estruturado em categorias de análise (BARDIN, 2011). Observa-se que a partir da fala dos sujeitos emerge o objetivo desta pesquisa, que é identificar como as pessoas vivem a sua relação com a espiritualidade na contemporaneidade e compreender a interferência da Unipaz neste contexto.

As categorias envolvem as análises referentes ao papel da Unipaz na formação e na vivência da espiritualidade na atualidade. A fala de seus alunos será retratada aqui respeitando a subjetividade apresentada na transcrição literal das entrevistas realizadas e dialogando especialmente com Weil (2011), Crema (2017), Capra (1995) e Nicolescu (2015).

A partir de então, emergiram as categorias de bricolagem (SARRIAS, 1994), da busca pela não institucionalização da experiência espiritual (LENOIR, 2005), da metamorforização da religião (SEGUY *apud* HERVIEU-LÉGER, 2015), o retorno da mística (SPONVILLE, 2014) e o processo de privatização e individualização da experiência religiosa composta nesta pesquisa dialogando com as falas sobre espiritualidade dos autores referências deste tema, como Torralba (2012), Zohar (2001), Pannikar (1996), Sponville (2014), Ferry (2008) e Catalan (2014).

Considerando que o objetivo desta pesquisa é identificar como o ser humano vive a sua espiritualidade na contemporaneidade e também reconhecer o impacto da Unipaz neste processo, dar-se-á início às análises.

Os sujeitos entrevistados disseram que perceberam mudanças em decorrência de dois anos de estudos na Unipaz e uma das amostras em destaque foi a promoção da revisão de valores e de visão de mundo, o que implicou mudanças na sua forma de se relacionar consigo mesmo, com a família, com o trabalho e, sobretudo, com a espiritualidade. Percebeu-se que, quando a pessoa se submete à revisão de valores, sua vida como um todo é impactada em muitos níveis:

Tudo, tudo na Unipaz me impactou: as pessoas, as emoções, os gestos. Essa é uma casa de mutantes mesmo, eles já estão preparados, e já sabem o que é essa mudança de visão de vida, de emoção. O que é o ser humano? Ser humano, na verdade, é sair do desumano para voltar a ser humano e transformar num súper humano, aí isto pra mim define Unipaz. É isto, esta mudança de desumano, para humano e super-humano (S2).

Com esta resposta, pode-se perceber que o curso vivenciado na Unipaz promoveu mudanças no âmbito do sentido da compreensão de si mesmo, o que impacta na sua visão de mundo e na sua forma de viver a vida, exemplificando o aspecto do uso de bens simbólicos da religião e as transformações decorrentes da inclusão da espiritualidade nos conteúdos abordados pela metodologia utilizada na Unipaz.

Em relação ao aspecto racional da relação com o transcendente, Hervieu-Léger (2005) diz que é uma característica do sujeito contemporâneo racionalizar as experiências que envolvem a espiritualidade e a subjetividade humana. O sujeito não apenas as vive, mas procura identificar o conhecimento adquirido e aplicá-lo na sua vida cotidiana transformando a experiência espiritual em um instrumento de aprendizado de valores que passam a serem incluídos no seu cotidiano.

Estas vivências me proporcionaram a certeza de que existe algo que transcende a todo o conhecimento que eu tinha acerca da vida, né. Tudo que eu aprendi na escola, na academia, aquilo que aprendi no Centro, tem coisas que transcendem a isto e eu aprendi aqui na Unipaz (S4).

Ao reconhecer que a Unipaz é um local que proporciona estes aprendizados que vão além da dimensão acadêmica tradicional, pode-se notar que as formas de vivência da espiritualidade na atualidade podem ocorrer nos mais variados locais, a partir de iniciativas privadas que se aglomeram em torno de um pequeno grupo de pessoas (MAFESSOLI, 2016), geralmente de forma voluntária, tornando coletivo o processo da oferta e do reconhecimento de sentido:

A modernidade desconstruiu os sistemas tradicionais do crer: no entanto, não esvaziou a crença. Isto é expresso de forma individualizada, subjectiva, dispersa e resolvida através das múltiplas combinações e disposições de significados que os indivíduos elaboram de forma cada vez mais independente do controle das instituições do crer (e, em particular, das instituições religiosas)¹²⁷ (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 126).

Nas respostas dos sujeitos entrevistados há elementos que favorecem a compreensão de que estudar na Unipaz promove reflexões e transformações acerca da relação do indivíduo com a sua profissão, a partir do elemento da espiritualidade.

¹²⁷ “La modernidad há desconstruído los sistemas tradicionales del crer: sin embargo, no há vaciado el creer. Este se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de la instituciones del ceer (y, en particular, de las instituciones religiosas)” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 126).

Me levou a transformações profundas e quando você se transforma o meio aonde você está inserido também se transforma. Hoje, eu vejo um mundo com mais cores e o meu trabalho profissional dentro do que eu escolhi para desempenhar as atividades as minhas atividades profissionais, eu vejo um resultado de transformação muito grande em vários setores da minha vida: pessoal, na relação familiar, no trabalho e com Deus (S12).

Torralba (2012) afirma que a espiritualidade incluída da educação é o componente que possibilita ao ser humano a promoção da revisão de valores da vida como um todo, que envolve desde a forma como o indivíduo se alimenta, expressa sentimentos e conceitos e, sobretudo, como esta pessoa lida com o seu trabalho, que passa a ser mais engajado e responsável, conforme pode-se notar no depoimento abaixo:

Unipaz para mim foi um grande chamado, eu já procurava um curso que me trouxesse conhecimento científico da Psicologia que me explicasse o que é que eu tinha, assim, nessa conexão com este universo transpessoal de seres, de tudo e, realmente, a Unipaz trouxe para mim que não sou mais louca, ela me mostrou cientificamente o que é realmente essa conexão com este universo transcendental, que ele existe. Então ela me trouxe a certeza de que eu realmente não era uma pessoa enlouquecida e realmente ela tirou da minha mente aqueles conceitos preconceituosos que eu tinha devido a religião inicial adventista do sétimo dia e na verdade, assim, a Unipaz me trouxe muitas ferramentas para atuar como terapeuta, eu trabalho como terapeuta e melhorou, infinitamente (S1).

Há algumas características que se apresentaram nas respostas que indicam que o processo de espiritualização da pessoa ocorre à margem da religião institucional (HERVIEI-LÉGER, 2015) que envolve a maximização da experiência pessoal corporalizada (LENOIR, 2005), a valorização da dimensão emocional (TORRALBA, 2012) como se pode notar na fala abaixo:

Eu compreendi e conheci a espiritualidade através da religião, mas hoje, na visão hoje, a religião para mim já é como um manual que não se pratica o que a religião ensina ou conduz. Nessa mudança, pode ser uma mudança de visão, uma transformação, me fez enxergar de uma outra forma através de vivência na Unipaz, passei a compreender a diferença entre religião e espiritualidade. Então a espiritualidade eu senti, eu entendi de verdade. Então a diferença entre religião e espiritualidade é que na religião eu fui ensinada e na espiritualidade eu compreendi com o coração, na emoção (S2).

E também na resposta abaixo:

A Unipaz me trouxe um sossego porque experienciar com o corpo, a dimensão emocional, mental, junto com a dimensão religiosa, isso para mim foi, assim, algo libertador, essa conexão, esse homem, esse ser humano mais integral, sabe, mais integrado. O emocional com o mental e o espiritual

então isto foi um salto absurdo, então eu carrego na minha alma esta compreensão, por isso que eu sou um entusiasta da Unipaz essa marca carrego sempre essa marca de um sossego por conta de ter conectado pedaços de mim, sabe? (S3)

Por estas falas, nota-se que a educação integral promovida pela Unipaz oportuniza ao seus alunos a experimentação da espiritualidade holística de maneira corporificada e, talvez, este seja o elemento que gere significativas transformações em todas as dimensões da vida, pois afeta os valores, o sentido e a visão da vida. Outros elementos são constatados em relação ao modo como o indivíduo vive a sua espiritualidade, como a minimização da obrigatoriedade de vínculos institucionais (SARRIAS, 1994) e a liberdade de viver o processo cujo envolvimento depende do gosto pessoal (MARDONES, 1988). Estas características podem ser identificadas nas falas dos sujeitos pesquisados, por exemplo:

Eu não gosto que ninguém decida o que eu tenho que fazer, o que é certo ou errado, sabe, eu acho que essa decisão é muito minha, eu não posso me prejudicar e prejudicar o outro. Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo, isso para mim é uma, é assim, né, é um princípio basilar. Então isso sempre me norteou, e mesmo dentro do centro, quando eu escutava alguma coisa que eu não gostava, que eu não concordava, aquilo para mim era muito suave, eu encarava aquilo de uma forma tranquila, então, mas eu não conhecia outros universos, né? Eu não conhecia o budismo. Eu não conhecia e ainda tenho muito para conhecer (S14).

Nota-se o retorno de elementos da mística sem ritos nem dogmas (SPONVILLE, 2014). O curso da Unipaz orienta para que a pessoa valorize o instante do aqui e agora, como exposto no conteúdo que contempla a arte de viver em plenitude (WEIL, 2011) e esta abertura para o reconhecimento de que tudo está interconectado com tudo (CAPRA, 1995) favorece a inclusão da experiência mística no cotidiano da pessoa, como relatado na fala abaixo:

Quando cheguei na Table Montain, na cidade do Cabo, que eu falei gente como é que não acredita em Deus? O que eu me maravilhei com aquilo... olha poderia ser uma borboleta só, poderia ser uma cor só, um jeito só. E que felicidade, era uma riqueza de abundância de beleza, então, eu acho que aí, não que eu não respeite a religião, acabei buscando um monte de coisas, vejo um monte de coisas e tem coisas que toca a gente, tem coisas que não, tem coisas que respeito e não aprofundo pq não sei, mas que no fundo no fundo eu acho que é uma essência só, uma essência que no final é esta espiritualidade de aprender a ser humano, que eu acho que não tem fim (S5).

Pode-se constatar pelas entrevistas que a espiritualidade holística contemporânea que faz ressurgir a vivência das dimensões imanente e

transcendente distanciadas da hierarquização e dogmatização da experiência espiritual vinculada à religião institucional. O mais significativo desta percepção é identificar que a relação, a forma com a qual o sujeito experiencia o imanente e o transcendente é que torna este processo potencialmente transformador. Esta possibilidade é decorrente da metodologia desenvolvida e aplicada na Unipaz, já discutida.

Esta experiência passa a ocorrer de forma difusa e às vezes ocasional, sem dogmas, o que pode favorecer para o pouco esforço em relação aos compromissos da vida religiosa sistemática. Ocorre, neste sentido, uma mercantilização da experiência e a ocorrência de associações temporárias como uma forma de vivência da espiritualidade. Sendo a Unipaz uma instituição que promove esta comercialização do chamado bem religioso, os alunos que ali se matriculam também frequentam outros espaços, e isto pode ser registrado na fala abaixo:

Aqui na Unipaz vivi muitas mudanças, principalmente quando a gente faz os trabalhos, as dinâmicas que você vai se aprofundando em termos de espiritualidade, né, quando fiz também a respiração holotrópica, que foi um processo pra mim maravilhoso, realmente quando eu acreditei que existem vidas após, muito mais do que a gente está aqui na terra, eu fui mesmo, além, no início eu estava com medo mas fui apoiada pelo orientador e cheguei ir e aí eu vi que realmente eu visitei três lugares muito especiais. Eu acredito, prático e frequento os ensinamentos que aprendi aqui e o curso da Unipaz veio para fortalecer e para eu acreditar realmente naquilo que eu estou fazendo, que estou buscando (S6).

Algumas pessoas buscam a Unipaz para um aprimoramento profissional, porém o aprendizado vai muito além desta questão. De acordo com as entrevistas, as mudanças vão desde a ressignificação da relação do indivíduo com a sua religião de origem, na relação entre as pessoas e, sobretudo, referente ao sentido e significado da vida, que, neste caso, diz respeito ao tema da espiritualidade.

Olha só, mudou tudo (risos) o fato de eu estar aqui (na Unipaz), a minha visão de espiritualidade e a minha visão de psicoterapeuta, de pessoa, de indivíduo né, do ponto de vista social, mudou muito, mudou muito porque hoje a espiritualidade é alguma coisa, é uma característica humana, mas que não precisa ser dogmatizada, ela pode ser universalizada, né, não necessariamente eu preciso estar seguindo uma religião tanto é que nos questionários que me foram dados eu coloco que eu não frequento nenhum ambiente religioso, eu não frequento mais, né, não é por nada grandioso é porque eu não sinto a necessidade, eu tenho outros ambientes, inclusive acadêmicos que eu posso encontrar a espiritualidade que eu procuro, não necessariamente eu tenho que estar dentro de uma casa religiosa o que não me impede de ir também, né, eu posso ir (S4).

Possivelmente esta resposta acima justifica-se pelo fato de a filosofia da Unipaz reconhecer o ser humano em sua natureza holística, o que é facilitado pela metodologia adotada nas suas atividades que visam promover no indivíduo reflexões que possam estimular a integração da razão, da emoção, das sensações e da intuição como elementos constitutivos da educação integral (WEIL, 2011). O elemento da metamorforização da religião, apresentado por Jean Seguy (*apud* HERVIEU-LÉGER, 2005), afirma que ocorre uma difusão do bem religioso para a vida prática do indivíduo, que o torna saciado destes conteúdos ocasionando uma menor busca por ambientes institucionais da religião. Nota-se que passa a ocorrer uma significativa mudança na forma pela qual o ser humano vive a sua espiritualidade:

Então assim, mas como eu era espírita a noção de espiritualidade sempre foi muito relacionada com uma noção de retidão, né, então assim, eu enquanto espírita, tinha mais responsabilidades, eu era espírita então eu não podia isto, eu não podia aquilo, e então eu tinha que ser boa, né, se eu não fosse boa numa encarnação na outra eu pagaria por isto, então ela veio muito associada com a ideia de punição. Até que, é... eu, quando eu vim para Unipaz que esta ideia mudou (S4).

Ai quando fui ficando mocinha, eu vim embora para Goiânia, adolescente e fiquei aqui muito sozinha, fiquei triste e procurei a religião. Ai fui para a igreja da minha mãe, uma igreja evangélica e lá criei muitos amigos, parecia que estava me faltando alguma coisa, mas eles me proibiam muito das coisas que eu gostava, tipo festas, cinema, eles achavam que era pecado e aí eu fui sendo cortada, né, e fui deixando. Parei de ir um tempo, de frequentar, mas sempre acreditando na espiritualidade, em Deus mas hoje não frequento nenhuma religião. Não preciso mais (S6).

Nota-se por meio destes depoimentos que muitos espaços comerciais têm ofertado vivências de cunho espiritual, como no caso da Unipaz. Nestes, um local comum pode passar a ser 'sagrado' caso ocorram vivências de experiências em que a hierofania (ELIADE, 1992) e o acesso ao transcendente se manifestem. Nestes casos, este local passará a ser considerado sagrado para o indivíduo, porém sem nenhum vínculo com a religião institucional. Geralmente, estas experiências são inefáveis, misteriosas e se aproximam do conceito de sagrado, de acordo com Eliade (1992), por considerar que a existência mais dessacralizada conserva ainda traços do religioso no mundo, porém nem tudo representa uma sacralização do profano.

Aqui na Unipaz vivi muitas mudanças, principalmente quando a gente faz os trabalhos, as dinâmicas que você vai se aprofundando em termos de espiritualidade, né, quando fiz também a respiração holotrópica, que foi um processo pra mim maravilhoso, realmente quando eu acreditei que existem

vidas após, muito mais do que a gente está aqui na terra, eu fui mesmo, além, no início eu estava com medo mas fui apoiada pelo orientador e cheguei ir e aí eu vi que realmente eu visitei três lugares muito especiais (S6).

Estes depoimentos podem ser entendidos à luz do que diz Weil (2011) sobre a raiz do sofrimento humano que se inicia no nível da mente considerando a visão de mundo baseada na ‘fantasia da separatividade’, na qual o ser humano se vê separado de tudo. Por causa da visão dualista, o ser humano se apega a tudo que lhe dá prazer e da mesma forma rejeita o que lhe causa sofrimento ou estresse e, por fim, fica indiferente ao que não lhe causa nem prazer nem dor. A partir do apego, pelo desejo de manter para si tudo que lhe causa prazer, inicia o processo de sofrimento com o conseqüente adoecimento e estresse e este é o círculo vicioso no qual o ser humano vive seu cotidiano.

A partir desta perspectiva, o ser humano vive no nível da mente a fantasia de que está separado da realidade que o cerca e refletirá no nível das emoções com o apego, fazendo surgir emoções de ciúme, orgulho e raiva e o conseqüente adoecimento no nível corporal como o surgimento do estresse e do sofrimento. Este é o círculo vicioso no qual Weil (2011) inicia sua teoria com o objetivo de superar e romper esta dualidade. Para a superação desta dualidade, ele criou dinâmicas e vivências com o foco na tomada de consciência em nível individual por meio de mecanismos que sejam capazes de superar esta visão fragmentada de mundo.

Eu fico pensando hoje, que existe uma espécie de atração com um nível de pessoas (não quero valorizar nem desvalorizar ninguém) mas é como se fosse uma vibração e estas pessoas estão necessitadas, carentes desta coisa que é o acolhimento. Então a Unipaz faz isto muito bem, tanto é que fiz vários cursos, fiz psicologia analítica, transpessoal, fiz outras coisas intermediárias e tudo assim, é como se a gente tivesse descobrindo, não é nem descobrindo é cobrindo carências internas emocionais que a gente ao longo dos 65 anos a gente sempre tem estes vácuos emocionais e que diz respeito a espiritualidade (S13).

Então, aqui quando eu fui conhecendo as pessoas, primeiro pelas pessoas, e pelo tipo de vida delas, e como elas eram diferentes do que eu pensava ser uma pessoa espiritualizada. E depois, pelas experiências que eu vivia, as disciplinas que a gente fez, né. É... respiração holotrópica, mexeu muito comigo, eu tive um evento muito maravilhoso, muito espiritual e energético, fortíssimo, que mudou até a minha carreira, dentro da holotrópica, que me fez voltar a pintar (S4).

Pode-se compreender nesta resposta que o fato de a pessoa vivenciar uma experiência “*que mexeu muito comigo*” (S4), como no caso da respiração

holotrópica, Sponville (2014) sugere uma espiritualidade holística, de fidelidade sem fé, é a mística da experiência do mistério sem crença a uma determinada religião que constitui a porção não religiosa da espiritualidade. Neste sentido, dá a entender que, quando o pensamento cessa, a meditação ocorre e a espiritualidade se torna viva e latente na experiência humana e isto independe de religião, de Deus e/ou de qualquer classificação teórica.

Então foi assim de grande valia ter estado aqui, de estar aqui e vou voltar, parei alguns cursos agora mas vou voltar, né, para fazer outras coisas pois há uma coisa independente do curso que se faz aqui dentro que é algo assim, difícil de definir que é definir esta espiritualidade que tem dentro da Unipaz (S13).

Esta é a visão de Sponville (2014) em relação à espiritualidade, pois as respostas afirmam que ao estimular vivências que possibilitem o acesso a outros níveis de realidade, como os provocados pela respiração holotrópica, a consciência de separação é minimizada, a percepção da fantasia da separatividade (WEIL, 2011) é transformada, pois o indivíduo se vê conectado a memórias que estão em si mesmo e ao mesmo tempo conectadas com registros do campo consciencial do universo e pode-se compreender que ocorre a consciência de se perceber imerso na própria imensidão que é o universo.

E que a contribuição da Unipaz o que eu vejo é que assim eu já fiz módulos que eu repeti e vejo que a gente cresce, que aquela coisa do jardim que se parar de cultivar, pode também ficar como ficou, talvez pode não retroceder, mas não sei se continua a crescer, e esta coisa que eu vejo da Unipaz a oportunidade de continuar cultivando este jardim do florescer da vida (S5).

Diante da imensidão do universo, o ser humano pode se reconhecer ínfimo e, ao mesmo tempo, ao acessar esta imensidão por meio do silêncio e da contemplação, pode alargar seus limites de consciência e ir além do conhecimento do sentido de 'eu', separado e desconexo para tornar-se 'uno' com o todo que o habita, o perpassa e o torna conectado e parte de tudo ao seu redor. Esta visão favorece o florescimento da sensibilidade de pertencimento e a sensação de ser cocriador do universo, independentemente da crença ou não em Deus.

De acordo com as respostas dos entrevistados, um dos maiores desafios do ser humano é viver o tempo presente e a maioria das técnicas de autoconhecimento oferecem metodologias para que o ser humano aprenda a viver no aqui e agora, sendo o zen-budismo um dos maiores representantes de várias abordagens de

meditação praticadas no Ocidente, vindo do Oriente, desde a década de 60. O desafio de viver o agora pode ser relacionado com o desafio de reconhecer a existência do 'entre-lugar', do elemento que promove a migração entre uma coisa e outra, e pode também representar o Terceiro Incluído.

Segundo Nicolescu (2001) é paradoxal que o século que mais excluiu o sagrado e dessacralizou-se é também o que mais contribuiu com definições e significativas reflexões sobre o termo. De acordo com ele, a espiritualidade é o elemento que possibilita o movimento ascendente e descendente, o movimento entre imanente e transcendente, entre racional e não racional (NICOLESCU, 2001). É o ponto de encontro onde transcendência e imanência se unem para permitir ao ser humano a liberdade de tornar-se o que se é, bem como de manifestar sua essência única, singular e identitária daquilo que o torna humano, considerado originalmente como *homo religiosus*. Nesta perspectiva, a espiritualidade é um componente humano que torna o ser humano um *homo religiosus*.

Eu comecei a fazer o curso, demorei alguns meses para começar a cair a ficha do que que era. E aí nós começamos os trabalhos, as vivências e aquilo começou a mexer muito comigo e quando nós entramos no trabalho corporal aí, aí realmente eu acho que foi quando teve um grande impacto (S14)

A Unipaz foi um pontapé assim para dentro da espiritualidade que não tem como medir, muito grande. Não tem como medir. É muito tocante, e cada vez mais eu estou querendo mais, cada vez mais (S 13).

Ao se analisar o ser humano contemporâneo, pode-se notar que em indivíduos que compartilham esta visão de mundo explicitada aqui e representada pelos sujeitos da pesquisa de campo, há uma atitude espiritual diante da vida. A espiritualidade, neste sentido, pode unir indivíduos de diferentes gerações e de diferentes culturas, pois assemelha-se à categoria de *homo religiosus* em sua manifestação no cotidiano da vida e torna-se a identidade transversal da humanidade e é, por conseguinte, uma possibilidade de manifestação da Paz.

Se em função da religião foram demandadas as maiores guerras humanas, a espiritualidade possibilita que o ser humano se reconheça em nível de igualdade na multifacetada diversidade que cada um é. Ela representa o ponto de encontro na diversidade humana e a atitude diante da religião institucional tornar-se neutra, tanto o indivíduo pode ou não se vincular a uma determinada religião, porém isto não o impede de ser espiritual no seu cotidiano.

Nesta perspectiva, a multiculturalidade é a primeira etapa da transição de sectarismo para a integração, honradas as diferenças. Pelo que se pode compreender esta visão de espiritualidade impactou a vida da pessoa como um todo, o que inclui uma transformação em si mesmo e na sua forma de se relacionar com tudo ao seu redor, incluindo a espiritualidade.

Foi absolutamente transformador como se uma virada de chave para mim, na minha vida, que me deu coragem para eu assumir os meus verdadeiros desejos, eu me arriscar desenvolver meus dons, eu trabalhar com esta coisa do cuidador que sempre me encantou, e me trouxe para um lugar para cuidar de mim também, que é algo que eu não sabia fazer, fazia muito para o outro. Eu descobri que cuidar de mim também é importante e isto foi quebrar uma crença muito forte porque eu fui educada que quando uma mulher cuida de si ela está sendo muito egoísta, isto é errado. E visitar esta crença era como se eu estivesse traindo toda minha linhagem, toda minha família, e que não fica bem. E este lugar foi está sendo muito bom para mim, eu não posso dizer a você que eu comecei a viver a Unipaz, ou se acabou, mas Unipaz está em mim, o processo continua, não foi apenas uma formação profissional, entende, de um curso de pós graduação, foi um processo de transformação. Não acabou, eu não sinto que eu esteja acabada, eu acho que eu continuo me transformando porque o legado que eu estou tirando daqui está reverberando, tirando não, que eu ganhei aqui, que eu bebi aqui, eu continuo manifestando na minha vida (S7).

A minha relação com as pessoas depois que eu entrei na Unipaz, com as coisas, com os meus objetivos, a minha vida com os meus filhos mudou demais. Eu era um pouco hipocondríaca e de repente, hoje assim a vida tá mais relativa, estou relativizando mais as coisas. É como se eu olhasse realmente, que isso aqui (a realidade) é um instante e tudo bem, mas não é um instante que eu vou deixar para lá, vou fazer o que eu posso de melhor, até porque tem um antes e um depois, cada um dá o nome que quiser (S14).

Ao se analisar as entrevistas, pode-se constatar que surgiram temas comuns nas respostas dos sujeitos entrevistados que envolveram basicamente os seguintes aspectos: foi notória a questão da individualização e da privatização da experiência espiritual que passou a ocorrer através da mobilidade religiosa do peregrino (HERVIEU-LÉGER, 2015). Outro tema diz respeito ao processo denominado por Lenoir (2005) de crer sem pertencer, no qual expressa o usufruto por parte do indivíduo que busca por vivências em diferentes lugares, porém sem se filiar ou se vincular a alguma instituição religiosa. Surgiu também o tema dos elementos considerados substitutos da religião (MARDONES, 2005) que podem ser identificados quando uma pessoa afirma não ser crente e ainda assim vivencia a inclusão de elementos religiosos, como o rito do casamento, do funeral, mesmo não comungando determinada fé. Estas categorias serão descritas na sequência abaixo, uma por uma, buscando estabelecer o diálogo com a teoria subjacente.

Pelas respostas dos sujeitos há indícios da ocorrência do processo de individualização e privatização da experiência espiritual:

Eu sempre estudei muito. Não que eu goste de ficar dentro de igreja ou aceitar uma interferência de uma pessoa dizer pra mim como é que é, não! Eu que que quero saber, eu é que quero achar, quero saber por mim, quero tanto que entrei para a ordem Rosa Cruz e lá eu tive muitas respostas (S11).

Esta questão de que se encaixar numa estrutura da religião institucional com dogmas, ritos e acordos tornou-se um fator de distanciamento para esta parcela da população, denominada de peregrino por Hervieu-Léger (2015), pode ser identificada na fala dos sujeitos pesquisados.

E os modelos religiosos institucionais, me faziam me sentir mais excluída do que atendida e pela minha natureza muito rebelde, ter que acreditar ou ter que repetir coisas sem eu saber o sentido não conversavam comigo, não me satisfaziam. Os modelos rituais ou algumas coisas que você tem que fazer porque aqui se faz assim, essas coisas que eu não conseguia sustentar mais depois que estudei na Unipaz (S7).

Nasci numa visão evangélica, Adventista do Sétimo Dia. Pertenci a essa religião até os 21 anos de idade, hoje eu tenho 45 anos e foi extremamente traumático esse período porque era uma igreja extremamente assim, é, com dogmas muito rígidos, eu sempre questionei muito, né? Essa questão de ir pro céu, será que tem céu, a questão do sofrimento ligado ao evangelho de Jesus Cristo. E sempre tive assim algumas experiências transpessoais no sentido de ver pessoas, seres, ouvir vozes, então isso me deixava muito intrigada, porque eu vi as pessoas, eu vi acontecimentos, eu tinha visões, sonhos, premonições e eu ia até o pastor da igreja, ele mandava eu orar, fazer trabalho de desobsessão, ou sei lá, possessões demoníacas e ficava pior, então aquilo era sempre um questionamento, né? Será que realmente só existe este mundo? Será que realmente Jesus existe, será que vou para o céu? Passei a compreender esta dimensão ao estudar na Unipaz (S1)

Pode-se identificar que estes indivíduos, ao peregrinar buscando sentido e significado de vida, experimentam diferentes e variadas expressões religiosas e há indícios de que vai ocorrendo um processo de privatização do modo como vivem e manifestam valores e sentidos que fazem relação ao seu universo privado e individual. Conforme explicitado no capítulo 2 desta pesquisa, as mudanças de posicionamento e perda da hegemonia da religião na sociedade moderna indicam que o que antes era dito e seguido por fiéis dentro de seus contextos da religião institucional foi diluído para outros ambientes, contudo, a busca permanece constante, como se nota nas falas. Elas não mais buscam respostas dentro da

religião institucional, mas buscam por experiências que lhes oportunizem criar seus próprios núcleos de significados.

A espiritualidade para mim não é ficar indo para igreja. Quando você olha, você fala, gente, está tudo dentro da gente, está aqui, está tudo dentro de mim, é só conseguir acessar, só conseguir me conectar sabe, e eu senti esse poder em mim. Hoje eu consigo estar mais sozinha comigo, eu tenho lido muito, eu voltei a ler, eu estudei por muito tempo. Não é qualquer atividade ou rito que faça sentido para mim (S14).

O tema da privatização da experiência espiritual surgiu em 100% das respostas. Poderíamos transcrever aqui todas as falas que apontam isto em seus discursos, mas optamos por transcrever algumas que expressaram esta percepção da escolha pessoal dentre as quais envolveram também a decisão individual pela definição dos locais para as vivências das experiências espirituais. As pessoas selecionam em quem acreditar e como vivenciar sua relação com a espiritualidade, que pode ou não ocorrer dentro de espaços institucionais da religião. Compreende-se que esta vinculação pessoal em relação a valores passa a ocorrer em seu universo subjetivo, íntimo e de maneira individual.

Então hoje para mim é o modelo que me atende enquanto espiritualidade. Sou eu e o universo inteiro, não preciso ir em igrejas ou templos. É estranho falar isso de misturar física com espiritualidade, mas é um modelo que explica a realidade. E a realidade tem a ver com espiritualidade. Então para mim é o que me resolve hoje juntamente com as práticas da Unipaz (S3).

É possível também identificar que os sujeitos pesquisados, alguns deles, permanecem vinculados às suas religiões institucionais, porém a frequência e a forma de vinculação também são modificadas.

Eu continuo Espírita, eu acho que ainda tenho essa vinculação, não tô tendo muito tempo para frequentar porque eu tô tendo que optar, por que eu estou fazendo vários cursos, por que eu acho que tem a ver também. Eu estou me construindo espiritualmente, tá tudo certo, encaro isto de uma forma muito tranquila (S14).

Ao analisar se ocorreram mudanças na forma de como a pessoa se relaciona com a responsabilidade inerente da vinculação institucional, a amostra dos sujeitos pesquisados dá a entender que a sua relação com a religião institucional passa a ser também uma escolha privada sobre quando ir e com que frequência. Pode-se notar na fala abaixo que:

Então, não consigo precisar o marco da Unipaz porque foi uma caminhada, e uma caminhada que não tem fim, porque agora mudou também, por exemplo, eu não deixei de ir à missa, de ter minha comunhão ao domingo, mas agora já não tenho a obrigação de ir todo domingo, mudou meu olhar para a missa, de ir à missa e me sentir tocada (S5).

Este tema abre uma outra categoria que é o crer sem pertencer. Conforme a fundamentação teórica desta pesquisa, foi apontado por Hervieu-Léger (2015) sobre o sentido da relação da consciência de pertencimento à religião institucional. Esta é outra significativa observação sobre o modo como o ser humano vive sua espiritualidade na contemporaneidade. Há indícios de que existem associações temporárias no sentido de que o sujeito frequenta quando é de seu interesse, porém, sem necessariamente comprometer-se com a comunidade religiosa e sem, contudo, expressar pertencimento contínuo.

Na fala abaixo, pode-se notar outra expressão da crença sem pertença (HERVIEU-LÉGER, 2015). No caso a seguir, a pessoa se identificou católica, e mesmo se reconhecendo católica, aos poucos ela foi experienciando situações e circunstâncias que a fizeram refletir sobre os dogmas e valores orientados pela religião institucional à qual pertence e, mesmo permanecendo católica, ela passa a compor sua própria crença sem sentimento de pertencimento.

Com o passar do tempo, né, eu fui, assim, me sentindo mais segura em relação a espiritualidade pela certeza que realmente era aquilo que eu buscava e sentia em mim mesma, uma confiança tremenda. Eu não tenho dúvida, tenho fé total, então, assim, para mim espiritualidade é algo inerente ao ser humano e a espiritualidade para mim tem uma importância máxima, né. Não preciso ir na igreja ou no centro espírita para ter fé (S11).

Mesmo que a pessoa continue a frequentar a sua religião institucional como crente, esta crença também sofre modificações na atualidade, pois há indícios de que a pessoa vai à igreja quando for de seu interesse pessoal, por motivos diversos, sem atentar-se para a questão da dimensão comunitária da religião. Porém o que se nota é que a busca pelo sentimento de pertencimento permanece ativo, independentemente de vínculo institucional, ocorre a busca pelo vínculo afetivo através de valores e propósitos que lhe façam sentido, como pode ser notado na fala abaixo:

Eu acho interessante você estar em alguns grupos para você ter aquelas sanghas, pode ser que não seja no centro religioso necessariamente, pode ser de outra forma, mas num trabalho social, no trabalho de ajuda no trabalho, enfim, de auxílio mesmo ao próximo de qualquer forma e um lugar também que a gente se abastece, que a gente troca, que a gente se

conecte, eu acho que essa conexão pode ser feita sozinho na minha casa, como qualquer outros lugares e eu tô nesse processo de caminhada, de me construir, de absorver, de aprender, estou maravilhado com isso e eu olho para mim hoje faz dois anos e meio a tras eu não tinha noção, mas assim nem noção do tanto que em dois anos e meio quantas coisas que eu consegui absorver (S14).

A compreensão de comunidade aproxima-se mais da visão exposta por Mafessoli (2016) quando fala da comunidade de destino. Ele aponta que as pessoas seguem buscando o sentido de pertencimento, porém, em um núcleo que ele denomina de tribo, cujos valores lhes façam mais sentido do que os valores dogmatizados pela igreja institucional. Numa comunidade de destino, o sujeito participante é também orientador de valores que ele passará a expressar como membro não por questões institucionais, mas por identidade de sentido, significado e valor.

E aí as experiências que eu tive principalmente a minha relação com outras pessoas que eu passei a respeitar aqui dentro, né, os nossos professores, vocês, é... Eu via uma postura diante da vida nestas pessoas, estes foi um dos fatores que fizeram mudar a minha noção de espiritualidade, a postura destas pessoas era respeitosa, era carinhosa, era amorosa. Estas pessoas tinham dinheiro que era uma outra coisa! Dentro da Doutrina pra mim era... não precisava ser rico, não é que precisa, né... Eu vi que as pessoas aqui, os professores principalmente, tinham um grande conhecimento, tinham uma espiritualidade muito bem desenvolvida, uma relação muito boa com as pessoas, ganhavam dinheiro Isto pesa pra mim, ganhavam dinheiro com o trabalho que envolvia espiritualidade e estava tudo bem, né, e eu não aprendi isto, não foi isto que eu aprendi. A espiritualidade era uma coisa do Centro, uma coisa religiosa, uma coisa de Deus, ne, você não ganha dinheiro com isto. Aqui é diferente e gostei (S4).

É possível identificar que as pessoas continuam buscando nutrir-se pelo elo de comunidade, para reforçar o sentimento de pertencimento, pois o sujeito busca por uma associação de valores, de afinidades e estilo de vida, denominado de “comunidade de destino” (MAFESSOLI, 2016), cuja característica favorece para que o sujeito participante também seja promotor de valores e os vivencie de uma maneira mais horizontalizada e menos hierarquizada:

Então, aqui quando eu fui conhecendo as pessoas, primeiro pelas pessoas, e pelo tipo de vida delas, e como elas eram diferentes do que eu pensava ser uma pessoa espiritualizada. E depois, pelas experiências que eu vivia, as disciplinas que a gente fez, né. Depois que eu conheci as pessoas eu vi pessoas que tem uma vida tranquila, materialmente satisfatória, tem tudo que quer, viajam, né, dão presentes, tem dinheiro para isto, para aquilo (S3)

Outro item que apareceu nas entrevistas envolve a mobilidade religiosa (LENOIR, 2005; HERVIEU-LÉGER, 2015) do indivíduo que circula por diversos

ambientes buscando experiências que lhe ofereçam oportunidades de refletir sobre suas questões de valores, sentido e significado de vida.

Desde a infância eu tenho um comportamento religioso muito marcado, sempre foi uma prioridade para mim, desde a infância. Eu era católico. Então para tudo eu rezava, para todas as questões, minha rotina tinha reza no meio, né? Isso foi a vida toda até conhecer espiritismo depois abri mais para teologias de ordem mais oriental mais ligado à questões orientais, isto foi uma abertura muito grande. E depois eu conheci a Unipaz (S3).

Este aspecto da mobilidade religiosa pode ser compreendido como um processo de busca por associações temporárias (HERVIEU-LÉGER, 2015) no qual a pessoa circula por espaços que lhe oportunizem as vivências e aprendizados condizentes com o momento atual da sua vida. O compromisso e a institucionalização da experiência não são valorizados e, muito pelo contrário, são deixados de lado. Ocorre uma bricolagem (SARRIAS, 1994) da crença religiosa:

Nasci numa visão evangélica Adventista do Sétimo Dia. Então com 21 anos eu saí daquela religião fui para Cristã Evangélica, fiquei um tempo mas não gostei, porque parecia com a Adventista. Aí depois eu fui para igreja Santo Rei de Deus e também não gostei porque eu percebi que a alienação era pior, muitas mensagens assim, é... que eu percebi que não tinha nada a ver com a minha essência e depois fui ter contato com a Seicho-no-ie que foi interessante com a questão de que tudo tá na sua mente, isso me despertou mais ao mesmo tempo eu fiquei assim eu fiquei muito chocada com o culto de antepassados. Aquelas coisas de venerar os antepassados, aquilo me chocou pelo fato de eu vir de uma religião totalmente que não acreditava em vida após a morte, mas como eu via seres assim que eu não sabia o que era, então eu estava assim, perdida, falando gente mas será que isto existe e tal? E aí eu abandonei a Seicho-no-ie e passando ao lado da minha casa, tinha uma religião Kardecista, espírita, e aí me deu muita vontade de entrar, parece que tinha uma força. E eu entrei e fiquei um tempo (S1).

O item das associações temporárias surgiu nas respostas considerando que o indivíduo não se vincula, mas sim peregrina por movimentos, grupos, centros espiritualistas e isto amplia suas possibilidades de formar, aos poucos, sua própria prática espiritual, independentemente de vínculos institucionais com sua religião de origem.

Meus pais nunca tiveram religião, mas a minha madrinha tinha muito. Então em função da presença dela, eu acabei tendo uma influência mais católica e cheguei a fazer a primeira comunhão. E quando eu era adolescente, a minha vó materna, ela era médium, era muito católica mas era médium e a minha bisavó também, então apesar delas viverem a fé católica, elas manifestavam coisas que pessoas conversavam desencarnadas, com muita

naturalidade, então eu tinha a visão da primeira infância até a adolescência desta fé institucionalizada vivida pela minha vó e pela minha madrinha e estas experiências que eram considerada paranormais também com muita naturalidade por elas, minha bisavó para ela não era algo extraordinário, era algo natural. Ai quando eu me mudei para o Amazonas, na minha adolescência, eu conheci o espiritismo lá ai eu fiquei muito deslumbrada com aquele conhecimento (S7).

O fato de as pessoas peregrinarem por diferentes espaços não as torna menos religiosas, muito pelo contrário, há indícios de que elas passam a incluir práticas em suas rotinas. Muitas se consideram espiritualizadas e não religiosas, é uma das características que se pode notar na forma como o indivíduo vive sua espiritualidade na contemporaneidade. Lenoir (2005) reconhece que há uma crescente expansão de práticas da espiritualidade da cultura oriental que se espalham no Ocidente, como de yoga, tai chi chuan, as meditações zen-budistas, dança sagrada, dentre tantas outras. “Os adeptos aprendem a respirar, relaxar, concentrar-se, cantar desde o mais profundo de si mesmo e a dançar...”¹²⁸ (LENOIR, 2005, p. 49).

Foi uma descoberta e mais descoberta, e mais descoberta e foram me deixando muito apaixonado com esta coisa que já existia e eu ficava pensando: onde é que eu estava? Eu estava em que planeta e porque eu não visto antes, esta é a pergunta que eu sempre fiz, nossa eu não sabia que existia isto, eu não sabia então eu descobri este lado oriental que já fazia tudo de forma espiritual, meditação, e sei lá mais o quê, tem também a medicina chinesa e tantas outras coisas interessantes (S13).

Outro exemplo da ocidentalização das práticas espirituais do Oriente:

Eu fiz Yoga até por umas questão pessoais, e tudo, foi quando eu meditei a primeira vez na minha vida, isto tem mais ou menos 10 anos, foi para mim assim difícilimo, eu falei que que é isso? Eu olhei para professora na época, falei gente um dia eu quero fazer isso, mas eu olhava para mim era uma coisa tão distante, tão longe e sabe, era um universo tão desconhecido porque eu ainda estava vinculada a algumas caixinhas, né? (S14).

O fato de as pessoas terem sido batizadas na Igreja Católica, como rito cultural característico em grande parcela da população brasileira, não se modificou muito até os dias atuais. Porém isto implica dizer que, apesar do batismo, a pessoa busca outras referências e práticas que lhe ofereçam respostas que até então a sua igreja de origem não oferece mais.

¹²⁸ “Los adeptos aprenden a respirar, relajarse, concentrarse, a cantar desde lo más profundo de uno mismo y a bailar...” (LENOIR, 2005, p. 49).

Sou de uma família Espírita, de berço espírita, sempre frequentei quando era criança. Cheguei a ser batizada também, a família do meu pai é católica. Eu estava me sentindo muito sem energia muito perdida e então, eu cheguei frequentar igreja evangélica. Nunca fui evangélica, mas já frequentei. Já estive em terreiro de umbanda e assim, foi que eu mais gostei de centro espírita, pois eu frequentei a vida toda, né? Mas já estive na igreja católica, sou batizada, me casei na igreja católica, mas o lugar que eu me sentia bem mesmo com essas questões era no Centro Espírito, eu me sentia, eu sentia mais liberdade (S14).

Um tema interessante para análise é referente aos elementos que são substitutos da religião institucional. A pesquisa teórica realizada dialogada com a pesquisa de campo sugere a compreensão de que a espiritualidade que o sujeito contemporâneo vive pode ser compreendida como um processo de educação cujo fator da espiritualidade corporificada representa o elemento que promove a vivência do transcendente no imanente e isto associa-se ao que Ferry (2008) diz sobre a divinização do humano.

As falas dos sujeitos também indicam que como educação a espiritualidade pode ser desenvolvida por meio de uma educação dos sentidos que é representada pela educação integral desenvolvida e oferecida pela Unipaz. O meio pelo qual isto ocorre é considerando a relação entre imanente e transcendente, o sujeito não foca nem unicamente nas questões da imanência, o divino em si, nem na transcendência, mas a espiritualidade se dá por meio da relação entre ambos, pelo elemento do terceiro incluído (NICOLESCU, 2015) a partir do espaço aberto de aprendizado inerente ao ser humano.

Lenoir (2005, p. 227) entende que as novas religiosidades favorecem a evasão de conceitos que buscam a abertura de diálogo com os mais variados níveis de conhecimento.

A religiosidade alternativa holística, é um poderoso convite ao reencantamento, está particularmente atenta a reabilitação do campo das ciências humanas, da dimensão mística e mitológica da realidade humana, em particular da consciência humana.¹²⁹

Gauchet (2008) afirma que o que ocorre atualmente é uma interpretação radicalmente não religiosa da transcendência, compreendendo que o humanismo contemporâneo vive um momento do reconhecimento do homem sem Deus.

¹²⁹ Tradução da autora. Original: *“La religiosidade alternativa holística, em tanto que poderosa invitación al reenacimiento, está particularmente atenta a la rehabilitación em el campo de las ciencias humanas, de la dimension mística e incluso mitológica de la realidade humana, em particular de la consciência humana.”* (LENOIR, 2005, p. 227).

Espiritualidade pra mim é algo totalmente integrado, integrado comigo e com todas as coisas do universo, com todos os objetos, é como se fosse uma coisa cósmica mas ao mesmo tempo ela é microscópica, ela é um embaixo e um em cima ao mesmo tempo, é tudo uma coisa só. Então pra mim espiritualidade é isto, eu não consigo separar um objeto, uma pessoa, um estado emocional, é tudo misturado, então pra mim espiritualidade tem esta dimensão de que Deus estaria em tudo, tudo está em Deus, tendo Deus como algo assim, não é aquela referência católica, quando eu falo Deus, ele tem uma concepção muito mais ampliada, como se fosse assim uma fonte algo que está além de tudo de todos e que ao mesmo tempo essa fonte ela é permanente de bondade, de benesse, de acolhimento, não existe uma troca com a fonte, ela já é! (S10)

A espiritualidade holística faz ressurgirem as teorias do reencantamento, porém traz uma visão renovada deste processo. Nota-se uma sede de significado, uma busca por propósito e sentido da vida e isto pode ou não significar uma interação com Deus. A visão de Deus que parece fazer mais sentido para os movimentos que valorizam a espiritualidade holística é a corporalização da experiência espiritual com aproximação da teologia apofática. A relação com Deus na visão da teologia apofática engloba aqueles que vivem uma relação interiorizada do divino onde a experiência está no centro das buscas espirituais contemporâneas. A comprovação material da experiência espiritual é traduzida no desejo de experimentar, de provar o divino em si mesmo.

Pela fala acima considera-se que a relação é com o Deus apofágico, ou seja, não personalizado. Porém este elemento não minimiza a fé e o sentimento de pertencimento ao universo como cosmos. Esta visão amplia o conceito de espiritualidade para algo que passa a ser uma espiritualidade holística.

Minha visão de mundo é muito ligada a natureza, eu acredito que cada parte da natureza assim como a água, como as pedras, como as flores, como os animais, como vento, tudo faz parte de uma Instância muito Sagrada. E é assim que eu me sinto fazendo parte de forma integral, plena, transformadora, agindo e reagindo a todo o processo da criatura e do Criador (S12).

E agora, assim, a espiritualidade não sei se é uma religião né, não sei falar. Eu sempre tive muita fé em Deus, mas depois que eu comecei a frequentar a Unipaz, me despertou acho que para a verdadeira espiritualidade. Porque assim, eu não tinha consciência dessa espiritualidade verdadeira, eu acho. Eu acho que eu tinha da religião, mas não da espiritualidade verdadeira. Não tinha assim, consciência do corpo físico, do corpo etéreo, sabe assim.... da mente, do espírito. Não tinha esta consciência. A espiritualidade verdadeira é ter consciência, eu acho que eu vivia inconscientemente, e depois, agora parece que eu despertei o outro lado assim, para saber que existe diferença entre mente e corpo, entre o espírito (S9).

Algumas questões são transformadas na forma como o indivíduo passa a se relacionar com a espiritualidade. O corpo adquire um lugar específico na relação do

ser humano com o transcendente. O que passa a fazer sentido não é tanto a salvação, mas sim a felicidade aqui e agora, que é também a visão de Torralba (2014) ao afirmar que a espiritualidade ocorre no dia a dia da vida, nas questões práticas e rotineiras e não necessariamente em templos ou espaços específicos.

Espiritualidade para mim acaba sendo todas as formas de respeito de convivência com a presença do próximo. Acaba sendo o respeito por toda a natureza da qual eu faço parte, acaba sendo a interação do ser humano com a natureza já que na minha percepção, quem criou toda essa natureza da qual o ser humano também faz parte, foi algo Supremo, foi o Criador algo que a gente costuma dizer Deus (S12).

E nesta compreensão, o corpo adquire um valor importante, pois todo o processo de transcendência, seja em que nível for, ocorre a partir e através da relação corporal, reafirmando a visão de que é um componente nato ao ser humano. Questões de bem-estar têm sido um dos motivos da busca espiritual do ser humano na atualidade.

(...) o corpo adquire uma importância crescente entre as preocupações dos crentes desde os últimos 30 anos. Não apenas há que cultivar a alma, mas também sentir no corpo os benefícios da vida espiritual. A felicidade passa pelo o desenvolvimento corporal, pela experiência, a emoção e o bem estar psicológico e físico¹³⁰. (LENOIR, 2005, p. 49).

Pode-se constatar esta fala de Lenoir (2005) no relato abaixo:

Toda as imersões, os processos, muita catarse, visitei muito lugar sombrio, visitei muita luz também, a natureza das amizades que nós fizemos aqui são coisas que estruturam uma nova vida, no meu caso, então foi realmente definidor de águas em todos os aspectos da minha vida, até esta religiosidade que era muito intuitiva, que eu trabalhava assim, ficava alegre com passarinho, com barulho de água, essa coisa criou uma outra dimensão, a maneira com que eu consigo viver a minha espiritualidade mudou muito, de seguir é, um dogma religioso com aquela rigidez, eu não dou conta, é uma deficiência minha mas eu me conecto mais na vida, assim, durante as coisas que vão acontecendo, este é o meu processo (S7).

Quando a pessoa diz que “não preciso ir na igreja” pode-se associar ao que Torralba (2012) afirma ao destacar que a espiritualidade corresponde ao desenvolvimento de sensibilidades que lhe atendam ao cotidiano, que pode ser

¹³⁰ “(...) el cuerpo adquiere una importancia creciente entre las preocupaciones de los creyentes desde hace unos treinta años. Ya no sólo hay que cultivar el alma, sino sentir en el cuerpo los beneficios de la vida espiritual. La felicidad en la tierra pasa por el desarrollo corporal, la experiencia, la emoción y el bienestar psicológico y físico.” (LENOIR, 2005, p. 49).

identificado um caminho com três etapas que lhe indica a lógica, a direção e o significado das escolhas e decisões da vida, o que antes era buscado no contexto da religião institucional.

Somos como uma vela, nascemos como uma vela, como analogia, esta vela tem tamanho, e tem um prazo de duração e que de um jeito ou de outro ela vai consumindo, consumindo, não tem jeito não e isto é uma coisa normal para mim hoje, mas que ela tem um foguinho. Ela tem uma chama que pode apagar em qualquer momento, mesmo ela estando novinha grandona forte bonita ela pode dar um vento forte e vai embora esta vela. Hoje mais do que nunca, depois deste evento meu recente, a espiritualidade é a simplicidade, é a essência, é o essencial. O que é o essencial, para cada um vai ter uma definição, mas a gente vai afunilando as coisas de forma que a gente vai chegando perto da essência daquilo que é a vida(S13).

Um fator que surgiu nas respostas diz respeito à dimensão afetiva da experiência espiritual. O que se pode observar é que há uma busca por elementos que favoreçam a experiência que perpassa o campo da razão, mas não se limita a ele. Esta experiência assume dimensões do campo afetivo, conforme se nota na resposta abaixo:

No final, acho que são formas diferentes para o mesmo. A essência é a mesma, em diferentes formas para tocar as pessoas. Mas me sinto cada vez mais, assim, nesta coisa de aprendiz de ser humano e aí de uma vivência de uma espiritualidade que está por exemplo no cotidiano de um bom dia, de alguém que de repente se tocou e nem percebeu que se tocou, isto para mim é espiritualidade. Né, é, sei lá, de repente eu me maravilhar com uma borboleta e me pegar sentindo a conexão com o todo (S5)

Pode-se notar na fala acima que do ponto de vista de ritos a experiência espiritual holística pode ocorrer na simplicidade da rotina da vida. Desde caminhar, sentar, respirar. Envolve colocar a atenção na atitude do aqui e agora e isto não exige ritos nem dogmas. Não necessariamente precisa de um mestre ou líder espiritual para viver a experiência da simplicidade, que acaba se tornando o caminho mais próximo para a vivência espiritual no cotidiano da vida.

É a consciência de comer a comida comendo a comida sem pensar ou desejar estar comendo outra coisa. É o ato de agir com a atenção plena no aqui e agora, na simplicidade de cada atitude, no gesto de estar inteiro onde se está, no que se está fazendo e isto é a experiência mística mais simples e plena que qualquer pessoa pode viver. É uma questão de deixar-se fluir simplesmente pelo que se é a cada instante.

Hoje eu compreendo o que que a espiritualidade é capaz de fazer, ela transforma mesmo, profundamente tipo radical e profunda, mas de uma forma muito Sutil, muito doce, e ao mesmo tempo assusta. É uma Entrega Total (S2).

Esta consciência de aqui e agora, segundo Sponville (2014) gera a percepção de unidade, o que Romain Rollan define como 'sentimento oceânico', os orientais denominam de *advaita* (a não dualidade). É a indissociação que é inerente à simplicidade, e vice-versa. É uma questão de unificar o pensamento com a ação, a intenção com a realização, o sentimento com a emoção que se manifesta no instante de sua percepção. Se é imanente ou transcendente, é uma questão de classificação, pois na unidade o dentro e o fora estão interligados, e um só existe na conexão com o outro: "é uma experiência que se dá mais bem como uma imersão, com uma fissão, como uma integração realizada"¹³¹ (SPONVILLE, 2014, p. 176). E não se trata de se calar mas sim de silenciar a mente, de abrir espaço para o vazio pleno.

Espiritualidade pra mim é algo totalmente integrado, integrado comigo e com todas as coisas do universo, com todos os objetos, é como se fosse uma coisa cósmica mas ao mesmo tempo ela é microscópica, ela é um embaixo e um cima ao mesmo tempo, é tudo uma coisa só. Então pra mim espiritualidade é isto, eu não consigo separar um objeto, uma pessoa, um estado emocional, é tudo misturado, então pra mim espiritualidade tem esta dimensão de que Deus estaria em tudo, tudo está em Deus, tendo Deus como algo assim, não é aquela referência católica, quando eu falo Deus, ele tem uma concepção muito mais ampliada, como se fosse assim uma fonte algo que está além de tudo de todos e que ao mesmo tempo essa fonte ela é permanente de bondade, de benesse, de acolhimento, não existe uma troca com a fonte, ela já é! (S10).

As mudanças incluem também os aspectos profissionais:

O fato de eu viver estas experiências muito fortes e que me trouxeram, né, como resultado um crescimento interior muito grande de consciência, de aquisição de paz, de entendimento sobre mim, de lucidez sobre a minha própria vida, isto me deu é... me abriu uma outra porta que é uma terceira coisa que eu aprendi aqui: eu posso enquanto terapeuta, enquanto psicoterapeuta, é, deixar que o meu cliente use a sua espiritualidade, a sua energia como processo de cura dentro da terapia, né, então, é eu acho que talvez, acho não, em termos profissionais foi o que de melhor poderia estar acontecendo para mim (S4).

Após percorrer as análises das entrevistas dialogadas com a teoria explicitada nesta pesquisa, compreende-se que há muitas maneiras de o indivíduo viver a sua

¹³¹ "es una experiencia, que se da más bien como una inmersión, como una fusión, como una integración realizada." (SPONVILLE, 2014, p. 176).

espiritualidade na atualidade, distanciadas do ambiente religioso institucional e a Unipaz é um dos locais que oportunizam estas vivências espirituais. Muito há o que se analisar com o material coletado e o relato destas entrevistas foi selecionado a partir de categorias escolhidas pela pesquisadora. Não se pretende esgotar este assunto com esta pesquisa. É um campo vasto e fértil para futuras investigações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os motivos que inspiraram esta pesquisa proporcionaram-nos ir muito além do esperado. Consideramos o tema da espiritualidade fascinante e provocativo e foi um convite à reflexão sobre valores, visão de mundo e, especialmente, promoveu uma significativa revisão de conceitos. Ao longo dos três anos e meio da realização desta pesquisa doutoral, ocorreram acontecimentos pessoais e sociais que foram de grande valia para o aprofundamento das análises.

No nível pessoal, foram vivenciados dois lutos em família. O primeiro deles foi de uma irmã que faleceu de maneira inesperada, três dias após o início das aulas deste curso e, na ocasião, foi a pessoa que mais havia me inspirado a iniciar a trilha formativa do doutorado. O segundo luto foi de uma cunhada, que fez sua passagem sessenta dias antes do término desta pesquisa. Dois lutos em momentos diferentes da pesquisa que provocaram reflexões substanciais em relação aos temas que envolvem o sentido da vida e da morte e, sobretudo, a função da espiritualidade em situação de crise pessoal.

Em nível social, o Brasil viveu a maior tragédia ambiental até então registrada na história brasileira. Foram soterradas 259 pessoas como consequência do rompimento da barragem da hidrelétrica da Vale do Rio Doce, evento que aconteceu em 25 de janeiro de 2019. Em 16 de março de 2020, o Brasil decretou paralisação da maioria das atividades nos setores de educação, comércio, religioso, transporte e entretenimento, entre outros, em função da pandemia do coronavírus (Covid-19).

Esta situação mudou radicalmente a vida de inúmeros cidadãos que, literalmente da noite para o dia, foram direcionados ao isolamento social, à reclusão em suas casas e às inúmeras medidas protetivas para o bem da saúde pessoal e coletiva. Até a data da finalização da escrita deste texto, registra-se no Brasil 27.944 mortes decorrentes desta pandemia. Esta tragédia social contribui para a revisão de valores, sentido e significado da vida e é um convite para a releitura dos conceitos que envolvem o campo da religião, da religiosidade e da espiritualidade.

Esta pesquisa teve como objetivo compreender como o sujeito contemporâneo vive a sua relação com a espiritualidade. Como desdobramento, buscou-se identificar os conceitos sobre modernidade e pós-modernidade com o objetivo de compreender quais parâmetros são referência de visão de mundo na atualidade, especialmente no que diz respeito ao campo da religião, da religiosidade e da espiritualidade. Com o objetivo de aproximar a teoria do campo prático da vida, foi escolhida a Unipaz como instituição para a realização da pesquisa de campo ora descrita.

De acordo com as teorias revisitadas, a visão de ser humano na perspectiva desta pesquisa tende para a compreensão dos fundamentos da visão holística. Isto implica notar o ser humano como um ser integral, em que as dimensões de corpo, razão, emoção e espiritualidade se interconectam entre si promovendo o sujeito inteiro, cocriador de sua própria realidade, à medida que se torna um agente que interage com a promoção e criação de sua realidade, pessoal, com reverberações em nível social.

Consideramos que o indivíduo contemporâneo vive em uma condição pós-moderna (LYOTAR, 2013) ao perceber que não há mais o reconhecimento da metanarrativa como elemento orientador decisório, bem como a percepção de que no lugar do limite como demarcação de fim nasce a borda, o 'entre-lugar' que é capaz de gerar uma nova minicultura e o reconhecimento da comunidade de destino (MAFFESOLI, 2000), cujas conexões ocorrem mais pelos valores e afetos e menos por dogmas e hierarquia.

A sociedade multicultural (OLIVEIRA, 2015) possibilita o reconhecimento das diferenças como elemento identitário. Na pós-modernidade, a racionalidade é questionada e novas dimensões de respostas e referências são valorizadas. O conhecimento exterior, material e racional deixa de ser a única referência do indivíduo para a sua tomada de decisão. A condição pós-moderna carece de líderes, carece de lideranças políticas, religiosas e filosóficas, porém o que emerge é o indivíduo líder de si mesmo, nasce o líder holocentrado (WEIL, 2011). Este líder holocentrado é alguém que é capaz de reconhecer a dimensão sagrada em si mesmo e em tudo ao seu redor. Isto não significa o reencantamento do

mundo, mas pode significar as bases de uma nova sociedade que evolui da moderna para a pós-moderna e dá pistas para a cosmoderna (COLLADO, 2018).

Em muitos contextos analisados, registrou-se também a ocorrência do processo de divinização do humano e hominização do divino, conforme a teoria de (FERRY, 2008) ao perceber que há indícios de que o sujeito reconhece e/ou busca reconhecer o seu centro pessoal sagrado, regulador de suas próprias e imanentes produções de sentido da vida. Nesta perspectiva, a relação com Deus tende para a visão apofática, um Deus impessoal e não menos onisciente, pois pode estar manifesto nas mais simples ações rotineiras do indivíduo.

Por reconhecer o ser humano a partir da perspectiva holística, faz sentido a visão que Lenoir (2005) apresenta sobre o homem universal, que aprecia e se envolve em atividades e movimentos de cunho artístico, religioso, intelectual e social, bem como no âmbito da cultura contemporânea, repleta de magia e mistério. Este sujeito estabelece uma relação de intimidade com Deus, com o Absoluto, com o Transcendente e busca-o através de experiências afetivas e corporais para experimentar Deus em si mesmo.

Notou-se nas pesquisas que este sujeito atual manifesta a necessidade de interioridade, de intimidade com a subjetividade de si mesmo; aprecia atividades em que possa ter liberdade de escolha sem que precise se filiar a alguma instituição como demonstração de fé. O que se nota é que há um indivíduo que separa o crer do pertencer. Não necessariamente o fato de este sujeito crer em algum valor e/ou dogma, seja ele religioso institucional ou não, este motivo não o vincula à comunidade na qual vivenciou suas buscas espirituais.

Identificamos que o sujeito atual apropria-se de elementos religiosos em sua vida cotidiana por meio da inclusão e da participação de fatores que são considerados substitutos da religião (MARDONES, 2000). Nota-se a realização e a participação de milhares de pessoas em festivais de músicas, campeonatos de futebol, ritos de casamento e funeral com base no cristianismo sem elas serem católicas.

Confirmamos também a teoria da privatização da experiência religiosa, descrita por Hervieu-Léger (2015), pois este indivíduo na sociedade atual escolhe onde, quando, como e por que participar de atividades de cunho religioso ou

espiritual. O fator de devoção é substituído pelo fator de experimentação. A privatização da experiência religiosa fortalece o crer sem pertencer e valoriza a mobilidade e as associações temporárias como modo de o ser humano atual viver a sua relação com a espiritualidade.

A pesquisa chegou à identificação da espiritualidade holística por entender que a visão de ser humano é holística ao considerar a sua forma de interagir consigo mesmo, com as pessoas e a sociedade como um todo numa perspectiva de multiculturalidade e a relação com o cosmos é sistêmica. A consciência de pertencimento a um cosmos orgânico e sistêmico pode fazer surgir no ser humano a consciência de que estão todos conectados por redes invisíveis de pertencimento e o bem ou mal gerado para o outro refletirá como consequência no bem ou no mal a si mesmo. Acredita-se que, a partir do dia que os seres humanos respeitarem o outro como desejam serem respeitados, desde suas crenças até seus bens materiais, a probabilidade de gerar uma convivência de menos disputas em todos os níveis parece fazer sentido como representativo do germe de uma sociedade menos violenta e mais pacífica.

Este modo de viver a espiritualidade holística valoriza o retorno dos elementos místicos, míticos e mágicos na contemporaneidade; inclui a via mística como caminho espiritual e promove também uma proliferação das práticas espirituais tradicionais no Oriente de forma a se espalhar no Ocidente, no caso específico desta pesquisa, no que diz respeito ao Brasil. Nota-se a valorização da astrologia, yoga, tai chi, práticas divinatórias, vários tipos e modalidades de meditação, técnicas de respiração, entre outros.

O modo de este sujeito contemporâneo viver a espiritualidade é de maneira individualizada promovendo uma subjetivação das crenças. Foi constatada na pesquisa de campo a valorização do corpo na experiência espiritual, tornando a espiritualidade holística corporificada e com tendências à desmistificação da presença de um Deus transcendente. Verificamos que este indivíduo vive o transcendente no imanente ou a imanência da transcendência dando importância ao corpo no processo espiritual.

É possível que haja uma educação espiritual? Sim, a Unipaz, ao incluir a espiritualidade em sua práxis pedagógica, tem promovido uma educação integral

do ser humano ao estimular a conexão entre corpo, racionalidade, emoção e espiritualidade conectados com os vários estados de consciência, que incluem o estado de vigília, sono, sonho e transpessoal (WEIL, 2011), que são componentes constitutivos do humano.

Do ponto de vista da educação, a espiritualidade pode ser uma inteligência (ZOHAR, 2001) capaz de educar o ser humano com vistas à promoção da plenitude da vida. Assim, a espiritualidade holística é um processo de educação que valoriza a relação do entre-lugar, da multiculturalidade, do espaço aberto que conecta imanente e transcendente, tornando a relação entre estas duas dimensões um modo de viver a espiritualidade na atualidade.

O florescimento da espiritualidade na contemporaneidade tem favorecido também para a efusão da religiosidade, porém com a diferença de que não necessariamente ela ocorra com vínculo a uma religião institucional. Na visão dualista, materialidade e espiritualidade são componentes opostos e separados. Na visão holística, são elementos constitutivos um do outro. Tem-se notado que nos movimentos com características pós-modernas, há uma abertura para a superação do caminho da separação entre sujeito e objeto, entre ciência e religião, matéria e espírito, física e metafísica, considerando que há a percepção de que esta visão de mundo gerou infortúnios nas relações humanas com um significativo potencial destrutivo da vida no século XX.

Durante séculos o ser humano aprendeu a disputar, guerrear e matar em nome de suas crenças e de suas posses. Pode ser que este século XXI seja marcado como a civilização que teve a coragem de resgatar a consciência de humanidade como sendo um só povo com as suas mais variadas manifestações e que seja pelo reconhecimento da diferença que a igualdade de desejos de paz possa florescer. A espiritualidade holística contribui para este processo e ela é essencial na educação integral do ser humano.

O diálogo entre ciência e espiritualidade abre possibilidade ao surgimento do paradigma da cosmodernidade (COLLADO, 2018), que promove indícios do nascimento de uma nova e ao mesmo tempo velha ética. Da cosmodernidade podem ressurgir uma ética global, uma reinvenção no modo de Ser e Estar no mundo, de maneira a valorizar o potencial humano, seja como um aliado ao

desenvolvimento sistêmico da vida no planeta, bem como com vistas à promoção da diversidade na unidade e o florescimento da paz.

Se há uma meta, que seja a de encontrar o ponto de encontro e o caminho do meio entre vários campos da ciência, da filosofia, da arte e da espiritualidade. Que a sociedade e os elos estabelecidos entre seus cidadãos seja um local de com-vivência entre a pluralidade de conhecimento e não de disputa de poder, mas sim um aprendizado constante de coevolução e coexistência.

Sendo a missão da Unipaz educar para o despertar da consciência da paz, e por considerar que a paz não é ausência de conflito, que ela ocorre em etapas ao envolver os níveis do indivíduo, da sociedade e da relação com a natureza, esta visão de mundo pode ser aplicada de forma prática e estruturada pela abordagem transdisciplinar holística desenvolvida e aplicada na Unipaz. De acordo com a pesquisa realizada, há elementos que indicam a promoção da paz por meio de uma significativa mudança em relação à visão de mundo, que envolve a consciência de pertencimento e de autorresponsabilidade pelas escolhas e decisões práticas na vida, gerando ações menos violentas e mais pacíficas a partir do indivíduo.

A sede de Sagrado e do Absoluto passa a ser uma sede de si mesmo, pois a dimensão mais sutil do si mesmo é também a dimensão mais corpórea que existe em si. Esta visão possivelmente se assemelha ao que Sponville (2014) afirma em relação à “divinização do humano e a hominização do divino”, bem como ao que Panikar (1993) afirma sobre a dimensão cosmoteândrica do indivíduo. Nesta perspectiva, a Unipaz contribui com a Abordagem Transdisciplinar Holística (WEIL, 2011) ao reconhecer a unidade aberta do conhecimento através da existência do terceiro incluído (NICOLESCU, 2014).

De acordo com a metodologia apresentada pela Unipaz, nota-se que, por meio de práticas como as meditações, danças circulares, tai chi chuan, yoga, musicoterapia, técnicas de respiração, mandala, dentre outras, estas vivências mostraram um potencial de promover no indivíduo uma (re)leitura de valores e de sentido de vida, estimularam também o encontro de um silêncio profundo e este silêncio faz referência a um caminho de acesso à experiência de Deus, do Absoluto, do Divino, do Transcendente em si mesmo, não importa a denominação

nem a vinculação com a religião institucional. É um despertar interno e individual gradativo e processual, que culmina no que temos chamado aqui de espiritualidade holística.

Entendendo paz com um estado de plenitude e harmonia interior, nota-se que as experiências espirituais podem representar a centelha de um movimento que minimize as várias formas de violência que se enfrentam hoje na sociedade. Se como consequência do resgate do sentido de pertencimento, da generosidade, de solidariedade e de harmonia pessoal, entre outros, as pessoas se tornarem mais compreensivas, cooperativas e menos competitivas e agressivas, poderemos estar diante de um embrião de novos referenciais que podem gerar novos acordos para se conviver de maneira mais pacífica e menos violenta na sociedade atual.

A espiritualidade holística pode representar um ponto de encontro entre a evolução tecnológica, científica com a evolução da interioridade humana, circunstância na qual o desenvolvimento da espiritualidade oferece valores e sentido de vida, conectada à interação e à coexistência das realidades subjetiva e objetiva humanas de forma a permitir a equidade e a complementaridade.

A espiritualidade holística assemelha-se mais a uma experiência ética do que a um aglomerado de técnicas; é um modo de ser e de se relacionar, pode significar o humano integrado em si mesmo em suas dimensões racional, relacional e espiritual. Esta seja, talvez, uma concepção visão que envolva a bioética e sua concepção de sustentabilidade e garantia da vida no planeta (vida humana, vegetal, animal e espiritual). Este ponto de encontro pode ser também o ressurgimento do Sagrado em seus aspectos racional e irracional, que causa o temor e o tremor, e é majestoso por si mesmo.

Deste modo, a realidade externa e a interna são manifestações de um único cosmos, da coexistência do micro e do macro com suas diferenças complementares e não opostas, é o subjetivo e o objetivo a favor da plenitude da vida em sua diversidade de dimensões.

Panikar (1993) afirma que o encontro entre Oriente e Ocidente representa uma mostra significativa de que não é na separação e nem na disputa dogmática que a sociedade avançará rumo ao bem comum. Ele ressalta a importância do

diálogo intercultural e inter-religioso como elementos evolutivos da humanidade e expressa ainda a dimensão cosmoteândrica do indivíduo, reconhecendo que o humano, o cosmos e o divino são partes da mesma realidade.

Estas visões de mundo abrem caminho para uma nova ética global, pluralista e multicultural. O caminho de unidade não é uma globalização generalizada, mas sim uma cosmodernidade que reconhece na singularidade a riqueza de seu poder de criação de novas formas de se manter e evoluir sustentavelmente. Confiamos que esta pesquisa inspire e contribua com futuras investigações no campo da espiritualidade bem como seja um referencial teórico de inspiração que favoreça a uma releitura do sentido da vida na atualidade.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. *As origens da pós modernidade*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ANTÔNIO, Severino. *Educação e transdisciplinaridade: crise e reencantamento da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BERGER, P. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

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

BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Versus, 2002.

_____. *Nova era: a civilização planetária; desafios à sociedade e ao cristianismo*. São Paulo: Ática, 1994.

CAPRA, Fritjof. *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix, 1995.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *A canção da inteireza: visão holística da educação*. São Paulo: Summus, 1995.

CARTA da Transdisciplinaridade. Adotada no Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade. Convento de Arrábida, Portugal, 2 a 6 de novembro de 1994.

CATALAN, Josep Oton. *El reencantamento espiritual pos moderno*. Madrid: PPC Editorial y distribuidora, 2014.

_____. *Vigias del abismo: experiência mística y pensamiento contemporâneo*. Milano: Sal Terrae, 2001.

COLLADO Ruano, Javier. El paradigma de la cosmodernidad: reflexiones filosóficas sobre ciencia y religión. *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, v. 24, n. 1, p. 53-85, 2018.

COMTE-ESPONVILLE, André. *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Espasa Libros, 2014.

CREMA, Roberto. *Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma*. São Paulo: Summus, 1989.

_____. *Pedagogia Iniciática*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O poder do encontro: origem do cuidado*. São Paulo: Arapoty, 2017.

CREMA, Roberto; WEIL, Pierre; LELOUP, Jean Yves. *Normose: a patologia da normalidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

CREMA, Roberto (Org.). *O novo paradigma holístico – ciência, filosofia, arte e mística*. São Paulo: Summus, 1991.

D'ANDREA, Anthony F. *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 1996.

DI BIASE, Francisco. *O homem holístico: a unidade mente-natureza*. Petrópolis: Vozes, 1995.

DUCH, Lluís. *Antropologia de la Religión*. Barcelona: Empresa Editoria, 2011.

_____. *Armes espirituals i materials: religió*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001. p. 302-308.

_____. *La crisis de la transmisión de la fe*. Barcelona: Cruilla, 2007.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto; revisão José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O reencontro com o Sagrado*. Nova Acropole, 1993

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Para entender a pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Trad. Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei*. Trad. Nícia Adan Bonarti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *Lo religioso despues de la religión*. Rubi: Anthropos Editorial, 2007.

FONTS, Eduard. La nueva religiosidad: un fenómeno regresivo? Valoración psicológica In la Nueva Religiosidad, mística o mistificación? *Sal da Terrae: Revista de Teologia Pastoral*, n. 1044, p. 295-308, abril 2001.

FORMAÇÃO Holística de Base. *Manual de Formação Holística de Base*. Brasília: UNIPAZ, 1997 e 2000.

GIDDENS, Antony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. 5. ed. São Paulo: UNESP, 1991.

GREELAY, Andrew M. *El hombre secular: la persistencia de la religión*. Trad. Castellano: J. Vallente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaina Marcoantonio. 30. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Trad. Joao Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *La religión, hilo de memória*. Trad. Maite Solana. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

HOLANDA, Adriano. Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. Aná. *Psicológica*, Lisboa, v. 24, n. 3, p. 363-372, jul. 2006 Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312006000300010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 16 nov. 2019.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JUAN, Carlos Gil; NISTAL, José Ángel. *Ney Age: una religiosidad desconcertant*. Barcelona: Herder, 1994.

JUNG, Carl Gustav. *Espiritualidade e Transcendência*. Seleção e edição de Brigitte Drost; tradi da introdução de Nélio Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. 2. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. *Tipos Psicológicos*. Trad. Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1991.

KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

KOHN, Vera. *Terapia iniciática*. Pindamonhangaba: Diálogos do Ser, 2016.

KUHN, Tomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LELOUP, Jean-Yves. *Caminhos da realização*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Cuidar do ser*. Petrópolis: Vozes, 1991.

LENOIR, Frédéric. *Las metamorfoses de Dios: la nueva espiritualidade occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

LYOTARD, Jean-Francois. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MAFESOLLI, M. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

_____. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.

- _____. *O tempo das tribos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- MARDONES, José Maria. *Las nuevas formas de la religión*. Estella: Editorial Verno Divino, 2000.
- _____. *Para comprender las nuevas formas de la religión*.
- _____. *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- _____. *Retorn del sagrat i cristianisme*. Barcelona: Editorial Cruilla, 2006.
- MARINA, José Antonio. *Por qué soy cristiano*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre a secularização e a Dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MATURANA, Humberto. *El sentido de lo humano*. Palma de Mallorca: Dolmen, 1997.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MOREIRA, Alberto S. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. *Estudos de Religião*, ano XXII, n. 34, p. 70-83, jan/jun. 2008.
- MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renné (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MORIN, Edgar. *Cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *Introdução ao pensamento complexo*. Trad. Eliane Lisboa. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- _____. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2003.
- NICOLESCU, Basarab. *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco, 2000.
- _____. *Nós, a partícula e o universo. A física quântica despoleta uma nova visão da ciência, mais holística e espiritual*. Trad. Isabel Debot. Esquilo edições e multimídia: Lisboa, 2005.
- _____. *O manifesto da transdisciplinaridade*. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 1999.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Religião e as teias do multiculturalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- ÓSUA, Jordi. *Esport i Religió: uma aproximació fenomenológica*. Quaderns Fundació Joan Maragall: Barcelona, 2009.

OTÓN, J. *Interioridad y cultura in VVAA: La interioridad: un paradigma emergente*. Madri: Ed. PPC, 2004.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTÓN CATALÁN, Josep. *Vigías del abismo*. Sal terrae: Santander, 2001.

PANIKKAR, Raimon. *Ecosofia: para una espiritualidade de la tierra*. Madrid: Cittadella Editrice – Asis, 1993

PIERRAKOS, Eva. *Caminho da auto-transformação*. São Paulo: Cultrix, 1988.

PRIGOGINE, Ilya. *As leis do caos*. São Paulo: Unesp, 2002.

REVIÈRE, C. *Os ritos profanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ROCHA, E. *O que é o mito*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SABADA, Javier. *De Dios a la nada: las creencias religiosas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

SARRIAS, Cristóbal. *La Nueva Era: nueva religión?* Madrid: PPC, 1994.

SAVATER, Fernando. *La vida eterna*. Barcelona: Ariel, 2007.

SHELDRAKE, Ruppert. *Ciência sem dogmas*. São Paulo: Cultrix, 2014.

_____. *La ciencia y las prácticas espirituales*. Madrid: Kairos, 1994.

SIMMEL, Georg. *Religião: Ensaios*. Trad. Rio de Janeiro: Olhos d'Água, 2009.

SIQUEIRA, Deis. *A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil*. Salamanca, 2001. Palestra ministrada no VII Congresso Espanõl de Sociologia.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pos modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994.

SPONVILLE, Andre-Comte. *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Espasa Libros, 2014.

_____. *La felicidad desesperadamente*. 6. ed. Barcelona: Espasa Libros, 2018.

SURROCA i SENS, Joan. *Manual de cerimonia civil*. Brau Edicions. Figueres, 2006.

TAMAYO, Juan José. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Editorial Madrid: Trotta, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.

TORRALBA, Francesc. *Inteligência espiritual*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Inteligencia espiritual em los niños*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2012.

_____. *La espiritualidad*. Milenio publicaciones, 2014.

_____. *Mundo Volátil: como sobreviver en un mundo incierto e inestable*. Barcelona: Columna Edições Libres, 2018.

_____. *Noves formes de religiositat*. Reptes a la Pastoral de Joventut. Barcelona: Delecafió Diocesana de Pastoral de Joventut, 1999. p. 42-51.

_____. *O valor de ter valores*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. ?Que es la nebulosa de la New Age? *AL Terrae, Revista da Teologia Pastoral*, Santander, n. 1044, p. 267-280, abr. 2001.

TRIAS, Eugenio. *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2000.

VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. *Posmodernidad: una sociedad transparente?* In En torno de la posmodernidad. Barcelona: Anthropos, 1994.

VELASCO, Juan Martín. *Mística y humanismo*. Madrid Editorial: PPC, 2007.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Talcott Parsons. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEIL, Pierre. *A arte de viver a vida*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Antologia do Extase*. São Paulo: Athena, 1993.

_____. *A mudança de sentido e o sentido da mudança*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

_____. *Nova linguagem holística: pontes sobre todas as fronteiras das ciências físicas, biológicas, humanas e as tradições espirituais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo / CEPA, 1987.

_____. *Os mutantes*. São Paulo: Verus, 2003.

WILBER, Ken. *Uma breve história do universo – de Buda a Freud: religião e psicologia unidas pela primeira vez*. Trad. Ivone Carvalho. Rio de Janeiro: Nova Era, 2001.

ZOHAR, Danah; MARSHAL, Ian. *Inteligência espiritual*. Trad. Marcelo Covián. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001.

ANEXOS

ANEXO A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário(a), do Projeto de Pesquisa sob o título “As metamorfoses da espiritualidade na pós-modernidade”. Meu nome é Hélyda Di Oliveira, sou membro da equipe de pesquisa deste projeto, doutoranda em Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, este documento deverá ser assinado em duas vias e em todas as páginas, sendo a primeira via de guarda e confidencialidade da equipe de pesquisa e a segunda via ficará sob sua responsabilidade para quaisquer fins. Em caso de recusa, você não será penalizado (a) de forma alguma. Em caso de dúvida sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com a orientadora da pesquisa, Professora Dra. Carolina Teles Lemos, nos telefones: (62) 3946-1673 / (62) 3946-1674, ou através do e-mail cetelemos@uol.com.br. Em caso de dúvida sobre a ética aplicada à pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, localizado na Avenida Universitária, nº 1069, Setor Universitário, Goiânia – Goiás, telefone: (62) 3946-1512, funcionamento: 8h as 12h e 13h as 17h de segunda a sexta-feira. O Comitê de Ética em Pesquisa é uma instância vinculada à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) que por sua vez é subordinada ao Ministério da Saúde (MS). O CEP é responsável por realizar a análise ética de projetos de pesquisa, sendo aprovado aquele que segue os princípios estabelecidos pelas resoluções, normativas e complementares.

O objetivo desta pesquisa é analisar como se dá a relação do ser humano com a espiritualidade na sociedade pós-moderna, no intuito de compreender como este processo tem ocorrido em ambientes distanciados da religião tradicional e quais

as contribuições da Unipaz no sentido de promover esta relação do ser humano com a espiritualidade na atualidade.

Como participante da pesquisa, você será convidado a responder a perguntas que identifiquem sua visão de Deus, de Espiritualidade e sobre como e onde você busca experienciar a espiritualidade fora da religião tradicional. Serão analisados até que ponto e se a instituição pesquisada contribui para a relação do ser humano com sua espiritualidade por meio da metodologia oferecida pela instituição.

As respostas às perguntas serão escritas, e deverão ser respondidas sem nenhuma interferência da pesquisadora. O questionário poderá ser respondido na instituição Unipaz, em horário previamente agendado com a pesquisadora, ou em outros espaços previamente definidos e em comum acordo entre pesquisadora e entrevistado.

Pelo método e procedimento desta pesquisa, não são previstos desconfortos nem danos para o pesquisado. No entanto, caso ocorra qualquer desconforto ou mal-estar em decorrência da pesquisa, você será encaminhado ao serviço de terapia disponibilizado pela própria Unipaz, sem que isso implique nenhum custo para você. Não há previsão de gastos de sua parte, pois sua participação consiste em responder ao questionário entregue num papel A4, digitalizado, cujas respostas serão realizadas na instituição pesquisada, quando você já estiver lá para suas atividades, ou em sua própria residência ou, ainda, em outro ambiente por você definido e combinado com a pesquisadora a forma de recebimento dele.

Você não receberá nenhuma forma de pagamento pela concessão desta entrevista, no entanto, seus benefícios serão pelo fato de estar contribuindo para o objetivo desta pesquisa, que envolve a compreensão da relação do ser humano com a espiritualidade na sociedade atual.

Você tem total liberdade de recusar este convite, ou retirar seu consentimento em qualquer das fases desta pesquisa sem que isto acarrete retaliação ou punição contra você. Os dados coletados nas entrevistas serão tratados de forma sigilosa, protegendo a sua identidade.

A pesquisadora responsável por este estudo declara que cumprirá com todas as informações acima; que toda informação será absolutamente confidencial e sigilosa; que sua desistência em participar deste estudo não lhe trará quaisquer

penalizações; que será devidamente ressarcido em caso de custos para participar desta pesquisa; e que acatarão decisões judiciais que possam suceder.

Eu abaixo assinado, discuti com a Hélyda Di Oliveira (doutoranda em Ciências da Religião da PUC Goiás) sobre a minha decisão em participar deste estudo. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus desconfortos caso ocorram, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que minha participação é isenta de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o processo, sem penalidades ou prejuízo ou perda de qualquer benefício que eu possa ter adquirido, ou no meu atendimento neste serviço.

Goiânia, ____, de _____, de 2019.

Assinatura do participante

___/___/___

Data

Assinatura do pesquisador

___/___/___

Data

ANEXO B - Instrumento de Pesquisa

Este questionário tem como objetivo identificar dados sociodemográficos e uma pergunta disparadora da entrevista em profundidade.

Por favor, responda todas as questões. Não deixe nenhuma em branco. Caso não tenha certeza sobre qual resposta dar, sugiro escolher, entre as alternativas, a que lhe parecer a mais adequada. Você deve marcar a alternativa que melhor represente a sua realidade, experiência, opinião ou crença.

SEÇÃO I – DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS

01 - SEXO

- Masculino (1)
- Feminino (2)

02 – RENDA FAMILIAR

- Até um salário mínimo
- De 1 a 3 salários mínimos
- Entre 4 a 8 salários mínimos
- Mais de 8 salários mínimos
- Prefiro não informar

03 – OCUPAÇÃO PROFISSIONAL

- Aposentado/a
- Desempregado/a
- Afastado/a, com benefício do INSS
- Prefiro não informar

04 - NÍVEL DE ESCOLARIDADE

- Médio (ou técnico) incompleto (1)
- Médio (ou técnico) completo (2)
- Superior Incompleto (3)

- () Superior Completo (4)
- () Pós-Graduação (Especialização/Mestrado/Doutorado) (5)

05 - ESTADO CIVIL ATUAL

- () Solteiro (1)
- () Casado (ou vivendo como casado) (2)
- () Separado/Divorciado (3)
- () Viúvo (4)

06 - AFILIAÇÃO RELIGIOSA

- () Ateísta – não acredito em Deus (1)
- () Sem religião, mas acredito em Deus (2)
- () Católico (3)
- () Evangélico, mas não afiliado a nenhuma igreja (4)
- () Evangélica. Qual grupo religioso _____
- () Pentecostal. Qual grupo religioso _____
- () Espírita
- () Budista
- () Religiões Afro-brasileiras _____
- () Outra

07. EU ME CONSIDERO UMA PESSOA:

- () Religiosa
- () Espiritualizada e não religiosa
- () Religiosa e espiritualizada
- () Nem espiritualizada, nem religiosa

08 - COM QUE FREQUÊNCIA VOCÊ VAI A UMA IGREJA, TEMPLO OU OUTRO ENCONTRO RELIGIOSO?

- () Uma vez por semana (1)
- () Mais de uma vez por semana (2)
- () Duas a três vezes por mês (3)
- () Algumas vezes por ano (4)
- () Uma vez por ano ou menos (5)
- () Nunca (6)

09 - VOCÊ FREQUENTA MAIS DE UM LOCAL QUE OFERECE PRATICAS RELIGIOSAS-ESPIRITUAIS?

- Uma vez por semana (1)
- Mais de uma vez por semana (2)
- Duas a três vezes por mês (3)
- Algumas vezes por ano (4)
- Uma vez por ano ou menos (5)
- Nunca (6)

10 – COM QUE FREQUENCIA VOCÊ DEDICA SEU TEMPO A ATIVIDADES RELIGIOSAS/ESPIRITUAIS COMO PRECES, MEDITAÇÕES, REZAS

- Mais de uma vez ao dia (1)
- Diariamente (2)
- Duas ou mais vezes por semana (3)
- Uma vez por semana (4)
- Poucas vezes por mês (5)
- Raramente ou nunca (6)

SEÇÃO 2

Pergunta disparadora: Conte-me sobre suas relações com as espiritualidades ao longo de sua vida e também se ocorreu ou não alguma mudança em função da sua participação no curso da Unipaz.