



Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais

Non-Religious Spiritualities: conceptual challenges

Carlos Eduardo Brandão Calvani *

Resumo

O artigo parte do pressuposto de que o termo “espiritualidade”, inicialmente próprio à literatura teológica, já não pertence somente a esse campo, sendo hoje bastante utilizado em diferentes áreas do saber. Destaca, porém, que mesmo no âmbito da teologia e das ciências da religião, nunca houve suficiente clareza quanto ao significado de “espiritualidade”, que acabou por tornar-se um termo vago e impreciso, invocado em diferentes situações e carente de uma reflexão teórica mais profunda capaz de apontar sua história, desenvolvimento e suas múltiplas aplicações. As indefinições em torno desse conceito ampliam-se ainda mais quando ao termo “espiritualidade” une-se a expressão “não-religiosas”, causando dificuldades no próprio campo das ciências da religião. A partir daí, o texto aponta a necessidade de uma ampla revisão literária a fim de identificar semelhanças com outras áreas que, nas últimas décadas, têm absorvido progressivamente esse conceito, particularmente as artes, a psicologia, administração de empresas, estudos organizacionais, neurociência e as ciências da saúde. Finaliza apresentando desafios e sugestões para o aprofundamento do tema entre pesquisadores de Ciências da Religião no Brasil que privilegiem abordagens interdisciplinares.

Palavras-chave: espiritualidade; religião; arte; ciências da saúde; espiritualidade organizacional.

Abstract

The article presupposes that the term “spirituality”, originally proper to the theological literature, no longer belongs only to this field, and is now widely used in different areas of knowledge. The essay also says that, even within the theological and religious studies, there has never been clarity as to the meaning of “spirituality”, which eventually became a vague and imprecise term, invoked in different situations and in need of a deeper theoretical reflection able to point its history, its development and multiple applications. The vagueness around this concept is increased when “spirituality” is used along with the expression “non-religious”, causing more difficulties of understanding even in the field of religious studies. After delving into these conceptual challenges, the article points to the need for a comprehensive review of the literature in order to identify similarities with other areas of knowledge in recent decades that have progressively absorbed this concept, particularly the fields of arts, psychology, business administration, organizational studies, neuroscience and health sciences. At the end, the article offers challenges and suggestions for the development of the studies around this theme among researches of Religious Sciences in Brazil that privilege interdisciplinary approaches in their research.

Keywords: spirituality; religion; art; health sciences; organizational spirituality.

Artigo recebido em 21 de julho de 2014 e aprovado em 19 de Setembro de 2014.

* Doutor em Ciências da Religião. Professor no Núcleo de Graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe-UFS. País de origem: Brasil. E-mail: cecalvani@hotmail.com.

Introdução

O tema “Espiritualidades não-religiosas” - é vasto, desafiador, mas também perigoso. A proposta traz na sua curta formulação uma série de questões abertas para pesquisadores não apenas da teologia ou das ciências da religião, mas também de outras áreas. Por um lado, nos coloca diante de uma sugestão clara: a expressão “não religiosas” aponta um distanciamento de sistemas religiosos conhecidos e objetivados – cristianismo, budismo, hinduísmo etc. À primeira vista não se deseja tematizar formas institucionalizadas já bastante estudadas - cultos, orações, liturgias, rituais específicos ou mesmo o tema da mística atrelada a um dos muitos sistemas religiosos. Nesse sentido, a proposta abre um enorme leque sustentado pela percepção de que há formas de espiritualidade alheias a modelos institucionais ou com o que se convencionou entender, ao menos no senso comum, por “religioso” (um conjunto de ritos e práticas associadas a doutrinas, dogmas, etc).

Além disso, o termo “*espiritualidades*” (no plural) aponta para um desafio ainda maior ao indicar que o conceito ainda é vago, impreciso e genérico, reclamando uma urgente reflexão teórica sobre o mesmo. O presente texto não se propõe a dar respostas precisas em relação a este conceito, tampouco oferecer uma definição, mas contribuir com a construção conceitual a partir de outros olhares. O fortalecimento das ciências da religião no Brasil exige uma reflexão interdisciplinar que reúna pesquisadores que utilizam o conceito em outras áreas, aplicando-o a situações específicas de seu campo de trabalho e pesquisa. Afinal, no mundo acadêmico sempre há o risco de uma área capturar um conceito e tomar posse do mesmo, como se apenas aquele segmento estivesse legitimado a dizer algo objetivo sobre o tema. O perigo maior está no efeito contraproducente dessa atitude. Em outras palavras, há o risco de que as ciências da religião chamem para si a tarefa de definir o que é “espiritualidade”, entrando em confronto com definições que não se enquadrariam nas que previamente oferecemos. Em suma, tomamos como ponto de partida a constatação de que o conceito de “espiritualidade” é historicamente

recente, ainda em construção e ultrapassa as categorias religiosas com as quais estamos acostumados.

O objetivo deste ensaio é simples – refletir sobre o desenvolvimento do conceito de espiritualidade na teologia cristã, que nele imprimiu um forte componente dualista, produzindo ao longo da história uma série de termos correlatos que se atrelaram ao conceito, sem os quais parece não ser possível falar em “espiritualidade”; apontar para a apropriação recente do conceito em áreas preocupadas em tematizar fenômenos que não estão ligados às vivências religiosas institucionais e, finalmente, destacar o campo da estética como uma possibilidade muito promissora de diálogo com as ciências da religião, na medida em que a arte se propõe a ser uma forma de conhecimento que não se apresenta como um absoluto universal e generalizante, mas que prioriza representações não totalmente objetivas da realidade, explorando a imaginação e linguagens indiretas e imaginárias, muitas vezes imprecisas e propositalmente polissêmicas.

1 Espiritualidade(s) – problemas conceituais

Conceitos nunca são cópias exatas da realidade, mas construções teóricas e linguísticas que tentam definir, de modo resumido, diferentes fenômenos que apresentam características semelhantes. A diversidade desses fenômenos faz surgir tipologias a partir das quais se pretende compreender uma dessas semelhanças sustentada pela força conceitual da definição inicialmente aceita. Desse modo, Rodney Stark lembra que “não existem conceitos verdadeiros ou falsos. Eles são definições que identificam categorias abstratas cuja função é delimitar uma classe de fenômenos semelhantes”, e acrescenta.

Suponhamos que alguém tenha inventado o conceito de sátiro para identificar todas as criaturas que são metade homem, metade bode. Este conceito é tão verdadeiro quanto qualquer outro; é tão verdadeiro, por exemplo, quanto o conceito de fêmea. Contudo, percebemos que nenhuma instância de sátiro existe reconhecidamente. Isto não torna o conceito falso, apenas inútil. O conceito retém sua capacidade de classificação; assim, se um dia encontrarmos uma criatura metade homem, metade bode, saberemos como chamá-la. Nós ignoramos o conceito tão-somente

porque lhe falta aplicação [...] Os conceitos científicos podem ser julgados apenas com base na sua utilidade. A utilidade dos conceitos pode ser julgada a partir de dois critérios. Primeiro, devem ser adequados à classificação. A definição deve possibilitar, objetivamente, a identificação de fenômenos específicos como pertencentes ou não à classe de coisas identificadas pelo conceito (STARK, 2008, p.54).

Em uma época marcada pela busca de novos paradigmas, pelo reconhecimento da complexidade e pelos esforços por interdisciplinaridade, os conceitos já não são totalmente precisos nem pertencem a apenas uma área do saber. Na medida em que algumas áreas começam a utilizar um conceito originalmente desenvolvido por outra, surge a necessidade de diálogo e ampliação do conceito. Por isso hoje pode-se falar em “economia solidária”, “educação inclusiva”, etc. Edgar Morin lembra que “a complexidade não é somente a compreensão de que tudo está ligado e que não se podem separar os diferentes aspectos de um mesmo fenômeno, (...) mas é a ideia de que conceitos que se opõem não devem ser expulsos um pelo outro quando se chega a eles, por meios racionais” (MORIN, 2002, p.58). Desse modo, a teoria da complexidade evita que o pesquisador reduza a explicação da realidade apenas àquilo que sua área de estudo aborda, explica e define. Conforme Deleuze e Guatarri,

todo conceito, tendo um número finito de componentes bifurcará em outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões no mesmo plano que respondem a problema conectáveis. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas em que se alia a outros conceitos coexistentes. [...] Um filósofo não para de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes, etc. (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 30 e 34).

“Espiritualidade” é um desses conceitos aparentemente inofensivos, que se instala no glossário de uma área e é invocado diante de fenômenos subjetivos que escapam ao enquadramento das malhas do saber. Tal como o “menos um” das equações matemáticas, aparece do nada, oferecendo soluções milagrosas para um impasse. Contudo não é, de modo algum, algo que saibamos exatamente o que significa. Apenas estamos acostumados demais com esse termo. Ele já se alojou no

vocabulário de fieis de diferentes religiões e aos poucos ganhou espaço também em outras áreas. Atualmente setores das ciências da saúde valorizam muito a espiritualidade em processos de cura, enquanto setores do mundo da economia e da administração de empresas falam em “espiritualidade organizacional”, mas quando perguntamos exatamente o que isso significa ou sua importância, as respostas podem assumir um tom bastante beligerante. Perseguir a gênese conceitual do termo “espiritualidade” é uma tarefa árdua e desafiadora.

Trinta anos atrás, quando as ciências da religião ainda procuravam espaço no mundo acadêmico brasileiro, o antropólogo holandês André Droogers, à época professor de “Estudos de Religião” na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo¹, foi responsável por uma edição da Revista “Estudos Teológicos”. O tema era exatamente a questão da espiritualidade. Na ocasião, ele dizia que:

a espiritualidade como conceito não existe nas ciências da Religião . Ela não é uma categoria que os cientistas da religião usam nas suas descrições e nos seus livros de introdução. E a razão parece estar clara: espiritualidade é um conceito cristão cuja definição quase sempre é formulada em termos teológicos, incluindo exatamente as pressuposições avaliadoras sobre verdades e objetivos que as ciências da religião querem evitar nas suas descrições. Quando se fala em espiritualidade isso se faz muitas vezes em termos de um ideal, um objetivo a alcançar, indicando como a vida do crente deveria ser. As ciências da religião, porém, querem estudar o que existe, o que é observável, sem se perguntar necessariamente se esta prática se aproxima do ideal ou não. Será que um conceito, que freqüentemente representa um ideal cristão, poderá ser empregado também no estudo de fenômenos parecidos em outras religiões? (DROOGERS, 1983, p. 113).

De fato, durante muito tempo, “espiritualidade” foi um conceito do âmbito da teologia cristã e dominado por essa. Muitos de nós aprendemos a ler os pré-socráticos e os filósofos gregos já com a lente da teologia e, às vezes projetamos para lá, uma apreciação que não era propriamente deles. Mesmo que estivessem preocupados primeiramente com o mundo físico, a teologia nos fez ver uma certa “espiritualidade” em textos que buscavam o *arché* na água, na terra, no ar ou no “*a-tomos*” (o indivisível) de Demócrito. O mesmo vício interpretativo contaminou a

¹ Atualmente Droogers é Professor Emérito do Departamento de Antropologia Cultural na Vrije Universiteit (Amsterdam) e Professor Titular de Antropologia da Religião na Universidade Livre de Amsterdam. Foi Presidente da Associação de Antropologia da Holanda entre 1991 e 1995.

leitura das Escrituras hebraicas. Dificilmente um exegeta sério admitirá que os antigos hebreus tinham algum conceito de “espiritualidade” semelhante ao que a teologia cristã lá projeta. É possível encontrar, no máximo, formas de religiosidade - salmos, sonhos, visões, reflexões sobre a vida a partir de uma experiência religiosa (Eclesiastes), mas nós é que afirmamos que tais expressões são “espiritualidade”. Na história do pensamento cristão, “espiritualidade” também é um conceito relativamente recente. Não é um termo comum na Patrística. Os autores patrísticos, inclusive Agostinho, não o utilizam. Agostinho escreve “Confissões” e os “Solilóquios” expressando a interpretação de sua experiência religiosa e, de fato, grande parte desses textos é escrita em forma de oração ou meditação. Mas seria isso, para os patrísticos, uma forma de espiritualidade? Estariam os autores patrísticos sendo “espirituais” enquanto escreviam ou revisavam seus textos?

Fenômenos surgidos em diferentes segmentos do cristianismo fizeram a teologia adotar os termos “misticismo” ou “mística”, palavras derivada do grego “*mysterion*”, através das quais era possível enquadrar textos que dificilmente se encaixariam no quebra-cabeças da Escolástica ou das posteriores teologias dogmáticas, confessionais ou sistemáticas. O termo “mística” proporcionou uma saída honrosa para dificuldades doutrinárias levantadas por textos, poesias ou hinos de São Boaventura, Mestre Eckhart, São João da Cruz, Santa Tereza, Evelyn Underhill, etc. A partir do termo “misticismo”, esses escritos poderiam ser lidos com outras lentes capazes de “desculpar” eventuais desvios doutrinários. As pessoas “místicas” estariam dotadas de uma espécie de dom extraordinário que as distinguiu das pessoas comuns, mesmo os teólogos. Enquanto os “comuns” necessitavam de mediadores institucionais (clero, livros, estruturas litúrgicas, dogmas, etc) os místicos teriam uma relação sem mediadores (imediata) com Deus. Desse modo, por mais estranhas que fossem suas visões e sonhos, tudo estava protegido pela aura de um conceito. Na literatura costuma-se legitimar certos textos com o termo “licença poética”. De certo modo, o conceito “mística” ofereceu uma “licença teológica” que garantiu a muitos desses textos um lugar especial na história da Igreja.

No início do século XIX, quando teologia e filosofia andavam muito próximas, alguns teólogos começaram a utilizar com mais frequência o termo “Espírito” e seus correlatos, sobretudo a partir da *Fenomenologia do Espírito* publicada por Hegel em 1807. Embora Hegel não estivesse falando de Espírito Santo e tampouco fazendo teologia, não faltaram teólogos que, apressadamente, associaram o *Geist* (Espírito absoluto) da filosofia de Hegel ao Espírito Santo da teologia cristã. Desse modo Herman Brandt (1978, p.4) dirá que só é possível definir espiritualidade a partir do Espírito Santo. Nesse caso, dificilmente a vertente tradicional do cristianismo reconheceria qualquer “espiritualidade” em outras religiões. O saudoso José Comblin durante muito tempo teve que se defender das acusações de que sua obra “O tempo da ação – ensaio sobre o espírito e a história” (1982) carregava um hegelianismo disfarçado em moldes da Teologia da Libertação. Houve ainda os que caíram na distinção “espírito” (com “e” minúsculo) e “Espírito” (“E” maiúsculo), como John Macquarrie (1972) e Paul Tillich, procurando no interior do ser humano uma estrutura (“espírito”) análoga à “natureza do Ser divino” (TILLICH, 2005). A derivação seguinte viria na associação “espírito-espiritualidade” como “Imago Dei”. Aos poucos o termo “espiritualidade” começou a dividir espaço com a “mística” e acomodando-se como conceito que englobaria formas diversas de expressões religiosas laicas não tão intensas quanto a experiência mística e mais acessíveis ao cotidiano das pessoas que não vivem em mosteiros ou que não se dedicam apenas à contemplação.

O desenvolvimento das teologias católicas e protestantes nos períodos que se seguiram às reformas do século XVI e a emergência de movimentos carismáticos nos dois sistemas religiosos provocaram discussões mais profundas em torno da doutrina do Espírito Santo. Assim, o termo “espiritualidade”, aos poucos ganhou densidade na teologia cristã para referir-se vagamente a ações motivadas por uma experiência atribuída ao Espírito Santo, seja através da liturgia ou de práticas de oração, ascese, êxtases individuais ou coletivos, em pequenos grupos. Tais experiências, uma vez relatadas, narradas, escritas ou musicalizadas e atribuídas à inspiração do Espírito Santo, ajudaram a construir o conceito de “espiritualidade”.

Desenrolar o emaranhado de fios envoltos em torno desse conceito e reconstruir sua história é uma tarefa ainda a ser desenvolvida. No âmbito da teologia o conceito foi assumido com pouco questionamento e acabou sendo aplicado de modo genérico a diferentes situações, tornando difícil admitir sua objetividade. A literatura, embora abundante, pode apenas apontar semelhanças na descrição de experiências dificilmente verificáveis empiricamente. Assim, qualquer definição pode ser aceita porque praticamente tudo cabe nesse guarda-chuvas. Quem fala ou escreve sobre espiritualidade, em princípio já tem uma ideia do que se trata, mas essa ideia geralmente nasce de suas próprias experiências. Em princípio, no âmbito da teologia, admitem tratar-se de um fenômeno em torno do qual gravitam palavras como “oração”, “louvor”, “meditação”, “contemplação”, “leitura orante das escrituras”, etc. Diante desses impasses, Droogers invocou o segundo Wittgenstein (2009), apelando para o conceito de “parentesco familiar” (*family resemblance*) de fenômenos reunidos em torno de um conceito vago. Ou seja, apesar de todos os membros de uma mesma família serem diferentes, há neles uma “semelhança”. Se Wittgenstein resolve mesmo o problema ainda é uma questão em aberto, mas ao menos oferece possibilidades de dialogar em busca de maior precisão no interior de um círculo hermenêutico, aceitando provisoriamente as regras de um “jogo linguístico”. Essa abordagem pode ser útil quando estudamos fenômenos que, de tão subjetivos e diferentes, escapam a qualquer definição.

Uma das frases mais conhecidas por sociólogos da religião é um misto de constatação, afirmação e prognóstico escrita por Durkheim há mais de 100 anos:

há na Religião *algo* de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos e as ideias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade. (DURKHEIM, 1989, p.504 - grifo meu).

Poucos sociólogos dedicaram-se a tentar compreender esse misterioso “algo” ao qual Durkheim se refere. Essa frase localiza-se na conclusão de *As formas*

elementares de vida religiosa, após o francês ter defendido sua teoria sócio-genética da religião e situá-la como um fenômeno de funcionalidade social. Mas não deixa de ser curioso imaginá-lo procurando um termo preciso para trazer maior objetividade à sua frase. Ao final, opta pelo indeterminado e indefinido “*quelque chose*” (DURKHEIM, 1912/1968, p. 609). A tradução em inglês (1954, p. 584) traz “something” (“*Thus there is something eternal in religion which is destined to survive...*”), a italiana (1963, p. 458) apela para “*nella religione c’è quindi qualcosa di eterno, destinato a sopravvivere...*”, enquanto a tradução em espanhol (2012, p. 531) assemelha-se à nossa em português: “*hay algo eterno en la religión destinada a sobrevivir*”. Seria esse “algo/quelque chose/something” exatamente a espiritualidade? Algumas páginas à frente, Durkheim afirma: “dissemos que há algo de eterno na religião; é o culto, a fé” (1989, p.508), que o autor associa às emoções religiosas e efervescências coletivas.

Talvez por isso a escolha acertada do plural “Espiritualidades” para esse dossiê. Não são poucos, por exemplo, os textos surgidos no século XX que falam de “espiritualidade” indígena, celta, cigana, hindu, budista, afro-brasileira, etc. Em muitos casos, o conceito moldado pela teologia cristã é inserido forçosamente em sistemas culturais não-cristãos. Assim, mesmo que a teologia cristã tradicional tenha considerado os antigos celtas como “pagãos”, não falta quem se arrisque a explorar os resíduos de uma cosmovisão celta nos clãs que aderiram ao cristianismo (BRADLEY, 2003). Essas leituras são possíveis, desde que especifiquemos que o conceito está no âmbito do “parentesco familiar”, admitindo um considerável leque de diferenças na medida em que os sistemas religiosos também são diferentes. Paul Tillich incorreu nesse erro ao propor um diálogo teológico entre cristãos e budistas, no qual estabelece (sozinho!) os pressupostos para um “diálogo” (sic) que nada mais é que um monólogo, posto que não há um interlocutor budista (TILLICH, 1968). Faustino Teixeira fez bem melhor quando, antes de escrever sobre “espiritualidade zen-budista” especificou claramente que a entendia como “um caminho de busca da libertação” (TEIXEIRA, 2012).

As dificuldades conceituais também se relacionam a práticas que envolvem disciplina corporal, tal como a yoga ou o tai-chi, centralizadas em exercícios respiratórios e gestos que poderiam ser considerados meros “contorcionismos” por quem não os pratica. Além disso, atualmente o conceito de espiritualidade é vastamente utilizado também nas artes marciais (karatê do; jiu-jitsu, kung fu, etc) com suas intensas disciplinas preparatórias que envolvem concentração, meditação, reverência aos ancestrais, busca por autocompreensão em relação aos limites do corpo ou a capacidade de resistência do mesmo a forças externas (BARREIRA, MASSIMI, 2003).

Mircea Eliade em um de seus primeiros escritos fala sobre suas experiências com a yoga e, nesse texto, o conceito de espiritualidade está ausente. Eliade fala da yoga como busca concreta pela superação de limitações humanas (ELIADE, 1997). Anos depois, na autobiografia, referindo-se a seu aprendizado de ioga, também não o utiliza, preferindo o termo “plenitude” (“eu pratiquei por muitos anos este exercício de recapturar o momento epifânico, e sempre encontrei a mesma plenitude” - ELIADE, 1990, p.7). Nas duas vezes em que utiliza a palavra “espiritual”, curiosamente o escreve entre aspas:

Naquele tempo eu praticava um “exercício espiritual” que me protegia interiormente tornando-me invulnerável: eu deitava na cama, fechava meus olhos e me imaginava num daqueles mundos que me fascinavam – [...] Eu deitava imóvel, concentrado, por meia hora, até sentir que estava completamente *presente* em um destes mundos extraterrestres ou mundos perdidos. Então começava a viver lá, andando num lugar que, pra mim, parecia totalmente *real*, encontrando seres extraordinários que estavam, acima de tudo, instigados por problemas realmente interessantes (em outras palavras, eles tinham os mesmos interesses que eu) e eu os escutei discutir somente questões importantes e urgentes [...] Quando eu acordava após este “exercício espiritual” eu estava perfeitamente indiferente ao que aconteceu ou poderia acontecer comigo. (ELIADE, 1990, p. 97).

O conceito “espiritualidade” também é dificilmente aplicado às culturas indígenas. Pessoas que tiveram contato pastoral, antropológico, etnográfico ou assistencial com culturas indígenas relatam momentos em que esse conceito foi

absolutamente inútil. Afinal, que sentido há em perguntar a um pajé ou curandeiro indígena sobre sua “espiritualidade”? O antropólogo Ledson K. Almeida relata diferentes situações entre os Wari de Rondônia, os Baniwa do Amazonas e os Kaingang, nas quais lideranças religiosas de tribos indígenas só descobriram que eram “espirituais” após esse conceito ter sido disseminado por missionários. (ALMEIDA, 2004).

Em linhas gerais, o conceito de “espiritualidade” no mundo ocidental foi uma construção primeiramente teológica, assumida por alguns setores das ciências da religião, com o risco de seu aprisionamento a uma cosmovisão cristã de corte platônico e dualista, de tal modo que muitas vezes se torna extremamente difícil utilizá-lo sem os pressupostos da teologia cristã. Essa atitude reforça um dualismo presente em vários textos sobre o assunto. A espiritualidade passou a ser pensada como categoria oposta à matéria, ao corpo ou ao mundo, um misto de emoções e atitudes associadas a crenças e a ideais de afastamento das preocupações materiais ou da esfera do “profano”. Os relatos de experiências “espirituais” são tão diversos, que não ajudam muito na delimitação do fenômeno, por apresentarem aspectos ambíguos e paradoxais - a experiência pode ser descrita como emocionalmente intensa e capaz de impulsionar forte ativismo político e social ou o extremo oposto, gerando uma acomodação quase letárgica e conformista às condições sociais e afastada de qualquer preocupação política.

2 Espiritualidades não-religiosas, naturalizadas ou parainstitucionais?

Se o conceito de espiritualidade nos conduz a um problemático emaranhado conceitual, o título do *Dossiê* em sua segunda parte (“não-religiosas”) – oferece-nos sugestivos desafios à criatividade. As diversas linhas das ciências da religião admitem certo consenso em relação a nosso objeto de estudo. Mas, o que acontece quando inserimos a categoria “não-religiosas?”. Do ponto de vista lógico há um evidente paradoxo, pois o que se caracteriza como “não-religioso”, em princípio estaria fora de nosso campo de estudo, pertencendo a outras áreas do

conhecimento. Estariam as ciências da religião tentando invadir espaços alheios? Tal observação, naturalmente, é apenas uma provocação ao aprofundamento conceitual, pois o que se deseja ao falar sobre “espiritualidades não-religiosas” é estabelecer diálogos entre preocupações das ciências da religião e outras esferas da cultura, a partir da suspeita de que há formas de espiritualidade que não se localizam no raio de alcance dos sistemas religiosos organizados.

Paul Tillich, por exemplo, sempre defendeu, desde sua fase na Alemanha até os anos finais de elaboração da *Teologia Sistemática*, a inexistência de esferas não-religiosas. Uma de suas frases mais clássicas, frequentemente repetida em diferentes textos, é que “a religião é o fundamento da cultura; a cultura é a forma da religião” (TILLICH, 1961/2005; 2009). Desde os anos 20, Tillich já se preocupava com a religião em formas “não-religiosas” (as artes, principalmente, mas também a filosofia, a psicanálise, o mundo da política, da educação, da economia, do direito, etc). O teólogo considerava os nacionalismos e totalitarismos europeus de meados do século XX (nazismo, fascismo e o comunismo soviético) como “quase-religiões” (TILLICH 1961, 1965). Para ele, todas essas expressões de produção humana repousam sobre algum “fundamento religioso”, ainda que este não seja reconhecido ou admitido. Desse modo, Tillich vê em todas as manifestações culturais algum resíduo de religião ou de religiosidade, e mesmo quando um interlocutor nega qualquer interesse religioso, Tillich esforça-se por amarrá-lo apelando para as categorias “intencional/não-intencional, consciente/inconsciente”. O gradiente que Tillich esboça já na sua *Filosofia da Religião* (1925) permite, no máximo, os conceitos de “heteronomia” e “autonomia” como alternativas à “teonomia”. Porém, mesmo nas manifestações culturais autônomas ou heterônomas, Tillich encontra fundamentos religiosos².

No campo da filosofia, o norte-americano Robert Solomon (1942-2007) introduziu o conceito de “espiritualidade naturalizada”. No prefácio de seu livro

² Algumas observações sobre a espiritualidade tal como compreendida e vivida por Paul Tillich podem ser consultadas em CALVANI (2004a; 2004b).

sobre o assunto, admite ser um agnóstico, criado como judeu não-praticante em uma comunidade de maioria protestante no sul dos EUA, o que o fez confundir espiritualidade e religião, afastando-se de ambas. Reconhece que sua vinculação com o judaísmo era muito mais uma questão de resistência étnica e cultural, que um compromisso propriamente religioso, mas sua formação inicial como microbiologista o levou a buscar uma “espiritualidade naturalizada”, alimentada pela contemplação da natureza e a fruição da música. Ao falar em “espiritualidade naturalizada”, Solomon busca [...] *“um sentido não-religioso, não-institucional, não-teológico, não baseado em escrituras, não-exclusivo da espiritualidade, um sentido que não seja farisaico, que não se baseie em crença, que não seja dogmático, que não seja anti-ciência, que não seja místico, que não seja acrítico, carola ou pervertido”* (SOLOMON, 2003, p. 18).

As experiências místicas e espirituais também encantam alguns setores da psiquiatria e da neurociência. Quando essa última começava a ganhar notabilidade, a revista *Newsweek* estampou na edição de 07 de maio de 2001 a manchete de capa “Deus no seu cérebro – a ciência dispensa a religião?” (*“God in your brain. Does science make religion unnecessary?”*) divulgando pesquisas sobre os circuitos neurotransmissores do cérebro humano na intenção de localizar os genes responsáveis pela fé, espiritualidade e as experiências místicas e popularizando o conceito de “neuroteologia” (BEGLEY, 2001; NEWSWEEK, 2014), construído a partir do livro do geneticista Dean Hamer que afirma ter encontrado o gene que regula a maior ou menor predisposição das pessoas para com as experiências religiosas. Conforme Hamer, a espiritualidade é resultado de uma descarga variável de elementos químicos em nosso cérebro, controlados por nosso DNA. Os artigos acadêmicos de Hamer foram publicados em coletânea intitulada *The Gene God. How Faith is Hardwired into Our Genes* (HAMER, 2004). O primeiro levantamento geral sobre as relações entre religião e neurociência foi publicado em 2009 (MACNAMARA, 2009) e a versão *ebook* está disponível na internet. (EBOOKS, 2014).

Outra possibilidade bastante fecunda para abordar “espiritualidades não-religiosas” reside na desvinculação dos termos “experiência religiosa, mística ou espiritualidade” de vínculos oficiais com as instituições religiosas. Enquanto a “religiosidade” seria a extensão das crenças e práticas religiosas institucionalizadas transpostas para o cotidiano (mas ainda com certa dependência de valoração moral em relação ao sistema religioso), a “espiritualidade” pode apresentar-se como um conjunto de práticas religiosas derivadas de um sistema de crenças vago, difuso, fluído, não atrelado a conteúdos teológicos formais, porém real para a pessoa que as vivencia. Nesse arranjo pessoal, o sujeito cria seu panteão, armando um dossel no qual anjos podem conviver com duendes, orixás, forças da natureza ou energias cósmicas. É uma “espiritualidade parainstitucional” por se desenvolver às margens dos sistemas religiosos institucionalizados, embora alimentando-se de elementos selecionados desses mesmos sistemas. Esses referenciais podem ser invocados em momentos de estresse, situações-limite (mecanismo do *coping*) ou, em último caso, apenas para colorir o dia a dia reconhecido como brutal, impessoal, mecanizado e sufocante.

Aparentemente, o interesse por uma “espiritualidade não-religiosa” é reflexo da crise das instituições própria de nossa época. O peso das formalidades burocráticas inerentes ao Estado, família, forças armadas, escolas, universidades, judiciário, polícia e às próprias instituições religiosas faz aumentar a desconfiança quanto ao potencial humanizador das mesmas e a percepção de que o relacionamento com tais instâncias sustenta-se em parâmetros meramente funcionais. As instituições devem servir para algo (proteção, saúde, educação, etc), mas já não preservam aquela aura de segurança e confiabilidade que as caracterizava. Os laços de fidelidade institucional são hoje muito frágeis e flexíveis, permitindo inclusive o intercâmbio referencial ou a bricolagem capaz de misturar elementos aparentemente inconciliáveis.

Isso não significa que as instituições deixarão de existir. Mesmo instituições ligadas a qualquer sistema religioso (igrejas, federação umbandista, ilês, mesquitas,

sinagogas etc) continuarão a se adaptar aos novos tempos de acordo com dinâmicas próprias de sua tradição em diálogo com as demandas e possibilidades da sociedade. Porém, toda instituição religiosa tende a ser controladora e cerceadora das experiências religiosas. Instituições se constroem a partir de cláusulas pétreas, sejam dogmas ou um discurso legitimado pela repetição e pelas autoridades instituídas. Instituições são incapazes de ser “espirituais”. A “espiritualidade” é um atributo de pessoas. Toda instituição sempre tentará controlar manifestações (textos, poesias, canções, representações figurativas, etc) que se apresentem como críticas ou discordantes daquilo que a instituição entende por tradição, pureza ou fundamentos religiosos. Em suma, as instituições tendem a controlar a experiência do Sagrado. A experiência religiosa, uma vez domesticada, se expressará nos moldes e roupas fornecidos pela instituição. Até mesmo o “sagrado selvagem” (Bastide) tende a ser institucionalizado e enfrentado com mecanismos e técnicas de exorcismo, “descarrego”, purificação, etc, que, ao final, também legitimam a instituição.

As instituições, para sobreviverem, dependem de certa maleabilidade e de estratégias inovadoras de adaptação aos novos tempos. Uma das estratégias de sobrevivência e fortalecimento do capitalismo é a apropriação da capacidade de oferecer bens simbólicos antes identificados como um capital próprio das instituições religiosas. Esse fenômeno fez aumentar nos últimos anos uma forma de espiritualidade não-religiosa conhecida como “espiritualidade organizacional”. No início dos anos 90, a proximidade da virada do milênio e a febre da “Nova Era” trouxeram um aumento súbito de conferências, *workshops* e livros³ destinados a fortalecer a auto-estima de executivos e o comprometimento afetivo de funcionários para com suas instituições de trabalho e sobrevivência. Os gestores do mundo empresarial perceberam um déficit motivacional que não estava ligado tão somente à questão salarial. Em 1999, a *Academy of Management* criou o grupo de interesse “gestão, espiritualidade e religião”. Publicações como o *Journal of*

³ No Brasil, um dos maiores sucessos de venda nos últimos anos foi “O Monge e o Executivo” (HUNTER, 2004), que ultrapassou inéditas 400 semanas na lista dos mais vendidos, com mais de 3 milhões de exemplares. Coincidentemente, na época de maior sucesso de vendas, o bispo de uma das dioceses anglicanas do Brasil, adquiriu vários exemplares para distribuir ao clero diocesano em um retiro motivacional cujo tema era “crescimento pessoal e comunitário”.

Management Education, o *Journal of Management Inquiry*, o *Journal of Management Psychology*, o *American Behavioral Scientist* e o *Journal of Organizational Change Management* criaram colunas especializadas no tema e não são poucas as empresas (principalmente nos Estados Unidos da América) que oferecem a seus funcionários, além de acompanhamento psicológico, também alguma espécie de consultoria espiritual ou separam salas dentro da instituição para servirem como espaços de meditação ou capelas ecumênicas.

A “espiritualidade organizacional” parte do pressuposto de que o fortalecimento dos vínculos emocionais e afetivos de um funcionário com a instituição na qual trabalha, aumenta a dedicação, compromisso, lealdade e, conseqüentemente, a produção. Ou seja, há uma relação muito íntima entre espiritualidade e produtividade. O termo “espiritualidade” é claramente instrumentalizado em prol dos interesses do capital. Em todo caso, o conceito está ali, com seu espaço garantido, solicitando das ciências da religião um olhar atento e capaz de comparar essa nova forma de espiritualidade e suas modalidades de expressão a outras já antigas.

O tema da espiritualidade também interessa a pesquisadores das ciências da saúde (GOLDIM, 2007) que reconhecem que o rápido desenvolvimento dessa área gerou uma prática de cuidados de saúde dessacralizada, que não contempla as necessidades espirituais das pessoas enfermas. A partir daí surgiram grupos de pesquisa que, com metodologias próprias, tentam encontrar evidências empíricas de que as pessoas que desenvolvem sua espiritualidade apresentam melhor qualidade de vida, maior auto-estima, menor pressão sanguínea, sistema imunológico mais forte, menores tendência à depressão e ao suicídio e maior capacidade de superação de eventos traumáticos. Considerando as muitas evidências acumuladas de estudos de caso e na literatura específica, a OMS criou o grupo de *Qualidade de Vida*, incluindo o domínio *Religiosidade, Espiritualidade e Crenças Pessoais* com 100 itens (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 1998). No Brasil, Leo Pessini, membro da Associação Internacional de Bioética, tem

divulgado pesquisas nessa área (PESSINI, 2007), enquanto outros pesquisadores reconhecem que a valorização dos sistemas de crenças individuais colabora com a adesão do paciente à psicoterapia, quebrando barreiras e facilitando as intervenções profissionais. Uma revisão de literatura inicial desenvolvida por psicoterapeutas do NEPER-USP (Núcleo de Estudos de Problemas Espirituais e Religiosos) apontou que “a neurociência tem revelado que o mundo percebido por cada indivíduo não é uma reflexão exata do mundo físico e aspectos e características essenciais do mundo percebido, não estão, de fato, presentes no mundo físico” (PERES, SIMÃO e NASELLO, 2007, p.139), o que requer uma abordagem menos reducionista, pois “a percepção de mundo está sujeita às crenças do indivíduo e a seu histórico de vida, afetando a sensibilidade para estímulos específicos, os critérios de escolha e o limiar de observação” (Idem, p.139). Pesquisadores desse grupo reconhecem a espiritualidade como componente essencial da personalidade e da saúde e recomendam, além da inclusão dessa categoria como recurso de saúde na formação de novos profissionais, também a adaptação e validação de escalas de espiritualidade/religiosidade à realidade brasileira, marcadamente sincrética (Idem, p.140,143).

Em Portugal, pesquisadores da Universidade do Porto construíram uma “escala de avaliação da espiritualidade em contextos de saúde” (PINTO, PAIS-RIBEIRO, 2007) já utilizada em nosso país (LOPES, CARVALHO, 2010). O Ministério da Saúde do Brasil, acompanhando orientações da OMS, apoia iniciativas nessa área, como o CRER (Comitê de Reconforto Espiritual e Religioso)⁴, e algumas Universidades Federais criaram núcleos de pesquisa sobre o tema. O SAUESP – Produção Científica em Saúde e Espiritualidade (Universidade Federal do Espírito Santo), por exemplo, foca sua atenção na importância da espiritualidade em processos de prevenção ao suicídio ou acompanhamento de famílias de suicidas (SAUESP, 2014), enquanto o Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade da UFRGS (Universidade Federal

⁴ O Comitê de Reconforto Espiritual e Religioso (CRER) tem a finalidade de orientar a assistência religiosa a pacientes, familiares e funcionários, realizando o trabalho de escuta e apoio, quando solicitado, como previsto na Constituição Federal, artigo 5, Inciso VII, que assegura a prestação de assistência religiosa nas entidades hospitalares; através da Lei Federal n 9.982, de 14 de Julho de 2000, que dispõe sobre a prestação de assistência religiosa, que disciplina a prestação de assistência religiosa nos hospitais da rede pública e federal. Ver o site do Instituto Nacional de Traumatologia e Ortopedia (Ministério da Saúde – Governo Federal) - (INTO, 2014).

do Rio Grande do Sul), constituído desde 2000, publicou importante material sobre *Espiritualidade e Qualidade de vida*, com artigos que variam desde a revisão da literatura na área até ousadas perspectivas sobre “o retorno do conceito de sagrado na ciência” (CAVALCANTI, 2004). A Revista de Psiquiatria Clínica da USP também tem divulgado artigos que exploram a relação entre esses temas no cuidado da saúde mental, nos estudos sobre mediunidade, paranormalidade, transes, possessões, uso de drogas, etc.

No âmbito da psicologia da saúde, muitos autores associam espiritualidade ao mecanismo de *coping*, um conjunto de esforços cognitivos e comportamentais que funcionam como estratégias para lidar com situações negativas (stress, luto, perdas, ausência de sentido, etc). Tais mecanismos fortalecem as pessoas diante de adversidades, aumentam a resiliência e dinamizam formas de resistência e superação de limitações (ANTONIAZZI; DELL’AGLIO; BANDEIRA, 1998). Nesse caso, *coping* nunca é algo estável e permanente (no máximo repousa guardado e adormecido em alguma área da mente humana, sendo ativado ocasionalmente, de acordo com as circunstâncias). O *coping* religioso-espiritual (PANZINE; BANDEIRA, 2007) é compreendido como parte do tipo cognitivo, reportando-se ao modo como as pessoas utilizam a fé, as crenças e a relação com aquilo que compreendem como transcendente, em momentos específicos.

Esses exemplos são aqui citados para lembrar que o conceito de “espiritualidade”, de fato, não pertence exclusivamente ao campo das ciências da religião e que essa não pode se concentrar apenas em literatura própria, sob o risco de ser acusada de afirmar-se como a única instância autorizada a falar sobre o assunto no mundo acadêmico. A convocação de um Simpósio interdisciplinar sobre o tema, reunindo interessados de quantas áreas forem possíveis, seria útil na tentativa de definição conceitual a partir da comparação das diferentes abordagens. As ciências da religião necessitam dessa interdisciplinaridade para evitar o risco do autoisolamento. Abrir-se a um diálogo com instâncias que não estão preocupadas diretamente com o “religioso” em moldes institucionais, significa uma atitude

respeitosa de buscar outras áreas do conhecimento para que nos digam o que entendem por “espiritualidade” e também o que entendem sobre nossos discursos a respeito desse conceito.

3 Espiritualidade nas artes – resíduos religiosos em moldes não-religiosos

Abrir-se ao que está fora dos domínios institucionais é adentrar em um terreno vasto e promissor, mas ainda pouco explorado no Brasil. Algumas pessoas necessitam das instituições religiosas; outras, porém, quando estão fora desse domínio sentem-se mais livres para expressar suas inquietações, dúvidas ou questionamentos de diferentes formas e com matizes que, dentro da esfera institucional seriam vistos com desconfiança ou receberiam, no mínimo, o adjetivo “sincrético”. Por isso há pessoas que, afastando-se dos círculos da religião institucionalizada, até admitem usar o termo “espiritualidade”, mas associando-o às artes em geral. Desse modo, a espiritualidade não-religiosa pode aparecer em pinturas, esculturas, música, literatura, dança, teatro, etc. É um modo alternativo de manter o que se entende por espiritualidade desvinculando-a das formas institucionalizadas de religião.

Paul Tillich, por exemplo, faz questão de relembrar em escritos de diferentes épocas, sua experiência ao retornar de um front durante a 1ª Guerra Mundial com uma das Madonas pintadas por Boticelli:

Contemplando-a, fui tomado por um estado muito próximo do êxtase. Na beleza da pintura havia a própria beleza em si. Brilhava através das cores do quadro como a luz do dia através dos vitrais de uma igreja medieval... aquele momento afetou toda minha vida, dando-me as chaves para a interpretação da existência humana, produzindo vitalidade e verdade espiritual. Eu o comparo com o que é geralmente chamado de revelação no linguajar teológico. (TILLICH, 1987, p.235).

Experiências como a de Tillich não podem, a rigor, ser negadas. Podemos apenas interpretá-las sob diferentes ângulos. Os recursos da fenomenologia podem nos ajudar parcialmente quando lembram que não há experiências puras, mas apenas experiências interpretadas. A partir daí seria possível perguntar– a “beleza

em si” já estava presente na obra de Boticelli ou tão somente na intenção de Tillich? Havia já, no teólogo, uma intencionalidade ou necessidade de encontrar a “beleza-em-si” após o confronto com a morte e a “feiúra-em-si” das trincheiras na guerra?

No mundo artístico o termo “espiritual” foi plenamente assumido pelo pintor russo Wassily Kandinsky, um dos pioneiros do abstracionismo, no livro “Do Espiritual na arte” (1910), que tornou-se objeto de inúmeras teses não apenas na área da estética, mas também de setores da teologia na Europa e Estados Unidos. Inicialmente influenciado pela iconografia da Igreja Ortodoxa Russa e posteriormente pelo esoterismo e a teosofia de Madame Blavtsky e Rudolf Steiner, “Do espiritual na arte” é escrito a partir de uma perspectiva que muitos poderiam considerar dualista e platônica, mas que para o esoterismo de Kandinsky, não era.

Kandinsky não tinha os compromissos científicos ou de coerência epistemológica que tentamos praticar em nossos textos. Sendo pintor, pensava primeiramente através de imagens (preferencialmente geométricas) e não a partir de conceitos, como estamos acostumados. Desse modo, logo no segundo capítulo (intitulado “O movimento”), apela para uma metáfora geométrica de matiz religioso e que reproduz a estrutura binária alto/baixo. Sugere imaginar um triângulo ou pirâmide. A base larga representa o mundo material com sua brutalidade, violência e vulgaridade; o ápice representa aquilo que há de mais espiritual. É assim que Kandinsky vê a sociedade e a cultura – um “movimento” através do qual a base avança lentamente na direção de seu ápice, despojando-se de sentimentos mesquinhos e do materialismo e alcançando com muito esforço os altos píncaros espirituais. Os que estão no “lugar mais elevado” são poucos, incompreendidos pela maioria, mas são os responsáveis por atrair a base para o topo da pirâmide. São os artistas que através das imagens, formas, cores e sons sinalizam às bases que há um nível mais “elevado” de vida: “o que para o resto do triângulo é hoje é uma lengalenga incompreensível e só faz algum sentido para a ponta extrema, revelar-se-á amanhã para a parte que lhe está mais próxima, impregnado de emoções e novas significações” (KANDINSKY, 1996, p.35).

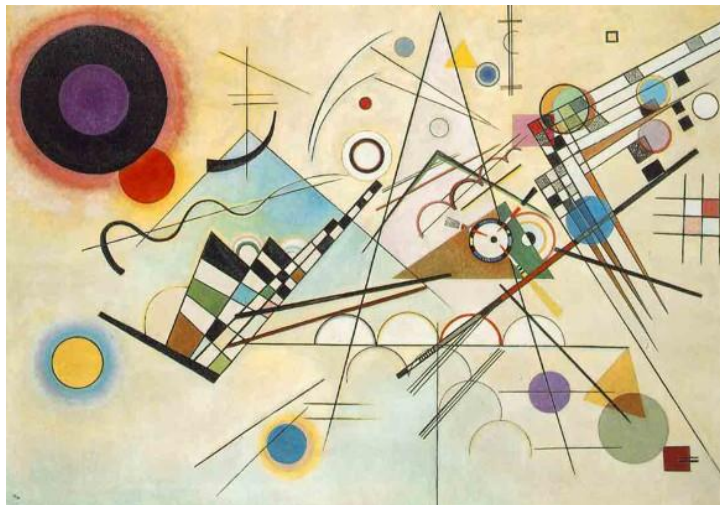


Figura 1: KANDINSKY. Composition 8, 1923

Fonte: MESTRES DA PINTURA, 2014.

Em suma, Kandinsky atribui aos artistas uma função singular, algo entre o visionário e o messiânico. Afirma que o artista “é um profeta para os que o rodeiam”, alguém mais próximo de uma dimensão “espiritual”, que, “por vezes desejaria libertar-se desse dom sublime, dessa pesada cruz sob a qual se verga” (KANDINSKY, 1996, p.32), mas que tem a função de preservar a dimensão do espírito em um mundo marcado por uma “esmagadora opressão de doutrinas materialistas” (KANDINSKY, 1996, p.28). O objeto da busca do artista “não é o objeto material concreto [...] mas o próprio conteúdo da arte, sua essência, sua alma [...] esse conteúdo, só a arte pode captá-lo, só ela pode exprimi-lo claramente com os meios que lhe pertencem” (KANDINSKY, 1996, p.35-47).

Kandinsky não se contentou apenas em pintar. Também quis “explicar” ou justificar seus quadros. Mas seu texto, curiosamente, está repleto de termos próprios do vocabulário religioso cristão – a sociedade tem “fome de pão espiritual”; a obra de arte é “alimento espiritual”, “pão transfigurado” ou “pão espiritual que dá iluminação” para um mundo envolto em “caos e cegueira”, etc. Esse vocabulário indica a grande dificuldade, mesmo para quem está fora de círculos religiosos institucionais, ou que transita livremente entre diferentes

sistemas religiosos, de encontrar termos absolutamente “seculares” para se expressar. O artista oriundo de uma tradição cristã, não consegue escapar das metáforas herdadas do glossário teológico institucional, ainda que o retrabalhe em novas categorias. Mesmo assim, é como se o vocabulário cristão falasse através daquele que se afastou do sistema religioso cristão. Schillebeeckx (1994), ao analisar representações utilizadas nas diferentes culturas para expressar algo que não existe no mundo da experiência material, criou o conceito de “referente disponível”. Tal como não há experiências puras, mas apenas experiências interpretadas, todo discurso sobre espiritualidade, Deus, deuses/as ou sobre a esfera do sagrado é sempre um discurso interpretado a partir dos referenciais disponíveis culturalmente.

A tendência a dissociar “espiritualidade” e “materialidade” foi plenamente assumida por Malevich (ou Maliévitch), contemporâneo de Kandinsky e também russo. Malevich deu um passo além de Kandinsky, levando o abstracionismo à sua total depuração figurativa, recusando qualquer signo. Na exposição “0,10” marco do Suprematismo (supremacia do puro sentimento, sem conexão com objetos que indiquem sua origem), apresentou “Quadrado negro sobre fundo branco” (1915) e posteriormente o expôs, curiosamente, em uma capela da Igreja Ortodoxa Russa ao lado de ícones religiosos. Três anos depois expôs “Quadrado branco sobre fundo branco” (1918). Poderia esse abstracionismo radical ser comparado, no linguajar da teologia apofática, à busca de um “espiritual *absconditus*”?

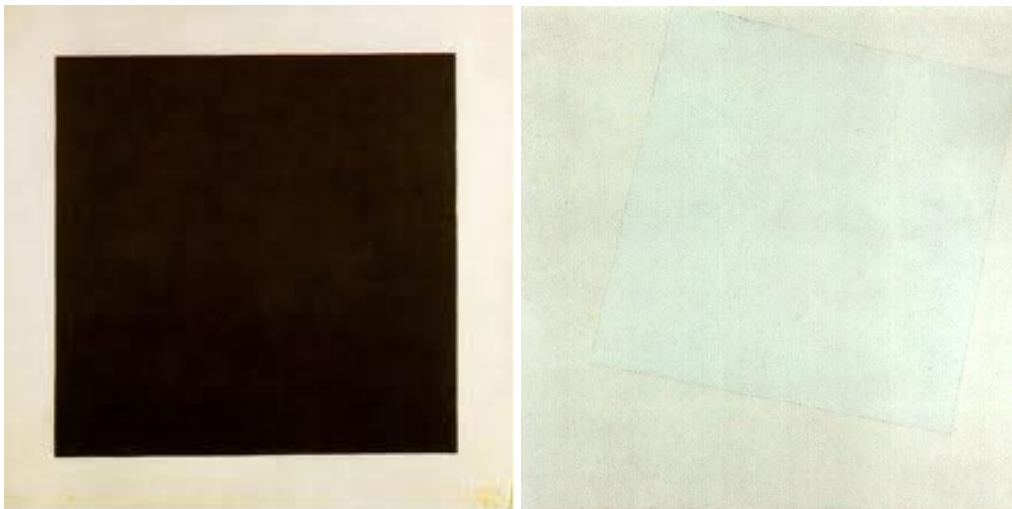


Figura 2: MALEVICH. Quadrado negro sobre fundo branco (1915) e Quadrado branco sobre fundo branco (1918)

Fonte: AFONSO, 2011.

O músico John Cage foi grande admirador de Kandinsky e Malevich. Não por acaso, sua obra 4:33, composta em 1952 para qualquer instrumento ou orquestra, não traz notações de sons na partitura. Quando é apresentada, músicos e maestro nada tocam durante quatro minutos e trinta e três segundos, permanecendo quietos, apenas segurando imóveis os instrumentos (ou a batuta) em posição de preparação, de olhos fechados ou olhando para baixo ou para o nada. O que se “ouve” durante 4:33 é o silêncio, ou os sons do ambiente e do público presente (tosse, sussurros, eventuais vaías, barulho de crianças, enfim, tudo o que estiver “em torno” - *ex-peri* - do ambiente).⁵ Cage brincava dizendo que, sempre que alguém silenciar o ambiente durante quatro minutos e meio, estará ouvindo sua música, que é também a música do ambiente. Por isso, Michel Henry chegou a comparar as idéias de Kandinsky e Cage à redução fenomenológica de Husserl, em virtude da insistência do pintor na possibilidade de afastamento da percepção cotidiana e aproximação das “coisas mesmas” a partir de uma ‘suspensão’ das preocupações materiais que possibilitaria ao artista abrir-se para as determinações escondidas do Ser (HENRY, 2004, p.211).

⁵ Confira uma apresentação de “4,33” para orquestra em YOUTUBE (2014) e, para piano em: YOUTUBE (2014b).

Desafios preliminares a título de “conclusão”

É impossível escrever conclusões quando elas não existem ou quando ainda estamos nos prolegômenos. O conceito de espiritualidade apresenta muitos desafios para as ciências da religião, sobretudo quando reconhecemos que, atualmente, esse termo que tanto serviu à teologia ou a certas linhas filosóficas, transpôs barreiras e pertence ao âmbito “secular”. A teologia cristã tem seus próprios referenciais para “espiritualidade”, que evidentemente não são os únicos, e de tanto nos acostumarmos a eles, muitas vezes discutimos também no campo das ciências da religião sem atentar exatamente para as muitas definições, variações, e acompanhando de modo distante o uso do conceito em outras áreas do conhecimento.

A constatação de que o termo “espiritualidade” tem sido abusivamente utilizado em diferentes áreas e aplicado a fenômenos diversos aponta para o fato de o mesmo estar hiperinflacionado. Recorrendo a uma metáfora econômica, é possível afirmar que a quantidade de “zeros” enfileirados à direita de um numeral, indica que o “valor” referencial ultrapassou certos limites. Quando, em uma economia instável, a casa da moeda necessita emitir cédulas para dar conta da quantidade de zeros agregados ao numeral, é sinal de crise. Nesse momento acontece o chamado “choque econômico” a fim de reorganizar a economia. Comparativamente, diríamos que o conceito de espiritualidade necessita de um “choque epistemológico” por parte do conjunto das ciências humanas e de outras áreas do conhecimento. O primeiro desafio, portanto, seria o de tentar esboçar consensos mínimos que possibilitem um diálogo produtivo com outras áreas do saber.

Um segundo desafio seria o de recorrer à contribuição de colegas que trabalham com a história do imaginário e com Sociologia da Religião para tentarmos construir tipologias mínimas (ainda que provisórias) de espiritualidades. Talvez só assim seja possível utilizar adequadamente um conceito

que, neste próprio *Dossiê* já se apresenta como plural. Ainda que toda tipologia seja uma abstração, um esforço de construção de validade meramente teórica, os “tipos ideais” nos ajudam a compreender certos fenômenos plurais que, enquanto estiverem dispersos e espalhados, dificilmente serão objetivamente úteis para a pesquisa científica. Em uma área tão vasta como as ciências da religião, as tipologias genéricas são incapazes de descrever casos concretos que coincidam perfeitamente com mais de uma evidência empírica, mas ao menos fornecem referenciais descritivos ou explicativos úteis como um mapa aéreo de localização. Uma vez tendo uma vista panorâmica seria possível “descer” a um ponto concreto a fim de estudá-lo isoladamente.

Finalmente, a busca por identificar “espiritualidades não-religiosas” tem enorme potencial para as ciências da religião, ainda muito atreladas aos sistemas religiosos institucionalizados. É óbvio que esse campo esconde recursos inesgotáveis, não apenas em virtude da história milenar dos sistemas religiosos, mas das novas interações e mutações no campo religioso surgidas com a globalização. Porém, “há muita vida lá fora” dos sistemas religiosos estruturados. A fenomenologia reconhece que o ser humano é capaz de transcender as limitações de seu mundo próprio e construir outros mundos, resignificando não apenas a realidade física e o mundo material, mas atribuindo novos significados ao mundo espiritual intencionalmente criado. A convergência de tudo isso se dá na consciência e, geralmente, essa se recusa a operar apenas no nível material. A religião, a poesia, a música e outras formas de arte nos auxiliam a sobreviver, a imaginar o “belo”, a “beleza-em-si”, a buscar “essências” e a viver de sentidos que talvez não existam empiricamente, mas que nós construímos para nos tornar mais humanos.

Todos que nos atrevemos a escrever sobre espiritualidade precisamos admitir inicialmente que não temos certeza exata do que isso significa. Temos, sim, alguns rastros (Derrida) ou pistas deixadas na história das religiões, em literaturas de outras áreas, nas artes e em um variado mosaico de experiências batizadas com esse conceito, e esses rastros nos ajudam a dar-lhe alguma forma.

Carlos Drummond de Andrade escreveu em 1930, um verso livre: “é preciso fazer um poema sobre a Bahia... mas eu nunca fui lá...”. O conhecido pessimismo do autor, temperado pelo hiper-realismo da época impregnou Drummond de certa dose de resignação e capitulação ao mundo material, o que de modo algum desqualifica sua obra. A (im)possibilidade de escrever um poema sobre a Bahia, não o impediu de expressar a angústia de não conhecer um espaço geográfico e poder tão somente imaginá-lo. Refletir sobre espiritualidade talvez nos conduza exatamente a essa singularidade da natureza humana – mesmo que nunca tenhamos ido “à Bahia”, ao “antigo Israel”, à “sala do trono celestial”, ao “nirvana”, aos mais elevados cumes da pirâmide de Kandinsky ou penetrado em todos os mistérios da espiritualidade, ainda assim podemos imaginar esses espaços, oferecer-lhes algum contorno, dar-lhes uma forma e exercitar em torno de um conceito aquela dimensão utópica e criativa sem a qual não seríamos plenamente humanos. Tais projeções dificilmente coincidem com os espaços geográficos aos quais nos referimos e menos ainda com aqueles que não correspondem ao mundo empírico. Contudo, ao menos podemos, como Manuel Bandeira, imaginar tais esferas e dizer: “vou me embora pra Pasárgada... lá sou amigo do rei.”

REFERÊNCIAS

AFONSO, Eva. Ainda sobre "Quadrado Negro sobre Fundo Branco" de Malevitch. 2011. Disponível em: <http://pintaraoleo.blogspot.com.br/2011/01/ainda-sobre-quadrado-negro-sobre-fundo.html>. Acesso em: 21 maio 2014.

ALMEIDA, Ledson K. **Análise antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo**. 2004. 278f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia, Florianópolis. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/88141/209910.pdf?sequence=1>. Acesso em: 05 jun. 2014.

ALMEIDA, Ledson Kurtz. Religiões Cristãs entre os povos indígenas. **Revista Inclusividade**, Porto Alegre, v. 7, p. 97-110, março de 2004.

ANTONIAZZI, Adriane; DELL'AGLIO, Débora. ; BANDEIRA, Denise. O conceito de coping: uma revisão teórica. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 3, n. 2, p. 273-294, 1998. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/23114>>. Acesso em: 31 maio 2014.

BARREIRA, C.; MASSIMI, M. As Idéias Psicopedagógicas e a Espiritualidade no Karate-Do segundo a Obra de Gichin Funakoshi. **Psicologia: Reflexão e Crítica** (USP), São Paulo, v. 16, n. 2, p. 379-388, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v16n2/a18v16n2.pdf>>. Acesso em: 23 de maio 2014.

BEGLEY, Sharon. Religion and the brain. **Newsweek**, New York, May, 7, 2001, p. 50-57.

BRADLEY, Ian. **The celtic way**. London: Darton, Longman & Todd, 2003.

BRANDT, Hermann. **Espiritualidade: Motivações e critérios**. São Leopoldo: Sinodal, 1978.

CALVANI, Carlos Eduardo. Espiritualidade e pregação em Paul Tillich. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 44, n. 2, p.82-112, 2004. Disponível em: <http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/557/515>. Acesso em: 31 maio 2014.

CALVANI, Carlos Eduardo. Espiritualidade e Pregação. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 3, n.6, p.138-172, 2004. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1771/1756>>. Acesso em: 04 jun. 2014.

CAVALCANTI, Raíssa. O retorno do conceito de sagrado na ciência. In: TEIXEIRA, Evilásio Borges; MULLER, Juliana (Org.). **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

COMBLIN, José. **O tempo da ação: ensaio sobre o espírito e a história**. Petrópolis: Vozes, 1982.

DALGALARRONDO, Paulo. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. **Revista de Psiquiatria Clínica da USP**, São Paulo, v. 34, n. 51, p. 25-33, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1991.

DROOGERS, André. “Espiritualidade: o problema da definição”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 23, n. 2, p. 111-128, 1983.

DURKHEIM, Émile. **The Elementary forms of the Religious Life** (1912). Translated by J. W. Swain. New York: The Free Press, 1954.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2012.

DURKHEIM, Émile. **Le forme elementari della vita religiosa**. Milano: Comunità, 1963.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)**. 5.ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.

EBOOKS. **The Neuroscience of Religious Experience**. Disponível em: <<http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9780511605529>>. Acesso em: 13 abr. 2014.

ELIADE, Mircea. **Autobiography**, v 1: 1907-1937, Journey East, Journey West. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

ELIADE, Mircea. **Yoga, Imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1997.

GOLDIM, José Roberto. (Org.). **Bioética e Espiritualidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

HAMER, Dean. **The God Gene: How faith is hardwired into our genes**. New York: Doubleday, 2004.

HENRY, Michel. Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art. In: HENRY, Michel. **Phenomenologie de la vie III**. Paris, PUF: 2004. [HENRY, Michel. Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art. **Présentation**, Paris, n. 6, p. 129-141, déc. 1996]. Disponível em: <http://www.philagora.net/philo-fac/henrykan.php>, Acesso em 17 set. 2014.

HUNTER, J. **O monge e o executivo**. São Paulo: Sextante, 2004.

INTO – Instituto Nacional de Traumatologia e Ortopedia. **Humanização**. Disponível em: <<http://www.into.saude.gov.br/conteudo.aspx?id=11>>. Acesso em: 31 maio 2014.

KANDINSKY, Wassily. **Do espiritual na arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KOENING, Harold G. Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. **Revista de Psiquiatria Clínica da USP**, São Paulo, v. 34, n. 51, p.5-7, 2007. Disponível em: <<http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol34/s1/>>. Acesso em: 31 maio 2014.

LOPES, Erika; CARVALHO, Emilia. Validação da escala de espiritualidade de Pinto e Pais-Ribeiro em pacientes com insuficiência renal crônica em hemodiálise. **Revista de Enfermagem UFPE online**, Recife, v. 4, n. 2, p. 715-721, abr./jun. 2010. Disponível em: <<file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Meus%20documentos/Downloads/890-10988-1-PB.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2014.

MACNAMARA, Patrick. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MACQUARRIE, John. **Paths in spirituality**. New York: Morehouse Pub., 1972.

MARASCHIN, Jaci. **A (im)possibilidade da expressão do sagrado**. São Paulo: Emblema, 2004.

MESTRES DA PINTURA. **Composition 8**. Disponível em: <<http://www.mestresdapintura.com.br/loja/composition-8-p-1613.html?osCsid=43f40ed69120e201f6e5c4fo9e09c>>. Acesso em: 19 maio 2014.

MORIN, Edgar. **Ninguém sabe o dia que nascerá**. Belém: UEPA/UNESP, 2002.

NEWSWEEK. **Religion and the Brain: In the New Field of "Neurotheology, "Scientists Seek the Biological Basis of Sprituality. Is God All in Our Heads?"**. Disponível em: <<http://www.highbeam.com/doc/1G1-73894584.html>>. Acesso em: 19 maio 2014.

PANZINE, R. **Escala de coping religioso-espiritual**: escala CRE: tradução, adaptação e validação da escala RCOPE, abordando relações com saúde e qualidade de vida. 2004. 238f. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Psicologia do Desenvolvimento.. Porto Alegre. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/7100>. Acesso em: 31 maio 2014.

PANZINE, Raquel; BANDEIRA, Denise. "Coping (enfrentamento) religioso/espiritual – Revisão de Literatura". **Revista de Psiquiatria Clínica (USP)**, São Paulo, v. 34, supl 1, p. 126-135, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rpc/v34s1/a16v34s1.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2014.

PERES, Julio F.; SIMÃO, Manoel J.; NOSELLO, Antonia. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. **Revista de Psiquiatria Clínica (USP)**, São Paulo, v. 34, supl.1, p. 136-145, 2007.

PESSINI, Leo. A espiritualidade interpretada pelas ciências e pela saúde. **O mundo da saúde**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 187-195, 2007. Disponível em: <http://www.saocamilosp.br/pdf/mundo_saude/53/06_a_espiritualidade.pdf>. Acesso em: 04 maio 2014.

PINTO, Cândida ; PAIS-RIBEIRO, José Luís. Construção de uma escala de avaliação da espiritualidade em contextos de saúde. **Arquivos de Medicina**, Porto, v. 21, n. 2, p. 47-53, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/am/v21n2/v21n2a02.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2014.

SAUESP. **Produção científica em saúde e espiritualidade**. Disponível em: <<http://www.sauesp.org.br/cse003d.asp>>. Acesso em: 31 maio 2014.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para céticos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

STARK, Rodney. Rumo a uma teoria geral da Religião. **Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura**, São Paulo, v. 3, n. 14, p. 52-59, nov./dez. 2007 [Extraído do capítulo 1 de: STARK, R.; BAINBRIDGE, W. **Uma Teoria da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008]. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/06/02teoriageraldareligiao.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2014.

TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade zen-budista. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 704-725, jul./set 2012.

TILLICH, Paul. **El futuro de las religiones** (1965). Buenos Aires: La Aurora, 1976.

TILLICH, Paul. **Le Christianisme et les religions** (Bampton Lectures , 1961). Paris: Aubier, Montaine, 1968.

TILLICH, Paul. One moment of Beauty: **On art and architecture**. New York : Crossroad, 1987.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5.ed. Trad. G. Bertelli e G. Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. Un dialogue entre chrétiens et bouddhistes. **Le Christianisme et les religions**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

WOODWARD, Kenneth. Faith is more than a feeling. **Newsweek**, New York, 2001 may; 14, p. 41-42. Disponível em: <<http://www.newsweek.com/faith-more-feeling-152881>>. Acesso em: 17 fev. 2014.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB)**. Report on WHO consultation, Division of Mental Health and Prevention of substance abuse. Geneve: WHOQOL, 1998.

YOUTUBE. **Apresentação de “4,33” para orquestra**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=zY7UK-6aaNA>>. Acesso em: 19 maio 2014.

YOUTUBE. **Apresentação de “4,33” para piano**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=JTEFKFiXSx4>>. Acesso em: 20 maio 2014b.