

O Conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o *Círculo de Sãmsara* e o Evolucionismo Positivista.*

*Marcelo Camurça***

*(...) o Oriente é ainda Oriente e Ocidente é ainda Ocidente, mas
há evidências agora de que os dois começam a se encontrar!*

Sinopse

Dentro do processo da globalização das culturas e de uma "orientalização do Ocidente" defendida por Colin Campbell, este artigo busca examinar o conceito de reencarnação - tal como foi difundido pelo moderno espiritualismo ocidental (Teosofia, Kardecismo e Nova Era) - como um ponto de contato da razão ocidental com a tradição cultural do Oriente. Embora considerando diferenças significativas entre as concepções de "transmigração das almas por várias vidas" para os contextos ocidental e oriental, optamos por situá-las nesse conceito generalizante de reencarnação, pois seu caráter polissêmico pode abrigar tanto continuidades/descontinuidades, quanto

* Trabalho apresentado no GT Religião e Sociedade da ANPOCS com o tema "Orientalização da Religião e crise do Ocidente".

** Marcelo Camurça, Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e pesquisador do NEPREL; pesquisador do ISER.

† BRADEN, *New Theology and LSD*, p.18. [N. do E.: Para dados bibliográficos completos deste e dos outros títulos, cf. as *Referências Bibliográficas* abaixo.]

empréstimos mútuos entre as visões do Ocidente e do Oriente. Encaminhamos a discussão em duas direções: uma de caráter histórico, onde examinam-se possíveis influências mútuas ocorridas numa perspectiva diacrônica; outra de caráter estrutural, que busca articular as duas cosmovisões distintas e ver quais as implicações em termos lógicos, cognitivos, místicos e éticos que resultam desta aproximação.

Palavras-Chave: Globalização, Reencarnação, Oriente, Ocidente.

Abstract

The aim of this article is to analyze the concept of reincarnation as it has been spread by modern Western spiritualism (Theosophy, Kardecism and New Age). We intend to present this concept as a link-up between Western reason and the cultural tradition of the East, considering the process of cultural globalization and the easternization of the West according to Colin Campbell's thesis. Although we realize there is an expressive difference between Eastern and Western conceptions on the "transmigration of the soul through different lives", the decision for this general concept of reincarnation is due to its polysemic character, which can make room both for the pair continuity-discontinuity and the mutual borrowings between Western and Eastern conceptions. The discussion will be presented from two perspectives. First, we will analyze possibly occurred mutual influences from a diachronic point of view and according to a historical perspective. Second, those different Western and Eastern worldviews will be articulated following a structural perspective. In this process, we will try to establish the logic, cognitive, mythical and ethical implications resulting from this encounter.

Key-Words: Globalization, Reincarnation, West, East.

1 - Introdução

Como desenvolvimento do tema geral proposto neste GT: "Orientalização da Religião e crise do Ocidente" e o tema desta sessão: "A apropriação do oriente pelo ocidente", gostaríamos de examinar o conceito de *reencarnação* (tal qual foi difundido no mundo ocidental pela teosofia, pelo kardecismo e mais recentemente pelos movimentos *new age*) como um *locus* de imbricação da tradição cultural e cosmovisão oriental com a *ratio* ocidental.

Embora o fenômeno não seja novo, remontando a meados do século XIX, quando o encontro destes dois mundos foi operado pelas mãos de grupos esotéricos, ocultistas e experimentalistas, profundamente descontentes com o paradigma ocidental dominante, é neste final de século e de milênio que o fenômeno atinge a escala da sociedade de massa.

É dentro do chamado processo de *globalização* das culturas, dos estilos e visões de mundo e de cosmo que situamos a possi-

bilidade de uma *representação, crença, idéia-força* – como a de reencarnação – encerrar no seu bojo elementos orientais e ocidentais numa síntese hibridizada que forneça significação aos que dela se apropriarem.² Este parece ser o caminho da produção e experimentação das crenças e sistemas religiosos na contemporaneidade: a configuração destes *espaços comuns de sentido*, freqüentados pela diversidade planetária, e por isso preenchidos por conteúdos que antes, pouco ou nunca se tangenciavam ou interagiam.

Pace fala da constituição de “zonas francas” como “espaços sociais que já não podem ser identificados com segurança como pertencentes a esta ou a aquela cultura”, como “lugares simbólicos nos quais os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas a que pertencem (...) onde cada um pode consumir alguma coisa que provém do Outro sem preocupar-se demais com os métodos de produção do bem simbólico do qual se apropria”; como caso exemplar desta tendência aponta a releitura do Apocalipse de João pelo líder da seita japonesa da Suprema Verdade, numa combinação da “linguagem do apocalipse cristão com ‘a sua visão de mundo neobudista’”.³ Nada mais sugestivo para pensarmos as confluências orientais/ocidentais no conceito de reencarnação. Carvalho contudo adverte para esta característica da religiosidade contemporânea que é o da desvinculação de determinadas técnicas de sua tradição religiosa, gerando uma “decontextualização de aspectos de uma tradição, a que – parafraseando Benjamim – chama de “barbárie religiosa”: “do mesmo modo que alguém faz um curso de ginástica ou maquiagem com a finalidade de adquirir uma técnica (...) pode também adquirir técnicas de meditação zen, sufista, tibetana, indiana, indonésia, etc”.⁴

Acreditamos que a idéia de *reencarnação* difundida no Ocidente, possa englobar – ainda com ambivalências, ambigüidades e simplificações como as apontadas por Carvalho acima – estas interpenetrações das civilizações oriental e ocidental.

2 Enzo PACE, *Religião e globalização*, p. 25-43; Otávio VELHO, *Globalização: Antropologia e religião*, p. 43-63.

3 PACE, *Religião e globalização*, p. 27.

4 José J. CARVALHO, *Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea*, p. 148.

Contudo uma crítica minimamente rigorosa poderia argüir a nossa hipótese exploratória e preliminar – com risco de miná-la no nascedouro – sobre que conceito estamos operando? Se sobre o que se compreende por reencarnação no modelo oriental do hinduísmo e budismo, do “Círculo de Sâmsara”, do “maktube” e da noção de transmigração das almas; ou se na acepção ocidentalizante de roupagem cientificista do kardecismo, marcado pelo evolucionismo? Preferimos – sob o risco de cometermos uma imprecisão – manter a fluidez desta representação, como que para garantir nela o trânsito e as diversas apropriações que dela fazem todos os que por ela são atraídos. Sem dúvida, não podemos deixar de considerar, quando Colin Campbell, ao registrar o êxito que a idéia de reencarnação vai obtendo na Europa, adverte sobre tomá-la como generalização que esconde “algumas diferenças significantes entre as crenças reais”, ou seja, a crença na reencarnação difundida entre europeus estaria menos ligada ao processo ético do hinduísmo para o qual as ações realizadas nas vidas passadas teriam implicações diretas com a vida presente e sim centraria seu foco “mais nas vidas passadas que nas futuras enquanto uma crença na seqüência de existências”.⁵ Acatamos sua advertência quanto ao perigo de se assumir um conceito sem examinar as diferenciações que estão em jogo nele, mas que no caso – a manutenção por nós do caráter generalizante e difuso da idéia de reencarnação – visa levar em conta o caráter *polissêmico* que a idéia enseja, resguardando na sua abrangência todas as continuidades/descontinuidades; permanências/rupturas e empréstimos mútuos do oriente ao ocidente, e vice versa, embutidos nela.⁶

5 Para Campbell, a apropriação ocidental do conceito (oriental) de reencarnação é um exemplo concreto de como “uma semelhança superficial pode disfarçar uma diferença mais profunda” (Colin CAMPBELL, *A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio*, p. 16), pois a reencarnação vista pelo enfoque ocidental da evolução de um estágio primitivo a um complexo, não se coaduna com a percepção oriental de vida como inevitabilidade da dor e sofrimento da qual se liberta pela cessação dos ciclos de renascimentos; ou ainda, no modelo ocidental, as implicações cármicas dos atos de uma vida em outra numa chave não tão determinista em relação ao ‘maktube’ do hinduísmo. Cf. *ibid.*, p. 22.

6 Desta forma as ditas conseqüências das “idéias (orientais) fora do lugar” num contexto ocidental, se tomadas de uma perspectiva pós-moderna de reinterpretaciones sucessivas (onde não se pode mais distinguir o original das versões) podem criar outras heterodoxias, além das apropriações ocidentais em cima de um ‘genuíno’ conceito de reencarnação presente no hinduísmo ou budismo, como a que vem surgindo em relação a clássica da reencarnação formulada pelo

Para realizar tal discussão, tentaremos fazê-la em dois níveis: um primeiro de cunho *histórico*, onde buscaremos reconhecer – numa perspectiva diacrônica – como que idéias e uma sensibilidade orientalizante penetram o coração do ocidente: a Europa, a partir de demandas ocidentais, pavimentadas por uma via ocidental. E um segundo nível de tipo *estrutural*, visando discutir como duas cosmovisões bastantes distintas do ponto de vista ontológico, podem se articular formando uma *terceira* e quais as implicações em termos de possibilidades e impossibilidades: lógicas, cognoscitivas, místicas e éticas, podem resultar desta aproximação.

Certos também que esta discussão, de caráter bastante preliminar, talvez nem chegue a arranhar as intenções aqui anunciadas, marcamos apenas a vontade de introduzir estas nossas preocupações, provocados que fomos pela instigante temática do GT.

2 - A Via do Histórico

2.1 - Influências e Trânsito de Idéias Religiosas entre Oriente e Ocidente

Desde a metade do século XIX passou a ocorrer no ocidente uma convergência entre novas expressões do hinduísmo milenar e o pensamento ocidental.⁷ Transcendentalismo, espiritualismo, teosofia, *New Thought*, *Christian Science*, constituíram-se na Europa e depois nos EUA como “tentativas para se encontrar pontos de convergência entre o Oriente e Ocidente – uma busca claramente declarada”.⁸ Procuravam integrar o hinduísmo com sua mística ao

espiritismo de Kardec: “pode-se constatar que os *new agers* norte-americanos falam menos em ‘evolução’ que os brasileiros. E num sentido mais plural e menos positivista-linear, como é característico da herança positivista do espiritismo. Desta forma, os *new agers* amenizam a cosmologia kardecista, diminuindo a carga do sofrimento (...) falando muito mais em livre-arbítrio, que pode levar a transmutação instantânea do carma, diminuindo a dor do resgate, o que em geral é feito através de práticas mentais ou mágicas”. (Cf. Anthony D’ANDREA, *O self perfeito e a Nova Era*: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais, p. 206, n. 54.

7 Leila AMARAL, *Visão Nova Era: Uma ontologia da comunicação*, p. 17.

8 *Ibid.*, p. 33.

individualismo e à idéia de ‘sucesso’ relativa ao modo de ser ocidental.⁹

Esta “tradição alternativa religiosa’ do século XIX interage e se apropria, não do hinduísmo tradicional, mas da chamada ‘Renasença Hindu’, esta mesmo uma adaptação ao estilo de conhecimento ocidental”.¹⁰ Segundo G. Melton na sua obra sobre os cultos na América, a “Renasença Hindu” pode ser vista como “um hinduísmo protestante liberado dos deuses e outras entidades da religião tradicional hindu tão ofensivas ao monoteísmo ocidental”.¹¹ Exemplos da confluência da “Renasença Hindu” com o estilo ocidental estão: nas visões que o guru deste movimento Ramakrishna (1836-1886) teve da virgem Maria; nas ações de seus discípulos Swami Vivekananda e Paramahansa Yogananda fundadores da Vedanta Society nos EUA em 1897; assim como as transformações operadas nos ashrams, que passaram de residências isoladas dos gurus a estruturas comunais, análogas às congregações cristãs.¹²

Na seqüência deste movimento é interessante notar que em 1877, a Sociedade Teosófica de Helena Blavastky vai estabelecer “uma aliança com uma sociedade da Índia chamada Arya Samj fundada pelo Swami Dayânanda Saraswati (...), Saraswati [era] chamado de Lutero da Índia” por sua tendência antitradicional e por suas ligações com o ocidente, via os ingleses”.¹³ Da mesma forma podemos ver no exemplo do jovem indiano Krishnamurti as influências orientais no ocidente, mas de um orientalismo já marcado por um viés ocidental. Krishnamurti, considerado por grupos esotéricos ocidentais como a reencarnação do Buda Maytreya, terá como tutora Anie Besant da Sociedade Teosófica, que promove a iniciação de Krishnamurti no ocultismo e nas ciências esotéricas. Sua formação feita na interface das duas culturas dotará a mística deste oriental de um caráter individualista, antitradicional e anti-institucional, características da modernidade ocidental.¹⁴

9 AMARAL, Visão Nova Era ..., p. 33.

10 Ibid, p. 18.

11 G. MELTON, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, p. 109.

12 AMARAL, Visão Nova Era ..., p. 33-4.

13 Ricardo SASAKI, *O Outro lado do espiritualismo moderno*, p. 100.

14 Ibid, p. 160.

Enfim as idéias místicas e representações religiosas produzidas na confluência oriente/ocidente passam a não mais pertencer a um ou outro domínio em separado, mas a um terceiro hibridizado. Alguns outros exemplos peculiares podem ser trazidos para demonstrar esta tendência, como o fato de a sociedade Teosófica de Helena Blavastky, de natureza ocidental, ter eleito como guias “espirituais” personagens orientais, como o Mestre Koot Hoomi, quase amálgama de nomes tibetanos, hindus e sikhs, que em vida teria sido mandado a Europa para ser educado na ciência ocidental.¹⁵

Estas idéias e crenças puderam se difundir numa escala crescente na Europa e nos EUA devido a uma forte interligação que os movimentos, grupos e personagens espiritualistas do século XIX possuíam entre si: Eugéne Nus, medium, colaborador de Alan Kardec e de outros espíritas, foi um dos primeiros membros da Sociedade Teosófica na França. É perceptível “o quão próximos estavam todos estes participantes e fundadores de escolas neo-espiritualistas do fim do século passado e como freqüentavam-se uns aos outros participando dos mesmos círculos”.¹⁶ Helena Blavatsky, através de Victor Mitchal, “magnetizador e espiritista amigo de Rivail-Kardec” se associa ao espiritualismo “[termo que nos países anglo-saxões é sinônimo de espiritismo] e do qual ela viria emprestar várias idéias, como a de reencarnação”.¹⁷

Acreditamos que o fato de a idéia de reencarnação formar um *consenso* entre kardecismo, teosofia e ocultismo – quando discordavam entre si sobre a explicação de outros fenômenos como a mediunidade – pode indicar uma unidade nestes grupos esotéricos ao partilharem deste achado oriental que para eles era considerado como a chave mestra, enquanto teodicéia, para o enigma da existência.

Creemos ter esboçado historicamente uma hipótese sobre a influência oriental sobre o ocidente na conjuntura mencionada, mas considerando que esse oriente já se apresentou *selecionado* e *filtrado* por um estilo ocidental. Assim como a difusão destes

15 Ibid., p. 102.

16 Ibid., *O Outro lado do espiritualismo moderno*, 1997, p. 65.

17 Cf. Ibid., 1997, p. 98. Isto não retira as profundas divergências e divisões ocorridas entre estes grupos. Registramos aqui apenas as ressalvas que Blavastky fez ao Espiritismo de Kardec: “rechaçamos em bloco a filosofia espiritista, se por filosofia se entender as grosseiras teorias dos espíritos.” Cf. SASAKI, 1995, p. 127.

conceitos – exemplarmente, o de reencarnação – se deveu a um movimento articulado de grupos esotéricos afins que os propagaram enquanto dimensões profundas para o conhecimento indicativo e místico.

2.2 - A Força Atávica da Tradição

Gostaríamos aqui de relativizar nosso argumento da confluência histórica de oriente e ocidente ter ocorrido na metade para o fim do século XIX; buscando agora um nível histórico mais profundo, que remonta a própria antigüidade e medievo da tradição ocidental. Para tal, aceitamos a provocação de Campbell de que o processo de orientalização do ocidente não depende “simplesmente de uma importação de idéias ‘exógenas’” mas de um retorno mais radical a “uma tradição cultural religiosa nativa do Ocidente”, tradição esta “que o próprio Ocidente derrotou”.¹⁸ Segundo Campbell existem “linhas de pensamento essencialmente orientais, descobertas no interior do pensamento das tradições cristã e judaica”.¹⁹ Esta afirmação de Campbell corrobora a opinião destes sociólogos canadenses para quem “esta corrente de religiosidade acompanhou o Cristianismo, como uma sombra, desde as origens, a começar pelo gnosticismo antigo, até a teosofia moderna, passando pela alquimia, a cabala, o ocultismo...”.²⁰

A Dr^a Elaine Pagels, conceituada pesquisadora da história do cristianismo, sediada na Universidade de Columbia nos EUA, que teve sob sua responsabilidade encaminhar pesquisas em torno dos evangelhos gnósticos, nos assevera que:

as religiões ditas orientais e ocidentais que nós tendemos a considerar como correntes distintas, não eram claramente diferenciadas a dois mil anos atrás. O estudo do texto de Nag Hamnadi está começando e aguardamos o trabalho dos estudiosos que possam investigar comparativamente essas tradições para descobrir se, de fato, elas podem ser atribuídas a fontes indianas.²¹

18 CAMPBELL, A orientalização do Ocidente..., p. 13.

19 Ibid., p. 13.

20 Richard BERGERON, Alain BOUCHARD, Pierre PELLETIER, *A Nova Era em questão*, p. 86.

21 PAGELS, 1995, p. 19.

Segundo a historiadora é possível detectar contatos culturais (religiosos) entre o oriente e ocidente entre os anos 80 a 200 DC:

as rotas comerciais entre o mundo greco-romano e o extremo oriente estavam sendo abertas na época em que o gnosticismo floresceu: missionários budistas vinham pregando na Alexandria há gerações. Vale também notar, que Hipólito, um cristão de Roma escrevendo em grego por volta do ano 225, ouviu falar de brâmanes indianos, e inclui a tradição desses entre as fontes de heresia.²²

Os budistas mantiveram contato com os cristãos tomistas (i. e., cristãos que conheciam e usavam escritos como o Evangelho de Tomé) no sul da Índia.²³

3 - A Via Estrutural

Uma chave de entrada para entendermos o conceito de reencarnação enquanto uma *composição* de cosmovisões orientais e ocidentais, é o de *Teodicéia*. O aproveitamento desta categoria teológica “sociologizada” por Max Weber na sua *Sociologia da Religião*²⁴, foi-nos inspirada também por Campbell, quando este colocou sua tese da “orientalização do Ocidente”.²⁵

De fato, o tema da reencarnação pode ser elucidado e compreendido como “um problema de teodicéia”, nos dizeres de Weber, ou seja, como uma explicação dos desígnios de Deus para o homem em função da presença (inevitável por parte de Deus) do *mal* e do conseqüente sofrimento que ele, mal, produz.

22 PAGELS, 1995, p. 19.

23 PAGELS, 1995, p. 19.

24 “É esse o modo atual com que se coloca um problema universal que Weber, chama de acordo com a terminologia teológica, o ‘problema de teodicéia’, ou seja, a justificação do sofrimento, por parte de Deus, do mal e da morte no mundo. Como a Bíblia narra no Livro de Jó, Deus é acusado de deixar que o justo sofra e o ímpio prospere.” Cf. Stefano MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, p. 168.

25 “Apresento de imediato minha tese: ocorre atualmente no Ocidente um processo de ‘orientalização’ caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional [ocidental] por outra que é essencialmente oriental em sua natureza.” Cf. CAMPBELL, *A orientalização do Ocidente...*, p. 5.

Para Weber as distintas religiões tem-se colocado como questão, com seus diferentes projetos de salvação, superar este “problema de teodicéia”. Construindo um modelo interpretativo para compreender como as religiões realizam na história e na cultura estes projetos salvíficos, Weber chegou a dois “ideais-tipo”, enquanto modalidades diferentes de vias de salvação: o ascetismo e o misticismo, correspondentes o primeiro à experiência judaico-cristã-ocidental e o segundo à mística hinduísta-budista – oriental.

Em *Economia e Sociedade*, obra de 1911-1913, Weber apresenta de uma forma bastante minuciosa, servindo-se de uma perspectiva histórica, a constituição destes dois paradigmas: ascetismo e misticismo de relação (rejeição) das religiões com o mundo. Apresenta-os como “tipos-ideais” distintos e situados em pólos opostos, significando, de um lado, ascetismo: “uma ação no mundo, referenciado à glória de Deus e tendo como suporte religioso teórico a idéia de Deus criador e transcendente *e do homem enquanto instrumento de vontade divina*” (grifo nosso)²⁶; e do outro, misticismo como: “não a ação como na ética calvinista, mas a possessão do sagrado, ou seja o homem como vaso e receptáculo da divindade”.²⁷

Estes dois “ideais-tipo” no esquema tão bem demarcados e descritos numa situação de polaridade, um em relação ao outro; derivam numa relação singular com o divino/transcendente em cada um deles. No “tipo ideal” ocidental do ascetismo, Deus é um “totalmente outro” e criador do cosmo *ex nihilo*, portanto uma completa alteridade em relação a realidade criada por Ele; e no “tipo-ideal” oriental do misticismo, o Divino se expressa numa imanência panteísta onde *Brahman* (a totalidade divina) está espalhada em todas as dimensões da realidade e também no interior de cada ser e indivíduo, sendo seu *atman*. No primeiro caso esta concepção do Divino enseja uma religiosidade de *ascetismo*,

26 “Em nossos comentários da Introdução constatamos como renúncia do mundo, o ascetismo ativo que é uma ação desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus e por outro lado, a possessão do sagrado, que existe no misticismo que visa um estado, não ação, no qual o indivíduo não é um instrumento mas recipiente do divino” Cf. Max WEBER, Rejeições religiosas do mundo, in: *Ensaio de Sociologia*, p. 374; cf. tb. Francisco C. ROLIM, Max Weber e sua proposta de comunidade fraternal, p. 796.

27 ROLIM, Max Weber e sua proposta., p. 79.

profética e marcada pela ação do homem que ouve e realiza os desejos do Deus Todo Poderoso, com isso realizando a aliança com Ele; aliança esta que o redime e o conduz a salvação. No segundo caso enseja uma religiosidade marcada pelo *misticismo*, de auto-aperfeiçoamento do homem que busca o encontro com a totalidade divina e a plenificação de si mesmo pela fusão nela e com ela. Em suma, são dois sistemas distintos para dar conta do “problema de teodicéia”: a doutrina da *predestinação* e a do *karma*.

Nesta modalidade teórica, pensar a idéia da reencarnação, como um conceito híbrido, resultante da confluência oriente/ocidente, seria uma *incongruência*, uma falha lógica e conceitual. Neste sentido, estudiosos do assunto, apontaram discrepâncias, na perspectiva que pretende unificar dimensões distintas:

Espiritismo, Ocultismo confundem sua idéia de reencarnação com a metempsicose: esta diz que certos elementos da psique humana, e não ser real, são reintegrados em outras individualidades depois da morte do indivíduo. Da mesma forma que elementos corporais são assimilados em outros indivíduos após a morte, o mesmo ocorreria com alguns elementos psíquicos (...) porém nunca no sentido que o Espiritismo lhe dá, ou seja, reencarnações progressivas e contínuas, sempre no reino humano; e que levam a uma perfeição cada vez maior.²⁸

Prosseguindo, o autor analisa que

na verdade, esta palavra ‘reencarnação’ tem somente sido traduzida em alguns livros budhistas por ignorância de alguns tradutores ou incoerência de alguns orientais (...) pelo contrário, a tradição budhista fala de um *renascimento* ou um vir-a-ser o qual é a passagem de um ‘impulso’ ou um ‘movimento’ de ser para ser, não implicando a ‘reencarnação’ de nenhum ‘ser’ de um corpo para outro. Poderíamos citar afirmação do monge Khanpialô (...) não há reencarnação no budhismo porque não há entidade espiritual imutável, nenhuma alma pode ser de forma alguma encontrada, a qual possa reencarnar-se (...) os ensinamentos teosóficos usualmente afirmam que o homem somente pode progredir de vida para vida sempre evoluindo espiritualmente a estágios mais altos. Isto não é aceito no Dhamma. (Doutrina Búdica.)²⁹

28 SASAKI, *O Outro lado...*, p. 78.

29 *Ibid.*, p. 38.

Dentro desta visão teórica weberiana, chegaríamos a um *impasse* no sentido de explorar positivamente a idéia de reencarnação enquanto produto de *empréstimos mútuos* de cosmovisões orientais e ocidentais; porém se tomarmos Weber em outra obra: *Rejeições Religiosas do Mundo*³⁰, veremos que nela “Weber rompe com a oposição entre ascetismo e misticismo (...) propõe uma combinação entre aquelas formas de religiosidade (ascetismo/misticismo) (...) onde misticismo não é fuga do mundo, nem ascetismo é recusa de fraternidade (...). Aproxima numa forma de religiosidade as idéias de homem instrumento da vontade de Deus e de homem receptáculo do Sagrado”.³¹

Dentro deste aprofundamento e complexificação da perspectiva teórica weberiana, articulando o que estava posto distintivamente, Rolim afirma: “tal combinação não é uma mistura, uma justaposição de conceitos. É um conceito novo (...) na terminologia weberiana, um novo ‘tipo ideal’ (...) ou seja, presença ativa no mundo simultaneamente com a presença do Sagrado, isto é, da força divinizante no próprio agente”.³²

Munidos desta chave teórica podemos pensar a *combinação* - em um novo tipo ideal - que a idéia de reencarnação faz de *determinismo* (oriental) com *livre-arbítrio* (ocidental) onde “a lei de causa-efeito [que rege a dinâmica da reencarnação] não significa apenas reiteiração, *expição*, mas a oportunidade de renovação, que depende do *mérito individual*. Se por um lado, o *determinismo* está presente na ‘Lei’ e o espírito [reencarnado] *sofre* a ação que produziu [em outras vidas] há também, um espaço para a iniciativa que através do livre-arbítrio promove a *reparação* deste ‘Karma’”.³³

Weber ao introduzir esta nova perspectiva em relação aos seus modelos de “tipo ideal”, e “ao dizer que eles podem se combinar,

30 Segundo ROLIM, Max Weber e sua proposta..., p. 785, um texto “da etapa amadurecida do pensamento deste autor”.

31 Cf. *ibid.*, p. 797: “Afirma que a polarização pode ser eliminada realmente na prática em ambos os casos, o contraste pode desaparecer realmente na prática e pode ocorrer certa combinação de ambas as formas de busca de salvação”.

32 Cf. *ibid.*, p. 788-9. Ainda aqui poderia valer a advertência de Campbell quanto a significações distintas por trás de um suposto mesmo conceito, quando Weber aponta que este conceito que funde as tendências ascética e mística “não é tão fácil assim, e, em muitos casos pode tratar de uma mera aparência e não de uma mera realidade” (799).

33 Marcelo CAMURÇA, Entre a graça e a evolução: Reflexões sobre o conceito de ressurreição e reencarnação no Catolicismo e no Espiritismo, p. 385.

originando assim um novo *instrumental de análise* nos diz que *há realidades religiosas que só podem ser compreendidas à luz desta combinação*”.³⁴ (grifo nosso) Esta perspectiva, nos leva a crer, que o conceito de reencarnação, pode ser uma dessas “realidades religiosas”!

Desta forma combinar a perspectiva da evolução marcada pelo positivismo e darwinismo, com o tempo do “eterno retorno” do círculo de *Sāmsara* e das quatro idades (*Durgas*) do cosmo; enfim, combinar modernidade e tradição, ainda que com ambivalências, pode ser uma das características destes tempos de pós-modernidade. E a perspectiva mística do abandono do mundo enquanto *māya* (ilusão) de sua aparência fenomênica para *libertar-se*, fundindo-se em *Brahman* ou extinguindo-se no *Nirvana*, pode conjugar-se com a noção de *evolução* progressiva marcada por concepções do cientificismo moderno, resultando numa *mística racionalizada*.

Por fim, baseadas numa apropriação livre das formulações de Weber e Campbell, poderíamos concluir enunciando algumas idéias que interpretam o conceito de reencarnação como harmonizador das perspectivas de *libertação* hinduísta (oriental) e de *evolução* kardecista (ocidental).

Em ambas, a salvação (libertação/evolução) é individualizada; sendo alcançada como meta última por um processo de aperfeiçoamento realizado no *self*. Nesse sentido, instaura-se uma desigualdade num princípio salvífico que abrangeria todos, para centrar-se no merecimento alcançado por cada um.

Em ambas, toda ação de sociabilidade (caritativa, fraterna, ou movida por interesses) é reflexa à condição de cada ser na sua busca de libertação/evolução. O estado e a lógica social é subsumida a cada processo singular, e o grande “problema de teodicéia”, termina por ficar balizado por uma perspectiva indutiva, onde a *resultante geral* vem da soma de cada caso e é sempre pensada e compreendida a partir do enfoque de cada caso. O que opera a colocação dos dramas individuais dentro dos dramas universais e faz a religião cumprir seu papel original, que é o de não impedir o sofrimento, mas torná-lo suportável, na medida que dá a ele um significado!

³⁴ ROLIM, Max Weber e sua proposta..., p. 800.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, Leila. Visão Nova Era: uma ontologia da comunicação, *Atualidade em Debate*, n. 50, 1997.
- BERGERON, Richard, BOUCHARD, Alain, PELLETIER, Pierre. *A Nova Era em questão*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BRADEN. *New Theology and LSD*. 1967.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio, *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo. Entre a graça e a evolução: reflexões sobre o conceito de ressurreição e reencarnação no Catolicismo e no Espiritismo, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 230, 1998.
- CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.) *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- D'ANDREA, Anthony. *O self perfeito e a Nova Era*: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1996.
- MARTELLI, Steffano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MELTON, G. *Encyclopedic Handbook of Cults in America*. Nova Iorque: Garland Publishing, 1986.
- PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROLIM, Francisco C. Max Weber e sua proposta de comunidade fraternal, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 46, n. 184, 1986.
- SASAKI, Ricardo. *O outro lado do espiritualismo moderno*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo. In: *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Marcelo Camurça
Rua Renato Dias, 530/102
Bom Pastor – Juiz de Fora-MG 36021-610