

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL**

**LUCAS BOTELHO RIBEIRO**

**A CASCA E A BANANA: ESPIRITUALIDADE PÓS-TRADICIONAL: UM  
ESTUDO DE CASO ATRAVÉS DA FUNDAÇÃO INTERNACIONAL ARTE DE  
VIVER**

**NITERÓI, 2018**  
**LUCAS BOTELHO RIBEIRO**

**RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE PÓS-TRADICIONAL: UM ESTUDO  
DE CASO ATRAVÉS DA FUNDAÇÃO INTERNACIONAL ARTE DE VIVER**

Monografia apresentada ao curso de Graduação em Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel.

**Orientadora: Profa. Dr<sup>a</sup>. CHRISTINA VITAL DA CUNHA**

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

R484c Ribeiro, Lucas  
A Casca e a Banana: Espiritualidade pós-tradicional, um estudo de caso através da Fundação Internacional Arte de Viver / Lucas Ribeiro; Christina Vital, orientador; - -, coorientador. Niterói, 2018.  
48 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Produção Cultural)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Niterói, 2018.

1. Espiritualidade. 2. Religião. 3. Novos movimentos religiosos. 4. Religiosidade Nova Era. 5. Produção intelectual. I. Título II. Vital, Christina, orientador. III. - -, coorientador. IV. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social. Departamento de Arte.

CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

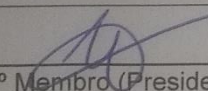
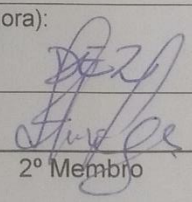
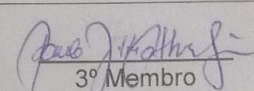


SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL  
COORDENAÇÃO DA GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL - GGR

### ATA DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHO FINAL DO CURSO DE PRODUÇÃO CULTURAL

IDENTIFICAÇÃO DO TRABALHO	
Nome do Candidato: <b>LUCAS BOTELHO RIBEIRO</b>	Matrícula: 110.33.014
Título do Trabalho: <b>"A CASCA E A BANANA: ESPIRITUALIDADE PÓS-TRADICIONAL – ESTUDO DE CASO: FUNDAÇÃO INTERNACIONAL ARTE DE VIVER"</b>	
Orientador: <b>Dr<sup>a</sup>. Christina Vital</b>	
Categoria: <b>Monográfica</b>	Data da Apresentação: <b>16/01/2018</b>

BANCA EXAMINADORA
1º Membro (Presidente): <b>Dr<sup>a</sup>. Christina Vital</b>
2º Membro: <b>Dr<sup>a</sup>. Flávia Lages</b>
3º Membro: <b>Me. Paulo Victor Gitsin</b>

AVALIAÇÃO:		
Análise / Comentário		
<p>A banca destacou a escolha de tema do trabalho pela pertinência atual e pelo tratamento adequado em termos teóricos e metodológicos.</p> <p>Destaca, ainda, a boa estrutura da monografia, a escrita fluida e o uso muito competente dos autores.</p>		
Nota Final (média dos três integrantes da Banca Examinadora):		
ASSINATURAS		
 1º Membro (Presidente)	 2º Membro	 3º Membro

## **NITERÓI, 2018**

### **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente à Paola Raissa, amiga da época da escola que informalmente me sugeriu que fizesse o curso de Produção Cultural na UFF, conselho que segui, e que viria a mudar completamente o rumo da minha vida. Não temos mais contato, e com certeza ela não sabe o tamanho do impacto que o universo criou através deste simples comentário, mas sinto que aqui é o lugar perfeito para reconhecer isso.

Agradeço à minha mãe, que me apoiou a continuar o curso, mesmo quando achei que não seria capaz de completar uma faculdade. Agradeço aos amigos incríveis que fiz no curso, tanto aos que não ficaram quanto aos que permanecem hoje, sempre apoiando.

Agradeço ao Universo, à sorte e ao acaso, que sempre me levam a circunstâncias que favorecem o crescimento e a construção de autoconhecimento. Palavras falham na tentativa de descrever o quanto me sinto afortunado de levar a vida que levo.

Agradeço à minha incrível orientadora Christina que com toda a paciência do mundo me guiou através dessa jornada pelo trabalho final, que no início parecia impossível, e que hoje se concretiza.

Agradeço à Arte de Viver, e ao papel que tem tido na minha vida como uma espécie de segunda escola, na qual aprendi e aprendo sobre valores humanos, sobre saúde, bem-estar, sobre as pessoas e sobre mim mesmo, e especialmente Lucas Dertoni, meu primeiro instrutor.

Agradeço em especial Leila Maria, Eney Botelho, Maria Augusta Ribeiro, Freitas Ribeiro, Caio Zanata, Marcella Ciribelli, Negra Maria, Guilherme Lopes, Mariana Darsie, Gregory Combat, Rajshree Patel, Swami Paramtej, Kashi Bhaiya, Vanessa Lima, Joan Goodrum, Alexandre Souza e Rita Pacheco, cada um sabe o quanto foi importante nos últimos dois anos para mim, e dedico este trabalho à contribuição que cada um teve em minha vida.

*Jai Gurudev.*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O DEBATE SECULAR: BREVES CONSIDERAÇÕES</b> .....	<b>8</b>
1.1 Secularização .....	10
1.2 Pluralismo religioso .....	13
1.3 Ser sem religião .....	15
<b>CAPÍTULO 2 – OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS</b> .....	<b>19</b>
2.1 Surgimento e adoção da nomenclatura.....	19
2.1.1 MNA: Movimento <i>New Age</i> .....	22
2.1.2 Movimentos religiosos ou espirituais?.....	23
2.2 Características dos grupos.....	23
2.2.1 Alternatividade .....	24
2.2.2 Reflexividade e Individualismo .....	25
2.2.3 Aprendizado e Evolução .....	26
2.3 No Brasil.....	27
<b>CAPÍTULO 3 – ESTUDO DE CASO: ARTE DE VIVER</b> .....	<b>29</b>
3.1 De onde veio e o que faz?.....	30
3.2 Análise dos dados .....	34
3.2.1 Motivo pelo qual fez o curso da AdV .....	34
3.2.2 Filiação Religiosa .....	35
3.2.3 Por quê a AdV? .....	35
3.2.4 Espiritualidade, uma questão pessoal.....	36
3.2.5 Formação idiossincrática de sincretismos religiosos.....	37
<b>4 CONCLUSÃO</b> .....	<b>42</b>
<b>5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>45</b>
<b>6 ANEXOS</b> .....	<b>48</b>

## INTRODUÇÃO

Num mundo onde a única constante é a mudança, podemos observar, através da história da humanidade, que o fenômeno da religiosidade aconteceu, se manteve e se transformou. Algumas das manifestações deste fenômeno se transformaram nas grandes tradições que podemos perceber hoje representadas em diversos espaços públicos e privados.

Ao estudar o fenômeno religioso o que se está estudando? Aquilo que é produzido pelos indivíduos e comunidades ou as próprias configurações que levam o ser humano ao ímpeto de produzi-las? Sobre esta questão, alguns dos primeiros sociólogos do mundo se debruçaram (Emile Durkheim, Max Weber e Karl Marx, principalmente), a fim de compreender a trajetória do fenômeno religioso. A este campo de estudo se atribuiu o nome “sociologia da religião.”

Percebendo a cultura como o legado social do ser humano em comunidade, a religião certamente figura como membro indivisível deste corpo. Durkheim (1912) em seus estudos sobre o tema estabelece a reflexão sobre a relação direta que a religião possui com a vida em sociedade, seu poder organizador e produtor de sentido a ela intrínseco. Ao estudar as religiões estamos estudando instituições e comportamentos sociais.

Ao estudar sociologia, percebe-se que a passagem do tempo, com desenvolvimentos históricos, sociais e tecnológicos, intimamente entrelaçados, molda mudanças nas mais variadas formas que a religião, neste caso, se apresenta. Impossível de condensar a complexidade exigida para estudar o tópico num único ponto, basta o registro de que o fenômeno religioso assumiu diversas formas através da história, mais ou menos influentes dependendo do momento histórico e local sobre o qual se fala, e hoje, de acordo com a literatura especializada, não parou de se transformar.

O presente trabalho busca analisar as tradições que temos visto crescer nas últimas décadas como fruto deste processo de transformação do espaço religioso que a literatura convencionou chamar de Novos Movimentos Religiosos. Cada vez mais ouve-se o termo “espiritualidade” com tantas conotações quanto o número de pessoas que falam sobre. Apesar disto

apresentar uma possível dificuldade de estudo, conforme o campo religioso tem se transformado, novas abordagens, conceitos e estudos foram surgindo para refletir sobre movimentos religiosos com novas configurações e esta é a direção do estudo deste trabalho.

As motivações para este empreendimento são principalmente duas. A primeira tem a ver com a crescente relevância do tema da religiosidade nos ambientes de discussão acadêmico e sociais mais gerais. No contexto brasileiro, pode-se dizer que este crescente interesse pelo debate sobre religião tem sido alimentado pelas interfaces entre as dimensões da religião e da política.

A segunda é de cunho mais subjetivo. Minha vinculação relativamente recente à organização estudada neste trabalho assim como com o próprio universo religioso e da “espiritualidade” criou um interesse pela reflexão sobre a temática que só aumentou com o acesso à bibliografia especializada que, em minha trajetória, teve uma dupla força: a de iluminar a reflexão sobre o campo para a realização da pesquisa e a de fornecer elementos teóricos para compreender a minha própria relação com o universo estudado.

O objetivo mais geral do trabalho é investigar a forma como indivíduos constroem sua identidade religiosa fazendo uso de práticas associadas à espiritualidade presentes nos Novos Movimentos Religiosos (NMR) no Brasil. O caso escolhido para desenvolver a pesquisa é a organização internacional Arte de Viver. Metodologicamente a abordagem é qualitativa com realização de campo em cursos e entrevistas com integrantes e frequentadores da organização. A leitura de referências bibliográficas da antropologia e sociologia da religião foi fundamental, assim com a produção existente sobre a organização foco de minha pesquisa.

Esta monografia está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo analisaremos o contexto histórico-sociológico do debate sobre religião, religiosidade e secularização para melhor compreender o momento atual dos Novos Movimentos Religiosos. Veremos como o conceito de secularização foi primeiramente utilizado, em Max Weber, e como sua utilização foi se transformando em vista das mudanças e tendências no cenário religioso do mundo. Também estudaremos o papel do pluralismo religioso e as tendências contemporâneas deste debate, antes de entrarmos na questão de “ser sem



religião,” um fenômeno crescente não apenas mundialmente, como no Brasil, conforme evidenciado pelo CENSO realizado decenalmente pelo IBGE.

No segundo capítulo apresentamos os debates sobre Novos Movimentos Religiosos e sobre algumas noções de espiritualidade a eles associadas na bibliografia especializada. Discorreremos, assim, sobre algumas características dos NMR, as origens desta nomenclatura e os NMRs no contexto brasileiro.

No Terceiro capítulo entraremos no estudo caso oferecendo chaves de análise a partir das entrevistas e do campo realizado na organização internacional Arte de Viver. Este movimento, como veremos, ensina práticas e conhecimentos holísticos com o objetivo de melhorar a qualidade de vida de seus praticantes. Foram realizadas 15 entrevistas semiestruturadas com participantes que estão há pelo menos um ano envolvidos em maior ou menor grau com a organização. Além disso, a participação nos cursos e atividades da organização há 6 anos proporcionou muito material em termos de observação direta. A partir deste estudo de caso procuramos acessar as diferentes perspectivas sobre espiritualidade e como a emergência delas se conecta com as discussões mais recentes sobre processos de secularização e individuação.

## **CAPÍTULO 1 – O DEBATE SECULAR: BREVES CONSIDERAÇÕES**

Para entrarmos na discussão que possibilitará uma reflexão sobre novos movimentos religiosos e sobre como a Arte de Viver se relaciona com suas principais características, precisaremos de maiores esclarecimentos sobre alguns conceitos chave. A principal função do presente capítulo será esclarece-los através da relação do que a literatura especializada tem a dizer sobre cada um deles.

Os temas são: secularização ou desencantamento do mundo, pluralismo religioso, religiosidade sem religião, e a “crença sem pertença”. A compreensão do que é apresentado pela literatura especializada sobre estes conceitos teóricos será essencial para o desenvolvimento do tema deste trabalho monográfico.

O pensamento sobre o aspecto religioso na vida do indivíduo e das sociedades foi essencial para os primeiros sociólogos no desenvolvimento de suas ideias. Nas palavras da socióloga britânica Grace Davie:

“A sociologia surgiu no contexto das sociedades pré-modernas do final do século XIX sendo profundamente deslocadas pela industrialização e urbanização. Um grupo de pessoas estava tentando entender o que estava acontecendo. Engels, Weber, Durkheim e Marx foram os fundadores da sociologia da religião, e todos reconheceram a significância da religião de formas muito diferentes” (Davie, 2016<sup>1</sup>).

Em suas palavras, Marx pensava em religião em termos ideológicos, como uma espécie de falsa consciência que cegava o proletariado das explorações dos proprietários dos meios de produção. Já Durkheim se preocupava com a coesão, com a ordem social, e com qual seria o elemento que une os diferentes elementos da sociedade e a permite existir através da análise de sociedades menos complexas do que aquela em que vivia. Como o indivíduo cria a sociedade, e como que a sociedade cria o indivíduo? Uma de suas principais contribuições foi a noção de que a religião faz com que o indivíduo se sinta parte do todo, além de inspirar comportamento moral, que por sua vez cria solidariedade social (Stowe, 2008).

Simmel trouxe a ideia de que o conteúdo e a forma são diferentes. O conteúdo religioso precede a forma religiosa, e portanto há uma disjunção entre

---

<sup>1</sup> Entrevista localizada no endereço eletrônico: <http://bit.do/gracedavientrevista> (acesso em 12/01/2018)

religiosidade e formas religiosas (Davie, 2016). Esta foi uma das primeiras instâncias na qual houve uma distinção entre religião e religiosidade (Rodrigues, 2008: 12).

A contribuição de Max Weber, assim como a dos autores mencionados acima, não pode ser resumida nos aspectos pontualmente mencionados devido à extensão de suas contribuições para o corpo de conhecimento sobre religião e sociedade através das décadas. No entanto, escolhemos nos aprofundar nas contribuições de Weber sobre um dos aspectos da sociologia da religião de significativa relevância para a hipótese: a secularização, definida pela maior parte da literatura como a perda de importância social das religiões no contexto do avanço das sociedades modernas.

## 1.1 SECULARIZAÇÃO

Nas palavras da socióloga Paula Montero, a ideia de que a religião se “constitui como fenômeno socioantropológico no processo histórico da modernização do Ocidente já foi de tal modo trabalhada pela literatura que hoje pode ser considerada consensual.” (Montero, 2006)

Um dos principais estudiosos brasileiros do fenômeno da secularização, Antônio Flávio Pierucci, explora a fundo a obra de Max Weber sobre o tema, facilitando muito a sua apreensão. O autor conduz uma análise profunda de como Weber utilizava o termo secularização, principalmente no contexto jurídico no qual o utilizou, para designar o início da expropriação de bens eclesiásticos na Europa. O autor utiliza a seguinte citação de Giacomo Marramao para esclarecer a etimologia do termo:

A própria palavra "Secularização" é uma metáfora. Surgida na época da Reforma, originalmente em âmbito jurídico (para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas), a palavra veio a conhecer, ao longo do século XIX, uma notável extensão semântica: primeiramente, no campo histórico-político, em seguida à expropriação dos bens e dos domínios religiosos fixada pelo decreto napoleônico de 1803 (daí a carga polêmica com a qual o termo foi empregado durante o Kulturkampf), e posteriormente no campo ético e sociológico" (Marramao, 1983, p. 30, apud Pierucci, 1997).

Além do aspecto etimológico, na época em que Weber desenvolvia suas análises da sociedade moderna, a “religião havia perdido muitíssimo do valor cultural que tivera no passado, no nascedouro da moderna cultura capitalista.” (Pierucci, 1998)

O autor defende a posição de que Max Weber nunca pretendeu uma previsão do fenômeno da secularização, e sim de constata-lo e analisa-lo como algo já acontecido, além do campo da discussão:

“Segundo Weber, os homens de seu tempo simplesmente não conseguiam fazer ideia de como o Ocidente já foi religioso. Bate muitas vezes nesta tecla a sociologia de Max Weber, a tecla da secularização como algo que já ocorreu e que, portanto, não comporta mais, da parte do sociólogo, juízos de valor ou de deseabilidade.”  
(Pierucci, 1998: 7)

Outra terminologia amplamente utilizada na obra de Weber é a de desencantamento do mundo, utilizada por alguns sociólogos de forma equivalente à secularização. Neste processo, o mundo se racionaliza e, na mesma proporção, se desencanta, ao passo em que a religião perde o seu status na vida cotidiana do indivíduo moderno. No entanto, Pierucci chama atenção para a diferenciação entre os termos de acordo com o próprio Max Weber:

O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos. Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia (Thomas, 1985), a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência in temporalibus, seu disestablishment (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social.  
(Pierucci, 1998: 9)

Seus trabalhos abarcam o processo de desencantamento do mundo como parte do processo de racionalização das sociedades em Weber (que teve início com os profetas judeus subtraindo a magia como forma de salvação, resultando no abandono de meios mágicos de busca e a considera-los sacrilegios). O processo de desencantamento do mundo, por sua vez, abarca o processo de secularização, no qual a religião perde gradativamente seu status com o avanço da modernidade. (Pierucci, 1998)

Porém a história não acaba por aqui. Se a tendência do mundo é se secularizar na proporção do avanço da modernidade, como explicar o

recrudescimento de movimentos religiosos em diversos países do mundo? Como ignorar as ondas neopentecostais, o aumento do fervor islã, e os Novos Movimentos Religiosos mundiais?

Peter Berger é um dos sociólogos que afirma ter defendido fervorosamente a tese da secularização na época em que os estudos começaram a ser desenvolvidos sobre o tema, e ter mais atualmente constatado o erro da tese, tendo em vista os fenômenos mundiais de reavivamento religioso.

Mesmo constatada a teoria da secularização, aqueles que percebiam os acontecimentos a sua volta perceberam que na verdade, o mundo é tão fervorosamente religioso quanto sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca antes foi.  
(Berger, 1999: 3).

Berger (1999) afirma que certas instituições religiosas (tanto antigas quanto novas) perderam poder e influência em muitas sociedades, por vezes tomando novas formas institucionais, e por outras dando origem a grandiosas explosões de fervor religioso. No Brasil, a evidência mais forte deste “reavivamento” é considerada pela literatura como o movimento pentecostal, sobretudo a partir da década de 1970, com seu alcance tanto social quanto político.

O autor continua: “O mundo atual é massivamente religioso, e é tudo menos o mundo secularizado que foi previsto (seja com alegria ou com desânimo) por tantos analistas da modernidade” (Berger, 1999).

Pierucci argumenta contra esta perspectiva do processo de secularização como algo que foi vencido, ou até mesmo como algo que nunca tenha acontecido em determinadas sociedades, fenômeno que ganhou na literatura diversos termos como “revanche de Deus” e “retorno do sagrado”, e que consideram as análises de Weber como válidas para sua época, agora encerrada, do sagrado exilado pela racionalidade de um mundo desencantado (Negrão *apud* Pierucci, 1998).

O autor afirma que devemos ser cautelosos ao atribuir a Max Weber a previsão da morte da religião no final do seu macroprocesso de racionalização do Ocidente. Em suas palavras:

“Atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que, entretanto, não se cumpriu. Como se Weber não costumasse escarnecer das profecias acadêmicas...”  
(PIERUCCI, 1998: 5)

De acordo com o autor, não houve uma vitória da religião sobre a modernidade. A secularização consistiria em “momentos em que os limites do campo religioso (muitas vezes arbitrários, posto que sempre cambiantes) alternadamente se contraem e se expandem.” (Pierucci, 1997) O autor cita os argumentos de Bryan Wilson, que afirma que quem estuda novas formas de religiosidade tende a se restringir a um estudo das mesmas dentro da esfera privada, e atribuem à secularização status de explicação para a nova religiosidade da era moderna. “Mobilizar religiosamente um indivíduo implica fazê-lo duvidar da santidade da tradição religiosa, lançando-o no pós-tradicional, abrindo-o para a apostasia” (Pierucci, 1997).

O autor tem a percepção de que aqueles que defendem que este reavivamento seria o fim da secularização possuem tendências neoconservadoras de tentar manter vivo o objeto do seu estudo, ao invés de perceber a secularização como um processo. Ele critica a percepção de que a sociologia possa haver perdido o paradigma da secularização, descartando-o como algo que foi refutado pelos fenômenos atuais de reavivamento da religião. (Pierucci, 1997).

O autor prefere compreender a secularização como um processo de desenraizamento das pessoas. Quanto maior oferta religiosa, maior a secularização, maior a dessacralização da cultura, maior a possibilidade de transito religioso legítimo, e nesta proporção, a apostasia, ou a renúncia de crenças religiosas, se torna gradualmente mais socialmente aceitável. O processo de secularização é colocado então como independente do sobe e desce da demanda religiosa e dos competidores religiosos.

## 1.2 PLURALISMO RELIGIOSO

Para Berger (2005), as religiões tradicionais não podem mais esperar que determinada população se submeta passivamente à sua autoridade. Hoje

em dia as igrejas devem persuadir as pessoas a se afiliarem, e mesmo com a predominância de determinada tradição, cada vez mais se fortalece a tendência de as pessoas escolherem se desvincularem das instituições às quais antes pertenciam. Parece que a aceitação do pluralismo religioso e o crescimento da oferta religiosa é o que mais distingue o cenário religioso atual do anterior.

A antropóloga Paula Montero (2006) constrói um arrojado panorama histórico da evolução do pluralismo religioso no Brasil. Seu primeiro passo consiste na distinção entre a esfera pública do Estado liberal moderno da esfera privada da sociedade, contexto no qual a religião se tornou uma questão privada, não mais pertencente ao Estado.

A seguir, o Estado deu início ao seu processo de laicização, se ocupando principalmente da Igreja Católica, e se deparou com o problema de separar aquilo que era religião daquilo que era magia ou feitiçaria, que foram, por sua vez, criminalizados. Este processo de classificação teria construído o início do pluralismo religioso brasileiro através da repressão médico-legal a “práticas percebidas como mágicas, ameaçadoras da moralidade pública” (Montero, 2006). Alguns movimentos religiosos poderiam ser registrados em cartório e adquirir status institucional e outros poderiam ser registrados apenas em delegacias de polícia.

O processo de laicização do Estado brasileiro foi e continua sendo um tópico controverso e digno de profundas análises, tanto mais no momento atual, porém, não daremos conta de fazê-la no atual trabalho. Para o tema em questão, basta dizer que a partir deste processo foi criada uma dimensão ritualística, na qual as pessoas passaram a fazer uso dos benefícios que acreditavam obter de determinadas práticas, agora na forma de cultos religiosos, sem isso configurar criminalização ou desenraizamento da própria religião:

Observando esse mesmo processo do ponto de vista dos frequentadores, percebe-se com clareza ainda maior que o “pluralismo religioso”, pelo menos no que diz respeito ao espectro dos códigos afros, espíritas e cristãos, constitui um mesmo sistema de combinações rituais. Em sua descrição do campo religioso brasileiro, Brumana observa que os indivíduos frequentam livremente todo tipo de “religião”, de acordo com suas necessidades e problemas conjunturais. Como diz um de seus informantes, “todas as religiões são boas, mas cada qual para uma ocasião.” (MONTERO, 2006, p. 61)

Os melhores dados que podem ser utilizados para evidenciar o desenrolar deste processo são os demográficos. O panorama de filiações religiosas atual descrito pelo Censo de 2010 se revelou como o mais recente capítulo de uma tendência de longa data: declínio do catolicismo predominante e aumento dos evangélicos e dos sem religião (Pierucci, 2012).

Pierucci (2012) bem descreve as tendências demográficas atuais da categoria “Religião” do Censo 2010 como um caminho sem volta que o Brasil está tomando na direção de uma destradicionalização cultural movida pelo “agitado” mercado religioso, que por sua vez tem como motor a livre concorrência entre lideranças religiosas extremamente motivadas a angariar fiéis.

O recorte deste trabalho se ocupará dos caminhos aos quais nos levam esta “destradicionalização” com o objetivo de analisar organizações espirituais pós-tradicionais. Apesar de também não estarmos aqui abordando o vasto tema da intolerância religiosa no Brasil, Faustino Teixeira traduz com excelência o papel da diferença e da alteridade na discussão sobre pluralismo religioso, fornecendo uma lente através da qual é possível viver neste “campo de batalha” com certo nível de paz e harmonia:

(...) honrar a alteridade é ser capaz de reconhecer algo de irreduzível e irrevogável nestas diversas tradições; de captar o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de direito. A diversidade religiosa deve ser reconhecida não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor. A diferença deve suscitar não o temor, mas a alegria, pois desvela caminhos e horizontes inusitados para a afirmação e crescimento da identidade. A abertura ao pluralismo constitui um imperativo humano e religioso. Trata-se de uma das experiências mais enriquecedoras realizadas pela consciência humana: o reconhecimento do valor da diversidade como traço e riqueza da experiência humana. (TEIXEIRA, 2005, p. 30)

### 1.3 SER SEM RELIGIÃO

Já não se fazem ateus como antigamente?  
(Denise Rodrigues, 2004: 324)

Dentro deste contexto de pluralismo e diversidade religiosa no Brasil, um dos maiores crescimentos demográficos se dá na categoria daqueles que se consideram “sem religião”. “A disseminação desta opção “acredita em Deus, mas



não tem religião” pode ser um elemento para explicar porque, em termos censitários, os “sem religião”, que eram 0,2% em 1940, cresceram 52% na década de 1990” (Novaes, 2004).

Já no Censo de 2010, se encontra cerca de 15,3 milhões de pessoas nesta categoria de sem religião. Um aumento de 3 milhões em relação aos números do Censo de 2000, e ao todo compreendendo 8% da população geral (Teixeira, 2014).

No entanto, este crescimento não se dá necessariamente devido ao fortalecimento do ateísmo, e sim ao “enfraquecimento de instituições tradicionais produtoras de sentido” (Teixeira, 2005). Além disso, não é representativo de uma ausência de religião, e sim da “adesão a ‘formas não institucionais de espiritualidade que são normalmente classificadas como esotéricas, nova era, holísticas, de ecologia profunda etc.’” (NOVAES, 2004, p. 323 apud TEIXEIRA, 2005, p. 27).

A cientista social Denise Rodrigues (2008) analisa o crescimento contínuo desta categoria de indivíduos que se consideram “sem religião” como algo que poderia ser percebido como um simples aumento no número de pessoas descrentes, mas que também contém aqueles que expressam sua religiosidade ou espiritualidade através da reinterpretação individual de conteúdos religiosos de forma apartada das instituições religiosas tradicionais.

A literatura tende a discutir sobre este fenômeno através da nomenclatura “desinstitucionalização” e “relativização” do papel da religião. No Brasil o exemplo mais claro está na tendência de queda do Catolicismo predominante, que acontece desde o primeiro Censo, realizado em 1872, demonstrando uma mudança no campo religioso que se mantém constante até os dias de hoje.

A pesquisadora Regina Novaes, em sua pesquisa sobre jovens sem religião salienta:

Em resumo, partilhando um certo espírito de época, os jovens desta geração estão sendo chamados a fazer suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo. Os “sem religião” podem ser pensados como expressões locais de um global “espírito da época” no qual se expande o fenômeno de adesão simultânea a sistemas

diversos de crenças, combinam-se práticas ocidentais e orientais, não apenas no nível religioso, mas também terapêutico e medicinal. (NOVAES, 2004: 326)

Villasenor (2011) afirma que a tendência tipicamente pós-moderna da religião é de se mover da tradição herdada para o âmbito da escolha individual. Indivíduos têm sentido cada vez mais liberdade para construir uma espécie de religião privada, ao passo que se afastam das instituições religiosas. Os motivos que podem levar à desfiliação e ao trânsito religioso são diversos, porém geralmente pessoais, em busca de legitimação para a sua fé dentro de si mesmo.

Segundo o autor, isso significa que não ter religião no Brasil não significa o abandono total da fé. Abandonar instituições religiosas revela uma tendência de criação de um sincretismo religioso de acordo com necessidades subjetivas, e não tanto de uma crescente associação ao ateísmo.

De acordo com Rodrigues (2008), um dos motivos para este processo de desinstitucionalização é o deslocamento da vida pública para a vida privada em geral, no qual o indivíduo transfere também sua vida religiosa para um âmbito mais íntimo, onde se sente mais à vontade para estabelecer uma relação com suas crenças.

O trabalho da autora sobre esta nova concepção de religiosidade oferece uma abordagem essencial para este trabalho: a separação entre os conceitos de espiritualidade e de religiosidade. Em linhas gerais, o termo religiosidade abarca aquilo que se refere às instituições religiosas, e o termo espiritualidade se refere a uma “experiência individualizada do sagrado, (...) podendo mesmo ser experimentada sem nenhuma fé, sem mitos, lendas ou superstições, praticada tanto dentro quanto fora do contexto religioso” (Rodrigues, 2008).

A autora cita também duas tendências contemporâneas que atuam dentro deste contexto sociológico: o afloramento da experiência pessoal interior com o sagrado como tendência natural nas sociedades comerciais avançadas (Heelas, 2001), assim como o processo de orientalização do Ocidente, concebido por Colin Campbell (1997), através do qual as sociedades ocidentais

se apropriam cada vez mais de práticas e de conteúdo religioso oriental, assim como das suas concepções sobre a própria religiosidade.

Parece que uma das maiores tendências da pós-modernidade para diversos autores da sociologia da religião é, para utilizar o termo da socióloga Grace Davie, *believing without belonging*, ou crer sem pertencer. “Pelo menos parece que o crer está decrescendo num passo mais lento do que o pertencer” (Davie, 1990: 455).

Estamos prontos para entrar na discussão sobre novos movimentos religiosos munidos do contexto histórico-sociológico necessário até então costurado: a secularização enquanto processo, as tendências cada vez mais plurais de oferta, adesão e desvinculação de crenças, e a crescente liberdade sentida por indivíduos de criar seus próprios sincretismos religiosos e de viver com uma crença, duas, três, numa mistura de todas as anteriores ou com nenhuma delas.

## CAPÍTULO 2 – OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Existem hoje diversas maneiras de se relacionar com o aquilo que alguém considera “divino” ou “religioso,” e elas se expressam de diversas formas na sociedade moderna. Com um crescente senso de liberdade de construção de uma identidade religiosa, indivíduos criam seus próprios sincretismos de acordo com as suas necessidades. Neste capítulo exploraremos estas novas formas de espiritualidade, nomeadas “Novos Movimentos Religiosos” entre pesquisadores da religião.

Para conduzir tal análise, devemos compreender as perspectivas atuais da literatura sobre o surgimento da categoria de Novo Movimento Religioso, os fatores que contribuíram para o fortalecimento dos grupos dentro desta categoria no Ocidente, as principais características associadas a estes grupos, e a relevância desta discussão no contexto brasileiro.

### 2.1 SURGIMENTO E ADOÇÃO DA NOMENCLATURA

A categoria “Novos Movimentos Religiosos” protagoniza estudos sociológicos dentro de múltiplas possibilidades de interpretação, dentre elas: religião difusa, nebulosa mística-esotérica, religiosidade sincrética, Movimento New Age (MNA), religiões seculares, dentre muitos outros (Siqueira, 2008).

A expressão começou a ser utilizada nos anos 70 por acadêmicos ingleses e americanos para dar conta de movimentos antes identificados como “*cults*” ou seitas, dotados de sistemas doutrinários, éticos e organizacionais dos mais diversos, assim como das controvérsias a elas frequentemente associadas (Giumbelli, 2002). O que buscaremos neste trabalho será um estudo das características que parecem permear um número representativo destas definições que foram propostas através das décadas por diversos autores.

Julio Fontana (2007) aponta para a dificuldade de se estabelecer teoricamente o que é de fato um Novo Movimento Religioso (NMR), devido a diversidade dos movimentos que vieram a fazer parte desta categoria, e pela falta de uniformidade e coesão interna nos mesmos.

Já Giumbelli (2002) percebe diversos problemas no processo de criação e adoção do conceito de NMR, justamente por abarcar um conjunto de

grupos e fenômenos extremamente diverso e desarticulado, além de incluir o estudo das controvérsias frequentemente associadas a eles, alimentadas por sucessivas tragédias envolvendo grupos identificados como “cultos” ou NMRs. Em determinado momento, os grupos mais controversos passaram a ser os mais estudados, o que levou o conceito de NMR a ter sua legitimidade fortemente contestada.

O autor afirma que o estudo do termo não rende bons resultados para melhor compreendê-lo. Não é apropriado arbitrar uma data específica a partir da qual um grupo enquadra-se como “novo” para todo um gradiente de “matrizes ideológicas e institucionais,” e a diversidade de formatos assumidos pelos grupos tornaria igualmente inapropriada a noção de “movimento”. Por último, o “religioso” propõe uma adequação de certos grupos às definições socialmente construídas do que é religioso, um problema potencializado pelo fato de que a própria categoria mobiliza as fronteiras destas definições.

Já Fontana (2007) propõe que um NMR poderia ser enquadrado como novo por ter se tornado visível a partir da Segunda Guerra Mundial, algo sobre o qual diversos estudiosos da sociologia da religião tendem a concordar (Barker, 1998; Melton, 2004; Clarke, 2006). Outros autores apontam também para um fortalecimento vertiginoso de novas formas de espiritualidade a partir dos anos 60 como resultado de reações de determinados grupos sociais à potencialização do capitalismo no Ocidente denominado de contracultura. Geralmente este movimento é associado apenas com jovens norte-americanos que vieram a estabelecer a cultura *hippie*, porém ao analisar mais a fundo, o fenômeno da contracultura foi mais abrangente e conseqüente:

A contracultura se caracterizou por uma crítica ao capitalismo e aos seus valores, promovida majoritariamente por jovens que repudiavam o modo de vida ocidental centrado na busca pelo sucesso profissional, pelo consumismo e pela reprodução da família patriarcal. Esses jovens se engajaram em protestos pacifistas nos Estados Unidos contra o imperialismo e a guerra do Vietnã e no movimento de mulheres, enquanto no Brasil se ligaram a movimentos artísticos como a Tropicália, os Centros Populares de Cultura (CPCs) e na luta contra a ditadura militar.

CORDOVIL, 2015, p.127

Percebendo o movimento da contracultura como um processo, ela contribuiu para abrir o Ocidente para novas formas de religiosidade, ou pelo

menos intensificou um processo que até então ocorria em escala bem menor. Este foi dos motivos para a caracterização deste fenômeno como a “orientalização do Ocidente”, através do qual percepções religiosas tradicionalmente ocidentais gradualmente vão sendo substituídas pelo que já predomina há muito tempo no Oriente (Campbell, 1997).

Este processo, de acordo com o autor Airton Jungblut (2006), se opõe firmemente ao materialismo e ao racionalismo e favorece a formação de sincretismos e relativismo na esfera religiosa, o que por sua vez auxilia na transição do religioso para uma esfera interna e privada. Um fator adicional seriam as características da teodiceia oriental, que em linhas gerais, significa o conjunto de argumentos que buscam justificar a onipotência e bondade de um divino transcendente. Seu formato oriental reuniria fatores que a permitem coexistir mais facilmente num mundo secular e desencantado, mais favorecedor do individualismo, para o qual muitas hipóteses apontam ser a “salvação moderna da religião.”

Um outro fator que favoreceu o surgimento de novas formas de religiosidade foi o próprio processo de secularização, analisado no capítulo anterior deste trabalho. O processo de secularização está diretamente relacionado com o decréscimo nas afiliações religiosas tradicionais e com o aumento na busca por novos sincretismos, característico dos NMRs, como analisaremos mais à frente.

Tollefsen (2012) contribui com a perspectiva de que praticamente todas as religiões ou espiritualidades que ganharam visibilidade recente no Ocidente devem ser interpretadas como versões modernas de pelo menos uma das grandes religiões mundiais. O crescimento no número e na proeminência de NMRs pode, portanto, ser interpretado como uma demanda por complexidade religiosa, tendo em vista que formas tradicionais de religião enfrentam cada vez mais problemas de adesão, e o interesse por categorias religiosas mais abertas a interpretação individual aumenta cada vez mais (Botvar *apud* Tollefsen, 2012).

### 2.1.1 MNA: Movimento New Age

Uma sigla que possui forte relação com a categoria dos NMRs é a MNA, Movimento *New Age*, ou Nova Era. Magnani (2000) compreende o

Movimento *New Age* como sociedades iniciáticas (Ordem Rosacruz, Teosofia, etc.), centros integrados (locais de vivências, workshops, cursos e oficinas de aspecto terapêutico), centros especializados (onde terapeutas holísticos atuam em grupo) e espaços terapêuticos individuais.

Tollefsen propõe que uma das principais características que os diferem seria o da “constante busca espiritual”, gerando um aspecto de aprendizado contínuo que permeia a grande maioria dos grupos Nova Era, mas nem todos os NMRs. A linha entre o Movimento *New Age* e um NMR é turva, e em muitos casos parecem se sobrepor.

Anthony D’Andrea (2000) associa a Nova Era a uma nova consciência religiosa e a uma espiritualidade desprovida de religião, que considera ser a manifestação mais contundente de um movimento de expansão de espiritualidades pós-tradicionais, e por essa razão consideramos importante a sua investigação no presente trabalho. De acordo com o autor, o movimento deve ser visto como uma “forma de se perceber e de se relacionar com o transcendente e com a realidade em conjunto, mas independentemente de qualquer sistema de crenças e práticas.” O autor percebe a espiritualidade expressada por estes grupos como uma busca ou um caminho fortemente relacionado ao conceito de “perfectibilidade,” ou seja, práticas contínuas na direção de uma perfeição impraticável, porém referencial.

Tollefsen (2012) questiona o quão dotada de significado a expressão Nova Era é de fato, por ser tão carregada de conotações a ela atribuídas através das décadas, e atenta para a mesma constatação de D’Andrea, de que devido aos praticantes desses movimentos não se perceberem como “*New Agers*”, a pesquisa se torna muito mais complexa. Não dá mais contar com uma resposta seguramente positiva ao perguntar se uma pessoa que acredita em cura através de cristais ou em reencarnação faz parte do movimento *New Age*. D’Andrea vai mais longe ao dizer que se lançássemos mão apenas da auto percepção para estabelecer a existência da nomenclatura *New Age*, ela provavelmente deixaria de existir.

## 2.1.2 MOVIMENTOS RELIGIOSOS OU ESPIRITUAIS?

O quão diferente e “nova” deve ser a religiosidade dos NMRs, para que um grupo possa vir a ser associado a esta classificação? Alguns autores percebem os NMRs, e mais especificamente a sua expressão enquanto MNA como uma religião propriamente dita. Hanegraaf (2000) toma como ponto de partida a percepção de que a religião pode ser um “sistema simbólico que influencia a ação humana ao fornecer possibilidades para manter contato entre o mundano e uma gama mais geral de significado empírico ritualmente” (Hanegraaf, 2000).

O autor continua seu argumento passando por uma diferenciação clara entre religião e espiritualidade, na qual a segunda consiste na mesma relação entre o mundano e a gama de significado empírico, porém através da manipulação individual de sistemas simbólicos. A partir do momento no qual um indivíduo cria interpretações próprias de símbolos religiosos existentes, já estaria então engajado numa prática de criar a sua própria espiritualidade.

Uma religião sem espiritualidades seria difícil de imaginar, porém o contrário, espiritualidades sem religião, parece ser bem possível. Elas podem surgir do berço de religiões estabelecidas, mas podem existir sem elas. Sua conclusão é de que “a New Age é o exemplo por excelência desta possibilidade: um complexo de espiritualidades que emerge sobre a fundação de uma sociedade secular pluralista” (Hanegraaf, 2000).

## 2.2 CARACTERÍSTICAS DOS GRUPOS

Quais são as principais características identificadas pela literatura que marcam os grupos associados a este movimento de expansão de espiritualidades pós-tradicionais, aos quais nos referimos como NMRs, e frequentemente como MNA?

Para iniciar esta análise, se faz importante a colocação de um ponto de partida: a abordagem de listar uma ou mais características comuns aos NMRs tende à insuficiência até para os movimentos mais populares que tem início com líderes carismáticos ou que são dotados de relativa singularidade, e piores ainda



são aquelas que procuram classificá-los por qualidades negativas como envolvimento em atividades imorais ou ilegais, o efeito psicológico nos seus membros, uso de controle mental, etc. Porém, pode-se fazer a escolha de estudar os NMRs contextualmente, ou seja, através da sua relação com a sociedade. Ao fazê-lo, percebe-se que algumas características principais surgem, mesmo que encaixando melhor do que outras de acordo com o grupo que se estuda (Melton, 2004, apud Tollefsen, 2012).

### 2.2.1 Alternatividade

Melton sugere como ponto de partida o fato de que, apesar de não compartilharem nenhum grupo definido de atributos, muitos NMRs parecem ter sido colocados à margem do *mainstream* social pelas vozes mais estabelecidas e dominantes da cultura religiosa, assim como por diversas vozes da cultura secular como um todo (políticos, grupos de fiscalização, a mídia, entre outros). No entanto, se reconhecermos que uma das características mais comuns entre grupos descritos como NMRs é este estado de alternatividade em relação ao restante da sociedade, esta abordagem estará sujeita ao dito *mainstream*, que por ser definido pelo contexto social do local onde se manifesta, pode causar uma mudança significativa na noção do que é um NMR, dependendo de onde se está ou a quem se pergunta (Hjelm *apud* Tollefsen, 2012).

Steve Bruce (2006) aponta em seus trabalhos sobre os novos movimentos religiosos no contexto da sociedade “pós-secularizada”, que apesar da visibilidade crescente dos grupos associados a esta nomenclatura, os seus números não expressam, na prática, nenhuma verdadeira ameaça às grandes tradições religiosas como o Cristianismo, por exemplo. Através de pesquisas de campo, demonstra que o número de praticantes destas novas formas de espiritualidade pode ser considerado quase que insignificante frente ao número de adeptos das grandes religiões, pelo menos no contexto europeu. O autor ilustra este argumento com a analogia de que seria como um trem de brinquedo tentando puxar um vagão de tamanho real, na qual o trem representa os novos movimentos religiosos, e o vagão o crescente número de indivíduos que se desafilaram destas crenças dominantes.

Na grande maioria dos países, existe uma religião ou grupo de crenças que é dominante, e as demais são marcadas como diferentes. Alguns desses movimentos podem se manter às margens da sociedade e marcadas por conflitos, e outros podem se tornar parte integral de um *mainstream* verdadeiramente novo e pluralista. A Fundação Arte de Viver, por exemplo, pode fazer parte, de acordo com a tipologia e interpretação de Eileen Barker, dos NMRs do tipo *world-affirming*, que abraçam os valores e objetivos da sociedade secular, e ao mesmo tempo utiliza meios não convencionais de alcançá-los. (Tollefsen, 2012).

## 2.2.2 Reflexividade e Individualismo

Além do aspecto de alternatividade frente ao restante do campo religioso de uma determinada sociedade, um outro aspecto que é frequentemente mencionado nas discussões sobre Novos Movimentos Religiosos, mas raramente explorado a fundo, é o conceito de reflexividade, ou seja, “a incorporação rotineira de novos conhecimentos e informações nos ambientes de ação que são assim reconstituídos e reorganizados” (Giddens, *apud* D’Andrea 2000: 11).

Este aspecto reflexivo da cultura New Age e das novas configurações religiosas dela derivantes influencia o restante do campo religioso, fazendo com que adquira uma nova natureza, mais afim à modernidade que o cerca. “A Nova Era é a própria modernidade se movendo para dentro do campo religioso, problematizando-o, alterando-o e transformando-o - eliminando e readaptando formas religiosas” (D’Andrea, 2000).

O autor afirma também que este aspecto reflexivo tem uma relação profunda com o individualismo, e os dois se reforçam mutuamente. Ele pode ser descrito como a possibilidade do indivíduo de refletir sobre seus referenciais existenciais, tornando a sua auto-identidade flexível e mutável. Giddens aponta que ao mesmo tempo que este fato pode oferecer resultados ambíguos e incertos, também pode ser a chave para maior valorização da diferença e do pluralismo.

Siqueira (2008) constata que, há mais de um século, Max Weber já fazia alusão à religião individualizada:

[...] a racionalização da vida, manifesta, sobretudo, no crescente processo de burocratização, estaria criando uma gaiola de aço, restringindo, progressivamente, a liberdade dos indivíduos, onde se banem da vida pública, cada vez mais, os valores supremos e mais sublimes. E lança respostas, porque conclui que “[...] tais valores encontram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas ou recíprocas entre indivíduos isolados” (Weber, 1992, p. 451).  
SIQUEIRA, 2008, p. 454

Airton Jungblut (2006) constata que o indivíduo ganhou poder neste cenário de mudança no campo religioso devido em grande parte ao processo de destradicionalização, através do qual as tradições religiosas gradualmente vêm perdendo sua capacidade congregacional e ético-coercitiva na sociedade. Para descrever esta atitude “radicalmente individual” frente às tradições, Sanchis sugeriu o termo “idiossincrético”, ou seja, “uma formação idiossincrática de sincretismos religiosos” (2006:110). As crenças constantemente atualizadas pela ação de um reflexivismo individual compõe a única unidade doutrinal verificável destes Novos Movimentos Religiosos:

“Nesse processo, as tradições tendem a não serem percebidas pelo indivíduo como unidades indecomponíveis, mas, sim, como espécies de depósitos de onde é possível retirar “peças” sem que se precise levar tudo, o “kit” completo. Com a possibilidade de fazer uso de um idiossincetismo, o indivíduo, então, investe-se de uma autonomia frente às tradições religiosas análoga à que se utiliza para, por exemplo, escolher os itens que se quer ter disponíveis num computador que se pretenda comprar.”  
JUNGBLUT, 2006, p. 110

### 2.2.3 Aprendizado e Evolução

A terceira característica que analisaremos será a de transformação, considerada crucial por Tollefsen (2012) para compreender o Movimento *New Age*, por estar fortemente relacionada com a noção de aprendizado e uma busca constante por melhoria e evolução. Este é o aspecto que, segundo a autora, mais ajuda a distinguir o movimento *New Age* dentro da categoria maior de Novos Movimentos Religiosos. Ao observar estes movimentos por essa ótica, percebe-

se que “a maior parte das cerimônias New Age são workshops, cursos, aulas e seminários, ao invés de cerimônias de adoração. (Lewis 1992: 8).”

Esta descrição gera uma reflexão interessante sobre a Arte de Viver, nosso estudo de caso, onde cursos focados em aprendizado constituem a maior parte da socialização “religiosa” da organização (Tollefsen, 2012). Muitos dos respondentes relataram um forte ímpeto de “sempre melhorar”, “crescer” e “estar sempre aprendendo,” o que reflete o ponto de vista de D’Andrea sobre o conceito de perfectibilidade do “*self*”.

### 2.3 NO BRASIL

Como apontamos no capítulo anterior, a composição do campo religioso, apesar das tendências, continua predominantemente católico, e principalmente cristão. Porque o estudo de Novos Movimentos Religiosos seria relevante no contexto brasileiro?

Julio Fontana (2007) cita três motivos: A sua crescente visibilidade na composição religiosa da sociedade; o fato de que religiões não surgem do nada, geralmente são um *offshoot* de algum outro movimento; e o fato de que todas as religiões que estão enraizadas em uma determinada sociedade expressam de alguma maneira a forma de viver de grupos sociais concretos, e portanto, ao investiga-los, estamos investigando a nós mesmos, social, cultural e espiritualmente.

Existe dificuldade de classificação de um perfil sociológico dos participantes destes movimentos devido à falta de estudos sobre o assunto, porém os poucos que existem apontam para a classe média com boa escolaridade, numa idade por volta da adolescência, e se concentrando mais em indivíduos que não tiveram forte contato com a religião “herdada” da família (Fontana, 2007).

O autor afirma que NMRs brasileiros podem ser fechados e sectários, (tendendo ao fundamentalismo) ou profundamente relativistas. A partir desta distinção, Fontana descreve uma possível tipologia para os NMRs, com base no trabalho de Silas Guerriero: O primeiro grupo é formado por aqueles que surgem

no interior das grandes religiões cristãs. O segundo grupo é caracterizado por movimentos religiosos externos às grandes religiões constituídas. O terceiro pode ser identificado como novas religiões originadas no Oriente, geralmente formadas em torno de líderes carismáticos, e a quarta classificação seria a dos grupos diversos, muitas vezes agrupados sob a nomenclatura da Nova Era.

Alguns exemplos de grupos presentes no Brasil sob essas tipologias são: A Igreja Adventista do Sétimo Dia, as Testemunhas de Jeová, os mórmons, a Ciência Cristã, o Santo Daime, a União do Vegetal, a Barquinha, a Seicho-No-le, a Igreja da Unificação, a Sociedade Antroposófica, entre diversos outros (Fontana, 2007). Todos estes possuem crescente presença em solo brasileiro, e se encaixam em pelo menos uma das tipologias propostas por Guerriero.

A investigação dos Novos Movimentos Religiosos, portanto, não é apenas relevante para o estudo da modernidade, como pode ser essencial para explorar o lugar atual da religião na sociedade, e que tal investigação está se tornando cada vez mais representativa em diversos contextos e territórios, e o Brasil não é exceção.

“Os novos movimentos religiosos não podem ser vistos nem como ameaças às religiões estabelecidas, nem como modismos passageiros, mas a partir das mudanças em curso nas sociedades em que eles surgem e se desenvolvem. Assim, a grande novidade não está nos NMRs, mas na própria sociedade.” (p. 109).  
FONTANA, 2007, p. 109

Tal afirmação encontra eco nos estudos de Giumbelli sobre os NMRs, nos quais constata que o estudo da religião “serve muito bem para revelar o funcionamento de certas dimensões da sociedade que a constrói enquanto categoria significativa da contemporaneidade” (2002:18).

No capítulo seguinte exploraremos a fundo a Fundação Internacional Arte de Viver, os relatos daqueles que participam do dia-a-dia desta organização, como se relacionam com os aspectos dos Novos Movimentos Religiosos identificados pela literatura e analisados acima, e como estes são expressados na prática na vida diária destes indivíduos.

### **CAPÍTULO 3 - ESTUDO DE CASO: ARTE DE VIVER**

Neste capítulo realizaremos o estudo de caso pertinente a este trabalho, a Arte de Viver. Iniciaremos com um breve histórico e contextualização da organização quanto às suas origens, principais atividades, práticas e princípios, e em seguida faremos reflexões baseadas nos dados recolhidos nas entrevistas com participantes.

A escolha desta organização se deve a dois principais fatores. O primeiro é pelo acesso às pessoas dentro da organização que poderiam fornecer os dados pertinentes para conduzir um estudo, aliado a proximidade do autor com alguns de seus principais agentes, tendo conhecido seu fundador em algumas ocasiões e cultivado relações pessoais com representantes da organização no Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Recife.

O segundo tem relação com a forma através da qual a organização se insere no contexto dos Novos Movimentos Religiosos brasileiros e mundiais, um tema estudado de forma bastante detalhada nas teses de Tollefsen (2011; 2012) e Ališauskiene (2009), nas quais analisam o que chamam de “empreendedorismo religioso” presente na organização, e mais especificamente, a relação cultivada entre o fundador e seus seguidores. Não discutiremos este aspecto especificamente nos limites deste trabalho, porém uma observação merece destaque, encontrada nas conclusões do estudo de Ališauskiene (2009): apesar da dificuldade de classificar NMRs, muitos dos critérios frequentemente utilizados para tal tentativa encaixam muito bem na AdV, apesar dela ser um NMR global, e uma análise profunda deve levar em consideração as particularidades do movimento em cada local, já que “o processo de globalização é normalmente seguido de um processo de localização” (Ališauskiene apud Tollefsen, 2011).

Ou seja, devido ao fato desta organização se encontrar ativa em mais de 150 países, ela se desenvolve de forma única e particular dentro de cada local (daí o processo de “localização”), e qualquer análise deve levar em conta este processo. Apesar das práticas e metodologias serem as mesmas, o território na

qual acontecem possui uma influência na forma que a organização toma naquele local.

Dito isso, faremos a seguir uma apresentação do contexto histórico, funcionamento e principais características, seguida pela análise dos aspectos revelados nas entrevistas semiestruturadas que detalham como os participantes da organização se relacionam com o conceito de espiritualidade e religião, e como utilizam os princípios e atividades da organização para construir, modificar, criar ou transformar suas próprias espiritualidades.

### 3.1 DE ONDE VEIO E O QUE FAZ?

A Fundação Internacional Arte de Viver, ou como é chamada em inglês, Art of Living Foundation, foi fundada na Índia em 1981 pelo hoje líder humanitário e espiritual Sri Ravi Shankar, doravante Sri. Apesar de internacionalmente ser tratada como uma Fundação, no Brasil, ela toma a forma de uma Associação ou Organização devido à definição de Fundação pela lei brasileira abarcar atividades e métodos diferentes daqueles conduzidos pela AdV.

A organização traça suas origens na Meditação Transcendental, movimento liderado por Maharishi Mahesh Yogi, falecido há 9 anos, que ganhou reconhecimento mundial nos anos 60, principalmente após seu encontro mundialmente coberto pela mídia com os Beatles, que foram seguidos por outras celebridades na adoção das práticas e princípios do movimento. Sri Sri foi discípulo de Maharishi, e apesar de não se saber muito sobre o tempo em que estudou com seu mestre, o consenso entre os principais atores da organização é de que em determinado momento Sri entrou num período de silêncio de 10 dias, do qual retornou com sua própria prática hoje ensinada na AdV, diferente daquela ensinada na Meditação Transcendental. Maharishi então recomendou que ele iniciasse sua própria organização e começasse seus próprios cursos.

O fato da AdV ter sua origem num movimento que estava no olho do furacão da cultura New Age durante o auge da sua influência, assim como as similaridades que compartilha com o mesmo, auxiliam a tendência da AdV em

ser classificada também como um movimento New Age, e portanto como uma espécie de Novo Movimento Religioso procurado por aqueles que buscam espiritualidade ou por uma forma diferente de ver a vida.

Ališauskiene (2009) realça as similaridades entre a AdV e o movimento da Meditação Transcendental, argumentando que o próprio nome da organização provavelmente derivou de uma das publicações mais conhecidas de Maharishi, “A Ciência do Ser e a Arte de Viver” (1963). A autora argumenta que ambas organizações procuram formas simples e “customizadas para a mente ocidental” de partilhar os ensinamentos e práticas de origem essencialmente oriental. Ambas têm origens no Hinduísmo, e ambas não se consideram religiosas, mas organizações sem fins lucrativos.

A organização tem como sua principal proposta a redução de estresse nos indivíduos para a construção de uma sociedade mais saudável. O fundador acredita que ao melhorar a qualidade de vida interna de cada pessoa, somos capazes de causar um impacto que vai além do indivíduo. Esta qualidade de vida e estado de tranquilidade, calma e conexão consigo mesmo é o que os instrutores e o fundador abordam como espiritualidade, mesmo que se formos mais a fundo nos cursos avançados da organização, camadas cada vez mais complexas de espiritualidade de origem oriental são reveladas. Porém, abordaremos aqui o que a organização escolhe mostrar ao grande público que recorre aos cursos básicos.

Isso se deve também ao fato de que muitas das crenças e práticas de determinados NMRs que ganharam atenção na mídia tem origem em práticas orientais, e as práticas da Arte de Viver são originárias de uma visão de mundo inspirada pelo Hinduísmo e expressada pela Yoga, meditação, *pranayamas* (exercícios de respiração) e canto de mantras (Tollefsen, 2012).

A organização hoje possui centros regionais em cerca de 152 países com pelo menos um de seus dois principais pilares de ação: cursos e projetos de serviço. Os cursos podem ser ou básicos ou avançados. Os cursos avançados incluem o Arte do Silêncio, que consiste num retiro de 4 a 10 dias onde os participantes fazem meditações enquanto num período de silêncio, o



Arte de Meditar, que ensina uma técnica específica de meditação com um mantra pessoal, entre outros. A Organização possui mais de 50 tipos diferentes de cursos no mundo, e apenas uma parcela deles chegou ao Brasil.

Todos os cursos básicos incluem a prática principal de respiração, o *Sudarshan Kriya*, que envolve ritmos respiratórios que, com base em estudos e depoimentos divulgados pela organização, ajudam a liberar estresse. O sufixo *su* em sânscrito significa “correta”, *darshan* significa “visão” e *Kriya* significa “ação purificadora”. Conforme é explicado nos cursos, a intenção da prática é ser uma ação purificadora através da respiração, que fornece aos participantes uma “visão apropriada de quem realmente são.” Isto não é abordado como uma visão no sentido literal da palavra, mas de uma forma mais ampla e generalista, que permite que cada participante interprete estas palavras da forma que lhes for mais confortável.

Após finalizar o seu primeiro curso introdutório, que pode ter 3 ou 5 dias de duração, todos os participantes aprendem uma prática de respiração para fazerem em casa, uma versão reduzida do *Sudarshan Kriya* realizado no curso. Esta prática diária é chamada no curso de *Sadhana*, outra palavra em sânscrito, que significa “riqueza duradoura”, realçando que os benefícios de uma prática espiritual duram mais do que aquelas de origem “material”. Estes nomes, ensinamentos, práticas e conceitos passados nos cursos básicos são abordados numa linguagem simples para minimizar o estranhamento daqueles que nunca ouviram nada parecido, e de forma abrangente o suficiente para que cada participante forme suas próprias conclusões com o que é passado, apesar de não haver espaço para debate nos cursos.

Os projetos de serviço incluem auxílio pós-desastre, workshops de agricultura orgânica, plantio de árvores, conferências para empoderamento de minorias, congressos sobre ética no local de trabalho, mutirões de recuperação ambiental de áreas degradadas, além das visitas de Sri Sri para resolução de conflitos em áreas de risco como Paquistão, Iraque, e mais recentemente, Colômbia, onde mediou a conversa entre os líderes das FARC e o governo colombiano.

Apenas alguns dos cursos e projetos da AdV chegaram ao Brasil, em comparação a países onde ela está mais presente. Alguns dos principais e mais recentes foram a expansão do projeto Prison Smart, onde ensinam o curso dentro de prisões para a comunidade carcerária, implementado principalmente no Recife e no Rio de Janeiro; o curso para policiais militares na Bahia, onde consideram essencial esse tipo de atividade; a realização do Dia Internacional do Yoga, cuja edição de 2017 teve patrocínio da Rede Globo, a Meditação Nacional da Lua Cheia, que acontece mensalmente há 4 anos em 22 cidades do país, entre outros projetos.

Atualmente são cerca de 220 o número total de instrutores, incluindo os inativos e aqueles que não fazem mais parte das atividades da organização. Ao concluir o seu primeiro curso básico, qualquer participante está apto a se voluntariar em qualquer curso e se envolver em qualquer um dos projetos de serviço. Após um ano de voluntariado e de realizar alguns cursos avançados, o participante está apto para passar pelo TTC (*Teacher Training Course*), um retiro de duas semanas de duração, no qual ao final existe a possibilidade de se tornar instrutor e ensinar um dos cursos básicos. Ališauskiene (2009) argumenta que um dos principais motivos pelos quais a AdV se espalhou de forma tão rápida pelo mundo foi devido ao formato “missionário” de seu treinamento de instrutores, nos quais os participantes se reúnem num local durante um longo período, se formam, e retornam aos seus locais (e às vezes, países) para disseminar as práticas e princípios da organização.

Para obter um quadro atual das atividades da organização no Brasil, entramos no website de inscrição ([www.artedeviver.org.br](http://www.artedeviver.org.br)) e verificamos que, durante a escrita deste trabalho, a AdV possui cursos com inscrições abertas num total de 18 estados. No Brasil, um total de 30.500 pessoas já concluíram os cursos básicos da Arte de Viver.

Para abordar apropriadamente o tema deste trabalho, leia-se, os conceitos e noções que os indivíduos têm sobre sua própria espiritualidade, o papel da mesma em suas vidas, e principalmente o formato que esta atividade toma dentro de uma organização, a pesquisa de campo foi realizada através de entrevistas semiestruturadas aprofundadas com um total de 15 indivíduos que

fazem parte das atividades da AdV há pelo menos um ano e de observação direta das atividades da fundação.

As entrevistas foram realizadas durante o mês de Abril de 2017 durante com participantes que possuíam mais de um ano de experiência com a Arte de Viver. Devido a limitações de tempo e de deslocamento, a maioria das entrevistas foram realizadas com participantes da cidade de Niterói, cidade onde reside o autor, e onde frequenta a AdV. Não obstante, a cidade de Niterói possui 14 instrutores ativos, uma das maiores sedes da AdV do Brasil, e uma média de 3 cursos básicos sendo ensinados por mês. Isso se deve também à proximidade ao Rio de Janeiro, a cidade onde a organização é mais ativa no país, com mais de um curso sendo ensinado toda semana. Dos 15 entrevistados, 13 residem em Niterói, e 2 no Rio de Janeiro. É importante realçar que ao realizar o curso em qualquer uma das sedes, o participante pode frequentar seções de *follow-up* em qualquer uma das outras sedes gratuitamente, não limitando o participante a um local específico onde realizou o curso.

### 3.2 ANÁLISE DOS DADOS

Analisaremos o material coletado à luz da bibliografia especializada trabalhada em capítulos anteriores com o objetivo de refletir sobre religião, espiritualidade e Novos Movimentos Religiosos.

#### 3.2.1 Motivo pelo qual buscou o curso da AdV

A partir da análise dos dados da pesquisa, pode-se perceber que 47%<sup>2</sup> afirmou ter feito o primeiro curso básico da AdV sem muitas pretensões, só para ver como era. Geralmente, chegam pelo convite de alguém que já concluiu o curso. Outros 40% buscaram o curso como uma tentativa de solucionar problemas de natureza mental e emocional como depressão, desconforto devido a estresse acumulado ou uma busca espiritual intensa. Os 13% restantes afirmaram ter feito o curso em busca de uma melhora na saúde

---

<sup>2</sup> Embora o número de entrevistados não chegue a 100, decidimos apresentar os dados em termos percentuais com vistas a produzir um entendimento sobre o quantitativo que chegue logo desde a apresentação dos números. Sabemos, contudo, da limitação numérica e não pretendemos aqui produzir uma generalização irresponsável. Os dados coletados são bons para refletir sobre as questões propostas, mas não nos permitem falar em nome dos alunos do AdV de modo mais amplo.

física, seja por recomendação médica por complicações respiratórias ou por alguma condição como ansiedade crônica, vícios ou para melhorar o físico através de exercícios como Yoga.

### 3.2.2 Filiação religiosa

A filiação religiosa dos participantes pode ser representada pelo seguinte gráfico:

Filiação Religiosa	Quantidade (%)
Sem filiação religiosa	60%
Católica	14%
Espírita Kardecista	14%
Umbandista	6%
Evangélica	6%

Ao contatar participantes que já fizeram o curso da Arte de Viver que se mantiveram ativos na organização de alguma forma, pudemos claramente perceber que foi mais fácil encontrar pessoas sem filiação religiosa formal do que pessoas que se consideram vinculadas a uma única religião. Como vimos nos capítulos anteriores, isto pode facilmente não denotar “falta de espiritualidade” ou mesmo de religiosidade nos participantes, e mais uma tendência à desvinculação dos formatos tradicionais de viver religiosamente.

### 3.2.3 Porque a Arte de Viver?

Nesta seção do questionário, perguntamos aos participantes a razão pela qual elegeram a Arte de Viver para compor sua espécie de mosaico espiritual no contexto de um mercado religioso com uma grande diversidade de ofertas. Os motivos relatados revelam bastante não apenas sobre o público que é atraído pelas práticas oferecidas, mas também sobre os valores que permeiam

a organização, e que motivam a chegada de novos participantes buscando os cursos.

Através da pesquisa foi possível perceber que algumas permaneceram na organização devido ao fato de que se sentiram calmas e estáveis sem necessitar de um neuroléptico. Já outras, permaneceram devido à sensação de que ao participar das práticas e atividades estavam dando continuidade a um processo de melhoria e evolução espiritual contínua. Como vimos anteriormente, Tollefsen (2012) destaca que este pode ser um dos principais motivos pelos quais a maioria dos NMRs possui o formato de palestras e workshops através dos quais as pessoas podem sentir que estão se engajando num constante aprendizado em direção a uma perfectibilidade inalcançável, porém almejável.

### 3.2.4 Espiritualidade, uma questão pessoal

Pudemos perceber as mais diversas definições de espiritualidade ao conduzir as entrevistas, indo desde 'estar em conexão consigo mesmo' até 'se manter ativo em atividades de caridade.'

Ao ser perguntado sobre a natureza do discurso sobre espiritualidade dentro da organização, um dos participantes compartilhou que a organização não possui um discurso pronto sobre o assunto, já que a formação dos instrutores e as pessoas à frente do movimento não os ensinaram como falar sobre espiritualidade nos cursos. De fato, tendo participado de diversos cursos ensinados por muitos instrutores diferentes pode-se perceber que a organização prefere ensinar as técnicas e deixar que cada participante receba o que lhes for necessário para aquele momento de vida. Um dos motivos por trás desta escolha creio que seja o fato de que cada indivíduo interage com e dá significado ao mundo à sua volta de forma diferente, e por isso a organização busca uma atitude inclusiva.

Uma questão que acometeu todos os entrevistados foi a distinção entre religião e espiritualidade, cada um expressando a natureza desta distinção de sua própria forma, mas todas apontando para a noção de que são de duas

naturezas distintas, mesmo que se relacionem entre si. Um dos participantes comparou a religião a times de futebol. “Cada um escolhe o seu time, se junta com os outros membros, e no mundo em que vivemos hoje, parece quase implícita a disputa com os outros times, ou religiões.”

Isto encontra eco nas respostas de outros entrevistados que compararam a espiritualidade àquilo que nos é apresentado na forma de escolhas, e a religião seria o berço familiar no qual viemos, e portanto, não temos tanta ingerência quanto a ela. “A religião nos acolhe materialmente, e a espiritualidade é construída pela nossa conexão com algo maior que nós,” de acordo com Lucinha<sup>3</sup> (58 anos).

As respostas dadas parecem estar centradas nos temas de conexão, plenitude, preenchimento e evolução. Seja devido a uma busca interna prévia ou a algo que descobriu após a prática de Yoga, meditação ou respiração, as pessoas parecem continuar afiliadas e ativas na AdV devido principalmente a forma como acreditam estarem se sentindo mais plenas, conectadas com algo para além delas mesmas, e à evolução nos aspectos aos quais atribuem valor espiritual.

### 3.2.5 Formação Idiossincrática de Sincretismos Religiosos

O conceito de idiossincetismo lembrado por Jungblut (2006) ajudou bastante na compreensão da atividade na qual a muitos dos entrevistados está engajada. De acordo com o autor, o conceito propõe “uma formação idiossincrática de sincretismos religiosos” (2006:110). As pessoas não percebem mais as organizações e instituições religiosas como um todo absoluto de verdades, e sim como unidades divisíveis de práticas e crenças que podem escolher produzindo mixes pessoais.

Ao fazer a análise dos dados recebidos pelos participantes da pesquisa, buscamos dividi-los inicialmente entre aqueles que após certo tempo de envolvimento adotaram completamente as práticas da AdV; aqueles que

---

<sup>3</sup> Os nomes são fictícios para preservar a identidade dos entrevistados.

utilizam as práticas da AdV em conjunto com outras práticas, e aqueles que após o curso raramente, ou nunca, as utilizam.

Pudemos verificar que 40% adotou as práticas de forma integral em suas vidas, e continuam com elas ainda hoje. Lucinha (58) relata que frequentou missas católicas desde criança, mas depois de ter feito e mantido as práticas de respiração e meditação, ela passou a compreender de outra forma o que é dito na missa, e a fez concluir que espiritualidade para ela é buscar seu propósito neste planeta.

Dentro deste mesmo grupo, Maria (26) diz ter aprendido na AdV que ter espiritualidade não necessariamente envolve a adoração a uma imagem ou personificação de algo maior, e sim se conectar com si mesma e utilizar isso para ajudar as outras pessoas. Dario (25), que já possuía uma busca espiritual prévia antes de fazer o seu primeiro curso, relatou que permaneceu porque aprendeu que a espiritualidade não é apenas o “campo sutil que não podemos ver,” algo muito trabalhado em diversos movimentos da linha New Age. “Essa percepção tira o nosso poder de agir e mudar o nosso agora. Podemos ter múltiplas visões do que é espiritualidade, muitas vezes contraditórias, mas afinal, somos seres contraditórios,” de acordo com o entrevistado.

Já 27% afirma praticar as técnicas da Arte de Viver esporadicamente, juntamente com outras práticas. Entre aqueles que possuíam crenças religiosas antes do seu envolvimento com a organização, participar destas atividades não os afastou de suas próprias crenças pessoais, mesmo que em alguns casos, as fizessem refletir sobre. Aqui pode-se refletir sobre o conceito de idiossincetismo através da forma como esta parcela dos entrevistados tende a se relacionar com organizações de natureza religiosa ou espiritualista. Mais da metade de todos os entrevistados relata utilizar práticas relacionadas a mais de uma crença ou movimento, com a intenção de atingir mais paz, melhores relacionamentos, uma melhora física ou mental-emocional, entre diversos outros motivos que direcionam as suas buscas.

Já Talita (23), umbandista de nascença, relata que o curso a fez refletir sobre o quão importante o conceito de caridade é para ela. Em suas

palavras: “A base de tudo é a caridade”. Como existem muitas particularidades dentro da umbanda entre os diferentes centros e casas, Talita relata que através do curso percebeu que “a espiritualidade vem de dentro, apesar das diferenças” e que “primeiro preciso estar bem para apenas então passar coisas boas. Assim fica muito mais fácil ajudar o outro”.

Maria (31), espírita kardecista, relata que antes de realizar o curso, considerava que espiritualidade se resumia em ter uma religião, e que para ser espiritual “deveria ser como Chico Xavier” o que para ela era impossível. Após o curso diz que começou a se atentar à espiritualidade presente nos aspectos mundanos do dia-a-dia.

Daniel (23) realizou seu primeiro curso na adolescência, e permaneceu envolvido na organização devido a sua busca por técnicas holísticas. A mãe de Daniel é católica, o pai umbandista, e ele mesmo se afiliou fortemente à cultura Rastafari e à Arte de Viver, fazendo um “mix”, em suas palavras, de crenças: “O meu despertar foi por um fator, mas eu não me apeguei a esse fator, eu fui múltiplo, e hoje continuo múltiplo. Pego um pouco daqui, um pouco dali. Se olhar ao redor aqui no meu quarto tem coisas do *Om mani padme hum*, tem a bandeira do movimento rastafári, tem um preto velho aqui na minha cara, e eu continuo sendo tudo isso”.

Estes relatos demonstram como este conceito de “idiossincetismo” pode vir a funcionar na prática e perpassar as experiências de determinados, o que reflete o momento atual para o qual muitos estudiosos atentam: de crescente liberdade para construir sua própria identidade religiosa.

Por fim, 33% dos entrevistados relatam que não fazem mais uso das práticas aprendidas nos cursos. Estes também relatam maior ou menor grau de utilização de práticas diversas para integrar a forma como constroem sua identidade religiosa.

George (29) relata que fez o curso sem uma busca específica e percebeu que os participantes a sua volta estavam ali “em busca de uma reestruturação após algum acontecimento que lhes abalou.” George participa de



um grupo de estudos espiritualista que se encontra semanalmente numa paróquia cristã na Cantareira, em Niterói, e considera que a participação no curso como uma experiência de imersão no “eu”.

Coralina (21) é espírita kardecista desde a infância e conta que hoje em dia não é tão próxima de suas crenças como um dia foi. Fez o curso também sem expectativas a convite de uma amiga e relata que foi uma experiência que lhe fez bem, apesar de hoje não praticar mais as técnicas.

Pudemos perceber que as pessoas se relacionam com aquilo que veem nos cursos das mais variadas formas. Algumas têm suas vidas profundamente afetadas pela experiência pela qual passam, e outras não passam por mudanças nem um pouco significativas. Estas experiências, no entanto, demonstram claramente a tendência para a qual o estudo do tópico nos direcionou, de que as pessoas estão se sentindo cada vez mais confortáveis em construir sua própria forma de lidar com aquilo que consideram “espiritual” da forma que preferirem, ao invés da forma que lhes foi apresentada pela família ou por aqueles próximos.

Este estudo de caso se mostrou extremamente revelador para quem deseja estudar como indivíduos praticam o conceito de Davie de “crença sem pertença” por se tratar de uma organização cuja proposta é justamente adotar práticas espirituais que, apesar de terem origens orientais, e mais especificamente Hinduístas, não requerem nenhuma renúncia para absorver seus benefícios. Isto cria uma dicotomia, vivida pela maior parte dos voluntários, na qual fazem parte tanto de uma organização com um formato de “empresa” com cursos e projetos contínuos, quanto de um caminho espiritual, tendo Sri Sri como seu guia. Uma análise da relação entre estas duas identidades não será realizada aqui, porém seria relevante para aqueles que desejam estudar o tópico da espiritualidade contemporânea associada a NMR’s.

Não podemos de fato ignorar também o argumento de Steve Bruce, de que as correntes dos Novos Movimentos Religiosos ainda representam uma ameaça irrisória à dominância dos grandes movimentos tradicionais ao “fisgar” aqueles que deles se dissociam. Porém, ao conduzir a pesquisa, percebe-se

proselitismo apenas no mesmo grau que se esperaria de uma empresa, por exemplo, divulgando seus produtos e utilizando marketing digital para melhorar seu posicionamento de marca, fatores analisados por Tollefsen em suas teses sobre empreendedorismo religioso na AdV (2011). A comparação desta forma de trabalho dentro do contexto de um novo movimento religioso é um tópico extenso que não será abordado neste trabalho, porém, representa também uma boa oportunidade para futuros estudos. Vale mencionar que em nenhum momento identificamos um discurso agressivo ou crítico direcionado uma outra fé ou crença. Se tal discurso fosse identificado, certamente iria contra os valores humanos que a organização afirma defender.

#### 4. CONCLUSÃO

Este trabalho buscou explorar o atual debate que sobre como indivíduos estão se relacionando com a sua própria espiritualidade. Pode parecer contraditório o estudo de algo para o qual cada pessoa possui uma definição própria, muitas vezes contraditórias entre si. Porém, pudemos verificar através do estudo que existem claras tendências que perpassam o meio nos quais estes indivíduos estão presentes.

Percebemos que, querendo ou não, vivemos num mundo onde a secularização aconteceu, e posteriormente chegamos à conclusão de que ela não significa que o mundo está menos religioso. O mundo New Age, e os Novos Movimentos Religiosos em geral, está permeado por pessoas que buscam formas diferentes de ver a vida, uma melhor relação consigo mesmo e com aqueles com quem compartilham suas vidas, com o planeta, e até com os animais. Esta busca não é muito diferente daquela que leva as pessoas às grandes religiões mundiais e tradicionais, o que nos leva a concluir que estes “novos” movimentos são apenas algumas das manifestações modernas de uma busca antiga, ou como D’Andrea (2002) coloca, “a própria modernidade se movendo para dentro do campo religioso, problematizando-o, alterando-o, transformando-o, eliminando e readaptando formas religiosas.”

Ao realizar a pesquisa de campo, pode-se reparar que percepções muito diversas sobre espiritualidade surgiram. Cada indivíduo tem a sua, e não parece haver o desejo de que ela se pareça com as percepções de outras pessoas ou grupos de pessoas. Ao analisar as entrevistas, uma das reflexões mais interessantes foi que, pelo que parece, a maior parte dos indivíduos faz parte de um grupo religioso não tanto motivado pelo que é pelo grupo colocado, e mais por como que aquele grupo permite àquele indivíduo explorar sua própria identidade espiritual e construí-la através de processos, técnicas e aprendizados diversos.

Outra reflexão permitida pela análise da pesquisa de campo, tendo como base a literatura, foi que de fato parecemos estar vivendo num momento em que, pelo menos entre os indivíduos entrevistados, a sua espiritualidade não

diz respeito a ninguém além de si mesmos. Para eles, parece ser um processo individual por natureza. Porém, simultaneamente, ainda recorrem a atividades em grupo em organizações como a Arte de Viver para darem continuidade e certo grau de comprometimento às suas práticas e, de certa forma, ritos.

Uma das entrevistas mais marcantes foi realizada no quarto do entrevistado, onde acima da cama havia a bandeira do Movimento Rastafári, onde ele havia vivido experiências espirituais significativas, que ajudou a formar o seu modo de ver as coisas; em cima da escrivaninha havia um Preto Velho, dado pelo seu pai, através de quem teve contato com a umbanda durante boa parte da vida; e ao mesmo tempo mantinha disciplinadamente as práticas que aprendeu na Arte de Viver. Relatos como este me levaram à reflexão, principalmente, de como que a espiritualidade pode ser maleável e moldada para dar forma à jornada daquela pessoa, um formato que não atenderia mais ninguém além dela, pondo em prática uma espécie de idiossincetismo.

D'Andrea (2002) fala desta jornada como sendo em direção a uma “perfectibilidade” inatingível mas que deve ser almejada. Ao conversar com os entrevistados, raramente surgia a questão do quão inatingível era aquilo pelo qual se estava trabalhando para buscar, como se a constante melhoria e evolução fizesse simplesmente parte da natureza destes indivíduos.

Algo que muito presente naqueles entrevistados que estão envolvidos mais profundamente na Arte de Viver por exemplo, é que relatam que o seu objetivo com as práticas é fortalecer suas mentes para poder lidar com qualquer situação. Apesar de constatarem que não é possível viver sem estresse, defendem que com suas práticas, conseguem fazer com que os momentos de estresse durem cada vez menos, e que com comprometimento chegam cada dia mais próximos dessa realidade.

Quanto a religiosidade, se hoje a Arte de Viver decidisse abolir seu formato e se transformar numa religião, acredito que poderia fazê-lo sem muitas mudanças estruturais. As pessoas chegam, pagam um valor, aprendem rituais e “sistemas simbólicos de significado empírico” como diria Hanegraaf (2000), e algumas desfrutam do tempo do curso como uma experiência pontual, outras

voltam semanalmente para manutenção, e outras decidem que querem se doar de alguma forma para a organização, seja com dinheiro, tempo ou habilidades, como acontece com diversos movimentos e igrejas. O fato de que esse questionamento de “tem a ver com religião?” fazer parte do cotidiano dos participantes da organização pode levar à reflexão do quanto a percepção do que é religioso tem sido afetada pelo momento histórico moderno em que estamos vivendo, no qual a liberdade e individualismo são as máximas.

Aquilo que os entrevistados relatam como motivadores de suas buscas parece girar em torno justamente de uma “melhoria como pessoa”, “estar sempre melhorando”, e uma busca de “conexão” e “plenitude”. O fato destes indivíduos estarem envolvidos de forma às vezes muito intensa com uma busca que não lhe traz uma prosperidade material imediata (mesmo que em alguns casos esse seja um dos objetivos em última instância), e na qual as recompensas pelo “avanço” nesse caminho parecem ser medidas em o quanto de paz é possível se ter enquanto se conquista aquilo que se deseja ou sonha no mundo é, de certa forma, inspirador. Estes relatos denotam a presença deste anseio de querer viver uma vida melhor não apenas física e materialmente, mas na direção da gama de significados que costurou para si daquilo que considera nobre e elegível como objetivo em uma busca.

Esta busca possivelmente já existia no passado, porém mais representativamente em formatos dados e organizados por grandes instituições. A mudança que percebemos hoje gira em torno do processo através do qual esta busca parte de formas previamente adotadas por grande parte da população (situação ainda predominante), e toma tantas formas quanto existem indivíduos disponíveis para formá-las. Longe de mim está argumentar contra Steve Bruce quanto a representatividade demográfica desse movimento, porém, investigar os motivos e razões por trás dessas escolhas revelam dimensões atuais e interessantes da própria natureza da modernidade enquanto se move e transforma o campo da sociologia da religião.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIŠAUSKIENĖ, Milda. *Spirituality and Religiosity in the Art of Living Foundation in Lithuania and Denmark: Meanings, Contexts and Relationships*. In: *Subcultures and new religious movements in Russia and East-Central Europe*. Oxford: Peter Lang, pp. 339-364, 2009.

BERGER, Peter. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington, DC, EUA: Ethics and Public Policy Center, 1999

\_\_\_\_\_. *Religious Pluralism for a Pluralist Age*. S.I.: Project Syndicate, 2005. Disponível em: < <https://www.project-syndicate.org/commentary/religious-pluralism-for-a-pluralist-age> > Acesso em 12 de Janeiro de 2018.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997.

CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. S.I.: Interâmbio: REVER, ano 15, n. 1, 2015

D'ANDREA, Anthony. O self perfeito e a nova era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Chicago: Edições Loyola, 2000

DAVIE, Grace. *Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?* SAGE: Social Compass, v. 37, n. 4, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introduction to Sociology of Religion with Grace Davie*, 2017. Disponível em: < <http://bit.do/gracedavientrevista> > Acesso em: 12 de Janeiro de 2018.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (1912).

FONTANA, Júlio. *Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. S.I.: Revista de Teologia e Cultura, ano II, n. 12, 2007

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial. 456 pp., 2002

GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e a nova era. S.l.: Revista Eletrônica Correlatio n. 3, 2003

HANEGRAFF, Woulter J. *New Age religion and secularization*. Leiden: vol. 47, 2000

HEELAS, Paul. *Challenging secularization theory: the growth of "New Age" spiritualities of life*. S.l.: The Hedgehog Review, 2006)

JUNGBLUT, Airton Luiz. O evangelho New Age: Sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores. Porto Alegre: Civitas, v. 6, n. 2, p. 101-121, 2006

MAGNANI, José Guilherme. O Brasil e a Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2000

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. São Paulo: Novos estudos CEBRAP, n. 74, 2006

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. Estudos Avançados, v. 18, n. 52, 2004

OLIVEIRA, Arilson. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. São Paulo: Revista Brasileira de História e Ciências Sociais, v. 4, n. 7, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. São Paulo: Anuac, v.1, n. 2, 2012

\_\_\_\_\_. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. São Paulo: Revista brasileira de ciências sociais, v. 13, n. 37, 1998

RODRIGUES, Denise. Ser sem religião: o afloramento de uma nova concepção de religiosidade. Rio de Janeiro: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, 2008

RODRIGUES, Donizete. Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica. S.l.: Revista Antropológicas, ano 12, v. 19(1), p.17-42, 2008

SIQUEIRA, Desi. O labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional. Brasília: Sociedade e Estado, v. 23, n. 2, p. 425-462, 2008

STOWE, Margaret. *Comparison of Weber and Durkheim in the area of religion*. S.l.: Roadstar Sociology Blog, 2008. Disponível em: < <http://roadstarsociology.blogspot.com.br/2008/12/comparison-of-weber-and-durkheim-in.html> > Acesso em: 12 de Janeiro de 2018

TEIXEIRA, Faustino. Campo religioso em transformação. Rio de Janeiro: Comunicações do ISER, n. 69, ano 33, p. 34, 2014

\_\_\_\_\_. Pluralismo religioso. Belo Horizonte: Horizonte, v.3, n. 6, p.27-32, 2005

TØLLEFSEN, Inga. *A Study of the Art of Living Foundation*. Tromso, Noruega: Universidade de Tromso, 2012

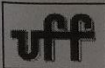


VILLASENOR, Rafael Lopez. Crise institucional: os sem religião de religiosidade própria. São Paulo: Revista Nunes, Núcleo de Estudos Religião e Sociedade, n.17, 2011

WEBER, Max. Economia e Sociedade – fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª. ed. Vol. I e II, cap. V. Brasília: Ed. UnB, 2000.



## 6 ANEXOS

### Autorização para divulgação de Monografia:

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL  
COORDENAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL

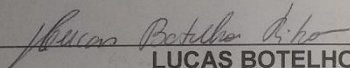
---

### AUTORIZAÇÃO PARA DIVULGAÇÃO DE MONOGRAFIA

---

Niterói, 16/01/2017

Eu, **LUCAS BOTELHO RIBEIRO**, CPF 109.551.117-30 formando(a) do curso de Graduação em Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense, autorizo a divulgação do conteúdo da monografia (texto integral e/ou fragmentos, respeitada a autoria) intitulada **“A CASCA E A BANANA: ESPIRITUALIDADE PÓS-TRADICIONAL – ESTUDO DE CASO: FUNDAÇÃO INTERNACIONAL ARTE DE VIVER”** defendida nesta data, em bibliotecas e sítios de divulgação de resultados científicos e acadêmicos. Para tal, comprometo-me a entregar a presente monografia em versão digital, em PDF.

  
\_\_\_\_\_  
**LUCAS BOTELHO RIBEIRO**

---

Rua Lara Vilela, 126 – São Domingos – Niterói – RJ – CEP 24.210-590 - Tel. 2629-9756