

Novas religiosidades na capital do Brasil

DEIS SIQUEIRA

RESUMO: O texto socializa alguns dos resultados da pesquisa *Sociologia das adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal*, desenvolvida no Departamento de Sociologia da UnB, desde 1994, com apoio do CNPq, sobre os “grupos místico-esotéricos” presentes na capital e região. Identifica seus principais significados, valores, visões de mundo e destaca a construção de uma religiosidade a partir de um grande trânsito existente entre grupos, religiões, rituais, doutrinas, práticas. Questões fundamentais para a reflexão sobre os elementos em torno dos quais se ancora a busca pelo sagrado na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: novas religiosidades, religião, Brasília.

O rápido crescimento do número e da diversidade de grupos religiosos, de doutrinas, de filosofias, de novas religiões e de novas religiosidades, nas últimas décadas, tem sido um fenômeno bastante significativo. Tanto assim que certamente está incluído nas preocupações do filósofo catalão E. Trías, quando enfatiza a necessidade “de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico” (Trías, 1997, p. 17). E não apenas neste terreno. As ciências sociais não se têm furtado ao esforço de compreensão da espiral de transformações por que passa a dimensão religiosa na atualidade.

No que se refere ao crescimento das novas religiosidades, encontramos na literatura específica, dentre outras, expressões como “campo religioso ampliado” (Mallimaci, 1997); “religião difusa” (cf. Parker, 1997); “religiosi-

Professora do Departamento de Sociologia da UnB

dade ou identidade religiosa flexível-flutuante “(cf. Hervieu-Léger, 1993); “espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual e nova sensibilidade místico-esotérica, sacralidade não religiosa e sacralização das relações individuais de transcendência, nova religiosidade sincrética, esotérico-holista da New Age, Novos Movimentos Religiosos ou novas formas da religião” (cf. Mardones, 1994); “nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos” (cf. Champion, 1990); “nebulosa heterodoxa” (cf. Maitre, 1988); “religiões seculares” (cf. Piette, 1993); “religiosidade inorgânica” (cf. Hugarte, 1997); “nebulosa polivalente da Nova Era; diversidade de identidades, diversidade nas formas de adesão” (cf. Sanchis, 1997); “querela dos espíritos” (cf. Carvalho, 1999); “orientalização do ocidente” (cf. Campbell, 1977, Martins, 1999). Ferigglá (2000) utiliza-se, inclusive, da expressão “Nueva *bob*Era”, ao se referir a algumas percepções e práticas, a seu juízo, equivocadas do neoxamanismo ocidental.

O movimento seria tão contundente que Oro e Steil (1997) apontam para a possibilidade de uma implosão do conceito de religião. Identificasse a influência crescente de uma forma de religião difusa, em vários países latino-americanos, que inclui o movimento *New Age* mas não se reduz a ele, à medida que essa influência englobaria, concordando com esses mesmos autores, um leque muito mais amplo que abarcaria formas tradicionais de catolicismo popular que se dão à margem do institucional.

Diante desse labirinto, Mardones também sugere que merece ser refletida uma nova concepção de religião, à medida que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada, mas a experiência que recorreria aos âmbitos da secularidade do nosso tempo e às vias religiosas tradicionais (cf. Mardones, 1994, p.123). Parker afirma que os limites que separam religião de magia estariam desaparecendo e a religião não mais poderia ser identificada com igreja. Essa associação acrítica seria uma herança da tradição judaico-cristã, oriunda da burocratização greco-romana da igreja pós-constantiniana (cf. Parker, 1997, p.143). Mallimaci expande o conceito: “...existem estruturas religiosas e pessoas que acreditam. O religioso, a religião, são formas, ritos, crenças, práticas e tudo aquilo em que cada um acreditar... o religioso, afrouxadas as amarras institucionais, está se infiltrando por todos os cantos da vida social e cotidiana, exigindo de nós uma revisão do conceito de campo religioso” (Mallimaci, 1997, p. 76-87).

Por sua vez, Prandi, destacando a idéia de mercado religioso, indica a existência de um “... pluralismo religioso, em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo” (Prandi, 1997, p. 67).

Apesar dessa religiosidade no plural lembrar, primeiramente, superficialidade, mercado, inconsistência, há a possibilidade de que a existência de grupos ou de novas religiosidades possa ser pensada como indicativa de uma nova consciência religiosa, como fenômeno emergente que problematiza princípios básicos da modernidade. Porque se trata de movimentos também

culturais, criativos, de experimentação, que propõem, ademais, novos estilos de vida (cf. Siqueira, 1999). Espiritualidade ou caminho espiritual entendido como ênfase na busca de *auto-conhecimento* e de *auto-aperfeiçoamento*, que se refere não apenas à reestruturação do campo propriamente religioso, mas remete a campos como a psicologia e a medicina, num movimento em que novos significados, autoridades e competências encontram-se em processo de legitimação.

O que seguramente podemos adiantar, a partir do investigado, concordando com R. Panikkar, é que estamos diante de um cruzamento e entrecruzamento de três grandes tradições: a teísta, particularmente a monoteísta, a tradição não-teísta, em especial a budista, e “... uma espécie de tradição bicéfala: la secular e atea” (1999, p. 41). E concordando com Martins (1999), assistimos a uma passagem do antropocentrismo moderno para um cosmocentrismo pós-moderno.

Ainda que o processo seja lido, por exemplo como por Campbell (1977), como de “orientalização do ocidente”, esse movimento tampouco é exclusividade do ocidente. No Japão, as religiões que mais têm despontado são as chamadas Novas Religiões Japonesas. Surgiram no início do século e se fortaleceram no pós-guerra. O Brasil participa intensamente desse processo (cf. Siqueira e Bandeira, 1999). E Brasília fica cada vez mais conhecida, nacional e internacionalmente, como a Capital do Misticismo e do Esoterismo.

Estamos pois diante de um labirinto, que parece não incluir apenas o ocidente e, como assinala Carvalho, é marcado pela simbólica da busca, num quadro que, lido como uma *querela dos espíritos*, indicaria a busca por uma religiosidade que já não é mais herdada ou imposta (cf. Carvalho, 1992 e 1999). Investigá-la em uma sociedade como a brasileira, marcada pelo sincretismo e pela pluralidade, é, sem dúvida, um privilégio.

A capital do Brasil: o fenômeno se impõe

Brasília, inaugurada em 1960, nasceu a partir de dois grandes mitos de criação: a Cidade Utópica e a Terra Prometida (cf. Siqueira e Bandeira, 1977). O primeiro está inscrito no planejamento urbano e na arquitetura futurista do Plano Piloto. Os fundadores da cidade estavam imbuídos do sonho e da missão de inaugurar um novo tempo e uma nova *civitas* para o Brasil, que seria fundada no belo, na igualdade e na universalidade. Esse mito converge com um outro, místico, referenciado nas profecias de Dom Bosco, que se tornou, inclusive, o padroeiro da cidade. Coincidência ou não, esses dois mitos estão na base do fenômeno místico-esotérico que designa Brasília como a Capital do Terceiro Milênio ou da Nova Era.

É fato que a profecia do Santo foi se materializando. Na capital e na região, há um número cada vez maior de pessoas e de grupos que estão tentando construir uma *nova consciência religiosa*, ancorada na busca do *auto-conhecimento* e do *auto-aperfeiçoamento*, na construção de uma *nova visão*,

holística, do mundo, e construída, por boa parcela deles, em torno da preparação para a *Nova Era* ou *Novo Milênio*. O básico dessa *nova consciência* é composto por elementos cristãos e de outras tradições religiosas; cósmicos (energia universal, forças cósmicas ou unidade do cosmos); elementos de um eu sublimado (eu superior, eu maior, etc.) e valores reificados, como amor, liberdade e paz.

Não apenas surgiram alguns grupos, juntamente com a capital, como é o caso da Cidade Eclética, do Vale do Amanhecer, e da Cidade da Fraternidade, mas o número continua a crescer, tendo sido criados, transferidos de outros locais ou fundados a partir de sonhos e de premonições de pessoas e grupos que continuam a chegar, certos de que na região se gesta uma Nova Civilização.

São antes de tudo *buscadores*. Autodenominam-se Associação (Cultural Brasil-China, Holística Vale do Sol, de Estudo Universal), Cavaleiros (de Maitreya), Centro (Eclético da Fluente Luz Universal), Cidade (da Fraternidade, Eclética), Collegium (Lux), Espaço (Holístico Lakshmi Vishnu), Fé (Bahá'í), Filhos (da Terra), Fraternidade (da Cruz e do Lótus), Fraternidade Eclética (Espiritualista Universal), Forças Mentais (do Planalto), Fundação (Arcádia, OSHO), Grupo (Aglutinado da Nota Sol), Instituto (Branay, Solarion), Legião (da Boa Vontade), Loja (Maçônica), Movimento (Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem), Ordem (Dos Quarenta e Nove, Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, Rosa Cruz-AMORC), Ponte (Para a Liberdade), Santuário (Dourado), Sociedade (de Eubiose, Fraterna do Lótus Sagrado, Internacional de Meditação, Teosófica, Sahaja Yoga), Templo (da Sabedoria Jnana Mandiram).

A busca de compreensão desse objeto de investigação – novo espaço religioso, novas formas do sagrado ou nova sensibilidade místico-esotérica – levou o grupo de pesquisa ao campo, o planalto central do Brasil, com uma postura metodológica em que o sujeito – as lideranças dos grupos – se pronunciasse e indicasse as pistas para a construção da amostra e dos caminhos subsequentes da pesquisa.

Diante da vitalidade do fenômeno na capital e no planalto central do país, e da escassez de estudos existentes a respeito,¹ iniciou-se, no final de 1994, no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, uma pesquisa intitulada *Sociologia das adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal*. Perplexos diante da diversidade que caracterizava o campo de investigação, denominaram-se diferentes grupos, religiões, filosofias, escolas, doutrinas, genericamente, como grupos *místico-esotéricos*. Ainda que se trate de um conceito provisório, reflete o caráter labiríntico do objeto de estudo. O conceito mais próximo, encontrado na literatura específica, seria o de *seita*.² Mas a grande maioria não se caracteriza como tal. Dentre outras características do objeto, está o fato de não se tratar de conversão; daí a pesquisa intitular-se *Sociologia das adesões*. Ademais, há uma grande circulação entre os grupos e uma grande bricolagem (arranjo pessoal do religioso ou

¹ Os estudos existentes até 1994, em sua maioria realizados por antropólogos, caracterizavam-se como substancialmente etnográficos, verticalizados sobre grupos específicos. O único trabalho que tratava do conjunto do fenômeno na cidade, *Roteiro mágico de Brasília*, de autoria de Dioclésio Luz (1989), tem caráter jornalístico.

² O termo *seita* surgiu, etimologicamente falando, entre os séculos XIII e XIV, e parece ancorar-se na raiz latina *sequor*, que significa “andar atrás de”, “tomar como guia a” (doutrinas, opiniões, líderes). Rodríguez lembra ainda as derivações “separar-se”, “distanciar-se”, “cortar”, “partir”, “amputar”, “mutilar” (2000, p. 18). Weber enfatizou a idéia de grupo e a sua força na vida de seus adeptos, enquanto Troeltsch enfatizou a separação em relação à sociedade envolvente.

espiritualidade errante, religiosidade difusa, modelo holístico individual, coexistência de paradigmas). O aspecto fundamental não é a separação e uma das maiores possibilidades de generalização do fenômeno encontra-se justamente na busca e circulação por parte dos adeptos, ainda que neste texto estaremos destacando os elementos comuns que transversalizam os diferentes grupos, a partir da fala de suas lideranças, que, de resto, no geral, nem assumem esse lugar. Afinal, eles se auto-representam como anti-hierárquicos.

Os grupos são, em sua maioria, tangenciados por vários tipos de *terapias espiritualizantes alternativas ou não convencionais*. No primeiro momento da investigação uma grande variedade de práticas, de rituais, de doutrinas e de filosofias, que poderia ser denominada *nebulosa místico-esotérica*, não possibilitava classificações. O único recorte feito tratou de não incluir na amostra as religiões afro-brasileiras, as espíritas, as protestantes e as católicas. Foram incluídos apenas os grupos que tendem a se negarem enquanto religião. Ainda que se considerem religiosos, são anticlericais. Mesmo se considerando inseridos em uma religião, essa seria uma característica secundária, ou não seria o aspecto mais importante de seus caminhos, de suas apropriações e de suas construções.

À medida que o objeto de estudo apresentava características de uma *nebulosa*, a primeira etapa da pesquisa consistiu em longas entrevistas com lideranças dos grupos místico-esotéricos, totalizando 800 páginas. Essa amostra, composta por 17 grupos, foi construída a partir da indicação das próprias lideranças, de quais eram os grupos mais importantes existentes em Brasília.³

Apesar da grande diversidade de grupos, de rituais, de doutrinas e de suas origens, há uma série de elementos e de significados comuns, que transversalizam os diversos grupos. É uma das descobertas mais interessantes destes anos de investigação, ainda que não se trate, propriamente, de estudo comparado de religiões. A transversalidade de significados apresentou-se durante a pesquisa. Por trás da enorme diversidade, surgiu a riqueza de coincidências. O objeto pesquisado falou por si.

Além dos significados básicos, outro elemento recorrente nos discursos refere-se às predestinações sobre Brasília e região, destacando-se Alto Paraíso, consensualmente considerada o *chakra cardíaco do planeta*.⁴ Esta cidade localiza-se a 230 km da capital, é vizinha ao Parque Nacional Chapada dos Veadeiros e concentra grande número de grupos místico-esotéricos, que lá se instalaram sobretudo a partir de 1990.

Principais significados e visões de mundo comuns aos grupos místico-esotéricos

Carma e reencarnação

As noções de carma e de reencarnação são as mais comuns. Informam dois significados básicos: lei de causa e efeito ou lei de ação e reação. O

³ Os dados fornecidos por 200 questionários respondidos por adeptos ou frequentadores de mais de 40 grupos e outras informações coletadas pela pesquisa, ainda que informem as reflexões aqui postas, são analisados em outros textos.

⁴ *Chakra*, em sânscrito, significa roda, centro, plexo. A anatomia e fisiologia hindus ensinavam que o corpo humano tem sete *chakras* principais, desde a base da coluna vertebral até o alto da cabeça. Utiliza-se a mesma compreensão para a Terra, que teria vários *chakras*. O *chakra* cardíaco seria onde bate o coração do planeta (cf. Siqueira e Bandeira, 1998).

sexo, as condições socioeconômicas, a saúde e outros aspectos da vida de uma pessoa, de um grupo ou de um povo são explicados ou compreendidos pelo comportamento e pelo desempenho das pessoas em suas vidas passadas, suas encarnações anteriores – *carma a saldar*. É causa e efeito, simultaneamente, porque toda ação geraria uma energia ou um movimento que retorna àquele que age, com a mesma intensidade. O carma “definiria” ou “condicionaria” os destinos. Não existiriam nem favoritismos nem predestinações ou arbítrios de Deus. O homem seria o árbitro de seu destino, porque ele faz suas escolhas, tem livre-arbítrio.

A outra noção é a de evolução dos indivíduos e da própria humanidade: é a possibilidade que os indivíduos teriam de evoluir, a cada reencarnação, “limpando o carma”. A existência de uma pessoa constituir-se-ia numa seqüência de vidas, identificada por muitos grupos como a roda das reencarnações, ou *Samsara*.

O encadeamento de causas e de efeitos concatenaria a pluralidade de encarnações de cada alma numa evolução em direção a Deus, à iluminação, ao todo, à perfeição, à unificação com a consciência do cosmos.

Visibilidade do eu interior, eu superior, eu maior, eu crístico ou eu próprio.

O mundo seria constituído de aparências e as pessoas seriam moldadas e padronizadas pela sociedade – mundo exterior. Caber-lhes-ia descobrir seu eu interior, eu superior, eu crístico ou eu maior. As denominações variam, mas a noção é a mesma. A descoberta ou o encontro dessa dimensão interior, transcendente às determinações socioeconômicas, culturais e históricas, poderia ocorrer de maneira própria em cada grupo, mas as técnicas e os caminhos são similares. Esses podem ser a meditação (*Zazen* do Zen Budismo, meditação transcendental), o silêncio, a quietude, a recitação de mantras (repetição falada ou cantada que produz sonoridade própria), o uso de alucinógenos ou enteógenos (a *ayahuasca* utilizada pelo Santo Daime).

A maioria dos grupos objetiva um estado de percepção alterado, para que se esteja consigo mesmo, com a dimensão interior transcendente, que normalmente estaria adormecida ou esquecida: possibilidade de *auto-aperfeiçoamento*. Geralmente, as técnicas de meditação objetivam o acesso ao vazio, espaço existente entre os pensamentos, ao mergulhar no silêncio, lugar da essência, da consciência do verdadeiro eu ou da Consciência do Espírito, liberando-se e libertando-se dos desejos, das vontades, dos valores, das classificações, das críticas e dos julgamentos. *Conhece-te a ti mesmo* e o *auto-aperfeiçoamento* são duas máximas que transversalizam os grupos.

O auto-conhecimento visaria à essência pura, espiritual, ou à essência do ser, à consciência pura ou à consciência expandida, à verdadeira natureza, à verdade universal ou absoluta, ao eu mais profundo ou ao verdadeiro poder. As pessoas seriam demasiadamente influenciadas pelo que acon-

tece fora de sua natureza interior: situações, contextos, expectativas. O ego refletiria a auto-imagem dos indivíduos, que se movem a partir de máscaras sociais, de representações e de necessidades de controle, de aprovação, de aplausos. Mental racional de *personas* movidas pelo ego. Há que se livrar desse ego (zerando-o, acalmando-o), porque haveria a possibilidade de ir além do “mental racional”, assim como haveria a possibilidade de transcender a ciência atual, ancorada na mente, na dualidade e na racionalidade cartesiana. O homem já teria vivido um tempo muito longo centrado no pensamento racional.

A *anulação do ego* é uma das questões que mais indica ambigüidades e paradoxos construídos e vivenciados pelos grupos místico-esotéricos investigados. Há forte apelo para a transcendência do ego, mas geralmente se reconstroem egos expandidos, caracterizados por comportamentos narcisistas, principalmente entre as lideranças (cf. Siqueira *et alii*, 2000).

O mundo é uma ilusão: anular o ego e desapegar-se

O mundo material e o mundo social seriam constituídos sobretudo por aparências. A partir do desenvolvimento espiritual, poder-se-ia ter a consciência desses mundos enquanto ilusão, o que implicaria a superação da dimensão do ego. Este se apegaria ao mundo da materialidade e dos falsos valores. À proporção que a dimensão espiritual progrida, pode-se chegar à iluminação, libertação ou budização. Enquanto a alma estiver presa ao processo cármico – roda das reencarnações – e não liberta do ódio, da inveja, da ganância, dos desejos, terá necessidade de reencarnar e renascer. Daí a necessidade de desapego.

Concorda-se com a leitura segundo a qual as religiões prosperam com a pobreza das populações marginalizadas, excluídas. Entretanto, é necessário adiantar que a maioria dos freqüentadores ou adeptos das novas religiosidades aqui exploradas é principalmente constituída por aqueles que têm a materialidade resolvida e com um alto nível de escolaridade.

A divinização do indivíduo: recuperação da magia e psicologização da religiosidade

Embora todos os grupos tenham suas divindades e seus mestres reverenciados, e a referência a Deus seja constante, fortalece-se a idéia de que o divino se encontra no indivíduo, é parte intrínseca dele. Haveria que desenvolvê-lo e cultivá-lo. O indivíduo tem livre-arbítrio. A partir de técnicas, de exercícios, de mantras, de meditações, poderia tornar-se mais poderoso, descolando-se das dimensões sociais e emocionais do cotidiano (centradas no ego), tornando-se detentor de novos mecanismos ou canais de interlocução com os outros indivíduos, com os grupos e com a dimensão espiritual e divina. Isso possibilitaria formas e estratégias de poder diferenciadas das tradi-

cionais, exercidas nas instituições e nas esferas propriamente políticas.

Instala-se a possibilidade da magia: arte ou ciência oculta em que são utilizados poderes invisíveis (mentalização de cores, visualização da aura, poder e comunicação com as plantas, com os duendes), para a obtenção de fins visíveis. Entre os grupos investigados havia um que se autodenominava grupo de alquimistas (Associação Cúpulas de S. Germain). Afirmou estar trabalhando com a transmutação de energias densas e pesadas, transmutando energia magnética e telúrica em energia eletrônica. Seguindo a pista dada por North pode-se perguntar se não se está diante “de uma reabilitação cultural da magia. A magia pura não só se torna novamente respeitada em ambientes subculturais, tal como no movimento New Age, mas, sobretudo, a crítica positivista da magia tem sido abandonada por uma nova avaliação que reconhece o potencial psicoterapêutico do signo mágico” (Noth, 1996, p. 40). Esse autor pergunta se o encantamento dos mágicos poderia ser tão eficiente quanto os esforços de um psicoterapeuta moderno.

O processo de auto-conhecimento e de encontro com o eu superior ou eu maior, e de limpeza do carma, seria tão poderoso que as dificuldades do cotidiano, as doenças e os carmas físicos poderiam desaparecer. Haveria a possibilidade da autocura a partir da consciência. Desenvolve-se, no geral, um certo questionamento da medicina ocidental-alopática e uma valorização da medicina oriental, alternativa ou não convencional. Pretende-se acabar com o sofrimento inerente à condição humana, e o processo pode funcionar como terapêutico. Vários grupos praticam tratamentos e terapias específicas para o auxílio das pessoas. Trata-se de uma *nova psicologia*, voltada à superação de problemas psicológicos, mas dirigida ao processo fundamental de auto-conhecimento, construindo caminhos para chegar ao eu interior, eu superior, ou à paz interior e à iluminação, além da cura, confirmando a idéia de que a interioridade do indivíduo seria o lugar onde o sagrado é encontrado e atualizado. Sem experiência pessoal íntima não haveria experiência do sagrado. Daí a importância e a conexão das novas religiosidades com as terapias, especialmente com aquelas de mediação corporal e emocional, porque se trata de uma religião do coração, da interioridade.

Nesse sentido Mardones (1994) sugere que a experiência religiosa na modernidade centra-se no indivíduo, em seu equilíbrio psíquico e no seu bem-estar corporal. Ela teria, na atualidade, características bastante terrestres, na medida em que se situariam sobretudo no nível da liberação de medos, de angústias, de culpabilidades ou ainda na realização pessoal ou grupal, incluindo questões relativas à atribuição de sentido, obtenção de confiança, comunicação.

Holismo e ecumenismo

A busca do ecumênico é antiga. Refere-se ao universal. Trata-se de instrumento de diálogo entre indivíduos e entre grupos, isto é, o caminho para

a unidade. O ecumenismo, assim como os conceitos de compaixão, paz interior e divino, parece estar sendo ressignificado, todos adquirindo novos sentidos ou sendo recolocados com ênfase dentro do grupo principal de valores que passam a orientar a vida.

Junto com o conceito de ecumenismo repetem-se, nos discursos, a palavra energia e a idéia do *holismo* – o ser como um todo, numa perspectiva integral. O trabalho desenvolvido pela maioria dos grupos não estaria atrelado a dogmas e a preceitos. A linha de trabalho seria considerada aberta, universalista, ecumênica e holista. Eles dizem respeitar doutrinas e acatá-las como válidas e verdadeiras, sendo todas partícipes da Fraternidade Universal. Identifica-se um grande trânsito de valores, de significados e de mestres, que são referenciados entre os diversos grupos. Assim, é bastante recorrente nos discursos a busca da unidade com Deus, das religiões entre si e da humanidade. Nos grupos pesquisados há o respeito por Jesus, Buda, S. Germain, Maitreya.

Limpeza, cura e libertação do corpo passam a ser centrais no processo de *auto-aperfeiçoamento*. Os discursos enfatizam-nos como meios de expressão e de comunicação, informados por uma “nostalgia das origens” e por uma busca de continuidade ou integração perdida entre corpo, espírito e “algo mais transcendente”.

Uma nova concepção do universo que se caracterizaria como não mecanicista e orgânica, apoiada na mecânica quântica e na ciência de vanguarda, levaria a uma percepção ecumênica das religiões, que superaria todas as divisões e as diferenças. “O caminho será a experiência espiritual profunda – não a autoridade nem a razão – que supere a ilusão das diferenças e nos coloque em relação com a realidade una. As técnicas de meditação transcendental, yoga, zen, controle mental, os recursos aos mestres espirituais, gurus, etc., são utilizados como vias de acesso à experiência mística, cujo resultado será, mediante o 'ensimesmamento' (ou concentração no processo de auto-conhecimento) e a 'iluminação', a experiência de que o eu não é outra coisa que o 'si mesmo', o todo absoluto e uno. A primazia dada à religiosidade oriental sobre a judeu-cristã é evidente. A síntese superadora da atual situação de divisão religiosa virá, se é que se pode dizer assim, pela sensibilidade sincrética oriental, mais que pela cristã ou brâmica” (Mardones, 1994, p. 124). Nesse contexto, os templos e os rituais vêm perdendo importância. Dentro dessa perspectiva, a devoção seria um complemento, porque a ênfase deve estar posta na ação, na prática: implantar e vivenciar conhecimentos de uma moral superior, uma ética superior no cotidiano.

Nos grupos místico-esotéricos pesquisados, as práticas e as formas da busca de *raízes* são bastante variáveis. Hervieu-Léger (1993), além de muitos outros autores, indica que uma das características do fenômeno religioso com maior capacidade definidora é ser ele uma tradição, fundamental para a construção do adepto ou do crédulo que nela se insere ou se identifica. Aqui, trata-se de buscar a dialética existente entre o movimento de encontro ou im-

portância da tradição e a simultânea busca de não-doutrina, não-religião, por parte de adeptos ou frequentadores. Porque são, como sugere Pierucci, “... manifestações e formações religiosas extra-eclesiais, paraeclesiais e não-eclesiais” (Pierucci, 1998, p. 46).

Mesmo para os frequentadores de religiões tradicionais, a postura é a de que as doutrinas não são fundamentais. Os budismos tendem a se denominar como Escolas. Seria fundamental praticar, pois a doutrina estaria dentro de cada um, que se doutrina. Parece que se está diante de uma religiosidade entendida como *arranjo pessoal e estilo de vida*.

Algumas questões

As novas dimensões do mundo e a realocização do eixo interior-exterior

Os significados comuns encontrados nos diversos grupos místico-esotéricos indicam a construção de uma nova perspectiva na relação interior-exterior e, conseqüentemente, na relação indivíduo-sociedade. A centralidade dos elementos que informam o que se pode chamar uma nova visão do mundo tende a se deslocar da dimensão externa para a dimensão interna do indivíduo (divinizado).

A princípio, no plano coletivo a idéia de carma desobriga a pessoa de manter vínculos com o outro fundados na caridade e na piedade, porque os dramas, os sofrimentos, as desgraças, sejam individuais ou coletivas, são explicadas e justificadas pelo carma individual, ou familiar, ou de um povo, ou de uma nação. Atitudes valorizadas pelo cristianismo, como piedade e caridade, perdem força diante de práticas de auto-conhecimento, de crescimento espiritual ou de tomada de consciência.

Dessa nova postura derivam vários outros significados e conteúdos. Não se trataria de negar a responsabilidade individual diante da evolução da humanidade, mas há um deslocamento de seu eixo, centralizando a pessoa ou o ser humano em geral.

A transcendência passa a se manifestar na vida cotidiana, à medida que a presença do religioso, a apropriação, o uso e a manipulação dos símbolos e da experiência religiosa ocorrem, cada vez mais, fora da armadura institucional e das instituições especializadas em religião. Talvez se possa levantar a hipótese, como o faz Mardones, que “...o religioso se configura desde e na tomada de consciência de problemas, experiências, etc. que transitam pelo cotidiano, desde a ameaça ecológica, a sexualidade, a experiência esportiva, as viagens... o ponto de partida e o de encontro da experiência do transcendente se apequena e se banaliza, mas se expande pela sociedade” (1994, p. 154).

Mais importante do que formular um novo projeto para a sociedade, ou ajudar crianças abandonadas, seria centrar-se no crescimento individu-

al. Não se poderia pensar em revolucionar o mundo sem antes se revolucionar a si mesmo. Segundo Prandi, a religião fornece modelos para a identidade, para direitos, justiça, fraternidade, mas alerta que neste tempo de "...diversidade multicultural planetária, ... a pluralidade religiosa pode ser também pluralidade de concepções políticas ensinadas por diferentes religiões" (Prandi, 1997, p. 67).

O possível desdobramento – pluralidade de concepções políticas – sugerido por Prandi, reforçaria a histórica belicosidade da pluralidade religiosa, tal como percebida por Pierucci, que vê as religiões como estando ... *sempre, em guerra*, apesar da centralidade do ecumênico nos discursos dos grupos? (cf. Pierucci, 1997, p. 253) O que se pode afirmar é que os grupos não podem ser classificados como revolucionários, anti-sistema ou transgressores, no sentido propriamente político. Não pretendem destruir as estruturas sociais, nem criar problemas para ou ir "contra o Estado". Além do que haveria a possibilidade de se libertar da atual era, de "degradação".

A referência predominante não está mais centrada em um Deus uno, exterior e todo poderoso (ainda que a idéia de Deus esteja presente em todos). Identifica-se uma pulverização ou fragmentação do divino no mundo concreto e cotidiano (pessoas, animais, plantas), quebrando-se a hegemonia do monoteísmo e uma relativa volta ao animismo.

Pode-se pensar que a atitude de negação ou de contraposição às crenças e religiões oficiais não seria mais do que um pacto conformista com a sociedade. O cristianismo não teria conseguido oferecer uma hermenêutica teológica para fazer frente à modernidade e às demandas deste tempo, favorecendo a busca de novas religiosidades. Tratar-se-ia de uma forma de adaptação à modernidade (cf. Mardones, 1994). A ênfase de comunidades ou grupos na dimensão pessoal, individual e privada, postergando o compromisso social e político mesmo dentro do catolicismo, também é indicada por Mallimaci (1997) e Costa (1997).⁵

Entretanto, afirma Martins (1999, p. 39): "... pessimistas e otimistas continuam a sustentar com justas razões suas posições contrárias e aparentemente inconciliáveis, contribuindo para disseminar um clima de perplexidade e ansiedade coletiva. Mas nada comprova que estejamos vivendo um clima de conformismo generalizado, como propõe Castoriadis. Pelo contrário, os últimos dez anos nos mostram que uma intensa atividade intelectual e cultural tem permitido o surgimento de novas propostas de autonomia" (cf. Castoriadis, 1992).

Parece estar sendo gestada uma nova representação do indivíduo. As visões emergentes de humanidade e de mundo trazem consigo um outro lugar para ele, valorizado primeiramente pelo que é em sua interioridade, e não por seu papel, *status* ou função na sociedade. Afinal, o principal seria o *processo de auto-realização*.

O eu superior ou eu maior estaria se interligando ao homem (cérebro consciente – salto quântico de consciência). Alguns espaços seriam privi-

⁵ A partir de uma pesquisa realizada em uma comunidade alternativa no planalto central brasileiro, Nogueira (2001) apresenta uma boa discussão teórica sobre a questão, sugerindo a possibilidade de pensar a idéia de alternativa ao sistema social vigente como expressão simultânea do pensamento conservador e da construção do "novo".

legiados nesse processo. Seria o caso de Brasília e entorno, particularmente a região de Alto Paraíso. Sobretudo para os grupos aí existentes, os projetos sociais, as reformas, os movimentos políticos e econômicos são secundarizados e perdem sua potencialidade diante da possibilidade de instauração de uma outra era ou de uma outra humanidade, marcada por uma outra postura que se ancora na capacidade positivada das pessoas em seu processo de crescimento espiritual.

Nesse sentido, as observações feitas por Pace, referindo-se à adaptabilidade de movimentos religiosos, como a Soka Gakkai, valem para a maioria dos grupos pesquisados: "... por um lado, ao princípio do individualismo moderno, segundo o preceito 'valorize-se a si mesmo o melhor que você puder' e, por outro, a um universalismo de reduzido conteúdo ideológico, segundo o esquema 'aja como se você mesmo pudesse restabelecer a paz no mundo e afirmar os direitos da pessoa humana em todo o planeta' " (Pace, 1997, p. 39).

Desinstitucionalização, destradicionalização e pluralismo religioso

A investigação indicou uma significativa autonomia religiosa dos atores, em busca de desinstitucionalização da religião, circulando entre os grupos e construindo, por conta própria, sua religiosidade, numa espécie de bricolagem. Nesse sentido observa-se uma imbricação de terapêutica e espiritualidade, em que a verdade última é construída e orquestrada pelo próprio sujeito, experimentador por excelência.

Assiste-se a um processo de privatização das crenças religiosas e a uma pluralização da fé, o que pode favorecer um processo de subjetivação. Técnicas as mais variadas, suscetíveis de serem utilizadas independentemente das crenças religiosas nas quais se ancoram, podem ser adaptáveis, porque úteis para o auto-conhecimento.

Os adeptos ou freqüentadores pesquisados vivem e elegem sua religiosidade como opção pessoal, como estilo de crença individualizada de desejo, escolha ou preferência. Identifica-se a marca do pragmatismo.

Este *relativismo ou poliformismo religioso*, arquitetado em torno de um misticismo, por sua vez baseado em uma teoria geral simples, superecumênica, parece que tende a diminuir a submissão da construção religiosa a igrejas ou a instituições reguladas e normatizadas.

Concorda-se, em princípio, com Pierucci quando afirma que "o exercício de uma religião só é possível porque inseparável do exercício do poder religioso por alguns. ... religião é sujeição e subordinação" (1997, p. 250). Entretanto, pode-se perguntar em que medida essa religiosidade tipo bricolagem, que vem sendo praticada no Ocidente, na atualidade – ainda que não tão significativa numericamente quanto as religiões cristãs –, pode ter perdido poder social, mas pode ter ganho em liberdade?

Essa autonomia individual, essa livre composição de elementos sim-

bólicos, de doutrinas, de práticas e de rituais indica uma mercantilização da religião, mas se trata da criação de uma certa *cidadania religiosa* e não meramente de clientes ou consumidores religiosos, como sugere Mallimaci (1997, p. 87). Nessa direção, como aponta Carvalho (1992), a busca pela religiosidade plural e diversificada garante um lugar para a diferença.

Na dimensão institucional, a investigação indica que a religião vem se convertendo, cada vez mais, em algo voluntário e privatizado, à medida que a adesão a uma comunidade ou grupo religioso não é uma consequência inevitável, legada quando do nascimento. Na contemporaneidade, mesmo que a pessoa se integre na comunidade ou na família onde nasceu, é ela que cada vez mais escolhe ou decide sobre sua adesão, como nos lembram Berger (1992) e Pace (1997).

Hervieu-Léger (1993) fala em desinstitucionalização das religiões históricas. Sugere que o cristianismo tende a se converter em um fragmento da cultura atual, atomizado em pequenos grupos, fraternidades ou comunidades. Trata-se de uma igreja invisível, que se localizaria mais nos interstícios entre as instituições religiosas do que fora de seus muros. Esse movimento é identificado por Velho (1997) a partir da ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo e na ruptura com a noção de representação. Essa destradicionalização tende a ser associada por vários autores a um pós-cristianismo, sobretudo, a um pós-catolicismo. Para a América Latina, já há vários estudos que confirmam essa tendência (Mallimaci, 1997, Parker, 1997, Sanchis, 1997, Hugarte, 1997, Costa, 1997, Mardones, 1994, Trías, 1997).

Para o cristianismo, vários desafios estão postos. Há uma sede de experiência com o divino. Mais importante do que ter vinculações religiosas com uma instituição seria ter experiência pessoal, interior, do mistério, do divino, da iluminação. A nova ênfase é colocada no indivíduo em uma concepção de salvação para ele e em um pragmatismo na consideração e na vivência da religião. Há desejos de novos signos e sacramentos, necessidade de mistério, de re-encantar cotidianamente a vida profana.

A variedade e a multiplicidade das manifestações do religioso no secular, na atualidade, são referidas por Sanchis (1997), para o Brasil, em termos de um pluralismo religioso e da persistência de um sincretismo modernizado. O autor sugere que o movimento ecológico e sua dimensão religiosa, as feiras esotéricas, *a nebulosa polivalente da Nova Era*, não seriam correntes autônomas, mas como um *clima*, penetrariam outras vertentes e outras instituições, como a Igreja Católica, o Santo Daime, a Umbanda. Velho (1977) indica transformações sincréticas ocultas entre tradições, que teriam encontrado condições férteis para se desenvolverem no Brasil.

Secularização do mundo e religião

No que toca à secularização e à dessecularização, ao encantamento e ao desencantamento, também se identifica um labirinto nas reflexões dos

cientistas sociais. Muitos estudiosos vêm tentando demonstrar a tensão existente entre processos secularizadores ou modernizantes e processos dessecularizadores ou não modernizantes (cf. Hervieu-Léger, 1993, Berger, 1992). Kepel (1992), a partir de suas reflexões sobre o crescimento dos movimentos de neocristianização, de neo-islamização e de neojudaização, nas últimas décadas, indaga sobre a centralidade analítica do processo de secularização das sociedades ocidentais modernas na sociologia da religião. Isto porque tem havido uma recomposição do poder da dimensão religiosa na esfera do espaço público (social e institucional) que o autor exemplifica indicando as pressões políticas de grupos religiosos organizados.

Mardones (1994) destaca o re-encantamento esotérico do mundo. Segundo ele, a modernidade deve ser compreendida de maneira mais dialética. Simultaneamente ao movimento de confrontação e de superação da religião, isto é, de desencantamento, ocorrem outros processos de re-encantamento. Carvalho afirma que haveria uma dimensão muito viva em nossa sociedade que aponta para "... um caminho nem tão desencantado como supunha Max Weber: a simbólica da busca que dá sentido ao constante crescimento deste labirinto" (1992, p. 160). Nessa direção, sustenta Trías (1997) que o sagrado não foi destruído na modernidade, apenas teria se ocultado ou inibido.

Por sua vez, há autores que insistem na hegemonia do processo de secularização e de desencantamento religioso na contemporaneidade. O interesse renovado pela religião e a pluralidade religiosa não significariam o fim do processo de secularização, que, ao contrário, é identificado por estudiosos como intensificado, acelerado, também no Brasil. A re-configuração religiosa da modernidade recolocaria a experiência da transcendência, situando-a mais no nível do cotidiano do que em acontecimentos extra-mundanos. Essa religiosidade seria menos institucionalizada e mais marcada pelo secular. Pierucci, por exemplo, indica a produção não do "... re-encantamento do mundo, mas a própria dessacralização da cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável" (Pierucci, 1997, p. 259).

Parker (1997), a partir de pesquisas realizadas no Chile, conclui por um processo de secularização que se movimenta em duas direções: a racionalização da crença e o crescimento de crenças *New Age*. Mardones (1994) entende o declive inevitável da religião nas sociedades modernas e o processo de secularização a partir do desaparecimento de uma cosmovisão religiosa unificadora. Caso se admita, lembra esse autor, que acontece uma óbvia privatização da religião na sociedade atual, pode-se confirmar a modernização como um processo de desencantamento do mundo, como enfatizou Weber. Esse autor e Mallimaci (1997) indicam a existência de religiões seculares, articuladas à disseminação do religioso em outros espaços sociais, que assumiriam, de maneira analógica, características religiosas (economia, política, espetáculos esportivos, o culto ao corpo). Pace assinala o processo de secula-

rização interna das novas religiões e de muitas das religiões históricas: tendência de estruturar suas mensagens mais em termos éticos (a paz no mundo, os direitos humanos, a defesa dos ecossistemas), do que em termos teológicos ou escatológicos. “Assim, um espírito mundial, certamente não santo, obriga as grandes religiões a fazer pactos com o mundo. A globalização, desse modo, termina por se tornar uma condição que favorece um efeito de secularização”(Pace, 1997, p. 33-39).

Hervieu-Léger (1993) insiste no processo de desinstitucionalização das religiões históricas, que tendem a se converter em um fragmento da cultura atual, atomizadas em pequenos grupos, fraternidades ou comunidades. Enquanto o indivíduo, o pequeno grupo, comunidade ou fraternidade, conta mais do que a grande instituição no processo de se definirem práticas e formas concretas de crer, e à medida que em sociedades fortemente diferenciadas, em que o religioso se dispersa em instituições não especializadas, pode-se colocar a questão da necessidade de uma instituição que organize o sagrado para o conjunto da sociedade. Segundo Mardones, seria em torno desse questionamento ou suspeita que se poderia localizar o fenômeno da secularização. “Assim, fica claro que em uma sociedade onde o dispositivo institucional, eclesiástico, religioso se rompe ou flexibiliza, dão-se as condições para que o religioso perambule sem limitações pelos diversos âmbitos do social” (Mardones, 1994, p. 155).

A secularização é entendida por Mallimaci como o processo em que várias dimensões ou esferas da vida social se distanciam da influência religiosa. Ou como um processo de laicização da consciência que caracterizaria vários países na atualidade. “Pareceria que cada vez são menos aceitas as 'crenças únicas e cativas', ao mesmo tempo que o processo de secularização próprio da modernidade nos faz viver no social, no econômico e no político como se Deus não existisse. A secularização avança disseminando e individualizando o religioso em espaços locais com características próprias” (Mallimaci, 1997, p. 84).

Não se trataria, segundo Prandi, apenas de uma sociedade secularizada. Seria, com certeza, desencantada: “A melhor definição teórica à mão está na definição da própria modernidade: é uma teoria 'antiga' e ainda nos ensina que o mundo contemporâneo é um mundo desencantado. Por ela sabemos que vivemos numa época em que a sociedade se descartou em grande parte da religião e a religião, da magia”(1997, p. 63). Na seqüência dessa reflexão destaca-se o quanto o processo poderia parecer contraditório com o grande vigor religioso da época atual, quando se inventam muitas religiões, o que equivocadamente levaria muitos pesquisadores a pensar em um re-encantamento do mundo. A religião poderia crescer no mundo desencantado, e ele continuaria desencantado, à diferença do Velho Mundo – encantado –, onde nada se solucionava fora do alcance religioso. A religião estava em toda parte.

Pierucci lembra que secularização é diferente de desencantamento do mundo. Pergunta se a compreensão sobre o que está ocorrendo no Brasil

contemporâneo, que se moderniza de forma acelerada em termos de re-encantamento, e não de desencantamento, seria paradoxo ou inconsistência teórica. “Respondo perguntando. Desde quando religião e encantamento fizeram as pazes, se a religião sempre foi, ao menos no Ocidente judeu-cristão, a grande força anti-encantadora? Aonde foi parar aquela tensão irreduzível, insolúvel em termos lógicos, entre religião e magia?” O autor segue sugerindo que na era dos fluxos globais se “...produzem com maior frequência do que antigamente processos locais de secularização com intensificada mobilização religiosa” (1997, p. 257-258). Uma não obsta a outra. Para ele, por maiores que sejam o crescimento e a diversificação do religioso e das religiões, isto não significa o fim do processo de secularização. Ao contrário, este o ajudaria e o aceleraria. Afinal, lembraria Pierucci em outro texto (1998), remetendo a Weber: o desencantamento do mundo seria um processo essencialmente religioso e não se poderia abrir mão da secularização. Como o próprio autor afirma, a hipótese da secularização deve ser retomada e re-valorizada como um *locus* teórico privilegiado, o que não é possível de ser feito nos limites da pretensão deste texto.

De qualquer forma, Hollinger e Valle-Hollinger (1999), a partir de uma extensa pesquisa realizada em nível internacional, ao tratarem da racionalidade das práticas mágicas e esotéricas, afirmam que a possibilidade de um outro estado de consciência, central na tradição esotérica, foge dos marcos interpretativos da ciência moderna. As práticas mágicas e esotéricas podem produzir efeitos em certa medida previsíveis, satisfazendo as necessidades de seus usuários, necessidades que não são atendidas pela cultura moderna, racional, científica. Quando vistos desde essa perspectiva, elas podem ser consideradas racionais. Concluem que as mesmas seriam irracionais somente a partir da perspectiva de pessoas e de sociedades que têm percepções distintas da realidade.

Conclusões

Para se pensar a religião na contemporaneidade, parece inevitável o reconhecimento da emergência de novas formas de religiosidade, que indicam a vitalidade do religioso e da criatividade religiosa, articuladas a conteúdos e formas laicas, ou a estruturas menos institucionalizadas.

A capital e o planalto central do Brasil constituem local privilegiado para essa reflexão, laboratório vivo de experimentações, religiões e religiosidades de todas as origens, matizes, combinações, desde o Japão até a Amazônia. As reflexões deste texto partiram de uma longa investigação que aí vem se desenvolvendo.

Pode-se identificar, na região, várias das características do que seria a religiosidade na contemporaneidade. Uma delas é o crescimento da busca pelo místico-esotérico. Assiste-se a uma série de manifestações religiosas. Apesar do respeito pelas tradições religiosas, há negação ou fuga constante

do controle institucional, e recuperação de um simbolismo e de um mistério marcado por práticas mágicas (energia, vibrações, cores, cristais, pirâmides). Esse movimento inclui aspectos triviais como os horóscopos e a sensibilidade religiosa englobante chamada *New Age*. Afirma-se a presença do sagrado como princípio unificador. Parte-se de perspectiva eclética, além de se encontrarem afinidades, segundo seus seguidores, com o paradigma científico moderno mais recente, como a energia ou salto quântico. A postura tem caráter ecumênico, o que inclui colagem ou combinação de elementos de várias religiões ocidentais e orientais, tradição hermética, ciências, consciência planetária, paz mundial, ecologia e uma grande circulação pelos grupos e práticas.

Para a maioria, a busca de salvação mística estaria fundamentada na transformação interior do indivíduo (auto-conhecimento, auto-aperfeiçoamento e desenvolvimento espiritual) e num certo estado de ser e de se relacionar com o mundo (a presença do divino em tudo e em todos e, como consequência, negação das separações e dualidades tais como natural-sobrenatural, sagrado-profano e racionalidade-sensibilidade). Um certo retorno ao animismo. O religioso articular-se-ia a conteúdos aparentemente profanos de saúde, dietéticos, bem-estar corporal, vitalidade, desenvolvimento das potencialidades pessoais, consciência planetária, harmonia com a natureza e com o cosmos, o que caracterizaria um novo estilo de vida e um movimento de psicologização das religiões.

Diante da pergunta de por que crescem tanto as religiões, mesmo entre os autores que partem de que a sociedade continua marcada pelo desencantamento da modernidade, muitos contestam: porque a sociedade atual é problemática, descontínua, heterogênea, fragmentária, afinal o processo de globalização ancora-se nessa fragmentação. Em uma palavra, afirmam muitos cientistas sociais, não necessariamente durkheimianos: a sociedade contemporânea é cada vez mais anômica. Parece que também na esfera religiosa transita-se por esses caminhos diversos, fragmentados, fractuais, plurais, paradoxalmente na busca de uma dimensão holística ou totalizante de ser e de estar no mundo, a partir, sobretudo, do esforço individual.

Estamos diante de um dos fenômenos mais significativos da atualidade: o indivíduo compondo sua própria religiosidade. Essa seria uma passagem de religião para religiosidade, ou religiosidades, no plural.

Assim, concordando com Berger, religiosidade desse tipo parece estar assentada no pluralismo cultural da modernidade. Pluralismo que possibilitaria, para o indivíduo, uma contínua exploração de sentido. As crenças e as práticas religiosas passam a ser cada vez mais transitórias, provisórias e fluidas, não respondendo mais às diretrizes de uma instituição religiosa.

Independentemente de se ser crédulo ou não, ou mesmo se for pressuposto que Deus é um conceito criado pela humanidade, como cuidadosamente tratam de demonstrar vários autores, a dimensão religiosa, ou a busca pelo sagrado, entendido como o numinoso, o misterioso, o substancialmente simbólico ou como seja, parece fazer parte da condição humana. E partindo-

se de Deus como invenção conceitual humana, pode-se concordar com Rodríguez (2000) que o modelo que informa o conceito ainda vigente foi criado desde e para uma sociedade patriarcal e agropecuária, não sendo mais nem útil nem adaptativo para a sociedade contemporânea.

Buscou-se contribuir para uma melhor compreensão de como vem sendo orquestrada essa busca religiosa nas últimas décadas. E há muitos elementos indicadores de que o que aqui foi refletido não se restringe a questões ou a grupos periféricos, marginais, mas parece que se dá no cerne mesmo do pensamento, dos anseios e das necessidades de grandes parcelas da população e possivelmente também entre adeptos das religiões ocidentais históricas.

Recebido para publicação em novembro/2001

SIQUEIRA, Deis. New religiousness in the capital of Brazil. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, **14**(1): 177-198, May 2002.

KEY WORDS:
new religiousnesses,
religion,
Brasilia.

ABSTRACT: This paper socialises some of the results of the research entitled Sociology of Adherence: mystical and esoteric practices in the Federal District, that has been developed in the Department of Sociology of the University of Brasilia since 1994. It received financial support from the CNPq (National Research Committee). The research focuses on the mystical-esoteric groups in that capital and the region around it. It identifies the main meanings, values, and world-view, and highlights the building of a religiousness based on the great interaction between groups, religions, rituals, doctrines and practices. These are fundamental questions for the reflection on the elements around which the search for the sacred is anchored nowadays.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, P. (1985) *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas.
- _____. (1992) *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*. N. York, The Free Press, MacMillan.
- CAMPBELL, C. (1977) A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, **18**(1).
- CARVALHO, J. J. de. (1992) Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, M. C. (org.) *O impacto da*

- modernidade sobre a religião*. São Paulo, Ed. Loyola.
- _____. (1999) Uma querela dos espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno. In: SIQUEIRA, D. (org.) *Sociedade e Estado-Novos movimentos religiosos*. Brasília, Universidade de Brasília, 14(1), janeiro-julho.
- CASTORIADIS, C. (1992) *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CHAMPION, F. (1990) La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychologiques des courants mystiques et ésotériques contemporaines. In: CHAMPION, F. & HERVIEU-LÉGER, D. (éds.) *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. Paris, Centurion.
- COSTA, N. (1997) A situação religiosa no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- FERIGGLA, J. M. (2000) *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona, Kairós Ed.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1993) *La religion pour mémoire*. Paris, CERF.
- HOLLINGER, F. & VALLE-HOLLINGER, A. (1999) A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo. In: SIQUEIRA, D. (org.). *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*. Brasília, Universidade de Brasília, 14(1), janeiro-julho.
- HUGARTE, R. P. (1997) Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- KEPEL, G. (1992) *A revanche dos Deuses*. São Paulo, Sicialiano.
- LUZ, D. (1989) *Roteiro mágico de Brasília*. Brasília, CODEPLAN.
- MAITRE, J. (1988) Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme. *L'Année Sociologique*. Paris, 38(3).
- MALLIMACI, F. (1997) A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- MARDONES, J. M. (1994) *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella/Navarra, Ed. Verbo Divino.
- MARTINS, P. H. (1999) O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno. In: SIQUEIRA, D. E. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*. Brasília, Universidade de Brasília, 14(1).

- NOGUEIRA, A. Sipriano. (2001) Comunidades da nova era no Planalto Central. Utopia, ideologia e reafirmação da ordem. *Tempo Social*, S. Paulo, 13(1).
- NOTH, W. (1996) Semiótica da magia. *Revista da USP -Dossiê Magia*, São Paulo, 31.
- ORO, A. P. (1997) Religião e política nos países do Cone-sul. In: _____. & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- PACE, E. (1997) Religião e globalização. In: _____. & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- PANIKKAR, R. (1999) *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Ed. Siruela.
- PARKER, C. (1997) Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- PIETTE, A. (1993) *Les religiosités séculières*. Paris, PUF.
- PIERUCCI, A., F. (1996) Liberdade de cultos na sociedade de serviços. In: _____. & PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. S. Paulo, Hucitec.
- _____. (1997) Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- _____. (1998) Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, 13(37), junho.
- PRANDI, R. (1997) A religião no planeta global. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- RODRÍGUEZ, P. (2000) *Dios nació mujer. La invención del concepto de Dios y la sumisión de la mujer: dos historias paralelas*. Barcelona, Ed. B.
- SANCHIS, P. (1997) O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- SIQUEIRA, D. (1999) Psicologização das religiões. Religiosidade e estilo de vida. In: _____. (org.) *Sociedade e Estado-Novos Movimentos Religiosos*, Brasília, Universidade de Brasília, 14(1).
- SIQUEIRA, D. & BANDEIRA, L. (1977) O profano e o sagrado na construção da "Terra Prometida". In: NUNES, B. F. (org.). *Brasília a construção do cotidiano*. Brasília, Ed. Paralelo 15.

- _____. (1998) *Misticismo no Planalto Central: a Chapada dos Veadeiros, “chakra cardíaco do planeta”*. In: GOULART, L. M. (org.). *Tristes cerrados. Sociedade e biodiversidade*. Brasília, Ed. Paralelo 15.
- _____. (1999) *Multiculturalismo e alteridades*. In: OLIVEIRA, D. D. de *et alii* (orgs.). *Relações raciais e grupos socialmente segregados*. Movimento Nacional de Direitos Humanos, Brasília.
- SIQUEIRA, D. *et alii*. (2000) *Carisma e narcisismo: as lideranças nas novas religiosidades*. In: COELHO, M. F. *et alii* (orgs.). *Política e cultura em Max Weber*. Brasília/São Paulo, Ed. UnB/Imprensa Oficial do Estado.
- TRÍAS, E. (1997) *Pensar la religión*. Barcelona, Ed. Destino.
- VELHO, O. V. (1997) *Globalização. Antropologia e religião*. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Ed. Vozes.