

DEVOÇÃO, EDUCAÇÃO E SERVIÇO: A PROPOSTA DA ORGANIZAÇÃO SATHYA SAI BABA¹

DEVOTION, EDUCATION AND SERVICE:
THE PROPOSALS OF THE SATHYA SAI BABA ORGANIZATION

André Luiz Caes ()*

RESUMO

A Organização Sathya Sai Baba surgiu na Índia, em 1967, com o intuito de divulgar e estimular a prática dos ensinamentos do líder espiritual indiano Sai Baba. Nesses 40 anos de existência, a Organização se espalhou pelo mundo, estando hoje presente em 135 países, entre eles o Brasil. Tendo como elementos centrais a tríade “Devoção, Educação e Serviço”, os ensinamentos de Sai Baba e as práticas adotadas pela Organização estimulam interessantes reflexões sobre esses aspectos que são centrais para a vivência religiosa ocidental. Neste trabalho, procuramos sintetizar os principais conceitos que fundamentam essa tríade e realizamos uma análise do significado dessas propostas dentro do debate hoje existente sobre o estabelecimento de uma linguagem religiosa universal.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Globalização. Sai Baba. Ética.

ABSTRACT

The Sathya Sai Baba Organization appeared in India, the 1967, intending to propagate and stimulate the practice of Sai Baba's Indian spiritual leader teachings. In the last 40 years of being, the Organization spread to the world, and is present today in 135 countries, including Brazil. With the central elements based on the trio “Devotion, Education and Service”, the Sai Baba's teachings and the practices adopted by the Organization stimulate interesting reflections about those aspects, which are central to the occidental religious being. In this brainwork, we try to synthesize the principal conceptions where the trio is find and we do an analysis of the meaning of these proposals into the debate that exists today about the establishment of an universal religious language.

KEYWORDS: Religion. Globalization. Sai Baba. Ethics.

(*) Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é professor titular da Universidade Estadual de Goiás. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval. Atua principalmente nos seguintes temas: Catolicismo, doutrina, conflito Igreja/Estado, espiritualidade, estratégias pastorais e Igreja Católica. E-mail: caesananda@bol.com.br

¹ Artigo baseado em comunicação apresentada no X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), em 13 de Maio de 2008.

INTRODUÇÃO

Algumas indagações e as necessárias reflexões para respondê-las – mesmo que parcialmente – norteiam este trabalho e o localizam dentro do amplo quadro que pode ser formado quando se debate a atual situação das religiões no mundo e o estágio do diálogo entre as mesmas.

Temos acompanhado, nos últimos 40 ou 50 anos, a aceleração do processo de globalização – com suas implicações políticas, econômicas e culturais – e sua repercussão no campo da religião. O fato é que a globalização tem promovido o encontro e o deslocamento de crenças, conceitos religiosos e religiões de maneira intensa e por vezes dramática, criando um território imensamente complexo e paradoxal – comumente comparado ao mercado, mas que em alguns momentos se aproxima de uma arena de luta – no qual as religiões se expõem, se encontram e interagem, reavaliando suas próprias bases doutrinárias e os limites de sua atuação. Nesse território, também as populações e indivíduos se defrontam com os desafios inerentes à busca por saciar a sede de bens espirituais.

Nesse intrigante e instigante mercado encontramos as mais variadas ofertas, desde as mais tradicionais propostas religiosas oferecidas pelas grandes religiões, passando pelos xamanismos ressurgidos, pelas inúmeras tendências pentecostais e neo-pentecostais do cristianismo, pelos fundamentalismos de todos os tipos, até chegar ao eclético universo de crenças e práticas contidos no movimento Nova Era.

Diante do quadro extraordinariamente rico que pode ser formado quando se abordam as religiões no contexto global, um sem número de questões podem ser levantadas e debatidas, tal a gama de possibilidades existentes para sua análise. Em nosso caso, algumas indagações específicas nos motivam a abordar esse vasto campo de estudo. São elas: qual é a possibilidade do estabelecimento de uma linguagem religiosa universal? Que empreendimentos têm sido realizados para promovê-la ou fazê-la emergir? Se há essa possibilidade, sob quais princípios básicos ela deve estabelecer-se?

É importante ressaltar que não falamos em uma unificação das religiões, mas numa linguagem que promova o diálogo e o entendimento entre as múltiplas e variadas propostas de vida religiosa. Obviamente essa indagação não é apenas nossa e nem nova – como veremos adiante no texto; nosso trabalho representa uma continuidade do debate que já se estabeleceu sobre esse tema,

mas aqui enfocado tendo em vista a mensagem do Mestre Indiano Sri Sathya Sai Baba e do trabalho da Organização que leva seu nome.

Propomo-nos, neste texto, analisar os conceitos básicos da mensagem de Sai Baba e que constituem os elementos fundamentais das atividades da Organização, com o intuito de refletir como e onde estes se inserem no contexto da movimentação religiosa global. Para isso, procuraremos abordar o tema a partir da década de 1960, período que corresponde à fundação da Organização Sai (1967), à ampliação do debate sobre o ecumenismo – que tem como referencial marcante o Concílio Vaticano II – e também à reviravolta que ocorreu nas análises referentes à perda de espaço e de importância da religião na sociedade ocidental altamente secularizada.

A partir dessa delimitação, apontaremos alguns aspectos que consideramos essenciais do debate que já se estabeleceu entre os pesquisadores e analisaremos a inserção da mensagem de Sai Baba e da Organização no contexto das atuais mudanças religiosas e do debate sobre o possível estabelecimento dessa linguagem religiosa universal.

O DIÁLOGO ENTRE AS RELIGIÕES NA PERSPECTIVA DA TEOLOGIA CRISTÃ

A década de 1960 constitui seguramente um marco para a compreensão das profundas mudanças culturais e religiosas por que tem passado o Ocidente. Contracultura, rock, grandes movimentos de contestação liderados pelos jovens, Nova Era, etc., são exemplos das amplas perspectivas abertas pelo desejo de autonomia e liberdade que motivou as atitudes de rebeldia em relação aos valores tradicionais da cultura ocidental.

No terreno das religiões, esse período trouxe à tona a crise que atingia as grandes religiões institucionais e evidenciou a busca de grande número de ocidentais por novos valores religiosos – tanto os advindos das religiões orientais como os valores das tradições religiosas subjugadas pelo Cristianismo² – e por uma nova forma de vivenciar o caminho espiritual. Um sintoma importante da crise então em curso foi a revisão, realizada pela Igreja Católica, no Concílio Vaticano II (1962 – 1965), da posição que ela anteriormente assumia em relação ao mundo moderno e às outras possibilidades de vida religiosa. Essa

² Falamos aqui das religiões pré-cristãs européias e das religiões xamânicas existentes na América pré-cristã.

revisão significou uma importante abertura para o diálogo entre o Cristianismo e a modernidade, assim como entre o Cristianismo e as demais religiões³.

Um século antes, no Vaticano I (1869 – 1870), a Igreja se posicionara contra o mundo moderno, recusando-se a dialogar com o pensamento científico, tanto das ciências naturais como das humanas, e refugiando-se nas interpretações doutrinárias e nos dogmas definidos pelo magistério. Na sociedade pluralista que se afirmava na segunda metade do século XIX, a Igreja havia sido obrigada a escolher: “ou se voltaria para o homem todo, em todo o seu mundo experimental, retirando-o assim, de certa forma, da sociedade moderna, ou aceitaria o indivíduo livre e autônomo como uma pessoa responsável por si”. Caso escolhesse a segunda possibilidade, a Igreja tornar-se-ia “portadora de uma oferta livre para cidadãos do mundo também livres” (EICHER, 1978, p. 17).

De acordo com a interpretação que tinha naquele momento sobre a sociedade moderna e sobre sua missão espiritual, a Igreja escolheu a primeira opção e se auto-definiu como “sociedade perfeita”, na qual os fiéis encontrariam todas as respostas necessárias para sua vivência na sociedade sem dano para o objetivo fundamental da salvação. Nessa condição, à Igreja cabia determinar não apenas os conhecimentos que seriam verdadeiros e que os católicos deveriam valorizar, mas também as práticas religiosas, atitudes e comportamentos que estavam em consonância com a interpretação do magistério sobre a revelação divina. Dessa forma, a vida espiritual dos fiéis passava a ser um constante exercício de adequação ao que era prescrito pelo magistério, limitando ao máximo a possibilidade de uma vivência espiritual autônoma.

No Vaticano II, a Igreja realizou uma profunda revisão dessa posição, estabelecendo o diálogo com o mundo moderno como a atitude adequada e fecunda para a atuação da instituição e para a participação dos católicos na sociedade. Em relação às outras religiões – assunto que é do nosso particular interesse – a Declaração *Nostra Aetate* (1965) reconhece positivamente a herança filosófica, religiosa e cultural das religiões não-cristãs, demonstrando a real disposição ao diálogo:

Hoje, que o gênero humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre os vários povos, a Igreja considera mais atentamente qual a sua relação com as religiões não-cristãs. E, na sua função de fomentar a união e a caridade entre

³ Entendemos que a revisão realizada pela Igreja Católica produziu grande impacto em todo o Cristianismo e não apenas dentro do próprio catolicismo.

os homens e até entre os povos, considera primeiramente tudo aquilo que os homens têm de comum e os leva à convivência. [...] Os homens esperam das diversas religiões resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações [...] A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver; esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, «caminho, verdade e vida» (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas (2 Cor 5, 18-19). (Nostra AETATE, 1965)

Esse novo posicionamento da Igreja-instituição repercutiu profundamente no debate teológico que se seguiu, evidenciando a natureza profunda da mudança que se produzia e as dificuldades do Cristianismo – tanto católico como protestante – em se desvencilhar da perspectiva de superioridade com que estabelecia relação com as outras religiões. É interessante apontarmos alguns aspectos do debate que se estabeleceu e que constituem uma das bases para as atuais propostas de diálogo entre as religiões.

Knitter (1986), analisando o estágio em que se encontrava, duas décadas depois do Vaticano II, o debate sobre as relações entre as religiões na Teologia católica, propôs uma síntese com quatro tipos de posicionamento que podiam ser identificados entre os teólogos: Cristo contra as religiões, Cristo nas religiões, Cristo acima das religiões e Cristo junto com as religiões.

Quanto ao primeiro tipo – Cristo contra as religiões –, o autor ressalta que, desde o século V até a primeira metade do século XX, foram predominantes na visão teológica as máximas “fora da Igreja não há salvação” e “sem a Igreja não há salvação”, afirmando-se categoricamente que a graça salvífica não podia operar sem que o indivíduo pertencesse à Igreja (KNITTER, 1986, p. 105 e 106). Essa interpretação estabelecia uma oposição entre o Cristianismo e as demais religiões, nas quais a graça estaria ausente e que, por esse motivo, seriam falsas.

Na perspectiva do segundo tipo – Cristo nas religiões –, que foi formulada após o Vaticano II, a presença de Cristo estaria implícita nas demais religiões, pois, participando das mesmas, os fiéis estariam inconscientemente buscando a Ele.

Enquanto “causa final” ou meta motivante de toda atividade de Deus ad extra, Jesus Cristo é a causa constitutiva e também a consumação final da experiência da graça feita por todo ser humano. Portanto, todo hindu ou budista que experimente a graça mediante suas religiões é um “cristão anônimo”, isto é, tocado por Cristo e orientado para Cristo e sua Igreja. (KNITTER, 1986, p. 107, grifo do autor)

É interessante observar que essa teoria, segundo o autor, foi utilizada para explicar e justificar a existência das outras religiões aos próprios cristãos – “para consumo interno”, como ele diz. As demais religiões seriam, então, aos olhos dos cristãos, uma preparação para que seus praticantes encontrassem Cristo, passando de “cristãos anônimos” para “cristãos explícitos” à medida que reconhecessem em Cristo a finalidade de sua vida religiosa. A tese dos “cristãos anônimos” acabou sendo contestada por teólogos que tinham contato direto com as outras religiões e que nelas não encontravam uma “presença oculta de Jesus” e nem percebiam em seus fiéis a “busca inconsciente de um salvador” (KNITTER, 1986, p. 107).

Dessa constatação, surge o terceiro tipo de posição teológica – Cristo acima das religiões – cuja postura básica constitui uma clara evolução na visão católica das religiões.

Segundo esta nova concepção, Cristo não precisa estar nas religiões para que elas sejam válidas; tampouco estão elas necessariamente orientadas para a revelação cristã ou constituem uma preparação para ela. Esta teoria procura reconhecer as outras tradições como caminhos independentes de salvação. Portanto, Cristo não é uma causa constitutiva da graça salvífica, nem a Igreja é necessária à salvação. A finalidade primária da Igreja não consiste em trazer mas em revelar e promover o Reino de Deus que estava sendo gestado desde o primeiro momento da criação. (KNITTER, 1986, p. 108, grifos do autor)

Por essa perspectiva, os cristãos deveriam dialogar com as outras religiões não apenas para ensinar, mas também para aprender. No entanto, os teólogos que passaram a aceitar a validade intrínseca das demais religiões, não deixaram de afirmar que “Jesus Cristo é a *revelação* plena, definitiva e, portanto, *normativa* de Deus *para todos os povos*” (KNITTER, 1986, p. 108). Em outras palavras:

Se Cristo já não é mais a causa constitutiva da graça e portanto já não precisa estar nas religiões para validá-las, ele ainda está acima delas como norma pela qual sua validade é julgada e na qual elas encontram seu cumprimento. As religiões podem possuir uma validade independente, mas é uma validade deficiente, incumprida, não-plena. (KNITTER, 1986, p. 108, grifo do autor)

Ainda aqui, o Cristianismo se dispõe a dialogar, mas sem deixar de lado a visão de superioridade que marcou historicamente sua relação com outras religiões.

A última posição apontada pelo autor – Cristo junto com as religiões – é a que, na década de 1980, ganhava espaço na reflexão teológica, à medida que muitos teólogos, honestos nos seus diálogos com as outras religiões, percebiam que os posicionamentos anteriores eram contrários à ética. Esses teólogos reconheciam que não há diálogo quando um dos lados insiste em que a palavra final e normativa está em seu poder.

Na perspectiva apresentada por Knitter, o pluralismo religioso, nesse último posicionamento, se afasta de um “*eclesiocentrismo* (Cristo/Igreja contra as religiões)” e de um “*crístocentrismo* (Cristo dentro ou acima das religiões)”, e se direciona para um “*teocentrismo*”, ou seja:

Já não mais a Igreja (como necessária para a salvação) nem o Cristo (como normativo para a salvação) mas Deus como o Mistério divino é o centro da história salvífica e o ponto de partida do diálogo entre as religiões. (KNITTER, 1986, p. 110)

Essa postura implica acolher a possibilidade de que o Budismo e o Hinduísmo (por exemplo), como manifestações de Deus, são tão essenciais à história da salvação quanto o Cristianismo, e que outros reveladores e salvadores podem ser tão importantes quanto Jesus de Nazaré. Uma tal compreensão abre uma perspectiva totalmente nova na relação entre as religiões, à medida que a pluralidade de nomes, formas e manifestações é assumida como um atributo divino: suas muitas faces podem agora ser percebidas com igual admiração e reverência.

A conseqüência de maior alcance desse novo enfoque é justamente a possibilidade do estabelecimento de uma linguagem religiosa universal, baseada em pontos comuns, que favoreça e estimule o fim da intolerância e da violência religiosa e permita a convivência pacífica entre fiéis de todos os credos.

O encaminhamento dessa nova postura teológica ocorreu através do encontro internacional denominado “Parlamento das Religiões Mundiais”, reunido em Chicago (EUA) em 1993, que aprovou a “Declaração sobre o Ethos Mundial” (KÜNG, 2005). Nesse documento, sob consenso de mais de duzentos representantes das religiões mundiais, foi apresentada uma perspectiva sobre os principais problemas que a humanidade vem enfrentando – guerras, destruição ecológica, terrorismo, violências de todos os tipos, exploração e injustiça econômica, entre outros –, mas concluiu-se que “já existe um Ethos capaz de agir contra esses processos globais desastrosos” (KÜNG, 2005, p. 174).

Em síntese, segundo nossa leitura, a proposta contida na declaração expõe os seguintes pontos:

1) hoje a humanidade já dispõe de recursos econômicos, culturais e espirituais suficientes para iniciar uma nova ordem; 2) essa nova ordem não pode ser instalada apenas por programas e ações políticas; é preciso também uma nova visão de convivência pacífica dos povos, comunidades e religiões; 3) já existe um consenso mínimo entre as religiões em relação a valores, parâmetros inalteráveis e atitudes morais básicas, que possibilitam a constituição de um ethos mundial.

Esse consenso mínimo se apóia nas seguintes assertivas:

a) todos somos responsáveis por uma melhor ordem mundial e é imperativo nosso empenho pelos direitos humanos, justiça, liberdade, paz e preservação da terra; b) a diversidade cultural e religiosa não pode ser empecilho para a construção dessa nova ordem e as pessoas que se orientam por uma atitude ética e religiosa devem assumir uma postura de confiança, em oração e meditação, com palavras ou em silêncio, e atuar pelo bem da humanidade e pela proteção da terra; c) o ethos mundial não pode ser entendido como uma nova ideologia global nem como uma religião mundial uniforme que esteja além das religiões existentes; d) todas as experiências sociais comprovam: não poderá haver uma nova ordem se não houver a transformação da consciência, tanto a de cada indivíduo como a da esfera pública.

Como vemos, essa proposta de um ethos mundial abre caminho para um entendimento amplo, que beneficie não apenas as religiões, mas que leve à correção dos descaminhos existentes na política e na economia global.

O passo seguinte desse movimento pelo Ethos Mundial foi dado pela apresentação dessa proposta – realizada pelo teólogo Hans Küng (um dos líderes do movimento) – diante do plenário das Nações Unidas, em novembro

de 2001. Nessa apresentação, Küng resumiu e reforçou as teses contidas na Declaração:

Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem padrões éticos globais. Não haverá sobrevivência na Terra com paz e justiça sem que surja um novo paradigma nas relações internacionais, baseado em padrões éticos. (KÜNG, 2005, p. 9)

É importante ressaltar que, no conteúdo dessa proposta, são reconhecidas as dificuldades existentes no caminho para o estabelecimento do ethos, mas se insiste que “se não estivermos dispostos a correr e aceitar sacrifícios”, então não haverá nenhuma mudança (KÜNG, 2005, p. 190).

A descrição da trajetória do debate teológico em relação ao diálogo entre as religiões nos permite apreender um dos aspectos que consideramos essenciais dentro do contexto da movimentação das religiões no plano internacional. A seguir, apresentaremos um outro referencial para a abordagem que nos propomos nesse trabalho.

A RELIGIÃO NO CONTEXTO DA SOCIEDADE GLOBAL

Um outro debate que consideramos significativo é o que se estabeleceu em relação ao papel e desempenho das religiões na sociedade globalizada. Para compreender essa questão, é preciso, a nosso ver, abordar primeiro o problema da secularização / dessecularização da sociedade ocidental, à medida que as teorias existentes sobre esse tema fundamentam em grande parte as atuais análises existentes sobre a religião no ocidente.

Também na década de 1960, no mesmo contexto em que se formulou o debate teológico que vimos há pouco, os estudiosos do papel da religião na sociedade passaram a se debruçar sobre o problema do futuro da religião na sociedade ocidental, cuja tendência, naquele momento, parecia ser a de se secularizar e dessacralizar cada vez mais. Apesar da diversidade de posicionamentos existentes entre os pesquisadores, a imagem que se consolidou na opinião pública – devido ao modo como esse tema foi tratado nos meios de comunicação de massa – foi a de que a religião estava em fase de declínio irreversível (MARTELLI, 1995, p. 272).

Dentre as diversas interpretações existentes sobre esse processo de se-

cularização, faremos aqui uma síntese das que nos parecem mais adequadas à perspectiva que estamos desenvolvendo. A primeira interpretação é a produzida por Peter Berger, o qual afirma que o processo de secularização determinou uma diminuição drástica no domínio exercido pelas instituições e símbolos religiosos tradicionais sobre áreas importantes da sociedade e da cultura. Sobre isso, o autor afirma:

Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. (BERGER, 1985, p. 119 e 120)

As conseqüências que Berger retira dessa definição de secularização, segundo Martelli (1995), se apresentam sob a forma de uma secularização subjetiva, na qual a religiosidade mantém sua força no terreno privado, ou seja, das relações individuais, familiares ou de pequenos grupos, e da secularização objetiva, que favorece o florescimento do pluralismo religioso numa dimensão completamente nova: a do mercado (p. 290 e 291). A secularização, portanto, determinou o afrouxamento dos laços que prendiam os indivíduos às instituições religiosas tradicionais, possibilitando-lhes a prerrogativa da escolha – ou “imperativo herético”, como definiu Berger –, além de impor às próprias instituições religiosas as condições das leis de mercado, nas quais a satisfação dos “consumidores”, e não as imposições normativas fundadas na tradição, emergem como elemento essencial. Essa nova situação, imposta pela secularização, não implicou a decadência da religião – como chegou a ser previsto por alguns teóricos – mas provocou uma reelaboração dos diversos aspectos que envolvem a escolha individual e a pertença a um grupo religioso.

Uma segunda interpretação, que certamente complementa a primeira, é a proposta por Luckmann, cujo conceito central é a subjetivação das crenças. Para esse autor, a perda de espaço das religiões institucionais e de outras instituições normativas na sociedade conferiu ao indivíduo a liberdade para construir sua personalidade com quase total autonomia em relação a essas mesmas instituições.

Na interpretação de Luckmann, aqui sintetizada por Martelli:

[...] a situação da religião na sociedade moderna é, portanto, inédita. Ao lado da presença da instituição eclesial tradicional está surgindo uma nova forma social de religião, que se caracteriza “pela possibilidade de acesso direto dos potenciais consumidores a uma variedade de representações religiosas”. Enquanto a forma externa da religiosidade tradicional é preservada, o sentido subjetivo, sob a influência de mudanças sociais gerais, sofre uma profunda modificação. A nova forma religiosa apresenta-se como um fenômeno reservado essencialmente à esfera privada, e não é sustentada por instituições religiosas públicas. O indivíduo tem acesso direto ao “cosmos sagrado” [...] (MARTELLI, 1995, p. 303)

Essa situação faz surgir o que Luckmann denomina “religião invisível”, na qual as experiências religiosas fundam-se sobre as emoções e sentimentos do indivíduo, sendo que este elabora sua síntese de significados últimos, isto é, religiosos, inspirando-se na oferta de bens religiosos colocados à disposição no mercado (MARTELLI, 1995, p. 304).

Sobre este ponto, analisando o pensamento de Luckmann, Martelli afirma:

Podemos apenas dizer que tal sincretismo certamente se traduz em atribuir ao indivíduo um status sagrado e em legitimar sua autonomia total. “Por conseguinte, a autonomia individual passa, portanto, a significar ausência de limitações externas e de tabus tradicionais na busca particular de identidade”. O “indivíduo autônomo” entra num processo interminável de auto-realização e de auto-expressão [...] (MARTELLI, 1995, p. 304)

A “religião invisível” seria, então, a religião do indivíduo, formulada segundo a experiência pessoal e íntima de contato e relação com o “cosmos sagrado”. Essa forma de religião não exclui a religião institucional, mas confere ao indivíduo a prerrogativa de limitar a ingerência da instituição em sua experiência, ao mesmo tempo em que ele (o indivíduo) pode usufruir – com maior

ou menor grau de intensidade emocional – das práticas e vivências oferecidas pela instituição. Dessa forma, a prerrogativa da escolha individual sobre o que é positivo ou não dentro do caminho espiritual prevalece sobre a ideologia religiosa institucional.

Constatamos, com base nas considerações apresentadas, que a secularização não leva a uma crise irremediável da religião institucional, mas exige a constituição de um terreno de diálogo entre as diversas religiões e grupos religiosos quanto aos seus papéis e espaços no contexto social. Mantendo agora um poder apenas relativo sobre as consciências individuais, à medida que o indivíduo tende a não mais agir irrefletidamente e a questionar as imposições institucionais, as religiões se reorganizam e passam a adequar suas propostas ao novo contexto existente no campo religioso.

Um último aspecto da teoria de Berger que é preciso apontar é o fato de, numa perspectiva global, ele entender que o pluralismo religioso não se opõe a uma possível “síntese ecumênica entre as religiões monoteístas do ramo semítico e aquelas místicas do Extremo Oriente” (MARTELLI, 1995, p. 294), ao contrário, a globalização favorece essa possibilidade pela interação que fomenta quando contribui para relativizar as pretensões de universalidade e superioridade que possam existir entre as mesmas e pela mútua compreensão que é exigida diante da necessidade de um projeto de paz de alcance global.

O quadro composto pelas interpretações de Berger e Luckmann nos permite enxergar algumas das dimensões que o processo de secularização produziu no campo religioso ocidental. Em primeiro lugar, a secularização não diminuiu o espaço e a importância da religião na sociedade, apenas limitou o poder normativo das religiões institucionais sobre as consciências individuais, libertando o anseio latente por vivências religiosas mais autênticas, além dos estreitos limites impostos pela tradição. Ao favorecer a instalação do mercado religioso, a secularização também obrigou as religiões ao diálogo e à revisão de métodos, limitando a possibilidade de reivindicarem qualquer tipo de monopólio sobre o sagrado e sobre a verdade.

Já o indivíduo, agora livre para buscar seu próprio caminho, sente-se mais motivado, à medida que não é forçado a se identificar com padrões estabelecidos, mas pode escolher a partir de uma identificação interior, ou seja, a identidade passa a ser construída de dentro, fato que favorece a expansão da religião, e não o seu abandono. Isso ocorre também porque os referenciais religiosos agora estão difusos, espalhados por toda a sociedade e encontrados num sem número de ex-

periências, muito além daquelas antes pré-estabelecidas. O “cosmos sagrado” se amplia para além dos limites tradicionalmente aceitos, ou seja, locais, doutrinas, práticas, etc. que antes eram especificados pela tradição.

Em nosso entender, nessa situação de escolha pessoal, aumenta o número de pessoas que passa a respeitar a opção individual e a praticar o diálogo inter-religioso, pois suas mesmas opções são gestadas longe do preconceito existente quando há a crença na existência de um único caminho. Portanto, uma síntese ecumênica entre as religiões torna-se agora viável, como sugere Berger.

Para concluir esse segundo momento de nossa reflexão, valemo-nos da análise de Enzo Pace em relação ao tema religião e globalização. Na perspectiva desse autor, a diminuição das hostilidades recíprocas entre as religiões e o desaparecimento das fronteiras simbólicas rígidas entre diferentes campos religiosos possibilitam o aumento do trânsito e da aceitação de conceitos, crenças e práticas religiosas entre pessoas do mundo todo. Esses fatos favorecem, por um lado, um diálogo sobre temas comuns que dizem respeito a problemas globais e que impõem uma postura ética para toda a humanidade e, por outro, estimulam a comunhão das crenças na experiência religiosa individual, à medida que os indivíduos buscam em cada sistema religioso os conceitos e práticas que lhes possibilitem uma integração com o cosmos sagrado.

O próprio Pace descreve essa nova condição afirmando:

A religião liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa individual transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade, sem pudores e ocultações: posso sentir-me um fervoroso católico frequentando um grupo pentecostal marginal, no fundo da Igreja Católica oficial, aproximar-me da ioga e descobrir a mensagem do asceta Sai Baba, peregrinar até a Índia para aproximar-me dele e na volta fundar um círculo de seguidores do guru indiano para frequentá-lo nos domingos à tarde depois de ter ido à missa pela manhã e ter invocado os carismas do Espírito no sábado anterior pela tarde. Neste círculo místico que eu estabeleço entre diversas “províncias de significado religioso”, de áreas culturais diferentes, a síntese visível é feita pelo indivíduo e pelo grupo do qual se sente parte. A religião ajuda-o ainda a imaginar unido o que na realidade está dividido, diferenciado, às vezes em conflito. (PACE, 1997, p. 34)

Entendemos, a partir de todas as considerações acima apresentadas, que uma tendência importante, que merece ser observada e estudada – até porque

pode tornar-se majoritária nos anos vindouros – é a que se estabelece sobre a seguinte base fundamental: o indivíduo que busca sua auto-realização espiritual, pelos caminhos que escolhe a partir de seu interior, e que compreende o outro em sua busca também pessoal, é o mesmo que está consciente de que sua auto-realização precisa estar em sintonia com um projeto de paz global, à medida que, no contexto atual, cresce a percepção de que não existem mais problemas apenas locais, mas sim problemas da humanidade.

A MENSAGEM DE SAI BABA E A PROPOSTA DE RENOVAÇÃO DA VIDA ESPIRITUAL

Evidenciamos, até o momento, dois conjuntos de procedimentos que incluem reflexões teóricas e iniciativas concretas, as quais sinalizam para um encaminhamento específico das questões que envolvem as religiões no processo global: estas podem se tornar o elemento chave para a instituição de uma ética global que faça andar a agenda que conduz à paz entre as nações, à maior justiça econômica e à preservação do planeta.

A nosso ver, um elemento desse processo que não pode deixar de ser analisado é a mensagem do Mestre indiano Sri Sathya Sai Baba e as atividades da organização que leva seu nome. Apresentamos, aqui, nossas percepções e nossas reflexões sobre o movimento global proposto por Sai Baba e que se fundamenta em três diretrizes básicas: devoção, educação e serviço, por ele definidas como essenciais para o objetivo de instaurar uma atitude ética e religiosa de alcance global.

A expansão da devoção a Sathya Sai Baba no ocidente, assim como o crescimento da Organização que leva seu nome, acompanha os passos do debate que descrevemos, ambos emergindo a partir da década de 1960. A Organização Sri Sathya Sai nasceu no ano de 1967, na Índia, por iniciativa dos devotos indianos de Sai Baba “para que os praticantes de seus ensinamentos pudessem realizar um trabalho de forma organizada”, sob sua orientação⁴. Já em maio de 1968 foi realizada a 1ª Conferência Mundial, reunindo adeptos da organização de toda a Índia e de outros países. O rápido crescimento da organização fora da Índia foi motivado pelo desejo dos devotos não indianos de propagar o conhecimento dos ensinamentos de Sai Baba, e de poder, em seus

⁴ Informação colhida no site oficial da Organização Sri Sathya Sai no Brasil: <http://www.sathyasai.org.br>.

próprios países, encontrar um espaço para compartilhar experiências e praticar suas propostas para o desenvolvimento espiritual.

Nas palavras do próprio Sai Baba a razão essencial para a existência da organização é a prática do amor a todos, vendo-os como parte de uma única realidade:

O principal objetivo da Organização Sathya Sai – que vocês devem ter sempre presente – é ajudar o homem a reconhecer a Divindade inerente nele. Assim, é seu dever enfatizar o Uno, experimentar o Uno em tudo que façam ou digam. Não dêem nenhuma importância às diferenças de religião ou seita, cor ou nível social. Tenham o sentido da Unidade permeando cada um de seus atos.⁵

Visando a essa meta, a Organização Sai passou a oferecer oportunidades de prática espiritual por meio de atividades de devoção (encontros semanais de estudo, oração e cânticos devocionais), educação (pela dedicação ao programa educacional denominado Educação em Valores Humanos) e serviço (acampamentos médicos e outros trabalhos de assistência aos necessitados). O trabalho espiritual, focado nesses três tipos de atividade, objetiva levar o praticante a transformar a si mesmo e, pelo amor colocado em cada um dos seus atos, transformar também a sociedade⁶.

⁵ Informação colhida no site oficial da Organização Sri Sathya Sai no Brasil: <http://www.sathyasai.org.br>.

⁶ A Organização Sai já está presente em 135 países e chegou ao Brasil em 1987 com a fundação do primeiro Centro Sai Baba no Rio de Janeiro. A partir de então a mesma se expandiu por todo país, contando hoje com 69 Centros e Grupos e mantendo a seguinte estrutura organizacional: 1) Fundação Bhagavan Sri Sathya Sai Baba do Brasil: órgão gestor do patrimônio da Organização Sri Sathya Sai do Brasil, representada pelo Conselho Central do Brasil, que congrega Comitês Coordenadores Regionais, Centros e Grupos; 2) Área de Devoção (com Coordenação Nacional e regionais): promove o estudo dos ensinamentos de Sai Baba e de outras religiões, além da prática da meditação, dos cantos devocionais e dos mantras. Dentro da área de devoção há ainda o Programa de Jovens Sathya Sai; 3) Área de Educação (com Coordenação Nacional e regionais): tem como objetivo ampliar a aplicação do programa Sathya Sai de Educação em valores humanos, atualmente conhecido como Educare. Para isso há o Instituto Sri Sathya Sai de Educação do Brasil, que conta com uma rede de representantes regionais que assessoram escolas que aplicam ou desejam aplicar o programa Educare; 4) Área de Serviço (com Coordenação Nacional e regionais): tem como atividades básicas o Projeto de Acampamentos Médicos (desenvolvido em parceria com médicos e para-médicos para auxílio de comunidades carentes) e o Projeto de Atendimento à Comunidade, com outras atividades de serviço dedicado aos necessitados; 5) Área de Difusão: formada pelo setor de Publicações e pelo setor de Comunicação, este composto pela Rádio Sai, pelo Boletim Mensal Bliss (Boletim Logos Informativo Sathya Sai), pela Equipe SaiWeb e pelo Banco de Dados Sai. É importante observar que essa estrutura organizacional segue um padrão estabelecido pelo próprio Sai Baba, sendo comum em todos os países em que está presente.

Uma organização assim constituída, que não se apresenta como uma nova religião, mas que inspira ações individuais e coletivas com motivação claramente religiosa, tanto em âmbito local como regional, nacional e global (pois está presente em 135 países), nos conduz a diversas reflexões sobre seu significado e propósito.

Uma primeira reflexão refere-se à possibilidade de compreender a devoção a Sai Baba e as atividades desenvolvidas pela Organização Sai dentro do processo que Campbell (1997) denominou “orientalização do ocidente”. Este autor afirma, por um lado, que nas últimas décadas tem ocorrido uma “ocidentalização” do oriente, no sentido do avanço da industrialização e da expansão do sistema capitalista ocidental por todo o planeta. No entanto, como contrapartida desse avanço, a visão de mundo oriental, que interpreta a humanidade “como parte da entrelaçada teia da vida” (CAMPBELL, 1997, p. 20) e que problematiza a relação de domínio irrestrito do homem sobre a natureza, tem-se fortalecido cada vez mais no seio da sociedade ocidental, produzindo um grande desafio à lógica do sistema. Milhões de ocidentais hoje procuram o Oriente, seja em viagens ou através da literatura, como fonte de inspiração para novas atitudes e comportamentos que resgatem o sentido da existência dentro do mundo árido criado pela tecnologia, pelo consumo e pelo individualismo. Esses milhões de pessoas desejam efetivamente uma transformação não apenas no terreno das ações individuais, mas também sociais e globais.

No sentido proposto por Campbell, a “orientalização” significa um entrecruzamento profundo das visões de mundo ocidental e oriental, prevalecendo, no campo da religião, a perspectiva mística que caracteriza a visão oriental e que hoje encontra profunda ressonância dentro do universo religioso do ocidente. Essa perspectiva se fundamenta no ideal de unidade entre todos os seres humanos e do homem com a natureza.

Mas o crescimento da devoção a Sai Baba não se explica apenas por essa busca de respostas no oriente que mobiliza milhões de ocidentais, mas também pelas muitas aproximações que podem ser constatadas entre a mensagem do mestre indiano e a perspectiva de vida espiritual que hoje sensibiliza grande número de ocidentais.

No caso da devoção a Sai Baba, a fonte de significados para a vida individual e social emana, fundamentalmente, da crença de que o mesmo é um Avatar⁷

⁷ Em muitos dos seus discursos, como o pronunciado em 23 de novembro de 1968, no seu 43º aniversário, Sai Baba afirma sua condição de avatar, com todos os poderes atribuídos ao divino, e

ou encarnação divina, cujo propósito é transformar espiritualmente a humanidade e promover a chegada de uma nova Idade de Ouro planetária⁸. Essa crença – que é assumida oficialmente pela Organização –, a nosso ver, mobiliza, agora sob o influxo dos conceitos hinduístas, a perspectiva escatológica existente na cultura ocidental, estimulando os adeptos a participarem desse processo que pode, evidentemente, ser associado à noção cristã de salvação e à idéia da construção do Reino de Deus. Essa representação da realidade atual como eminentemente escatológica e o imaginário que lhe é correspondente, molda significativamente a identidade dos devotos, instando-os a reelaborar suas relações consigo mesmo e com a vida, em geral. A reelaboração é realizada com base nas práticas de devoção, educação e serviço, que constituem os elementos essenciais da mensagem de Sai Baba e do trabalho da Organização Sai.

Fundada nos conceitos monistas característicos do Hinduísmo, as práticas devocionais (cantos, mantras e estudo de textos sagrados) têm por objetivo, no caso específico da Organização Sai, levar o devoto a adquirir uma consciência cada vez mais profunda de sua unidade com Deus e com tudo que

cuja missão é restaurar o caminho que conduz a Deus e iniciar uma nova Era de Ouro na Terra: “Para a proteção dos virtuosos, para a destruição dos malfeitores e para o firme restabelecimento da justiça, Eu encarno de tempos em tempos. Sempre que a desarmonia (ashanti) dominar o mundo, o Senhor encarnará sob a forma humana para instituir as maneiras de se obter a Paz Suprema (Prashanti) e para reeducar a comunidade humana nos caminhos da paz. [...] Continuem adorando o Deus de sua escolha, da maneira que lhe é familiar e, então, descobrirão que estão se aproximando cada vez mais de Mim, pois todos os nomes são Meus e todas as formas são Minhas. Não há necessidade de renunciarem ao Deus que escolheram e adotarem um novo, depois de Me terem visto e ouvido. [...] Cultivem no coração a proximidade Comigo e serão recompensados, pois assim adquirirão também uma fração deste Amor supremo. Está é uma grande oportunidade. Confie em que todos serão libertados. Saibam que estão salvos. Muitos hesitam em acreditar que as coisas vão melhorar, que a vida será feliz e plena de alegrias para todos e que a Idade de Ouro ressurgirá. Asseguro-lhes que este corpo divino, este Dharmaswarupa, não veio em vão. Ele terá êxito em acabar com a crise que se abateu sobre a humanidade.” SANDWEISS, Samuel H. **Sai Baba – o Homem Santo e o Psiquiatra**. Rio de Janeiro: Gayathri Editorial, 2002. p. 100 a 106)

⁸ Segundo a doutrina hinduísta dos Yugas ou idades, um ciclo completo da existência da sociedade humana ou Mahayuga é dividido em quatro partes. O Krta Yuga ou Idade Realizada – ou ainda Idade de Ouro –, é a *época beatífica*, na qual *reïnham a justiça, a felicidade e a opulência, e o dharma é respeitado em sua integridade*. Já na Treta Yuga, ocorre uma regressão e apenas três quartos do dharma é respeitado. Na Dvapara Yuga apenas metade do dharma é respeitado e os vícios e desgraças aumentam. Na Kali Yuga, a idade ruim ou das trevas, apenas um quarto do dharma é respeitado. Nessa época, *somente a propriedade confere a posição social, a riqueza torna-se a única fonte de virtude, a paixão e a luxúria são os únicos laços entre os esposos, a falsidade e a mentira a única condição para o sucesso na vida, a sexualidade o único meio de prazer, e a religião exterior, unicamente ritualista, é confundida com a espiritualidade*. Após o crepúsculo da última idade – no caso a Kali Yuga, da qual estamos, hipoteticamente, atravessando a fase final – inicia-se a aurora de um novo Mahayuga, ou seja, uma nova Krta Yuga ou Idade de Ouro é instalada. Ver: ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 56 a 62.

o cerca (pessoas, objetos, lugares, atividades). A partir dessa consciência, toda ação do devoto deve ser transformada numa oferenda a Deus, pela certeza de sua onipresença. Em consonância com essa devoção, o devoto deve-se dispor a servir sempre, em todos os momentos, procurando o bem comum em todas as suas atividades cotidianas e realizando serviços voluntários à comunidade (em especial aos mais carentes), como forma de exercício devocional – o “amor em ação”, como define Sai Baba.

Essa forma de devoção está presente numa das correntes do pensamento hinduísta, a que é denominada como Bakti Marga ou Caminho da Devoção. Krishna (avatar da Dvapara Yuga), no Bhagavad Gita, estabelece uma nova forma ou via para o ser humano alcançar a libertação: o indivíduo não deve renunciar à sua situação histórica no intuito de libertar-se (viver apenas meditando em lugares isolados), ao contrário, deve valorizar essa ação como caminho válido para realizar a plenitude do Ser, mas sempre tendo em mente a noção do grande tempo ou eternidade, diante do qual todas as ações históricas são ilusórias, quando vividas como um fim em si mesmas (ELIADE, 1991, p. 66). Nesse caso, o ideal do homem religioso é transformar todas as suas ações históricas num ritual ou sacrifício (ELIADE, 1998, p. 374), devotados ao bem da humanidade e não à sua própria satisfação.

O indivíduo não deveria se preocupar somente com seu próprio bem-estar, carreira e prosperidade. Não foi para o desfrute de posses e de confortos pessoais que o homem veio ao mundo. Ele tem um objetivo maior para alcançar, algo mais permanente e duradouro. Essa meta é a realização da unidade com o Divino, e apenas ela pode conferir a Bem-aventurança duradoura. Mesmo quando envolvidos nas atividades do mundo secular, nós devemos nos esforçar para santificar todas as ações, oferecendo-as ao Divino. (SAI BABA, discurso de 02/02/1985)

Práticas devocionais, pedagógicas ou voltadas para a prestação voluntária de serviços à comunidade são comuns a muitas das tradições cristãs e constituem um núcleo importante de expressão da fé, da religiosidade e do compromisso que o fiel mantém com sua igreja. De diferentes formas e com graus variados de importância, tanto católicos, como espíritas, protestantes e evangélicos valorizam essas práticas dentro de suas respectivas concepções de vida religiosa. Na perspectiva proposta por Sai Baba, no entanto, essas práticas adquirem um caráter místico, no sentido de que devem conduzir o devoto à

consciência da unidade essencial de todas as coisas e à aniquilação da noção do ego como entidade separada, que atua somente no intuito da auto-satisfação.

No plano educacional, a perspectiva da proposta de Sai Baba objetiva a formação do caráter em cada ser humano e sua capacitação para essa atitude de devoção e serviço. O enfoque na “Educação em Valores Humanos”, embora não constitua uma novidade enquanto filosofia educacional, é proposta agora não como uma possibilidade meramente racional, mas acima de tudo pela necessidade de transformação espiritual. Essa transformação, contudo, não visa à defesa de princípios religiosos e espirituais específicos de uma religião, mas àqueles que são universalmente reconhecidos – existentes em todas as grandes religiões, em que pesem as interpretações que estimulam a intolerância –, como capazes de trazer paz à humanidade.

Segundo essa proposta, os cinco valores humanos essenciais são: Verdade, Retidão, Paz, Não-Violência e Amor (que deve expandir-se dentro de nós e alimentar todos os outros valores). Nas palavras de Sai Baba, a educação voltada para a aquisição da consciência sobre os valores humanos deve conduzir ao seguinte resultado:

Quando os pensamentos emanarem de uma mente purificada pelo amor, eles resultarão em retidão. Quando o amor se torna parte de sua experiência, de seu pensamento e de sua ação, você consegue a paz. Quando você compreende o amor claramente, isso resultará automaticamente em não violência. Então, o amor é a invisível corrente subterrânea, unindo a todos os quatro valores humanos. Ele pode ser resumido assim: Amor no pensamento é Verdade; Amor como sentimento é Paz; Amor na ação é Retidão; Amor com compreensão é Não-violência. O amor é o denominador comum para todos esses valores.⁹

Concluimos que as práticas de devoção, educação e serviço, conforme abordamos acima, constituem o núcleo central da proposta de Sai Baba e da atuação da Organização Sai, e elas se direcionam aos objetivos de comunicar a perspectiva de uma Era de harmonia global e atrair todos os que se sensibilizam por essa possibilidade, estimulando-os a já começar o esforço para realizar essa nova era, vivendo o amor e a experiência da unidade nas suas próprias vidas cotidianas.

⁹ Site oficial da Organização Sri Sathya Sai no Brasil: <http://www.sathyasai.org.br>, pensamento para o dia 10/07/2006.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A renovada busca de sentido que move o homem ocidental leva-o a questionar a lógica racionalista que reduz ou elimina o valor dos bens internos ou virtudes e impõe o culto aos bens externos, voltados para a satisfação dos desejos e necessidades meramente materiais. Essa insatisfação com a lógica do sistema capitalista favorece uma busca espiritual que restitua o significado da existência e o valor da virtude como um bem a ser cultivado (COLEMAN, 1987)

A constatação desse fato, aliada ao conteúdo das análises e propostas que apresentamos neste texto, nos coloca diante da possibilidade concreta de que uma linguagem religiosa de alcance global possa ser estabelecida. Uma tal perspectiva nos motiva uma última consideração, para a qual tomamos como ponto de partida uma reflexão de Eliade.

Analisando o que denominou de “cosmização do território” nas sociedades tradicionais, esse autor afirma a existência de uma oposição

[...] entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, mais precisamente, o “nosso mundo”, o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, “estranhos” [...] (ELIADE, 1992, p. 32)

Essa forma de separação entre o Caos e o Cosmos, que Eliade identificou em experiências históricas de diversos povos, conduz a um inevitável confronto e dominação entre eles, à medida que

Um território desconhecido, estrangeiro, desocupado (no sentido, muitas vezes, de desocupado pelos “nossos”) ainda faz parte da modalidade fluída e larvar do “Caos”. Ocupando-o e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma-o simbolicamente em Cosmos mediante a repetição ritual da Cosmogonia. [...] Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistar e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a Cosmogonia. (ELIADE, 1992, p. 34)

Acreditamos que essa experiência de identificar o mundo do outro como Caos, passível de ser “cosmizado” quando dominado e tornado idêntico ao meu mundo, está na raiz do sentimento de separação que ainda caracteriza o comportamento de muitos povos, culturas e religiões.

Os dados que levantamos nos fazem pensar se o atual momento da história, no qual se constrói a chamada civilização global, não implica também a percepção da unidade da humanidade – agora toda ela vivida como Cosmos – e a superação das divisões destrutivas que sustentam a idéia do Caos.

Na constituição de uma consciência planetária, as identidades culturais e religiosas (para citar apenas essas) não se podem sobrepor à identidade humana, isto é, de todos os seres humanos como um todo integrado. Nesse sentido, a Era de Ouro é o período no qual a consciência da unidade – mas mantendo-se e valorizando-se toda a diversidade existente – fundamentará a busca do homem pela realização de sua maior utopia: a construção de uma sociedade justa e fraterna.

Assim, vale a pena considerar as palavras de Sai Baba:

Ao invés de compreender sua divindade inata, o homem está preso na cadeia das suas próprias realizações materiais. Maior que todo o seu progresso científico e tecnológico é o próprio homem, como ser dotado com a consciência divina. Escolhendo considerar apenas o mundo material como real, pode ser possível gerar a prosperidade de uma sociedade científica, tecnológica e materialista por algum tempo. Mas se no processo, o egoísmo, a cobiça e o ódio humanos se desenvolverem, como geralmente fazem, a sociedade destruirá a si mesma. Se, ao contrário, a divindade essencial do homem for apreendida, a humanidade poderá construir uma grande sociedade baseada na unidade e na adesão ao divino princípio do Amor. Essa mudança profunda deve começar na mente dos indivíduos. (SAI BABA, discurso de 31/10/1983)

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

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

COLEMAN, John. Valores e virtudes nas modernas sociedades avançadas. In: *Concilium* 211, 1987/3, p. 10 [298] a 2 [310].

DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE – Sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em 9 abr. 2008.

EICHER, Peter. A revelação administrada: sobre a relação entre a Igreja Oficial e a experiência. In: *Concilium* 133, 1978/3, p. 7 [271] a 22 [286].

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____, *Tratado de História das Religiões*. 2 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KNITTER, Paul. A Teologia Católica das religiões numa encruzilhada. In: *Concilium* 203, 1986/1, p. 105 a 114.

KÜNG, Hans. *Para que um ethos mundial? Religião e ética em tempos de globalização*. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. 2 Ed. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: UFRGS, 1997. p. 25 a 42.

SAI BABA. *Discursos*. Site oficial da Organização Sri Sathya Sai no Brasil: <http://www.sathyasai.org.br>.

Recebido em 15.5.2008