

Tradução

Espiritualidades da nova era como uma religião secular: perspectiva de um historiador

HANEGRAAFF*, Wouter J. (New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective. *Social Compass*, 46(2), 1999, pp. 145-160)

*Tradução de Fábio L. Stern** e Carlos Bein****

Resumo

O movimento da Nova Era representa o fenômeno historicamente inovador de um tipo secular de religião baseado em um simbolismo radicalmente privado. Essa tese é desenvolvida no contexto de uma definição tríplice de religião, segundo a qual a “religião” em geral pode se manifestar tanto na forma de “religiões” quanto de “espiritualidades”. A secularização, nesse contexto, não se refere a um declínio ou desaparecimento, mas a uma transformação profunda da religião sob o impacto de novos desenvolvimentos. A essência desse processo reside na autonomização das “espiritualidades” em relação às “religiões”: enquanto as espiritualidades tradicionalmente estiveram incorporadas ao simbolismo coletivo de uma religião existente, as espiritualidades da Nova Era são manifestações de um simbolismo radicalmente privado, incorporado diretamente na cultura secular. Do ponto de vista histórico, esse fenômeno é novo e sem precedentes. Especial atenção é dada à forma como e porque o simbolismo particular no contexto da Nova Era tender a concentrar-se no “*Self*” e sua evolução espiritual.

Algumas colocações do primeiro capítulo de *As formas elementais da vida religiosa* de Durkheim (DURKHEIM, 1995, pp. 43-44) serviriam para sugerir o desafio do movimento da Nova Era para o historiador da religião. Tendo definido “religião” como um fenômeno social, Durkheim menciona a possibilidade alternativa de “religiões individuais que o indivíduo institui por si e celebra sozinho para si mesmo”.

** Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista CAPES.

*** Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP).

Algumas pessoas hoje, ele escreve, “levantam a questão se essas religiões não estão destinadas a se tornarem formas dominantes de vida religiosa – se não virá um dia em que o único culto será aquele que cada pessoa pratica livremente em seu mais íntimo”. Poderia ser verdade que testemunhamos a emergência de uma nova forma de religião, que “consistirá inteiramente dos estados interiores e subjetivos e será construída livremente por cada um de nós”? Durkheim reconhece que se esse fosse o caso, sua própria definição de religião necessitaria de adaptação. Mas, ele continua, uma vez que essa religião radicalmente privada continua ainda como não mais do que uma possibilidade de um futuro incerto, o estudioso se justifica por hora em se restringir às religiões do passado e do presente. A implicação é clara. Seria um individualismo religioso tão radical para se tornar um fato que representaria um fenômeno radicalmente novo: uma quebra sem precedentes com a religião como a conhecemos no passado e no presente.

Argumentarei que o novo tipo de religião referido por Durkheim realmente se tornou um fato, e que o movimento contemporâneo da Nova Era é sua manifestação mais clara. A Nova Era exemplifica um novo fenômeno que pode ser definido como uma “religião secular” baseada em “simbolismo privado”. Como tal, representa um desafio para os sociólogos, bem como para os cientistas das religiões. O desafio consiste em tentar entender que o fenômeno da Nova Era pode nos ensinar sobre os processos de modernização e secularização, e sua importância no que diz respeito ao estudo sistemático das religiões.

Para meu entendimento básico da “religião Nova Era”, devo encaminhar o leitor a outro lugar (HANEGRRAFF, 1996, 1998a). Visto que muitos estudos da Nova Era foram escritos de uma perspectiva sociológica, decidi me concentrar nos aspectos que tendem a ser negligenciados naquela literatura. A partir de uma seleção representativa de fontes primárias escritas, analisei as *ideias* fundamentais da religião Nova Era e as interpretei de um panorama histórico. Concluí que a religião Nova Era pode ser definida como uma forma de “esoterismo secularizado”: está enraizada nas chamadas tradições esotéricas ocidentais que podem ser rastreadas até o início do Renascimento, mas que passaram por um profundo processo de secularização no

século XIX. O novo fenômeno de um esoterismo secularizado é mais conhecido como “ocultismo”; atingiu o desenvolvimento completo no início do século XX e foi eventualmente adotado pelo *movimento* da Nova Era conforme emergiu durante a década de 1970. No presente artigo, gostaria de desenvolver ainda mais esta distinção entre o esoterismo secularizado de um lado (um fenômeno que pertence primariamente à história das ideias, e que surgiu durante o século XIX), e o movimento da Nova Era de outro (um fenômeno social que emergiu durante a década de 1970 e que adotou e desenvolveu um sistema de crenças de esoterismo secularizado).

Religião, religiões e espiritualidades

Minha discussão sobre a Nova Era como uma forma de “religião secularizada” pressupõe uma teoria mais geral da religião, a qual desenvolvi em detalhe em outro lugar (HANEGRAAFF, 1999a). Defino religião em termos de uma reformulação crítica da análise proposta por Clifford Geertz em 1966¹:

Religião = qualquer sistema simbólico que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter contato ritual entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado.

Segundo os termos desta definição, a Nova Era evidentemente se qualifica como religião; mas isso não implica absolutamente que ela seja *uma* religião. A classe das “religiões” (singular: uma religião) pode ser definida como uma subcategoria da classe geral “religião”; esta subcategoria é caracterizada pelo fato de que um sistema simbólico em questão é representado por uma instituição social.

Uma religião = qualquer sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencie a ação humana por oferecer possibilidades de manter contato ritual entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado.

Em outras palavras: religião pode se manifestar (e frequentemente se manifesta) na forma de religiões, mas não necessariamente precisa fazê-lo. Por exemplo, a igreja

¹ À primeira vista minha reformulação pode parecer bem diferente da famosa definição de religião de Geertz em cinco partes; para uma explicação detalhada, veja Hanegraaff (1999a, no prelo [N.T.: na época do original]).

reformada neerlandesa é tanto religião quanto *uma* religião; mas o movimento da Nova Era, contudo, qualifica-se como religião porém não como *uma* religião. Todavia é claro que nada previne um grupo de adeptos da Nova Era de se organizarem em algum tipo de estrutura institucional. O resultado então será *uma* religião da Nova Era: o equivalente ao que é muitas vezes chamado de um “culto” da Nova Era.

A religião também pode se manifestar como o que proponho chamarmos de “uma espiritualidade”:

Uma espiritualidade = qualquer prática humana que mantém contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado por meio da manipulação² individual de sistemas simbólicos.

Esse conceito de *uma* espiritualidade (plural: espiritualidades) é fundamental para minha interpretação da Nova Era, mas a fim de elucidar as diferentes formas que ele pode tomar, desenvolverei a priori meu entendimento de “religião” em pouco mais detalhes.

Simbolismo coletivo: religioso e não religioso

As teorias atuais do simbolismo e do mito, o domínio vizinho, mostram uma grande complexidade, mas aqui ignorarei essas discussões e me restringirei a uma observação muito básica. Fora escrito tanto sobre símbolo e mito que se pode facilmente esquecer que *símbolos são imagens* simplesmente assim como *mitos são histórias*. E inversamente: não só as imagens, mas as histórias também podem funcionar como símbolos na imaginação humana. Aplicados à ciência da religião,

² Meu uso do termo “manipulação” pode gerar equívocos. Não pretendo fazer uma declaração sobre o grau em que um indivíduo é capaz de se dissociar ou distanciar dos vários sistemas simbólicos presentes em seu contexto cultural e social. Não defendo nem uma visão extrema do “sujeito autônomo” que supostamente está em plena liberdade de fazer suas escolhas entre os vários sistemas simbólicos colocados à sua disposição no “mercado religioso” da sociedade ocidental contemporânea, nem uma visão (não menos extrema) segundo a qual o sujeito assim referido é apenas um expoente de “forças coletivas” suprapessoais. Os sistemas simbólicos são produtos dos seres humanos, que por sua vez são produtos dos sistemas simbólicos. O poder das estruturas sociais existentes não é menos importante do que a capacidade dos indivíduos de fazer escolhas individuais. Nesse contexto, o termo “manipulação” simplesmente significa o fato empírico de que pessoas surgem com interpretações pessoais e criativas dos sistemas simbólicos existentes. A questão de onde precisamente se encontra os limites de sua liberdade de interpretação pode ser aqui desconsiderada.

símbolos e mitos podem, assim, ser discutidos simplesmente como imagens e histórias que têm uma função importante em um determinado contexto religioso. Eles podem ter essa importância porque seu significado não está restrito ao nível literal. A cruz cristã é mais do que dois pedaços de madeira colocados juntos; a vida de Jesus é mais do que uma biografia. Mas, como se verá, até mesmo as proposições discursivas ou científicas altamente abstratas não tem normalmente uma influência sobre o imaginário popular, a não ser que sejam capazes de serem compreendidas com imagens.

Um compromisso com os símbolos comuns é essencial às religiões em geral. Conforme formulado por Gershom Scholem: “uma das muitas funções dos símbolos religiosos [é] preservar a vitalidade da experiência religiosa em um ambiente tradicional, conservador” (SCHOLEM, 1969, p. 22). De fato, um pressuposto implícito, mas crucial na minha definição de religião, é que as doutrinas e teologias de uma determinada religião são, em última análise, muito menos importantes para a preservação da comunidade religiosa no espaço e ao longo do tempo do que as *imagens e histórias* fundamentais compartilhadas por seus membros. Por exemplo, as doutrinas e teologias cristãs sofreram grandes mudanças e transformações entre os primeiros séculos e os dias de hoje; de fato, as disputas dos teólogos parecem geralmente ter gerado discórdia e descontinuidades ao invés de manter a segurança e salvaguarda da coesão e da continuidade do cristianismo como uma religião. Mas independente de suas opiniões doutrinárias, tanto teólogos quanto a comunidade de fiéis compartilhavam um comprometimento com certas imagens e histórias poderosas, ou seja, um simbolismo coletivo. Essas imagens e histórias coletivas provocam um forte apelo moral ao indivíduo, que é estimulado por eles a estar em conformidade com o código de conduta da comunidade. Ao fornecer acesso a um quadro mais geral de significado, imagens e histórias são modos extremamente importantes de ligação no espaço e ao longo do tempo dos adeptos de uma religião.

Mas imagens e histórias também podem funcionar em um contexto não religioso, conforme pode ser demonstrado por uma comparação com o simbolismo coletivo da sociedade contemporânea secular. A questão que acabei de levantar sobre

a importância das imagens e das histórias para manter a coesão das religiões pode ser aplicada igualmente à visão de mundo predominante da sociedade secular. Em nível popular, por exemplo, poucas pessoas têm sequer uma compreensão rudimentar da filosofia cartesiana ou da ciência newtoniana; mas eles imediatamente reconhecem a *imagem* do “mundo como uma máquina”. Da mesma forma, o problema da interpretação da mecânica quântica é um assunto altamente técnico, envolvendo problemas filosóficos sutis, mas a *imagem* popular de uma partícula subatômica que – paradoxalmente – é uma onda parece ser tão incrível à imaginação que é fácil encontrá-la por todo canto em nível popular, às vezes em lugares altamente surpreendentes. De fato, essa última imagem se tornou um símbolo supremo da dissidência: invocá-la é criticar o simbolismo de uma visão de mundo anterior, mecanicista. Entretanto, ela continua a ser um símbolo científico, e não um religioso. E passando do símbolo ao mito, encontramos a mesma coisa. Poucas pessoas serão capazes de explicar as diferenças das teorias evolutivas filosóficas, científicas e místicas dos idealistas alemães, Darwin, Lamarck, Teilhard de Chardin, Sri Aurobindo, Ilya Prigogine ou Ken Wilber, para mencionar apenas alguns. Não importa. O que importa é que a história bíblica da criação foi substituída, em suas mentes, por uma história diferente e melhor, que satisfaz o imaginário das pessoas que foram educadas para respeitar a autoridade máxima da ciência. E, finalmente, o poder do simbolismo secular não está restrito à física e à biologia. Nos nossos dias, por exemplo, o conceito econômico de “o mercado” parece ter se tornado um símbolo popular de suma importância; como muitos símbolos religiosos ou quase religiosos, ele é capaz de unir as pessoas na convicção de que buscam uma causa comum, que é pelo bem maior da humanidade (LOY, 1997). Para se ter esta convicção, as pessoas não precisam compreender as teorias econômicas envolvidas.

Essa é a substância do simbolismo coletivo da sociedade secular contemporânea. Meu ponto é que a sociedade contemporânea não se baseia na “ciência e racionalidade” mais do que o cristianismo pré-iluminista foi “baseado” na teologia cristã. Não é a ciência, mas as *mitologias de ciência* populares que provêm à sociedade com seu simbolismo coletivo básico.

Espiritualidades: com ou sem um fundamento religioso

Agora, dentro de *qualquer* sistema simbólico – religioso ou não religioso – “espiritualidades” podem surgir e, de fato, inevitavelmente surgem. Isso é simplesmente porque as pessoas podem interpretar o simbolismo coletivo da religião em modos individuais, mas podem fazer o mesmo com sistemas simbólicos não religiosos. No contexto tradicional pré-secular, tais espiritualidades *não* consistem em um simbolismo estritamente privado e não podem ser vistas como exemplos do tipo de “individualismo religioso” referido por Durkheim. Elas podem ser caracterizadas corretamente, contudo, como interpretações privadas do simbolismo coletivo religioso.

Essa distinção é essencial, conforme veremos. Demonstrará-la-ei por dois exemplos. Um caso característico de uma interpretação privada do simbolismo religioso coletivo, levando a uma espiritualidade enraizada em uma religião, seria o sistema teosófico desenvolvido pelo místico do século XVII Jacob Boehme. Boehme ganhava a vida como sapateiro em Görlitz, uma pequena cidade de fronteira entre a Alemanha e a Polônia. Atormentado por questões sobre a origem do mal e do sofrimento no mundo, ele finalmente vivenciou uma iluminação interior que mudou sua vida. Ele descreve como Deus lhe permitiu uma contemplação momentânea no mais íntimo “centro da natureza”, assim lhe permitindo perceber todas as coisas terrenas à luz do mistério divino: o mistério do Bem e do Mal, da Luz e da Escuridão, do Amor divino e da Ira divina, e a reconciliação desses opostos por Cristo. Boehme devotaria o resto de sua vida a continuar tentando explicar sua experiência interior na linguagem humana, e desenvolvendo as implicações de suas visões. Seus escritos são o trabalho de um gênio visionário, e estavam a se tornar a base de uma rica tradição espiritual.

A teosofia boehmiana é uma manifestação característica do complexo de tradições referidas sob o rótulo geral de “esoterismo ocidental” (p. 146). Agora, é evidente que essa perspectiva pertence ao domínio da “religião” em termos da minha definição. Além disso (apesar de seus problemas com um pastor local, que o

considerava um herege), os ensinamentos esotéricos de Boehme estão sem dúvida enraizados em *uma* religião: o cristianismo, e o luteranismo de seu tempo, em particular. Mas evidentemente estamos lidando aqui com “uma espiritualidade” também. O trabalho de Boehme é o produto de uma “manipulação individual” de vários sistemas simbólicos que ele teve a seu dispor: o simbolismo cristão no geral, o simbolismo mais recente do luteranismo em particular, tradições místicas na linha de Eckhart e Tauler, o simbolismo natural-filosófico e esotérico da alquimia, e os ensinamentos de Paracelso. Usando elementos desses vários sistemas simbólicos, ele criou uma nova síntese: uma nova forma de entender sua fé cristã nativa. Não é necessário entrar nos antecedentes históricos das tradições que acabo de mencionar; o que me interessa aqui é o trabalho de Jacob Boehme como um exemplo de *uma espiritualidade enraizada na (no simbolismo coletivo da) religião*.

Agora comparemos esse primeiro exemplo de uma espiritualidade com um segundo, característico da religião da Nova Era. Eu intencionalmente escolhi um exemplo que demonstre certas similaridades com Boehme a fim de destacar as diferenças ainda mais claramente. Em 9 de setembro de 1963 a escritora de ficção científica de Nova Iorque Jane Roberts foi “atingida” repentinamente por uma poderosa experiência psíquica. Ela estava sentada quietamente à mesa quando, conforme descreve, “entre um minuto normal e o próximo, uma avalanche fantástica de novas ideias radicais explodiu em minha cabeça com tremenda força, como se meu crânio fosse algum tipo de estação receptora ligada num volume insuportável” (ROBERTS, 1970, p. 11). A experiência incluiu não só ideias, mas também sensações físicas extremas e incomuns e uma espécie de experiência psicodélica de viajar através de muitas dimensões. Quando reganhou sua compostura, ela encontrou a si mesma escrevendo furiosamente as palavras e ideias que passaram por sua cabeça. Em uma tentativa de entender o que aconteceu consigo, ela e seu marido começaram a experimentar técnicas de espiritismo. Depois de um tempo, eles constataram um espírito, quem eventualmente começou a se comunicar diretamente através do corpo de Jane Roberts. Desta forma, ela se tornou um assim chamado médium de transe ou “canal” para uma “entidade superior”, que se referia a si mesmo como Seth. As

mensagens de Seth foram publicadas e exerceram uma enorme (e ainda subestimada) influência no desenvolvimento do movimento da Nova Era. O coração de seus ensinamentos era que nós “criamos nossa própria realidade”, em um processo de evolução espiritual através de incontáveis existências neste planeta tanto quanto em uma infinidade de outras dimensões. Poucos adeptos da Nova Era percebem como muitas das crenças que adotaram em suas vidas diárias têm sua origem histórica nas mensagens de Seth.

O intrigante fenômeno da mediunidade não é meu assunto aqui. Eu meramente gostaria de enfatizar o quão fortemente as mensagens de Seth pareciam se encaixar dentro do quadro pessoal de referência de Jane Roberts. Conforme se pode verificar por uma comparação com os livros que ela publicou em seu próprio nome, esse quadro de referências consistia em uma combinação altamente eclética de sistemas simbólicos religiosos e não religiosos. Eles incluíam a cosmologia romântica e o evolucionismo dos transcendentalistas americanos, o “pensamento positivo” do movimento Novo Pensamento e as tradições relacionadas usualmente referidas como os Movimentos Metafísicos americanos, o espiritismo e a parapsicologia na esteira do magnetismo e do mesmerismo americano; mas também a literatura de ficção científica, a ciência popular, e a psicologia popular. Dos elementos de todos esses sistemas simbólicos, Jane Roberts – ou Seth – criou uma síntese nova, original.

Os ensinamentos de Seth evidentemente se qualificam como “religião” nos termos de minha definição. Mas eles não constituem *uma* religião, nem estão enraizados em uma religião, como era o caso com Boehme. Eles são claramente um exemplo de uma espiritualidade: o produto da manipulação individual de sistemas simbólicos disponíveis (tanto religiosos quanto não religiosos). Essa espiritualidade cumpriu a função que ainda cumpre no contexto do movimento da Nova Era hoje: influencia a ação humana, oferecendo a possibilidade de manter contato entre o mundo cotidiano e um quadro “metaempírico” mais geral de significado. É, por conseguinte, sem dúvida religião.

Devo acrescentar uma observação importante. Em ambos os exemplos acima apresentados, estamos lidando com um espetacular produto de indivíduos

inquestionavelmente talentosos, cujas publicações escritas causaram tal impressão sobre os leitores que a sua espiritualidade (ou elementos dela) foi adotada por outros e assumiu uma vida própria. Mas quando se fala de “espiritualidades”, definitivamente não devemos pensar apenas nem mesmo no fenômeno sobretudo comparativamente raro dos “virtuosos religiosos”. A princípio estamos lidando com o fenômeno cotidiano: toda pessoa que dá um toque individual a símbolos religiosos existentes (mesmo que seja apenas em um sentido mínimo) já está envolvida na prática de criar a sua própria espiritualidade. Nesse sentido, cada religião existente *gera* várias espiritualidades como algo natural, e são apenas os casos mais espetaculares que às vezes se tornam a base para uma nova tradição espiritual. “Espiritualidades” e “religiões” podem ser basicamente caracterizadas como os polos individuais e institucionais dentro do domínio geral da “religião”. Uma religião sem espiritualidades é impossível de imaginar. Mas, conforme será visto, o inverso – uma espiritualidade sem uma religião – é perfeitamente possível, em princípio. Espiritualidades podem emergir a partir de uma religião existente, mas podem muito bem emergir sem. A Nova Era é o exemplo por excelência dessa última possibilidade: um complexo de espiritualidades que emerge sobre o fundamento de uma sociedade secular pluralista.

Secularização e a autonomização das espiritualidades

Nos termos da discussão acima, a secularização não pode ser interpretada como um processo no qual a importância social da religião, ou mesmo a própria religião, declina ou evanesce completamente. Mas a secularização pode ser muito bem entendida como uma *transformação* profunda da religião sob o impacto de processos históricos e sociais, particularmente desde o século XVIII. De uma perspectiva estritamente empírica e histórica, a “secularização” pode ser mais bem definida como “o conjunto de desenvolvimentos históricos da sociedade ocidental, como resultado do qual a religião cristã perdeu sua posição central como o simbolismo coletivo fundador da cultura ocidental, e foi reduzida a apenas uma entre as várias instituições

religiosas dentro de uma cultura que não é mais baseada em um sistema de símbolos religiosos”.

Pode-se argumentar que, da perspectiva da história das religiões, tal processo de transformação não é nada novo. Nenhuma religião jamais esteve parada; todas as religiões sempre estiveram em um processo de mudança e transformação, e o processo de secularização pode ser visto destarte como meramente outra fase na história das religiões na sociedade ocidental. Contudo, acredito que há razão para considerar o processo ocidental de secularização como um exemplo historicamente único e sem precedentes de tal transformação: uma cesura mais profunda e mais fundamental que qualquer outra mudança conhecida por nós a partir da história das religiões. As complicadas *causas* históricas, sociais e políticas dessa transformação são objeto de uma abundante literatura histórica e sociológica, a qual não precisamos aqui entrar.

Estou preocupado primordialmente em quais aspectos a sociedade ocidental contemporânea é diferente de todas as outras sociedades antes do período do Iluminismo. Tanto quanto sabemos, nunca antes existiu uma sociedade humana cuja cultura comum não fosse religiosa: isto é, uma sociedade cujo simbolismo coletivo comumente compartilhado não era de tal natureza para fornecer um quadro para a manutenção ritualística de contatos com um quadro metaempírico mais geral de significado. Justamente um complexo não religioso de sistemas simbólicos, no entanto, é fundamental para a sociedade contemporânea. *Nesse* sentido, a sociedade ocidental secular pode ser considerada como uma “anomalia” histórica, que rompe de forma inédita com as culturas humanas anteriores. A distinção entre religiões e espiritualidades pode ser usada como um instrumento analítico para se obter um controle sobre o processo de secularização neste sentido. A secularização de forma alguma implica que a religião declina ou que as religiões morrem; mas sim significa que a religião está transformada de um modo crucial. A essência dessa transformação é que as religiões são confrontadas com a crescente concorrência por espiritualidades que não são mais elas próprias fundamentadas e incorporadas em uma religião existente, mas se tornam completamente autônomas. Esse processo de autonomização

pode ser descrito como uma emergência de *espiritualidades seculares* baseada em um *simbolismo particular* num sentido estrito³.

Essa é uma característica crucial da religião da Nova Era: consiste em um conjunto de espiritualidades que não estão mais incorporadas em nenhuma religião – como foi o caso com todas as espiritualidades do passado – mas estão diretamente na cultura secular em si. Todas as manifestações da religião da Nova Era, sem exceção, são baseadas no que chamei de uma “manipulação individual de sistemas simbólicos existentes”. Desta forma, continuamente estão sendo criadas novas sínteses, o que fornece exatamente o que a religião sempre forneceu: a possibilidade de manter contato ritual com um quadro metaempírico mais geral de significado, em termos do que as pessoas dão sentido às suas experiências na vida diária.

As espiritualidades em um contexto religioso tradicional não precisam começar do zero. A religião em que foram incorporadas já serviu para dar significado; a função primária de novas espiritualidades era esclarecer e desenvolver o simbolismo religioso já existente, de modo a “ajustá-la” às necessidades específicas da pessoa em questão. Assim, Jacob Boehme certamente não desenvolveu seu sistema esotérico porque duvidava que Cristo salvou a humanidade do pecado; ele o fez a fim de entender melhor o que isso significava.

As espiritualidades da Nova Era, em contraste, não crescem sobre o solo de uma religião existente. Elas são baseadas na manipulação individual tanto de sistemas simbólicos religiosos quanto não religiosos; e essa manipulação é feita para preencher esses símbolos com um novo significado religioso. Quanto aos sistemas simbólicos existentes, as espiritualidades da Nova Era geralmente se concentram em tudo o que

³ Obviamente que a religião está se tornando mais e mais uma questão de escolha individual está longe de ser uma declaração original. Meramente cito Peter Berger (1980) pelo ponto fundamental que, na sociedade ocidental contemporânea, a religião se tornou um assunto de escolha individual em vez de uma dimensão espontânea do simbolismo disponível na vida cotidiana, tecida na trama da cultura comum. Escolhemos se queremos nos tornar um membro de uma religião ou, se fomos criados em uma, se continuaremos a ser um membro. Tal religião pode ser uma igreja cristã, mas pode igualmente ser um dos incontáveis “novos movimentos religiosos” que florescem na sociedade secular. E claro que qualquer religião (grande ou pequena) existente pode gerar novas espiritualidades, algumas das quais podem, por sua vez, dar ainda origem a outras novas religiões. É assim que toda “religião” funciona em uma sociedade secular pluralista.

não está associado muito intimamente às igrejas tradicionais e suas teologias. Daí sua preferência por tradições alternativas, do gnosticismo e esoterismo ocidental de sua própria cultura às várias tradições religiosas de outras culturas. Quanto à sua utilização de um sistema simbólico não religioso, de longe a área mais importante é aquela das “mitologias populares da ciência”, a qual fiz referência acima. De inúmeras formas, os adeptos da Nova Era dão um toque espiritual para o simbolismo da mecânica quântica e da teoria da relatividade (HANEGRÁFF, 1996, cap. 3, 6), a várias escolas psicológicas (HANEGRÁFF, 1996, cap. 8, 15), a teorias sociológicas (HANEGRÁFF, 1996, cap. 5) e assim por diante. As bases comuns da religião da Nova Era são, desta forma, não mais o sistema simbólico de uma religião existente, mas um número mais amplo de sistemas simbólicos de várias origens, pedaços e fragmentos que são constantemente reciclados pela mídia popular. Visto que não há mais uma origem de autoridade comumente compartilhada que indique como toda essa informação se encaixa em um quadro religioso, fica-se ao próprio critério descobrir as implicações religiosas dos sistemas simbólicos disponíveis. No máximo, pode-se encontrar ajuda em um fluxo contínuo de literatura popular (a qual, contudo, não segue também uma direção clara).

Como tal, a Nova Era é a manifestação por excelência da secularização da religião: a religião torna-se unicamente uma questão de escolha individual, e se desprende das instituições religiosas, ou seja, da dedicação exclusiva para “religiões” específicas. Ainda mais: o que é considerado como religião *verdadeira* de acordo com a perspectiva da Nova Era dificilmente é compatível (se é que é de modo algum) com instituições religiosas. Aqui, assim como em muitas outras coisas, a religião da Nova Era se revela como uma típica herdeira do Iluminismo. Um refrão constante nas fontes da Nova Era é que as pessoas finalmente conseguiram se libertar da tirania das estruturas de poder religiosas; as “religiões” são descritas como sendo baseadas na aceitação cega aos dogmas, pelos quais os crentes foram impedidos de descobrir a divindade que reside dentro deles próprios.

O simbolismo do *Self* e o mito de sua evolução

Considerando que as espiritualidades tradicionais consistiam em interpretações particulares dos simbolismos religiosos coletivos existentes, a religião da Nova Era exemplifica o fenômeno muito mais radical do simbolismo privado. Somente esse último fenômeno capta a essência do novo tipo de “individualismo religioso” previsto por Émile Durkheim no início do século XX.

Agora, em qual aspecto esse ponto de vista da religião da Nova Era difere dos existentes? Vimos que a religião da Nova Era inicialmente parece como uma mistura estranha de elementos seculares e não seculares. Certamente se encontra aqui uma “mitologia da ciência”, mas defendida para que pareça ter razões essencialmente religiosas; e se encontram vários elementos de simbolismo religioso tradicional, mas apresentados como compatíveis com e atualmente validados pelas ciências de vanguarda. Por consequência, alguns perceberam a religião da Nova Era como um produto direto da sociedade contemporânea secular, enquanto outros a descreveram como uma tentativa de reviver tradições religiosas pré-seculares⁴. A primeira opção tem sido especialmente popular entre os sociólogos, que tendem a prestar pouca atenção às raízes históricas da religião da Nova Era nas tradições religiosas ocidentais. A segunda opção é popular entre os críticos que denunciam a Nova Era como uma regressão ao obscurantismo pré-científico, tanto quanto entre os defensores que a veem como um renascimento da sabedoria tradicional; ambas essas perspectivas tenderam a negligenciar a modernidade da Nova Era. Do ponto de vista do historiador, ambas interpretações são unilaterais: a modernidade específica da religião da Nova Era só pode ser entendida ao se situar o fenômeno em um quadro histórico. Parece a mim que a ponte pode ser construída entre as abordagens disciplinares existentes ao reconhecer que a religião da Nova Era não é baseada nem no simbolismo de uma ou outra tradição religiosa, nem no simbolismo coletivo da sociedade secular que referi como sendo uma “mitologia da ciência”, mas na tendência tipicamente modernista de passar do simbolismo coletivo a um simbolismo eclético particular.

⁴ Para uma discussão mais detalhada, veja Hanegraaff (1996, pp. 406-410).

A chave desse fenômeno é o individualismo e o ecletismo religiosos que são tão fundamentais à cultura contemporânea como um todo. Os adeptos da Nova Era não querem outros dizendo no que supostamente devem acreditar. A princípio, eles levam essa atitude não apenas às ideias religiosas, mas também às científicas. Desta forma eles rejeitam, indignados, o chamado paradigma cartesiano/newtoniano, porque essa concepção materialista e mecanicista do universo é vivenciada por eles como um dogma sufocante que limita a liberdade espiritual. Mas evidentemente, essa sensibilidade à autoridade dogmática dificilmente os protege de se submeterem às alegações hegemônicas mais sutis implícitas na “mitologia da ciência” como tal. Como consequência, os adeptos da Nova Era tipicamente combatem a velha ciência com a nova ciência, argumentando que a mecânica quântica “prova” a verdade de um novo paradigma que oferece espaço tanto para a ciência quanto para a espiritualidade. É altamente incomum para a religião da Nova Era sugerir que a ciência como tal pode ter suas limitações, o que poderia torná-la simplesmente irrelevante ao domínio do sagrado⁵. Mitologias da ciência (ou paradigmas) específicas podem ser aceitas ou rejeitadas de modo verdadeiramente eclético, mas a suposição básica de que a verdade espiritual deve estar em harmonia com a verdade científica quase nunca é questionada. Somos assim levados a uma observação importante: não há nenhum tipo de simbolismo coletivo – seja ele religioso ou científico – que os adeptos da Nova Era como um grupo aceitem como autoridade; a não ser a autoridade mítica da “ciência” que, ainda assim, está fortemente em evidência.

Agora, a oposição da Nova Era contra o autoritarismo e o dogmatismo tanto religioso quanto científico continua a ser em nível racional; contudo tenho enfatizado que a coerência de uma perspectiva religiosa é, em última instância, baseada em imagens e histórias compartilhadas ao invés de em crenças racionais. O que são, então, as imagens e histórias comuns fundamentais básicas aos muitos mundos simbólicos privados encontrados na religião da Nova Era? Pois é verdade que, apesar de toda sua ênfase individualista, essa miríade de manifestações de simbolismo privado tem algo

⁵ Mas há exceções pontuais como Ken Wilber, discutido em Hanegraaff (1996, pp. 176-181).

em comum. A solução ao que parece como um paradoxo é quase previsível (uma vez que ninguém sabe a resposta). Tente imaginar um simbolismo central, unificador que seria próprio à religiosidade secular baseada no individualismo religioso. O que mais poderia ser além de um simbolismo circulando ao redor do mais individualista de todos os conceitos: o *Self*? De fato, o *Self* pode ser visto como o centro simbólico da religião da Nova Era (Cf. Heelas, 1996); e sua história ou mito mais universal descreve como esse *Self* passa por um processo de evolução espiritual. Ainda que o simbolismo unificador do *Self* seja básico para todas as formas de religião da Nova Era, ele não pode ser considerado como um simbolismo coletivo. Vimos que o simbolismo coletivo tipicamente une os adeptos de uma perspectiva religiosa como uma comunidade. O simbolismo do *Self* é talvez um fenômeno único, porque sempre que é levado a sério no coração de um movimento religioso, praticamente impede esse movimento de funcionar como uma coletividade religiosa! E essa observação pode ser revertida também: somente um movimento que considera o individualismo religioso e a liberdade como essenciais adotará o *Self* como seu símbolo central. Portanto pode não ser surpresa alguma que o chamado movimento da Nova Era ainda não mostre sinais de se tornar “uma religião” (no sentido de minha definição), mas continue a ser uma “rede” informal.

Ao desenvolver uma ampla gama de mundos simbólicos privados centrados ao redor do simbolismo do *Self* e da mitologia de sua evolução, a religião da Nova Era faz uso eclético de quaisquer materiais que possa encontrar. Mas os materiais não são selecionados ao acaso: eles têm que estar de acordo com uma motivação subjacente. Conforme argumentei em outro lugar, a ideia estruturante da religião da Nova Era é baseada em uma crítica profunda à cultura, que rejeita várias formas de dualismo e reducionismo e busca desenvolver alternativas holísticas. Um padrão similar de crítica à cultura é encontrado em outros movimentos, como no movimento das mulheres e no movimento ecológico. O movimento da Nova Era difere deles porque sua crítica à cultura é expressa em termos de um esoterismo secularizado. Para o argumento completo refiro o leitor a outro lugar (HANEGRRAFF, 1996, cap. 16); aqui meramente desejo apontar que a centralidade da gnose – o conhecimento do *Self* interpretado

como o conhecimento de Deus – para o esoterismo ocidental, parece providenciar uma fundamentação perfeita para o simbolismo individualista do *Self* na Nova Era

Ilustrarei o simbolismo do *Self* da Nova Era com dois exemplos. O primeiro é tirado das já citadas mensagens de Seth. Em um livro anterior, Seth descreve como o universo brotou de Deus, quem é referido como sendo “Tudo O Que É”. Ele descreve como, em um estado primitivo de não existência, anterior a toda manifestação, todas as realidades possíveis existiam como sonhos inconscientes na mente de Tudo O Que É. Esses sonhos, conforme Seth diz, “ansiavam por serem reais”:

Tudo O Que É viu, então, uma infinidade de indivíduos prováveis, conscientes, e previu todos os desenvolvimentos possíveis, mas eles estavam presos dentro Disso até que Isso encontrasse o significado [...] O significado, então lhe veio. Isso precisava soltar as criaturas e as probabilidades de Seu sonho. Fazê-lo seria lhes tornar reais. Contudo, isso também significaria “perder” uma parte de Sua própria consciência [...] Tudo O Que É precisava deixar ir [...] Com amor e saudade Isso soltou aquela parte de Si mesmo, e eles estiveram livres. A energia psíquica explodiu em um lampejo de criação. [Tudo O Que É] encontrou uma forma de irromper em liberdade, através da expressão, e assim fazendo deus à existência a consciência individualizada. Por isso que Isso é por direito exultante. No entanto todos os indivíduos se lembrem de sua origem, e agora sonham com Tudo O Que É assim como Tudo O Que É um dia sonhou com eles. E eles anseiam em direção à imensa fonte [...] e anseiam para Lhe libertar e Lhe trazer à realidade através de suas próprias criações (ROBERTS, 1970, pp. 264-268).

Há ecos gnósticos, neoplatônicos, cabalísticos e teosóficos nesse “mito de criação”; mas ele também proporciona um fundo metafísico à crença extremamente comum à Nova Era de que *todos nós criamos nossa própria realidade*. Cada consciência individual, segundo Seth, é a manifestação de um *Self* criativo ou *Self* Superior. E cada *Self* é uma fagulha do grande *Self* universal chamado Tudo O Que É (quem, alias, pode por sua vez ser uma faísca de um *Self* ainda maior). Desta forma, o *Self* é modelado em Deus; e a essência tanto de Deus quanto do *Self* é a expansão criativa ilimitada. O resultado é uma perspectiva afirmadora do mundo na qual cada *Self* continuamente cria sua própria realidade “tão naturalmente quanto respirar”. Assim, de acordo com Seth, meu próprio *Self* Superior está nesse exato momento criando uma realidade na qual eu – Wouter Hanegraaff – estou escrevendo um artigo sobre o movimento da Nova Era. E cada um dos meus leitores vive em sua realidade autocriada, que vem a ser aquela em que ele ou ela está lendo um artigo sobre a Nova Era. Agora, é básico à religião da Nova Era que cada realidade autocriada funciona como uma “experiência de aprendizagem”.

Nossas personalidades limitadas se tornaram alienadas de seus próprios *Selves* Superiores; e assim começaram a acreditar que os mundos criados por seus próprios *Selves* Superiores são o único mundo real. Muitas dessas experiências de aprendizado “autocriadas” são mais ou menos dolorosas e envolvem um grau de sofrimento (incluindo, sem dúvida, o calvário de se trabalhar o nosso caminho através de artigos em revistas acadêmicas!), pois é só assim que as almas podem evoluir e se desenvolverem espiritualmente. Quanto mais evoluem, mais satisfatória será a realidade que elas criarão para si mesmas.

Esse é o esquema básico do simbolismo da Nova Era do *Self* e sua evolução. A lógica dessa perspectiva inevitavelmente leva ao solipsismo: cada *Self* privado vive literalmente fechado em seu próprio mundo simbólico particular. A atriz Shirley MacLaine, quem se tornou talvez a mais proeminente representante da Nova Era nos anos 1980, conseguiu escandalizar até mesmo muitos de seus amigos da Nova Era por precisamente esboçar abertamente esta conclusão:

[...] desde que percebi que criei a minha própria realidade em todos os sentidos, devo admitir, portanto, que *eu era a única pessoa viva no meu universo* [...] E seres humanos sentindo dor, terror, depressão, pânico, e assim por diante, eram na verdade somente aspectos de dor, terror, depressão, pânico e etc. em *mim*. Se eles eram todos personagens na minha realidade, meu sonho, então claro que eles eram apenas reflexos de mim mesma [...]
Agora, a verdade pode ser muito bem-humorada. Eu poderia legitimamente dizer que eu criei a Estátua da Liberdade, os biscoitos de chocolate, os Beatles, o terrorismo, e a Guerra do Vietnã [...] eu sabia que *eu* tinha criado a realidade dos noticiários da noite. Estava em minha realidade. Mas se alguém estava vivenciando o noticiário *em separado* de mim não era claro, porque *eles* existiam em minha realidade também. E se eles reagiam aos eventos do mundo, então eu os estava criando para reagirem assim para que eu tivesse algo com que interagir, permitindo-me desta forma me conhecer melhor [...]
Se aquilo que eu propunha era verdade, seria também verdade que eu não fiz nada pelos outros, tudo por mim mesma? E a resposta seria, essencialmente, sim. Se eu alimentasse uma criança faminta, e fosse honesta sobre minha motivação, eu teria que dizer que fiz por mim mesma, porque me faria me sentir melhor [...] Eu estava começando a ver que cada um de nós fez o que fez apenas para si próprio, e era assim que devia ser (MACLAINE, 1987, pp. 171-173).

Shirley MacLaine de fato leva o simbolismo privado à sua conclusão lógica. Isso me permite brevemente tocar na questão das implicações éticas da religião da Nova Era. Para entender a mudança momentânea do simbolismo coletivo para a emergência

de um simbolismo privado, e o novo tipo de religião que dele emergiu, esse aspecto é de central importância. Apontei acima que imagens e histórias coletivas fazem um poderoso apelo moral ao indivíduo, que é estimulado por eles a estar de acordo com o código de conduta da comunidade. O que, então, aconteceria com a moralidade quando o simbolismo coletivo dá lugar ao simbolismo privado?

Não tentarei resolver todas as ramificações e implicações dessa questão no espaço desse breve artigo. Os aspectos mais importantes podem ser levantados ao se focar no contraste entre o simbolismo privado da Nova Era, por um lado, e as “interpretações privadas do simbolismo coletivo” encontradas nas tradições esotéricas ocidentais, por outro. Fui originalmente inspirado a explorar as diferenças entre o simbolismo coletivo e particular por uma observação casual feita por Gershom Scholem, em uma entrevista, que pode ser colocada lado a lado com as observações de Durkheim no primeiro capítulo de *As Formas Elementares*. Como argumentei em outro lugar (HANEGRAAFF, 1999b), as observações de Scholem sobre o esoterismo judaico se aplicam igualmente aos seus paralelos cristãos:

O homem moderno vive em um mundo privado por si, fechado dentro de si mesmo, e o simbolismo moderno não é objetivo: ele é particular; ele não obriga. Os símbolos do cabalista, por outro lado, não falam apenas ao indivíduo particular – eles apresentaram uma dimensão simbólica ao mundo todo (SCHOLEM, 1976, p. 48).

O simbolismo especificamente “místico” que Scholem viu como básico ao esoterismo tradicional era baseado no simbolismo coletivo do Judaísmo; tem seu centro em um mistério divino que transcendeu radicalmente o entendimento humano, mas que poderia, no entanto, ser vivenciado no mundo criado. A respeito da moralidade, o simbolismo místico tradicional claramente “obriga”; reflete o entendimento de que as ações humanas no mundo devem encontrar (ou não) sua justificação de acordo com um sistema normativo que é divinamente instruído e pode, portanto, não ser totalmente acessível à compreensão humana, mas cuja existência não está em dúvida. A Nova Era, em contraste, tem seu centro lógico não em Deus, mas no *Self* de cada indivíduo; e, a princípio, não há limites ao potencial do *Self* de desbloquear até mesmo os mais profundos mistérios do universo. No que diz respeito à

moralidade, os adeptos da Nova Era dizem que o sofrimento existe com o propósito da educação espiritual, mas que não existe algo como o mal. Essa mensagem básica é repetida inúmeras vezes: “o mal é uma ilusão”, acreditar nele apenas reflete a ignorância espiritual (HANEGRAAFF, 1996, cap. 10). Nessas condições, o conceito de “obrigação” moral a qualquer coisa a não ser ao próprio desenvolvimento espiritual se torna a princípio impossível. As implicações são chocantes, se formuladas com toda a clareza. Mesmo os mais horríveis atos, como o estupro e assassinato de uma criança, não são “maus” ou “errados”: em essência, eles constituem uma experiência de aprendizado para ambas as partes, que seus *Selves* Superiores “criaram” juntos em colaboração mútua. A vítima participa do crime não menos que o criminoso; e mesmo os pais enlutados devem eventualmente aprender a ver o assassinato de seu filho como uma experiência de aprendizagem escolhido por seus próprios *Selves* Superiores.

Conclusão

Em suma, o mito de fundação da religião da Nova Era – a evolução espiritual ilimitada na qual o *Self* aprende a partir de suas experiências em muitas realidades autocriadas – deve ser reconhecido como profundamente racionalista⁶. Partindo do pressuposto fundamental de que o mal não existe e “tudo o que for, é certo”, esse evolucionismo espiritual na verdade consegue fornecer uma explicação consistente, “razoável” e conclusiva do sofrimento. A força explicativa inquestionável desse mito de fundação da Nova Era é, sem dúvida, a principal razão para o seu atrativo por tantas pessoas contemporâneas que desejam dar sentido à existência humana. O núcleo duro de fieis totalmente convencidos de sua verdade estão habilitados a se considerar parte de uma “comunidade invisível” de pessoas de pensamento similar, diferentes da massa de seres humanos que ainda não descobriram o verdadeiro significado da existência. Aqueles que não estão convencidos, e portanto devem ser considerados como pertencentes a essa última categoria, talvez possam ser

⁶ Veja minha comparação entre a Nova Era e a perspectiva iluminista representada pelo personagem de Settembrini na obra *A Montanha Mágica* de Thomas Mann (HANEGRAAFF, 1998b). A relação entre a Nova Era e o Iluminismo é discutida em Hanegraaff (1996, cap. 15, sessão 1, e *passim*).

autorizados a se perguntar se a proclamada chegada da Nova Era irá deixar qualquer espaço para os valores morais comuns.

Referências

BERGER, P. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. London: Collins, 1980.

DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1955.

FIRTH, R. *Symbols: Public and Private*. London: Allen & Unwin, 1973.

GEERTZ, C. Religion as a Cultural System. In: BANTON, M (Org.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications, 1966.

HANEGRAAFF, W. J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E.J. Brill, 1996 (US ed., Albany: SUNY Press, 1998).

HANEGRAAFF, W. J. (1998a) .The New Age Movement and the Esoteric Tradition. In: BROEK, R. Van Den (Org.); HANEGRAAFF, W. J. (Org.) *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany: SUNY Press, 1998a.

HANEGRAAFF, W. J. Reflections on New Age and the Secularization of Nature. In: PEARSON, J. (Org.); ROBERTS, R. (Org.); SAMUEL, G. (Org.) *Nature Religion Today: The Pagan Alternative in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998b.

HANEGRAAFF, W. J. Defining Religion in Spite of History, In: PLATVOET, J. G. (Org.); MOLENDIJK, A.L. (Org.) *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*. Leiden: E.J. Brill, forthcoming, 1999a.

HANEGRAAFF, W. J. (1999b) La fin de l'ésotérisme? Le mouvement du nouvel age et la question du symbolisme religieux, In: *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (17ème–20ème siècle)*. Paris: Archè Edit/La Table d'Emeraude.

HEELAS, P. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.

LOY, D. R. The Religion of the Market. *Journal of the American Academy of Religion*, 65(2), 1997, pp. 275-290.

MACLAINE, S. *It's All in the Playing*. Toronto: Bantam Books. 1987

Roberts, J. *The Seth Material*. Toronto: Bantam Books, 1970.

SCHOLEM, G. Religious Authority and Mysticism. In: SCHOLEM, G. *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken, 1969.

SCHOLEM, G. With Gershom Scholem: An Interview. In: SCHOLEM, G. *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*. New York: Schocken, 1976.