



SOCIEDADE  
e ESTADO

volume XIV

número 1

janeiro - junho 1999



POVOS

MOVIMENTOS

RELIGIOSOS

SOCIEDADE  
ESTADO

## COMITÊ EDITORIAL

Brasilmar Ferreira Nunes  
Maria Lúcia Maciel  
Maria Angélica Madeira  
Eurico A. G. C. dos Santos  
Caetano E. P. de Araújo

## CONSELHO EDITORIAL

Alice Rangel de Paiva Abreu  
Barbara Freitag Rouanet  
Bruno Lautier  
Carlos Benedito Martins  
Cesar Barreira  
Elimar Pinheiro do Nascimento  
Fernando Correia Dias  
Gabriel Cohn  
Gilberto Velho  
Hélgio Trindade  
Ivan Sérgio Freire de Souza  
José Vicente Tavares dos Santos  
Lúcia Lippi de Oliveira  
Mike Featherstone  
Otávio Guilherme Velho  
Renato Ortiz  
Silke Weber  
Vilma de Mendonça Figueiredo  
Wanderley Guilherme dos Santos

## PARECERISTAS

Ari Pedro Oro  
Carlos Alberto Steil  
Dimas de Almeida  
Eurico A. Gonzalez C. dos Santos  
J. F. Pierre Sanchis  
Joanildo A. Burity  
Leila Amaral  
Lisias Nogueira Negrão  
Maria das Dores Campos Machado  
Maria Salete kem Machado  
Mariza Velozo  
Paulo Coelho Fo  
Raymundo Heraldo Maués  
Regina Novaes  
Ricardo Mariano  
Rita Segato  
Stephen G. Baines

Distribuição: EDUNB  
Editora EDUNB  
CEP: 70910900  
Tel.: (061) 307-2389

*Programa de Apoio a Publicações Científicas*

**MCT**

 **CNPq**

 **finep**

SOCIEDADE  
 ESTADO

**NOVOS MOVIMENTOS  
RELIGIOSOS**

VOLUME XIV  
NÚMERO 1  
Janeiro-Junho  
1999



 SOCIEDADE  
ESTADO

Revista semestral de Sociologia

Volume XIV, número 1, janeiro - junho 1999

Impresso no Brasil sob a responsabilidade do

**Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília**

Campus Universitário - Asa Norte

70910-900 - Brasília - Distrito Federal

Copyright © 2000 by Departamento de Sociologia da UnB

É permitida a reprodução dos artigos desde que se mencione a fonte

EDITOR

Brasilmar Ferreira Nunes

PREPARAÇÃO DE TEXTOS

Rosemar Bertelli

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA

Charles Anderson Rebouças

CAPA

Marilda Barbieri

ISSN 0102-6992

---

Sociedade e Estado/Departamento de Sociologia da Universidade de  
Brasília - Brasília: O Departamento, 1986 - v.: 20 cm

Semestral

1. Sociologia 1. Universidade de Brasília - Departamento de Sociologia

---

CDU 301:321(05)

## SUMÁRIO

### *Editorial*

### *Apresentação*

*Deis Siqueira, 9*

### *Artigos*

O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno  
*Paulo Henrique Martins, 19*

A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo  
*Franz Hollinger e Adriana Valle-Höllinger, 45*

Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno  
*José Jorge de Carvalho, 63*

Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida  
*Deis E. Siqueira, 89*

De la homogeneidad a la diversidad: las actuales transformaciones del campo religioso en la sociedad argentina  
*Fortunato Mallimaci, 127*

Experiencias de transcendencia. ¿Como se construye la transcendencia hoy?  
*José Maria Mardones, 145*

La hechicería y sus sentidos  
*Fernando Giobellina Brumana, 169*

Novos movimentos religiosos em Portugal: passado, presente e futuro  
*Miguel H. Farias & Tiago Santos, 203*

## **Resenhas**

*Religião e ensino privado em Brasília: estudo comparado das tendências pedagógicas das pré-escolas religiosas e de sua clientela em Brasília*, de Adriana Valle dos Reis  
por Bráulio Tarcísio Porto de Matos, 217

*Os neopentecostais e a rede de televisão: um estudo sobre os interesses e as estratégias utilizadas pelos dirigentes da igreja universal do Reino de Deus no comando da Rede Record de Televisão*, de José Paulo Nunes Cordeiro Tupynanbá  
por Luiz Martins da Silva, 221

*“Hari Nama Sankirtana”*: estudo antropológico de um processo ritual, de Marcos Silva Da Silveira  
por Stephen G. Baines, 225

*A theory of religion*, de Rodney Stark & William Sims Bainbridge  
por Andrea Oliveira & Ariel Foina, 229

## Editorial

Os cientistas sociais convencidos da irreversibilidade dos processos de secularização e de desencantamento do mundo constróem discursos controversos quando avaliam o novo movimento esotérico que é, de fato, universal. Especialmente no Brasil, longe de apontar para um processo de racionalização e secularização, o atual cenário religioso está a indicar uma pluralidade de busca, cada vez mais exigente e desafiadora, por caminhos espirituais.

O fenômeno ao invés da laicização, sinaliza um clima de ampliação das dimensões religiosas do espaço público. Somos levados a reafirmar as palavras do antropólogo José Jorge Carvalho em artigo neste número: “a querela dos espíritos parece ser a linguagem privilegiada para se falar dessa busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como é o caso do Brasil contemporâneo”.

Procurar ajudar na compreensão sociológica deste movimento de busca espiritual foi a razão de editar a presente “Sociedade & Estado”.

Brasilmar Ferreira Nunes  
Editor



## Apresentação

O rápido crescimento do número e da diversidade de grupos, de doutrinas, de filosofias, de novas religiões, novas religiosidades ou Novos Movimentos Religiosos, nas últimas décadas, tem sido um fenômeno bastante significativo e indicam a vitalidade do religioso e da criatividade religiosa, articuladas a conteúdos e formas laicas.

Ademais, este movimento não é exclusividade do Ocidente. No Japão, as religiões que mais têm surgido são as chamadas `novas religiões japonesas`. Surgiram no início do século e se fortaleceram no pós-guerra. O Brasil também participa intensamente deste processo no qual podem-se identificar várias características do processo. Uma delas é seu caráter esotérico. Assiste-se a uma série de manifestações religiosas, cada vez mais à margem das religiões institucionalizadas, inclusive contra ou em posição crítica a elas. Apesar do respeito pelas tradições religiosas, há negação ou fuga constante do controle institucional e recuperação de um simbolismo e de um mistério marcados por práticas mágicas (energia, vibrações, cores, cristais, pirâmides). Este movimento inclui aspectos triviais como os horóscopos e a sensibilidade religiosa englobante chamada New Age. Afirma-se a presença do sagrado como princípio unificador. Supõem-se relações participativas do homem com o todo envolvente, principalmente com a natureza. 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 rituais.

Identifica-se uma certa esperança no futuro, ancorada na expectativa de uma mudança (Nova Era, Terceiro Milênio) e na potencialidade humana de aperfeiçoamento e crescimento espiritual. A busca de salvação mística estaria fundamentada na transformação interior do indivíduo (autoconhecimento, auto-aperfeiçoamento e desenvolvimento espiritual) e num certo estado de ser e de se relacionar com o mundo (a presença do divino em tudo é em todos e, como conseqüência, negação das separações e dualidades, como natural-sobrenatural, sagrado-profano, racionalidade-sensibilidade). 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.

Concordando com Berger, religiosidade deste 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.

Se partirmos da definição de pós-modernidade como fragmentação ou recentramento da função simbólica sobre uma operação totalizante ('holística'), como o faz Pierre Sanchis, e simultaneamente for enfatizado o centrimento do mundo sobre o indivíduo, estar-se-ia diante de um dos fenômenos mais significativos da pós-modernidade: os Novos Movimentos Religiosos, em que o indivíduo compõe sua própria religiosidade.

Este número da *Revista Sociedade e Estado* propõe-se a contribuir com esta recente, porém profunda e interessantíssima discussão, agrupando contribuições de vários autores brasileiros, um argentino, um austríaco, um português e dois espanhóis. Esta edição reproduz, portanto, a pluralidade tão característica dos Novos Movimentos Religiosos, pluralidade e diversidade que contribui, certamente, de uma maneira mais rica e polêmica para o debate.

O primeiro texto intitula-se *O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno*. Seu autor, Paulo Henrique Martins, trata de demonstrar, de uma forma bastante instigante, como o imaginário antropocêntrico ocidental está se esgotando sob o peso da mesma desordem que ele tentou por todos os meios eliminar. O autor identifica a presença de um outro imaginário, o cosmocêntrico pós-moderno, o qual teria a ver tanto com as revoluções científicas e culturais ocidentais, quanto com a progressiva influência de outras tradições culturais, sobretudo as orientais, budistas e taoístas.

A época do entusiasmo tardio — em referência à expressão de Castoriades, “a época do conformismo generalizado” — seria a atual, de passagem de uma ordem paradisíaca antropocêntrica para uma outra taoísta cosmocêntrica, mais complexa e aberta à construção de uma nova ecologia planetária, insinuando a possibilidade de se colocar lado a lado o trabalho e o ócio, a produtividade e o lúdico.

Ainda que incipiente, esta nova sociedade ancora-se na criação de crenças e de mecanismos de gestão e de organização da vida cotidiana capazes de conviver com as desordens sistêmicas, aproveitando inclusive este clima de desordem no sentido da promoção de adaptações do sistema sócio-psíquico às exigências da realidade e do pensamento do novo tempo. Assim, o autor fala da emergência de uma espécie de Tao do Ocidente, um novo sopro de conhecimento e de ação, capaz de penetrar os níveis da sociedade global, despertando nos interstícios da cultura e da política um desejo comunitário original, capaz de conciliar com justiça social as igualdades e as diferenças.

Trazendo Campbell ao debate, o autor indica como a orientalização pode significar mais que a simples leitura da introdução de idéias e de valores orientais no Ocidente. Orientalização referir-se-ia ao processo pelo qual a concepção do divino, tradicionalmente dominante no Ocidente, sob influência da antiga teodicéia cristã, é substituída por uma outra, dominante durante milênios no Oriente, que centraliza o valor divino do homem, tornando secundária a dualidade excludente entre Bem e Mal. Mas esta orientalização, inicialmente difusa, ganha espaço no século XX, na medida em que sua influência casa-se com a emancipação do imaginário cosmocêntrico pós-moderno.

Assim, Paulo Henrique Martins trata o ‘dilema espiritual do ocidente’ de forma otimista, sugerindo que a superação dos limites da visão dual e racionalista de mundo não implica, necessariamente, retornos às práticas e crenças cosmocêntricas tradicionais.

O otimismo de Martins é reafirmado por Franz Höllinger e Adriana Valle-Höllinger, ao tratarem da racionalidade das práticas mágicas e esotéricas, no artigo *A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo*.

Para eles, a possibilidade de um outro estado de consciência, central na tradição esotérica, foge dos marcos interpretativos da ciência moderna, o que se articula, evidentemente, com o problema da irracionalidade do esoterismo.

Partindo da apresentação de alguns dados empíricos sobre a presença de crenças e de práticas esotéricas nas sociedades modernas, levantados em pesquisas comparadas internacionais, os autores tratam de compreender as funções destas crenças e destas práticas utilizando-se de várias interpretações da magia e do esoterismo encontradas nas ciências sociais. Tais interpretações



vão no sentido de que 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 sob esta perspectiva, os métodos esotéricos podem ser considerados racionais. Eles são irracionais somente na perspectiva das pessoas e das sociedades que têm percepções e visões diferentes da realidade.

Diante da pergunta de como se poderia compreender a presença de crenças e de práticas esotéricas entre as novas gerações, particularmente nos países industrializados e nos grandes centros urbanos, na contemporaneidade, lançam mão de importantes interpretações de cientistas sociais a respeito das funções e dos efeitos das práticas mágicas em sociedades primitivas. Lembram, por exemplo, que Weber não teria afirmado que todos os tipos de métodos mágicos eram baseados em suposições causais falsas e que a magia seria destituída de qualquer racionalidade instrumental. Ele apenas teria afirmado que as sociedades humanas iriam substituir métodos para se lograr algum objetivo, quando estivessem disponíveis outros mais eficientes.

Além de destacarem que a busca de um estilo de vida mais holístico tem sido realizada em boa medida através dos métodos esotéricos, analisam em que medida os objetivos dos métodos esotéricos pretendidos pelo movimento *New Age* estariam sendo alcançados.

Este movimento teria quebrado um dos princípios da tradição esotérica ao revelar os métodos esotéricos a partir de apresentações simplistas de bestsellers e mesmo de cursos de introdução bastante acessíveis a muitos, senão a todos. Esta popularização do esoterismo encontraria sua justificada no fato de que a todos deveria ser dada a possibilidade de se obter formas superiores de experiência espiritual, ou uma “nova consciência”. Concluem que, tal como todos os ideais utópicos, os ideais *New Age* só poderiam ser realizados em níveis modestos.

Também José Jorge de Carvalho, de forma harmônica com os dois textos anteriores, em *Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno*, indica, entre outras, a questão teórica decorrente da dificuldade de se conciliar, sem praticar uma redução empobrecedora, a cosmovisão ocidental moderna racionalista e cientificista, a qual pressupõe uma natureza desencantada, com visões de mundo diversas, ou tradicionais ou simplesmente que se desenvolvem paralelo ao projeto modernista, sustentadas por princípios metafísicos e supra-sensíveis que estão imbricados diretamente nas crenças e práticas rituais.

Destaca-se no texto o enfrentamento corajoso, por parte do autor, de um dos debates centrais da sociologia da religião: o da secularização & reencanta-

mento do mundo. Nesta direção lembra que a maioria dos estudiosos da chamada dimensão religiosa da cultura alternativa sustenta que assistimos a um fenômeno de religiosidade no plural. Pluralidade que pode ser vista com toda nitidez em Brasília, cidade onde o panorama das religiões é particularmente aberto às invenções. Reflete particularmente as experiências do Vale do Amanhecer e do Templo da Boa Vontade.

Apesar desta religiosidade plural da sociedade atual lembrar primeiramente descentramento, superficialidade e inconsistência, a simbólica da busca daria sentido ao constante crescimento desse labirinto. Esta estaria bastante viva em nossa sociedade e apontaria para um caminho que não se desencantou como o supunha Max Weber. A religião deixa de ser crescentemente herdada e a opção religiosa vem se livrando das amarras da identidade estruturada, passando cada vez mais a ser algo buscado, conquistado. Haveria uma intensa mobilização por parte dos praticantes, que o autor chama de a querela dos espíritos. Esta seria a linguagem privilegiada para se falar da busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como é o caso do Brasil contemporâneo.

Particularizando esta pluralidade, enfatizada por todos estes autores, Deis Siqueira apresenta resultados provenientes de várias fontes da investigação por ela coordenada desde finais de 1994, sobre as práticas místicas e esotéricas existentes no Distrito Federal.

Seu texto *Psicologização da religião: religiosidade e estilo de vida*, inicia apresentando o panorama das novas formas de religiosidade no mundo ocidental. Em seguida, demonstra como a profecia ou predestinação mística de um religioso sonhador, Dom Bosco, veio se materializando no planalto central do país, onde teria se gestado a construção de uma religiosidade voltada para o novo tempo, numa região também predestinada por um outro mito ou utopia modernista, que pretendia um mundo belo, feito de igualdades. Ancorada em um extenso mapeamento do panorama religioso do tipo Nova Era no Distrito Federal e região, afirma a existência de 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 em torno da preparação para a Nova Era ou Novo Milênio. O central desta nova consciência é composto por elementos cristãos e de outras tradições religiosas; cósmicas; valores reificados tais como amor, liberdade e paz e elementos de um eu sublimado (Eu Superior, Eu Maior, Eu Crístico).

Deis Siqueira indica como a divinização e a centralidade do indivíduo nestas novas religiosidades é explorada a partir de uma reflexão sobre a

mercantilização da religião e a psicologização da religião, tendência indicada por Berger há algumas décadas. Trabalha, para tanto, com dados coletados junto a lideranças de grupos místico-esotéricos presentes em Brasília e região; com questionários aplicados a adeptos destas Novas Religiosidades; com visitantes da Feira Mística realizada regularmente em Brasília; com opiniões, sensações, sugestões registradas pelos visitantes-frequentadores do Templo da Boa Vontade, templo ecumênico mantido pela Legião da Boa Vontade, e monumento mais visitado da cidade, e com questionários aplicados a estudantes de graduação da Universidade de Brasília.

Harmonizando-se mais uma vez com os textos anteriores a autora conclui afirmando que se por um lado o social, o coletivo, o outro, tendem a se secundarizar nos Novos Movimentos Religiosos investigados, haveria no trânsito e na condição de sujeito experimentador uma experiência religiosa libertária. Os novos valores, significados, visões de mundo identificados nos grupos místico-esotéricos sugerem a possibilidade de que a relação indivíduo-sociedade se refaça em novas bases, a partir de práticas políticas diferenciadas das até aqui conhecidas ou hegemônicas.

Ainda mergulhando na situação religiosa de países vizinhos, segue o artigo do professor de sociologia da Universidade de Buenos Aires, Fortunato Mallimaci, que trata *De la homogeneidad a la diversidad: las actuales transformaciones del campo religioso en la sociedad argentina*.

O primeiro elemento de reflexão que se destaca é o fato de que também na Argentina são identificadas a perda do significado social das instituições religiosas e a emergência de novas sensibilidades religiosas, tão enfatizadas pelos outros autores, incluindo José Maria Mardones, referindo-se à Espanha. Não se trataria de um desaparecimento da religião e sim de uma lenta mas contínua transformação do espaço religioso. Assim, o autor indica a dificuldade de se utilizar, na atualidade, o conceito de religião, optando pelo de campo religioso, o qual teria como um de seus constituintes a luta pelo monopólio da legitimidade.

Não só na Argentina, mas em toda a América Latina teríamos que enfrentar a discussão dos limites deste campo religioso, na medida em que este vem se expandindo em várias direções. Na Argentina ocorreria, na atualidade, uma crise das instituições formadoras de sentido. A igreja católica teria passado do monopólio para hegemonia na sociedade. Também aqui é enfatizado o crescente pluralismo religioso, inserido em um processo em que a 'comunidade emocional' seria mais forte do que o 'programa' ou o 'credo religioso'. Segundo Mallimaci, a expansão dos Novos Movimentos Religiosos ou 'grupos religiosos livres' seria fruto não das expansões das religiões conhecidas, mas

da quebra de certezas e de sentido. Haveria uma profunda reestruturação do campo cultural argentino, surgindo novas crenças que se expressam tanto dentro do catolicismo (grupos carismáticos, emocionais e éticos) e em outras manifestações religiosas, especialmente as evangélicas pentecostais, os cultos afro-brasileiros, as experiências *New Age*.

Na medida em se identifica um crescente processo de individuação religiosa e de um movimento em religião; em que tende a diminuir o peso da prática institucional, em que cada vez mais a construção das crenças e do religioso se dá na dimensão individual ou familiar, o autor assinala o adensamento de uma tensão que atravessaria o conjunto das experiências religiosas entre as dimensões éticas individuais versus as comunitárias e entre as referências emocionais versus as culturais. Lembra ainda que o estudo do campo religioso poderia ajudar a identificar nós de conflito que ocorrem em outras dimensões da vida, que envolvem cidadania, tolerância, as dificuldades de se reconhecer o outro ou a outra.

No sentido de aprofundar algumas questões importantes para a reflexão sobre os Novos Movimentos Religiosos, na sequência é apresentado o artigo de José Maria Mardones, filósofo que tem contribuído significativamente à sociologia da religião espanhola, intitulado *Experiencias de Trnscendencia. Como se construye la transcendencia hoy?* O autor analisa a produção da transcendência (pequenas e médias) na atualidade, marcada pela secularização e pela pós-secularização ou reencantamento do mundo. Também destaca, como os autores anteriores, uma sensibilidade religiosa que transitaria cada vez mais fora dos muros das grandes instituições religiosas. Tratar-se-ia de um “reencantamento que mira hacia el lado más secular e apareceria sob formas profanas: religiosidade profana ou secular”, experiências profanas de transcendência, religiosidade difusa e sincrética.

Estabelece uma bela conexão entre os conceitos de profano, sagrado, mistério e transcendência. Esta última expressaria a qualidade do sagrado ou do mistério que possibilitaria à experiência humana uma *Outreidad Absoluta* deste mesmo mistério ou deste sagrado.

Referindo-se às Comunidades de Interpretação ou Sentido, também fundamentais para a compreensão do transcendente, lembra que a construção social desta se efetua mediante a construção social simbólica, ou seja: destaca a importância dos símbolos e a perda de monopólio das religiões institucionalizadas, acompanhando um processo em que a religião não teria mais uma centralidade social ou cultural. Visibiliza-se um dos paradoxos de nosso tempo: em nossa sociedade secularizada conviveriam a presença pós-secular de manifestações religiosas e uma religiosidade profana que tende a se expressar em

rituais sociais, tais como o futebol, cada vez mais portador de traços de rituais religiosos.

O artigo seguinte, *La hechiceria y sus sentidos* é de autoria de um antropólogo também espanhol, que há anos desenvolve pesquisas no Brasil, Fernando Giobellina Brumana. Ele busca o sentido da feitiçaria, revisitando os antropólogos britânicos que estudaram sociedades onde havia estas crenças. Enfatiza o quanto a bruxaria tem uma lógica própria que não deriva de sua utilidade social. A sua dinâmica social seria muito mais profunda do que supunham os antropólogos funcionalistas e as crenças em bruxaria seriam funcionais mas não necessariamente conservadoras.

O autor sugere o quanto boa parte da informação etnográfica encontrada em sua pesquisada bibliográfica entra em contradição com os dados por ele coletados no Brasil. Afinal, afirma ele, crenças em feitiçaria não são incompatíveis com sociedades desenvolvidas. O equívoco identificado teria como fonte de explicação uma ingenuidade de raiz vitoriana e uma sociologização apresada. Abre a possibilidade de leitura de que a idéia de que ou todos somos primitivos ou os primitivos não existem. A hipótese central do pesquisador é que a ameaça mística nunca se apresenta sem uma contrapartida defensiva. A magia teria a vantagem de ser um mal contra o qual o homem não está totalmente impotente. Não há feitiçaria ou bruxaria sem uma instância que a combata e permita amenizar os supostos danos que ela provoca. Destaca então a sua capacidade terapêutica. Assim, a relação religião-magia poderia ser recuperada a partir de uma associação da primeira com a dimensão do público e a segunda com a do privado. Além deste aspecto fundamental para refletirmos o retorno da magia em muitas das 'novas religiosidades', o autor também assinala, lembrando Lévi-Strauss, que na magia a exigência de totalidade é cumprida da maneira mais perfeita. A busca do holístico é uma outra das características fundamentais destes 'novos movimentos'.

Também trata a ação ritual e da matriz discursiva da feitiçaria. Como corpo e sociedade se convertem pela ação da feitiçaria e da anti-feitiçaria num campo semântico único e homogêneo. A feitiçaria abriria portanto a passagem entre corpo e sociedade. Isto poderia parecer absurda para autores tais como Evans-Pritchard, mas na atualidade já não pareceria tão absurda à nossa sociedade moldada pela psicanálise e pela *New Age*: "cada um merece a doença que tem".

Visibilizando suas reflexões de caráter mais conjectural, Giobellina sugere que o catimbó (pensado como um extremo no campo da religiosidade popular brasileira) seria uma fusão primeira de crenças, de figuras místicas, de ritos, de protótipos de agentes, oriundos de tradições de origens tão diferentes,

como de sintonia tão particular: espiritismo pré-cardecista, feitiçaria ibérica, diversas fontes africanas e provavelmente a ‘sabedoria’ de xamãs indígenas “todo esto sobre la base de un difuso catolicismo agrario subyacente. Cuando aún no existía el nombre ‘umbanda’, cuando el candomblé aún no había salido de su gueto étnico, a comienzos de siglo, pululaban en las barriadas periféricas de Recife, João Pessoa o Natal, agentes cuyo accionar era llamado por ellos mismos o por sus clientes ‘catimbó’, cuando no ‘culto dos mestres’ o ‘de Jurema’”. Mas mesmo que não fosse assim, o ‘catimbó’ representa uma fusão primária no sentido mais primordial, porque sintetiza os traços mais elementares de vários patrimônios.

Referindo-se à significação, à sobressignificação e à relação significado-significante, o autor permite-nos pensar a produção mística, a magia, a feitiçaria e a contra-feitiçaria como o símbolo no estado puro, não porque possa estar disponível para qualquer conteúdo, mas porque seria a matriz de toda produção de sentido. A magia não antecedeu a ciência, como queriam vários autores como Mauss e Lévi-Strauss, pois é a matriz de toda a prática e de toda palavra — de Borges a Hitler — que pende da árvore verde da vida.

A situação portuguesa é apresentada por Miguel H. Farias e Tiago Santos no artigo *Novos Movimentos Religiosos em Portugal: passado, presente e futuro*. Este país teria sido historicamente bastante impermeável às inovações religiosas. Daí que os autores se perguntam como compreender as brechas a esta inovações que têm surgindo aí nos últimos anos. Iniciam indicando a preservação da homogeneidade religiosa portuguesa e a, provavelmente conseqüente, pequena bibliografia existente sobre os Novos Movimentos Religiosos.

Tomando como referência a debilidade histórica do Estado português, destacam a tolerância como um traço português e sugerem sua articulação com o sincretismo constituinte brasileiro. Depois de abril de 1974 as portas teriam se aberto para os Novos Movimentos Religiosos espalhados pelo mundo, incluindo o que os autores chamam de espiritualidade não institucionalizada e verdadeiramente privatizada. Tratam-lhes como movimentos ou ideologias *New Age* ou nebulosa místico-esotérica ou nebulosa *New Age* Portuguesa. Aqui encontramos uma das contribuições mais interessantes, a nosso ver, para a reflexão sobre as associações que se dão do novo com o antigo naquele país. Os autores sugerem que a nunca morta esperança messiânica portuguesa estaria sendo assumida pela comunidade *New Age* Portuguesa, além de outros grupos de referência maçônica e rosa-cruz.

A primeira das resenhas discute a tese de doutoramento de Adriana Valle dos Reis, co-autora do segundo artigo publicado no início deste número,

aprovada pelo Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Foi elaborada por Bráulio Tarcísio Porto de Matos, professor da Faculdade de Educação desta mesma Universidade.

A segunda resenha foi escrita por Luiz Martins da Silva, professor doutor da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília. Trata da dissertação de mestrado de José Paulo Nunes Cordeiro Tupynambá, sobre os neopentecostais e a rede de televisão.

O professor Stephen G. Baines do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília é o autor da terceira resenha apresentada. Trata-se também de uma tese de doutorado defendida, em 1999, naquele departamento: "*Hari Nama Sankirtana*": estudo antropológico de um processo ritual, por Marcos Silva Da Silveira.

Finalmente, a quarta e última resenha foi escrita por Andrea Oliveira e Ariel Foina, graduandos do Departamento de Sociologia, e analisa o livro *A theory of religion*, de Rodney Stark e William Sims Bainbridge.

Como pode ser notado há uma profusão de trabalhos acadêmicos sobre a problemática concernente ao presente número da "Sociedade e Estado", razão pela qual dedicamos espaço às mesmas nestas resenhas.

Importante lembrar que os textos em espanhol e o artigo sobre os Novos Movimentos Religiosos em Portugal, escrito naquele país, não foram submetidos à correção de estilo por parte da Revista. Estes ficaram sob responsabilidade dos autores.

# O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno

*Paulo Henrique Martins\**

**Resumo.** Este texto pode ser compreendido como uma tentativa de explorar os desafios teóricos que C. Campbell lançou aos estudiosos das novas gnoses a partir de sua idéia de “orientalização do Ocidente”, pela qual propõe que a antiga teodicéia ocidental baseada na representação dual entre Bem e Mal está sendo substituída por uma outra teodicéia, mais complexa, que coloca o “divino” como uma condição de auto-aperfeiçoamento do homem. Assim, neste artigo, tentamos explorar as relações entre Ocidente e Oriente a partir do modo como as diversidades culturais se confrontam e se refletem sobre os desafios conceituais sugeridos pela crise da modernidade. Buscamos desenvolver os conceitos de “antropocentrismo moderno” e de “cosmocentrismo pós-moderno” para fixar alguns pontos relevantes nos deslocamentos simbólicos do imaginário moderno ocidental a partir deste confronto entre epistemes diferentes. Ao final, nossa idéia é de sugerir que a resolução do dilema espiritual do Ocidente pode implicar na emancipação de um sujeito cosmocêntrico pós-moderno que seja mais complexo e aberto à construção de uma ecologia planetária.

**Palavras-chave:** antropocentrismo, cosmocentrismo, racionalidades, imaginário, orientalismo.

O antropocentrismo moderno constitui uma concepção dualista de mundo fundada na suposta separação real e objetiva entre o Homem e a Natureza. Trata-se de uma representação cultural que se legitima na crença de um Homem portador de um projeto racionalista capaz de subjugar calculadamente a Natureza, entendida como um fenômeno irracional. O antropocentrismo foi concebido pela operação cognitiva e crítica que a filosofia grega, em particular

---

\* Paulo Henrique Martins é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).



a aristotélica, realizou sobre a tradição mítica pré-socrática, abrindo as portas para o que modernamente veio a ser considerado como um conhecimento propriamente científico (fundado na classificação, na experimentação empírica e na explicação descritiva).

Durante os três últimos séculos, acreditou-se que esta separação seria uma condição universal instituída pelo racionalismo científico, uma prova definitiva da superioridade da cultura ocidental moderna sob as demais culturas, tradicionais ou contemporâneas.

Neste texto, tentaremos demonstrar que o imaginário antropocêntrico ocidental está se esgotando sob o peso da mesma desordem que ele tentou por todos os meios eliminar. À medida que se exaure essa concepção de mundo, esmagada por sua própria política fragmentadora, surgem sinais de novas formas organizativas que espelham a presença de um outro imaginário, o cosmo-cêntrico pós-moderno, que tem inspirações diversas: de um lado, tem a ver com as revoluções científicas e culturais ocidentais, de outro, com a progressiva influência de outras tradições culturais, sobretudo aquelas orientais, budistas e taoístas.

A dificuldade de se fazer uma crítica mais profunda do antropocentrismo deve-se à resistência que o etnocentrismo intelectual impõe às tentativas de reconhecimento público da modernidade como uma experiência de relativismo cultural. O reconhecimento deste relativismo e da diversidade cultural planetária implica necessariamente a anulação do mito da universalidade racionalista, do pseudo-paraíso ocidental, e o reconhecimento do valor particular de outras tradições culturais que eram vistas como irracionais e arbitrarias. O reconhecimento da diversidade e da relatividade também implica a renúncia à vontade de controle e de dominação política do Ocidente sobre outras culturas e civilizações, abrindo uma discussão profunda sobre o imperialismo cultural ocidental e suas conseqüências negativas sobre a divisão internacional das riquezas nacionais e sociais.

O cosmo-centrismo pós-moderno, diferentemente, funda-se na idéia de uma conexão essencial entre o Homem e o Universo, não cabendo aqui se falar de separação mas de interação dialética. Este projeto ganhou reconhecimento a partir da exaustão do projeto moderno, ocorrida desde o fim da segunda guerra mundial. O cosmo-centrismo tradicional era edificado a partir da contemplação do mundo natural pelos sábios da antigüidade oriental, particularmente das tradições indianas e chinesas. A atividade de contemplação dos movimentos da Natureza nos espaços comunitários pré-modernos visava a manter a harmonia da cultura através de um tempo circular, de eterno retorno a uma ordem primordial (Eliade, 1969). O imaginário cosmo-cêntrico pós-mo-

dermo constitui uma retomada do princípio sistêmico e relacional básico do cosmocentrismo tradicional num contexto de uma modernidade tardia em que a emancipação de um *self* individual reflexivo (Giddens, 1993) é um fato irrecusável. Diferentemente do tradicional, que restringia esta atividade reflexiva a um grupo restrito de sábios, o cosmocentrismo pós-moderno aparece como uma possibilidade aberta a quaisquer indivíduos, independentemente das condições de sexo, raça, nação ou idade.

À medida que o imaginário antropocêntrico moderno vai ruindo, pela impossibilidade de se manter sua política de exclusão, o cosmocêntrico pós-moderno vai ocupando as brechas da vida cotidiana. A situação se torna complicada para os intelectuais modernos. De repente, aqueles que se mostravam mais vanguardistas, mais comprometidos com os ideais revolucionários, são rapidamente esquecidos por uma massa consumidora ávida de novidades, de mudanças, de novos tempos. A imagem da revolução como fundamento de uma utopia paradisíaca é abandonada em favor de outras representações. No interior de um sistema que ambicionava a universalização e a eliminação da ambivalência cultural, os intelectuais estavam convictos, explica Zigmunt Bauman, de que o destino da moralidade, da vida civilizada e da ordem social dependia da solução que dessem ao problema da universalidade. Assim, os intelectuais não tiveram dificuldades de considerar “seu próprio trabalho — a promoção de uma racionalidade universalmente válida — um veículo importante e uma força propulsora do progresso” (Bauman, 1999: 267). A superação deste modelo etno e antropocêntrico não tem, porém, ocorrido pelos favores dos intelectuais modernos, mas pelo esgotamento da própria modernidade como um projeto da ordem e do progresso. A realidade factual provou aos modernos que a modernidade é essencialmente ambivalente e relativa do ponto de vista cultural, independentemente das crenças dos intelectuais sobre os ideais de verdade, de certeza e de universalidade.

Por se constituir numa episteme de caráter dualista, o antropocentrismo ocidental influiu decisivamente sobre os estilos tensos e ambivalentes dos intelectuais modernos. Os esforços de explicação empírica da realidade, associados a julgamentos morais rotineiros sobre o verdadeiro e o errado, criaram um clima intelectual marcado por posturas morais que oscilam regularmente entre observações pessimistas e otimistas. Neste contexto, a própria idéia de universalidade aparece como uma exigência moral que impossibilita os cientistas sociais compreenderem tanto o caráter relativo da modernidade, como o fato de que o próprio do funcionamento do universo cósmico é o caos (Prigogine, 1996), o mesmo podendo ser dito do universo da cultura humana (Bauman, 1999).

A exigência da modernidade como uma experiência da ordem capaz de eliminar em um suposto momento futuro as impulsões da desordem herdada da indesejável tradição pré-moderna, terminou influenciando sobre o humor de renomados intelectuais. Analisando as obras de grandes cientistas sociais como Marx, Weber, Nietzsche, Durkheim, Adorno e Horkheimer, Arendt, Sartre, Marcuse, Habermas, Foucault, Althusser, Heller entre muitos outros, não é difícil perceber como as visões otimistas e/ou pessimistas desses autores como relação à modernidade fazem parte de um pêndulo que balança entre os ideais da ordem e da desordem.

Ao chamar a atenção sobre a cultura etnocêntrica ocidental e sobre o modo de funcionamento do intelectual moderno, estamos tentando demonstrar que as descrições dos fatos são sempre marcadas pela sensibilidade de quem observa Maffesoli (1998). E este caráter relativo da observação e da compreensão não pode ser eliminado pelos instrumentos mecânicos e estatísticos e pelas distâncias metodológicas. Do mesmo modo que os humores dos intelectuais são influenciados pela crise da modernidade, os sentidos do antropocentrismo moderno são bombardeados pelos fantasmas e incertezas desses intelectuais. Estes observam com certo horror o desaparecimento do universalismo racionalista sob o impacto de processos de fragmentação e de remodelação culturais importantes, habitados por mitos, crenças e valores que aparentemente deveriam ter desaparecido, na modernidade. A diversidade cultural, aqui representada pela oposição entre antropocentrismo moderno e cosmo-centrismo pós-moderno, aparece como um dos modos de observarmos as variações desses humores.

Para exemplificar os deslocamentos que o poder intelectual vem conhecendo a partir da fragmentação do imaginário antropocêntrico moderno, gostaria de lembrar as mudanças de humor deste grande intelectual que foi Cornelius Castoriadis, um pensador erudito e versado em várias disciplinas (economia, filosofia, sociologia e psicanálise, entre outras), cuja obra crítica, sobretudo na análise do totalitarismo, visava em última hipótese assegurar o sentido revolucionário da modernidade.

## DILEMAS DE UM INTELLECTUAL MODERNO

Cornelius Castoriadis nos parece exemplar em todos os sentidos. De uma parte, ele nunca foi um intelectual acomodado com as perspectivas do mérito acadêmico. Como Marx, no século XIX, sua grande característica como intelectual moderno é revelada pelo seu espírito de rebeldia, pelo seu esforço de constituir-se ao mesmo tempo como pensador erudito e como militante político engajado nas causas revolucionárias (aquela de uma ordem democrática, racio-

nal e universal). Durante a maior parte de sua vida, Castoriadis sempre demonstrou uma grande fé nas perspectivas revolucionárias da modernidade, o que o caracteriza como um pensador otimista entre os anos cinquenta e oitenta. Porém, já nos fins desta última década, este pensador grego começou a dar sinais de um certo desencanto com relação aos tempos modernos, digamos um certo mal-estar que vai marcar o período de sua última estilística (1989/1998). Há algo de paradoxal nesta mudança de rumos. No momento em que a burocracia do leste começou a ruir através dos muros de Berlim, este grande crítico do totalitarismo se tornou mais pessimista, em vez de otimista, o que seria, em princípio, mais coerente com sua cruzada anti-totalitária e a favor da modernidade. Acontece que o fim do totalitarismo burocrático levou-o a compreender com mais clareza a modernidade como uma “encruzilhada de labirintos” insondáveis, que tornava sem sentido a luta revolucionária tradicional.

Durante uma conferência na Universidade de Boston, em 1989, intitulada *A Época do Conformismo Generalizado*, ele sugeriu que o projeto da modernidade estava exausto. Para Castoriadis (1992: 17) o termo moderno exprime uma atitude profundamente egocêntrica, pois um período chamado moderno sugere que a História atingiu seu fim e que os humanos viverão, doravante, num presente perpétuo. A expressão moderna seria equívoca pois exaltaria uma abertura indefinida com relação ao futuro quando, na verdade, o “ser moderno” apenas tem sentido na relação com o passado, com a tradição.

Para aquele pensador grego, o caráter essencial da modernidade residiu na oposição e tensão entre duas significações nucleares: uma delas seria a busca de um projeto de autonomia individual e social, a outra, a expansão ilimitada do domínio racional. A expressão histórica dessas tensões encontravam-se na manifestação e persistência dos conflitos ideológicos e sociais da modernidade, os quais constituiriam a força motriz central do desenvolvimento da sociedade ocidental. No século XX, porém, segundo ele, o Ocidente teria se retraído num crescente conformismo. As duas guerras mundiais, a emergência do totalitarismo, a derrocada do movimento operário, o declínio da mitologia do progresso e os movimentos dos anos 60 marcariam a entrada das sociedades ocidentais neste período conformista (Castoriadis, 1992: 22). Basicamente, a época do conformismo generalizado seria produto da eclipse do projeto de autonomia, cuja realização pressupõe uma imaginação política ativa, nos planos do indivíduo e da sociedade. Por outro lado, o desaparecimento dos conflitos ideológicos e sociais clássicos a partir da inadequação radical dos programas onde o capitalismo se encarnara — o socialismo e o liberalismo (Castoriadis, 1992: 26) —, teria dado margem à privatização, à despolitização e ao individualismo. Livre da vigilância exercida pela experiência crítica e auto-

nomizante, a mestria racional teria se tornado, progressivamente, mera racionalização do futuro, que pode ser exemplificada pela tentativa de substituir o termo moderno pelo pós-moderno. Esta substituição seria expressão da simples racionalização de uma apologética pretensamente sofisticada, mas que não passaria da expressão do conformismo e da banalidade da modernidade (Castoriadis, op. cit.: 25).

Já se passaram mais de dez anos desta conferência de Castoriadis. Muitas coisas aconteceram desde a queda do muro de Berlim, influenciando decisivamente nos humores culturais e intelectuais. Pessimismo e otimismo são atitudes que continuam a brotar nos jardins dos modernos. Na perspectiva dos pessimistas, é inegável que a crise do projeto socialista, que tem como marco a dissolução do bloco soviético, no fim da década de 80, reforçou a pragmática liberal, mais conhecida como neoliberalismo, provocando uma perigosa dissociação dos laços mercantis com relação aos sociais e políticos. O grande teórico dos movimentos sociais, Alain Touraine, mostra-se assustado com a fragmentação do indivíduo moderno e com as perspectivas de dissociação entre a razão instrumental e a razão identitária, perguntando no título de um de seus últimos livros *se podemos viver juntos?* (Touraine, 1997).

O avanço do capitalismo sobre a vida privada, lugar de sobrevivência do indivíduo, é visto de modo paradoxal. Sendo o objetivo da lógica de mercado, lembra o sociólogo canadense Jacques Godbout (1992), fazer apenas e exclusivamente com que as mercadorias circulem livremente, obviamente no novo contexto global tudo o mais se torna secundário: o amor, a amizade e a solidariedade. Para outros autores, ao contrário, a experiência de globalização deve ser exaltada com otimismo, justamente por facilitar a disseminação destas experiências de democratização da vida privada, da intimidade e do amor, abrindo perspectivas interessantes para uma “terceira via” (Giddens, 1993a).

Para otimistas como Anthony Giddens, os últimos dez anos criaram condições favoráveis para mudanças radicais da sociedade ocidental. A globalização, ao encurtar enormemente as distâncias geográficas entre sociedades e indivíduos, teria favorecido o surgimento de experiências de reflexividade inéditas, que não poderiam acontecer num mundo tradicional, diretamente condicionado pelas determinações da vida local (Giddens, 1993b).

Essas mudanças de humor que marcam a trajetória dos intelectuais modernos resultam das experiências de encantos/desencantos com relação às possibilidades dos mesmos atuarem nas esferas culturais e políticas em favor de certos ideais de universalidade e de progresso, como já nos referimos anteriormente. Nosso propósito neste texto, porém, é de nos distanciarmos dessa pretensão de avaliação moral da modernidade, para podermos nos envolver

mais profundamente na reflexão comparada entre antropocentrismo moderno e cosmocentrismo pós-moderno. Se estamos insistindo sobre os dilemas morais do trabalho intelectual dos modernos, é porque queremos propor uma outra leitura que valorize a importância da diversidade para o resgate das particularidades culturais que aparecem dentro de uma concepção sistêmica e complexa de mundo.

Assim, deixando de lado o preconceito cultural e científico ocidental, talvez possamos ver nas sabedorias taoísta e budista elementos de explicação da realidade que não podem ser simplesmente classificados de irracionais e dogmáticos. Para avançar neste assunto, consideramos oportuno introduzirmos a discussão sobre a “orientalização do Ocidente”. O modo como Colin Campbell trata do tema é instigante por permitir observar sob um ângulo diferente a imagem da ocidentalização do mundo. A idéia de orientalização conforme proposta por este autor inverte a perspectiva da universalização unilateral do Ocidente, ao demonstrar que o avanço do Ocidente sobre outras culturas não foi apenas uma via de mão única. A ocidentalização significou ao mesmo tempo a orientalização da modernidade ocidental, no interior do processo de formação de culturas globais.

## ORIENTALISMO E IMAGINÁRIO OCIDENTAL

Há uma interpretação corrente do orientalismo, aquela de Edward Said, da Universidade de Colúmbia, que, inspirando-se em Foucault, faz uma distinção ontológica e epistemológica entre Oriente e Ocidente (Said, 1990). Segundo esta leitura, orientalismo, significando a busca nostálgica de uma origem perdida, seria, de fato, uma expressão que designaria a expansão colonial de três grandes impérios: o inglês, o francês e o norte-americano. A distinção entre Oriente e Ocidente teria sido construída nos séculos XIX e XX, como reflexo de um discurso produzido pelo Ocidente envolvendo poetas, romancistas, filósofos, economistas, teóricos políticos e administradores imperiais. O resultado desta empresa seria coroado por uma série de teorias, romances, descrições sociais e análises políticas que teriam servido para reforçar o poder colonial europeu-atlântico.

Há, porém, uma outra tese, oposta à de Said, que sustenta ser a orientalização uma espécie de inversão do processo de colonização. Segundo Colin Campbell (1997), o paradigma cultural, ou teodicéia, que sustentou a prática e o pensamento ocidentais por cerca de dois mil anos, vem sendo substituído pelo paradigma oriental. Para este autor, os séculos XVIII, XIX e XX testemunharam um abandono progressivo da teodicéia ocidental, sob influência de idéias que têm uma maior afinidade com o modelo oriental. Esta influência

resultou numa progressiva substituição da imagem transcendente do divino, dominante no Ocidente — que expressa a divindade como um fenômeno separado do mundo —, pela imagem imanente do divino, dominante no Oriente — que apresenta a divindade como sendo parte do mundo cósmico e humano (Campbell, 1997: 7). Para Campbell, orientalização significa mais que discutir a introdução de idéias e valores orientais no Ocidente. Orientalização refere-se ao processo pelo qual a concepção do divino, tradicionalmente dominante no Ocidente, sob influência da antiga teodicéia cristã, é substituída por aquela outra, dominante durante milênios no Oriente, que ressalta o valor divino do homem, tornando secundária a dualidade excludente entre Bem e Mal.

Aos poucos, sobretudo nos segmentos mais esclarecidos da sociedade, percebe-se que o conceito oriental de auto-aperfeiçoamento ou auto-deificação (Suzuki, 1993) substitui a idéia ocidental de salvação e que a distinção entre crente e descrente, ou entre céu e inferno, é substituída por uma representação imaginária que integra todos os seres, sem exceção, numa escala aberta de espiritualidade como propõe Leonardo Boff com seu paradigma ecológico (Boff, 1993). Este novo modo de estar no mundo e de fazer o mundo, articulando os diferentes e favorecendo a criatividade, está presente, por exemplo, nos novos movimentos sociais como o ambientalista, que propõe uma reaproximação do Homem com a Natureza como condição de emancipação de uma nova política de vida (Campbell, op. cit.: 14). Está presente, igualmente, na emergência de um imaginário feminino expandido a partir das lutas históricas das mulheres, e que valoriza novas significações culturais como a intimidade, a maternidade, a infância, o amor e a confiança (Giddens, 1993).

A definição de orientalismo em Campbell tem o mérito de colocar o Oriente não como resultado de um discurso de poder do imperialismo ocidental, mas como uma outra lógica de organização de mundo, uma lógica pós-moderna diferente daquela dualista ocidental; uma lógica sistêmica que valoriza a complexidade cultural, germinada nas fronteiras do simbólico e do racional, do objetivo e do subjetivo. A experiência sistêmica oriental que procura articular a experiência exterior com a interior, a vida social com a ambiental, tem sido crescentemente absorvida pelos indivíduos ocidentais, à medida que a atual fragmentação da modernidade reflete-se negativamente sobre os humores culturais e intelectuais. Para além de uma leitura apocalíptica desta fragmentação, o que se verifica, de fato, é uma crise profunda do paradigma racionalista moderno, que fundava-se na moral do cálculo interessado e mercantil (dos mais ricos, dos mais sabidos, dos mais capazes, da maioria, etc).

A orientalização do Ocidente tem implicações teóricas e práticas que ultrapassam os julgamentos morais dicotômicos sobre o bem e o mal, atual-

mente dominantes nos campos da ciência e da religião. A visão antropocêntrica moderna, de inspiração cristã, legitimava a separação entre o Homem e a Natureza pelo mito do Paraíso como um lugar transcendental e não-humano. Diferentemente, a visão cosmocêntrica pós-moderna, inspirada sobretudo naquelas tradições taoísta (Lao-Tseu, 1974) e budista (Govinda, 1994), sustenta a integração sistêmica entre Homem e Natureza, aqui e agora, descortinando as possibilidades de uma importante revolução cultural. Esta revolução em curso na cultura ocidental foi ancorada, de um lado, pelas revoluções científicas contemporâneas, sobretudo a física e a biologia, que integram gradualmente o princípio da teoria energética presente nas sabedorias orientais. De outro, pelo desenvolvimento das disciplinas psicológicas ocidentais, como a psicanálise, a gestalt e a psicologia analítica que ajudaram a difundir a existência de uma ordem processual de mundo, subjetiva e simbólica, existindo ao lado de uma realidade histórica exterior, tida como racional e causal.

Esta revolução pode implicar em mudanças radicais no imaginário sócio-histórico dominante, tanto a nível da concepção de Sujeito como dos processos técnicos necessários para viabilizar a manifestação de uma sociedade complexa. Uma revolução que integre a filosofia de mundo oriental sem abrir mão dos ganhos tecnológicos e históricos obtidos pela modernidade ocidental está no cerne das propostas sobre a “política da vida” sugerida pelo mais eminente sociólogo inglês, Anthony Giddens (1992). Certamente, essas mudanças não são pacíficas, já que atingem poderes e interesses estabelecidos de longa data.

Vejamos mais de perto as diferenças e aproximações entre as visões do Oriente e do Ocidente para melhor compreendermos as suas implicações para a revolução científica e cultural que se desenha na contemporaneidade.

#### ANTROPOCENTRISMO E TECNOLOGIA DE CONTROLE

As diferenças existentes entre a visão antropocêntrica do mundo, hegemônica no Ocidente, e a visão cosmocêntrica, dominante no Oriente, têm repercussões importantes a nível dos modos como foram instituídos os imaginários culturais e tecnológicos em cada uma dessas civilizações.

O antropocentrismo moderno, ao representar o mundo vital como uma dualidade (o Homem se opondo à Natureza numa relação de excludência), estimula o desenvolvimento de uma tecnologia de controle, que aparece como necessária para que o Homem possa domesticar uma Natureza que lhe seria essencialmente hostil. Assim, a dualidade filosófica se converte em dualidade metodológica, contribuindo para um clima cultural no qual o importante é superar pelo conflito a diferença ontológica entre Homem e Natureza. Através desta superação, acredita-se ser possível estabelecer-se o poder do vencedor



(o Homem), cujo imaginário é historicamente definido pelo indivíduo de cor branca e do sexo masculino, da Europa ocidental.

Esta idéia de uma ciência do controle está presente inicialmente na Grécia antiga, nas tradições de Platão e de Aristóteles, quando se tentava discernir os seres com alma (sujeitos) daqueles sem alma (objetos) (Julien, 1995). Esta suposta diferença ontológica teve repercussões importantes para o futuro da cultura racionalista, servindo como regra para a distinção entre, de um lado, os cidadãos gregos e, de outro, os bárbaros, sendo os primeiros vistos como indivíduos com alma e os segundos, sem alma. Os europeus elaboraram uma visão antropocêntrica do mundo que tem raízes nessas preocupações filosóficas e estéticas dos gregos com a definição da essência das coisas a partir de um pensamento exterior à Natureza, que deveria controlá-la e submetê-la. Assim, a colonização do planeta, que alguns autores (Latouche, 1989) preferem denominar de ocidentalização do mundo, reflete esta tentativa ambiciosa de construção de um imaginário da ordem, capaz de eliminar o caos e a desordem instalados na natureza selvagem (natureza aqui entendida como o meio ambiente e também as culturas não-européias, aquelas dos bárbaros e dos “povos selvagens”).

Na modernidade, a concepção dualista teve sucesso no momento em que, através de uma operação filosófica bem sucedida, a contribuição tradicional grega do antropocentrismo foi integrada ao pensamento filosófico e científico moderno. Nesta operação, no período pré-moderno, destacam-se as presenças dos grandes intelectuais cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino.

A ciência e a filosofia modernas beneficiaram-se, por conseguinte, de uma profunda mudança no imaginário metafísico tradicional, mudança iniciada por alguns clérigos precursores da modernidade científica, como o italiano Giordano Bruno (1548-1600), que acreditava estar Deus presente em todas as coisas animadas ou inanimadas. Em suas duas mais importantes obras, *De la causa, principio e uno* e *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, Bruno defendeu a tese de que o conhecimento não era fruto de uma realidade única, fixa e suprema, chamada de Deus. Como inteligência universal, Deus seria estaria presente no interior de cada indivíduo e de cada objeto de sua criação. A defesa desta proposta gnóstica-panteísta questionou o monopólio da Igreja sobre o conhecimento (Leary, 1999), pois na possibilidade de Deus vir a ser acessado pela ciência positiva não haveria necessidade de se preservar o poder de um único interlocutor com o divino. Esta tese, tida como herege, num primeiro momento, custou a vida do próprio Giordano Bruno, queimado na fogueira por ordem da Inquisição.

No contexto da modernidade nascente, filósofos como Galileu e Descartes contribuíram para reformatar o pensamento antropocêntrico grego a partir de uma experiência de dessacralização do conhecimento religioso, i.e., de liberação do conhecimento dos condicionantes de uma metafísica preocupada apenas com a busca da realidade última das coisas. O antropocentrismo foi objeto de uma nova classificação bipolar. De um lado, firmou-se o campo de uma ciência positiva legitimada pela matemática universal de Descartes (1999) e consolidada pelo modelo mecânico de Newton, que se preocupava com a emancipação de uma lógica cognitiva. De outro lado, verifica-se o aparecimento do campo da filosofia especulativa que se opõe a uma razão apenas cognitiva, em favor de uma discussão sobre sentimento (Rousseau, 1999) e moral (Kant, 1999), que é a base moderna de uma filosofia da liberdade e da autonomia.

Aos poucos, o dogma antropocêntrico da dualidade do mundo, de inspiração religiosa na sua origem, foi transformado na modernidade num outro dogma, o de uma razão humana onisciente, fundada na lógica cognitiva e na moral utilitária, que está, atualmente, em declínio (Caillé, 1986). Se, de início, o antropocentrismo contribuiu para a formulação da sociedade racional e complexa dos gregos, com a modernidade ele foi objeto de um trabalho de laicização extremamente importante para o projeto cultural do Ocidente, levando ao abandono progressivo da metafísica em favor da valorização de questões sobre o funcionamento cognitivo e sobre os fundamentos morais do agir humano. Na modernidade ocidental, a antiga distância metafísica Homem (com alma) e Natureza (sem alma) foi traduzida por uma distância científica, aquela da relação entre Sujeito e Objeto: de um lado, no pólo do Sujeito, houve a substituição da imagem de Deus pela do Homem, e de outro, no pólo do Objeto, do Homem pelas Coisas (o próprio corpo humano sendo visto como coisa).

Da tradição cristã, a modernidade herdou a idéia de Deus como uma inteligência onipotente, que poderia fazer e refazer a realidade objetiva segundo suas preferências e humores. A figura típica deste Deus é o Jeová do Velho Testamento, sendo o Paraíso o lugar simbólico de seu poder. Na tradução científica para o imaginário moderno secularizado, este Deus perdeu sua conotação mística e inacessível, sendo substituído pela imagem de uma Razão Científica e positiva, que revela a presença do gnosticismo no trabalho de secularização do cristianismo. A referência paradisiaca passou a ser disputada pelas utopias políticas e sociais.

Da tradição grega, a modernidade herdou uma imagem de Deus como uma figura humana, estratégia reforçada no cristianismo a partir do Novo Testamento. A associação do divino ao homem significou um fato auspicioso a

nível de organização do imaginário social, político e científico dos gregos, favorecendo a experiência da autonomia, tão cara à modernidade como o lembra Castoriadis (1975). Assim, simbolicamente falando, o Homem se fez Deus e, livre das amarras religiosas da tradição, pode se lançar na aventura da modernidade e da colonização cultural do planeta. A tradição científica moderna, sem explicitá-lo, reforçou a tese da divinização do ser humano, ao destacar a idéia da racionalidade científica e de uma cultura universal única, aquela dos modernos, o que já foi tratado no início deste texto. Isto reforçou a ilusão do indivíduo ocidental (branco e do sexo masculino) como um ser possuidor de uma essência diferente da Natureza e, por conseguinte, capaz de observar esta Natureza a partir de um lugar exterior e neutro (Martins, 1997).

Mas o clima cultural otimista sobre o qual foi montado este imaginário do vencedor europeu terminou provocando uma reação contrária da Natureza, que deveria ser subjugada a partir da política cognitivista e antropocêntrica. A Natureza obrigou os modernos a olharem de frente o caos através das imagens de degradação ambiental, social e da violência criminal e banal que a tecnologia midiática se encarrega de divulgar. Isto tem criado uma situação de tensão e de desarticulação histórica não apenas a nível das relações do Homem com o meio ambiente, mas, também, das relações sociais e políticas entre países centrais e periféricos.

O imaginário da ordem estimula o surgimento de uma política de controle do estranho, de um discurso sobre a tolerância que mal esconde as dificuldades dos modernos ocidentais de suportarem a diferença sob suas diversas faces (Bauman, 1999). Na modernidade, com o avanço da colonização e com o conseqüente contato com as diversidades culturais, o diferente passou a ser uma ameaça crescentemente perigosa, fosse ele o meio ambiente, o outro indivíduo (diferenciado pela raça, sexo, idade, religião etc.) ou o próprio corpo físico, tratado como objeto de dominação e de manipulação (é comum nos referirmos ao nosso próprio corpo físico dizendo “o meu corpo” como se houvesse de um lado o Eu, e de outro, o Corpo).

A busca de controle do diferente terminou construindo um círculo de poder vicioso que enquadra como estranho todos aqueles indivíduos ou sociedades que não são reflexos da moral dominante (Bauman, 1998: 29). A própria noção de controle exige a produção de novas diferenças, sejam elas nos campos do social, da política, do sexo ou da religião. Nesta perspectiva, poderíamos dizer que as atuais tecnologias avançadas geram necessariamente populações desempregadas, já que a exclusão de muitos é a condição necessária para a instituição das cidadanias de alguns. Este aspecto é ressaltado por Jacques Gódbout ao tratar da teoria da dádiva. Para ele, a função própria do

Mercado é a de eliminar o Social, produzindo necessariamente a exclusão. Daí ser um equívoco a tese neoliberal de desregulamentação do Estado, deixando às livres trocas econômicas e mercantis o poder de organização da sociedade. Para Godbout, o Social apenas pode ser resgatado quando são estimulados os laços de pertencimento social e os vínculos simbólicos entre os indivíduos, quando se estimula a lógica da dádiva no interior da sociedade (Godbout, 1999).

O impacto atual do orientalismo na cultura ocidental através das terapias alternativas, da literatura budista e taoísta, das práticas de meditação e de interiorização, entre outras, aparecem como um fato importante para a quebra do círculo vicioso do antropocentrismo moderno, beneficiando a circulação da dádiva entre semelhantes e entre estranhos. A conseqüência disso é o incremento de uma visão cosmocêntrica pós-moderna que desmistifica a pseudo-superioridade da razão técnica e instrumental sobre as diferentes sabedorias culturais.

#### COSMOCENTRISMO E TECNOLOGIA DE ADAPTAÇÃO

Paralelamente à representação ocidental de um Sujeito que poderia conhecer pela lógica cognitiva a essência de um Objeto (a natureza cósmica, os outros indivíduos e o próprio corpo físico) visto como exterior a este Sujeito, sobrevive uma outra tradição, a orientalista asiática, como já assinalamos, que concebe o Homem e a Natureza como partes de uma representação sistêmica complexa e integrada.

Nesta representação cosmocêntrica orientalista, o Sujeito não se identifica imediatamente com a razão cognitiva e humana, fundada na moral do interesse e do dever, mas com a complexidade sistêmica da vida, com o movimento cósmico e dialético, o movimento do Tao, que age a partir de um princípio inteligente que é ao mesmo tempo analógico e dialógico. Nas tradições milenares budista e taoísta, a razão cognitiva não é negada, mas vista preferencialmente como um recurso entre outros para a organização da cultura. É compreendida como um meio importante para a organização da vida social, mas nunca como um princípio fundador ou uma razão última. Quando o homem se deixa dominar pelo turbilhão agitado dos pensamentos, incapaz de contatar seus próprios sentimentos, fatalmente ele perde sua cabeça, diz o taoísta Lie-tseu (1961: 206). Daí a necessidade de modelar a cognição pelo caminho da interioridade, o que é elegantemente ilustrado por este comentário de Chuang Tzu: “Que teus olhos e ouvidos se comuniquem com o que há dentro de ti; deixa, porém, do lado de fora, a mente e o conhecimento. Então, até os deuses e os espíritos virão habitar contigo, para não falar dos homens!” (Chuang Tzu, 1995: 61).

O conhecimento ‘cosmocêntrico’ estimula não uma *tecnologia de controle*, mas uma *tecnologia da adaptação*, conforme pode ser observado no modo como foram realizadas as grandes descobertas da antigüidade chinesa, tais como o arado, a bússola e a pólvora, entre outras. Nas tradições budista e chinesa, o caos não constitui uma ameaça a ser afastada a qualquer preço, mas uma condição necessária ao movimento contínuo e polarizado do universo inteiro, nele incluído a cultura humana, como pode ser observado pelas leituras do *I Ching* (1996) ou do *Livro Tibetano dos Mortos* (1991), estes dois clássicos do pensamento orientalista. A descoberta do Caminho do Meio, ensinam-nos esses tratados clássicos, acontece quando o homem é capaz de se situar entre os movimentos opostos da vida, não se deixando levar pelas turbulências das polaridades.

Entre os chineses, explica François Jullien, não existe esta preocupação com um modelo ou um conhecimento sobre o real que traga a verdade derradeira, porque sendo a realidade eternamente mutante, a sua compreensão exige várias possibilidades de acesso (Jullien, 1995: 231). Não se trata de encontrar a essência de coisas tidas como exteriores à razão humana, mas apenas de situar esta razão no interior dos movimentos polares do Universo, de procurar a melhor forma de adaptação do Homem ao Cosmo que o envolve. Esta perspectiva adaptativa é fartamente ilustrada pelos movimentos do tai-chi-chuan, quando se executam uma série de movimentos lentos, sutis e elegantes, visando sintonizar, energeticamente, o corpo do autor com o ambiente energético à sua volta. A harmonização do corpo com o meio ambiente se faz dentro de uma concepção de mundo, aquela do Tao, que busca conciliar os opostos com vistas a levar o indivíduo a um estágio psiquicamente superior, que é um objetivo importante do cosmocentrismo, conforme prega o célebre *Tao-Te King* (Lao-Tzu, 1997).

Para os antigos sábios taoístas e budistas, o Homem não era visto como algo inteligente situado fora da órbita de uma Natureza reduzida a uma dinâmica objectual, como foi sustentado pela ciência ocidental. Para esses antigos como Lao Tseu, Confúcius, Gautama, Milarepa entre outros, a Natureza era uma realidade integral e inteligente, cabendo ao Homem compreender e se adaptar a seus movimentos: “O Tao flui sem cessar. No entanto, na sua atuação, ele jamais transborda. Ele é um abismo; parece o ancestral de todas as coisas... Não sei de quem ele possa ser filho. Parece ser anterior a Deus (Lao-Tzu, 1997: 40). Os chineses se inspiravam na observação dos movimentos cósmicos para refletir sobre os costumes e a cultura, como se depreende claramente na leitura do *I Ching: Livro da Mutação*, uma obra que tem a mesma importância cultural para os chineses que a Bíblia de Jerusalém para os

ocidentais. Através de uma contemplação sistemática da Natureza e da influência desta sobre a cultura humana, os sábios taoístas chegaram a classificar 64 modelos que são a base do *I Ching*. Segundo os chineses, estes modelos refletem estruturas simbólicas típicas dos indivíduos, independentemente do sistema cultural (I Ching, 1996). O Tao tsang, ou cânone taoísta, com seus cinco mil quatrocentos e oitenta e cinco volumes, explica John Blofeld, sinólogo famoso, constitui também um dos tesouros culturais mais importantes da humanidade (Blofeld, 1998) entre os que fundam o antigo modelo cosmocêntrico. Os antigos utilizavam essas informações para organizar o que, segundo alguns autores, constitui a mais antiga e duradoura experiência cultural do planeta. Assim, os antigos chineses conseguiram construir uma importante tecnologia de adaptação do Homem à Natureza, adotando uma postura científica diferente daquela predominante no Ocidente.

Os princípios de uma ciência de adaptação vêm tendo uma influência crescente no Ocidente, na medida em que ela responde mais adequadamente à angústia coletiva gerada pela fragmentação do ecossistema planetário e social. A devastação gerada pelo Homem sobre o planeta a partir do uso radical de tecnologias de controle de alto poder destrutivo inspira reações ao mesmo tempo defensivas e emancipatórias, que extrapolam o âmbito teórico limitado das ciências positivas ocidentais. Assim, explica Colin Campbell a respeito dos novos movimentos ambientalistas: “está claro não só que existe uma conexão íntima e duradoura entre misticismo e um respeito pela natureza, mas também que o movimento Neo-Pagão é virtualmente inseparável de um ambientalismo espiritualmente informado” (Campbell, 1997: 14). Esta reação começa a se fazer presente de modo mais visível no plano das disciplinas científicas como a física, a biologia, a antropologia, a psicologia entre outros, mas também através das novas práticas de saúde (alimentação natural, acupuntura, homeopatia, relaxamento, meditação etc.), revelando um enorme esforço teórico e prático de reunir o que tinha sido dividido pela razão cognitiva cartesiana.

Enfeitiçados pelo imaginário dicotômico que separa o Homem da Natureza a partir de uma valorização exagerada da experiência racionalista, os cientistas ocidentais demoraram a compreender que a sabedoria orientalista esconde uma compreensão muito complexa da vida em geral, e da vida humana em particular. Esta atitude de negação começou a ceder com a nova física sistematizada nas primeiras décadas do século por cientistas notáveis como Einstein e Heisenberg. Entretanto, a difusão em massa do cosmocentrismo no Ocidente teve que aguardar algumas décadas enquanto se preparavam as grandes revoluções culturais da segunda metade do século XX. Recentemente, o valor científico do pensamento cosmocêntrico vem conhecendo divulgação

ampliada através de obras para o grande público, seguindo a linha de Fritjof Capra (1983, 1995, 1996).

No momento em que as barreiras e as resistências vão cedendo, constata-se que, de fato, são muito diferentes os ritmos e as velocidades de mudanças entre campos de conhecimentos construídos, de um lado, sobre a perspectiva do controle e, de outro, sobre a perspectiva da adaptação. No primeiro caso, a inovação, atendendo às exigências pragmáticas do idealismo racionalista e das lógicas do mercado econômico, desenvolve uma dinâmica frenética crescente e incontrolável, como o demonstra a evolução da ciência ocidental nos últimos três séculos. Porém, este tipo de lógica científica tem seu preço, já que a rápida inovação foi seguida de um processo de desperdício de riquezas naturais e de degradação preocupante do meio ambiente. Este descompasso entre o cuidado com a criação tecnológica e o descuido com a Natureza cósmica explica-se pela dominação de um imaginário científico, não custa lembrar, que funciona a partir de uma externalidade equivocada entre o Sujeito Humano e a Natureza Objeto. Equívoco que se desfaz quando concluímos, com o conhecido biólogo Humberto Maturana que “o que se observa depende do observador” (Maturana, 1990: 61).

No caso asiático, diferentemente, o ritmo das inovações culturais era bem mais lento. Os objetivos que moviam os sábios taoístas não eram o lucro ou as vantagens utilitárias obtidas por ganhos materiais, mas a harmonia de uma busca estética e ética que relacionava sincrônicamente a interioridade e a exterioridade, a subjetividade e a objetividade. Tratava-se de transformar as relações entre o Homem e a Natureza de modo a permitir que os propósitos coletivos dos indivíduos fossem atendidos de modo harmônico, a partir da adaptação ativa das ações da coletividade ao movimento do ecossistema, o que fica bem claro na escola confucionista, fundada em cerca de 500 anos a.C.. Por conseguinte, o nível de compatibilização do Homem com a Natureza era muito mais intenso e profundo, com forte valorização da imaginação que, segundo William Thompson, um dos principais organizadores dos Encontros de Lindisfarne sobre biologia, cognição e ética, não é “uma fonte de engano ou ilusão, mas uma capacidade de sentir aquilo que você ainda não conhece, de intuir o que não pode ser compreendido, de ser mais do que é possível conhecer (Thompson, 1990: 8).

Uma cultura fundada no conhecimento cosmocêntrico conhece um movimento de modernização certamente bem mais lento que aquela outra, moderna, antropocêntrica, que se inspira no desejo obsessivo de controlar cognitivamente a realidade exterior, desconhecendo os meandros da realidade interior. Estas diferenças de velocidades ajudam a explicar porque, do ponto

de vista da capacidade agregativa, a civilização ocidental já está a beira da destruição em cinco séculos de inovação científica, enquanto a chinesa continua a sobreviver após cinco mil anos de fundação.

#### APROXIMAÇÕES ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE

Segundo C. Campbell, como já foi lembrado, há um trabalho de orientação do Ocidente que remete aos séculos passados. Mas esta orientalização, inicialmente difusa, ganha relevo cultural no século XX, no momento em que sua influência contribui para a emancipação do imaginário cosmocêntrico pós-moderno. Esta influência do orientalismo ocorre a partir de mudanças estruturais importantes que podem ser observadas em dois níveis: no campo científico, destacando-se as inovações da física quântica, da biologia molecular e da psicologia experimental; e no campo cultural, a partir da emergência dos novos movimentos culturais como aqueles feministas, ambientalistas, pacifistas, sexistas e juvenis.

As viagens e experimentações de alguns grandes intelectuais ocidentais e orientais, de um lado para o outro do planeta, foram importantes para a introdução das idéias orientalistas e para a criação de instituições e fundações que serviram para a difusão do cosmocentrismo pós-moderno. Devem ser destacados, do lado ocidental, os nomes de Richard Nixon (1895-1965), que foi para a Índia em busca de sabedoria, tornando-se Sri Krishna Prem, que hoje é tido como um precursor do movimento de psicologia humanista (Leary, 1999: 283); de Georges Gurdjieff (1877-1949), que se tornou um adepto do surfismo iraniano; de Aleister Crowley (1876-1946), estudioso da yoga e da filosofia esotérica; de Wilhelm Reich (1973) que buscou revelar a importância da energia bioeletromagnética do corpo humano, que ele preferiu denominar de orgônica e de seu discípulo Alexander Lowen (1982), que sistematizou os princípios da bioenergética; e de Carl Gustav Jung (1990), pesquisador do inconsciente coletivo e da sincronicidade.

No que diz respeito a intelectuais orientais que visitaram e mesmo se estabeleceram no Ocidente, destacam-se D.T. Suzuki (1993), professor de filosofia budista de Otani (Japão) que estimulou o desenvolvimento da psicologia humanista através de diálogos com Erich Fromm e outros psicanalistas; Chogyam Trungpa (1995), monge tibetano, que rompeu com as tradições para constituir família nos Estados Unidos, onde fundou importantes instituições do budismo moderno; Shrî Aurobindo (1976), que fez seus estudos em Oxford antes de se tornar importante guru; J. Krishnamurti (1989), cujos diálogos com o renomado físico David Bohm ajudaram no desenvolvimento da teoria da ordem implícita; Gandhi, importante líder político na Índia e Bhagwan Shree



Rajneesh, mais tarde conhecido como Osho (1999), que chegou a fundar uma grande comunidade no Oregon (E.U.A), nos anos oitenta.

As novas tendências científicas e filosóficas não apontam para a simples substituição do antropocentrismo moderno pelo antigo cosmocentrismo. Sugerem, diferentemente, um movimento de reorganização do imaginário antropocêntrico moderno a partir de influências de outras tradições culturais, que rompem com a barreira do universalismo racionalista em favor de um pensamento cosmocêntrico pós-moderno, que integra as inovações tecnológicas e psicológicas modernas ao novo campo sistêmico. As mudanças culturais em curso são complexas justamente porque não sinalizam para a reprodução da antiga dualidade epistemológica que favorecia, de um lado, uma cultura individualista (antropocêntrica) e, de outro, uma cultura comunitária (cosmocêntrica). Essas mudanças culturais apontam, pelo contrário, para uma instituição imaginária superior nas suas disposições simbólicas e materiais, favorecendo a emancipação de uma nova representação do Sujeito que sabe integrar simultaneamente os ganhos do racionalismo objetivo e empirista e das vivências subjetivas e intuitivas. O pai da contracultura, Timothy Leary, que se designa como um psicólogo quântico, atribui à revolução na informática um papel decisivo para este novo imaginário. “Até recentemente, diz ele, os princípios da física quântica pareciam bizarros, agora eles fazem parte do senso comum. Em vez de conceitos absolutos estáticos de espaço e tempo, definidos pela realidade material, agora os indivíduos definem as realidades por intercâmbios velozes de *feedbacks* com outras fontes de informação”. “Os iogues indianos perceberam isso já há algum tempo. Agora, a informática permite que executemos rápidas transformações de *feedbacks* einstenianos em nossos computadores de mesa (Leary, 1999: 501).

O novo debate científico e filosófico está, assim, contribuindo para superar a questão do controle e da distância, estabelecendo no seu lugar processos de conexão, de aproximação e de adaptação que nos permitem compreender a complexidade relacional entre Homem e Natureza no imaginário cosmocêntrico pós-moderno. Estas mudanças se realizam a partir de dois movimentos importantes: um, de caráter metodológico, relacionado com a progressiva superação, no campo do conhecimento, dos modelos causais tradicionalmente utilizados para explicação do funcionamento da realidade. O outro movimento tem a ver com a luta dos indivíduos modernos para sobreviverem aos estragos sociais e psíquicos gerados por uma cultura esquizoidal e fragmentária, que era justificada por uma representação ilusória do mundo. A ilusão da separação era hipoteticamente assegurada por uma racionalidade situada fora dos corpos físico, emocional, libidinal e psíquico. Mas a própria ciência neurológica

contemporânea começa a questionar seriamente esta idéia de uma cognição desvinculada das emoções (Antônio Damásio, 1998). E nos anos cinquenta e sessenta, os psicólogos experimentalistas de Harvard provaram que as percepções cerebrais podem ser ampliadas através de certos recursos como drogas e ervas, e que essas experiências alucinógenas têm importância decisiva na construção da realidade externa. Para Leary (1999), todas as religiões se serviram, em algum momento, em rituais, de estímulos para aumento da percepção, permitindo acessar novos canais de funcionamento do cérebro.

a) No plano metodológico, percebe-se que a idéia de causalidade não mais responde à complexidade sistêmica da organização sócio-ambiental, na medida em que se apoia em operações de separação, de divisão e de comparação que, embora sejam necessárias, são insuficientes para explicar a complexidade do real. A visão causalista e racionalista empobrece a compreensão da realidade que se forma a partir de uma pluralidade de informações externas e internas, cognitivas, intuitivas e afetivas que não pode ser reduzida a um de seus elementos.

Castoriadis, no seu clássico *A instituição imaginária da sociedade* (1975), demonstrou convincentemente a importância de se diferenciar os significantes da imaginação e da lógica conjuntista-identitária na organização do sujeito histórico, significantes que estão presentes, ao mesmo tempo, nos planos do inconsciente e do consciente. A imaginação tem a ver com a criatividade humana, que é sempre indeterminável e imprevisível, enquanto a lógica conjuntista-identitária traduz uma condição inerente a todo vivente, independentemente de se tratar ou não de um ser humano. O fundador da psicologia das profundidades, C.G. Jung, também insistiu em apontar os impasses metodológicos da ciência no Ocidente, ao ressaltar que enquanto a mente ocidental cuidadosamente examina, pesa, seleciona, classifica e isola, a visão chinesa inclui tudo até o menor e mais absurdo detalhe, pois tudo compõe o momento observado. “A questão que interessa passa a ser a configuração formada por eventos casuais (e não causais) no momento da observação e de modo nenhum as hipotéticas razões que aparentemente justificam as coincidências” (Jung, 1996: 16). Daí, acrescenta Jung, o pensamento tradicional chinês apreende o cosmos de um modo semelhante ao do físico moderno, que não pode negar que seu modelo de mundo é uma estrutura decididamente psicofísica, que inclui o observador (Jung, 1996: 17).

b) No plano psicológico e existencial, há uma aproximação importante das modernas psicologias com as tradições orientais, em decorrência, lembra Erich Fromm, do fato do homem ocidental estar vivendo desde o cartesianismo “um estado de incapacidade esquizoidal para experimentar afetos,

sentindo-se, então, angustiado, deprimido e desesperado” (Fromm, 1985: 87). Por isso, esclarece ele, a psicanálise aparece como uma expressão característica da busca de uma solução para a crise espiritual do homem ocidental (Fromm, 1985: 88). A superação desta incapacidade esquizoidal da modernidade antropocêntrica exige, logo, uma ampla política da vida, que considere os indivíduos através de uma representação integrativa, que Morin define como própria a um Sujeito auto-eco-sistêmico (Morin, 1990). Isto é, um Sujeito complexo que interage permanentemente através de troca de informações e de posições com o sistema-ambiente que o cerca e que o alimenta. Não se trata, esclarece Morin, de resvalar para o subjetivismo: “trata-se, muito pelo contrário, de enfrentar esse problema complexo em que o sujeito cognoscente se torna objeto de seu conhecimento, ao mesmo tempo que permanece sujeito” (Morin, 1987:25).

Dentro deste ambiente, o Homem tem que se adaptar e aprender a mudar as regras para sobreviver, já que é ao mesmo tempo Sujeito e Objeto. Ao fazê-lo, ele exercita sua compreensão e suas possibilidades de ação e de adaptação. A filosofia dos movimentos ecológicos e o imaginário feminino, introduzido pelo movimento das mulheres são simbolicamente, inspirados por esta visão ecossistêmica. Estas novas significações imaginárias começam a impregnar com sucesso as ciências sociais, criando novas perspectivas de análise da sociedade humana que dão ênfase à presença de uma Natureza situada, ao mesmo tempo, fora e dentro de cada indivíduo e da totalidade social, sendo exemplar a revolução epistemológica empreendida por Gaston Bachelard (1978).

#### A ÉPOCA DO ENTUSIASMO TARDIO

Gostaria de concluir este trabalho retomando a conferência de Castoriadis, pronunciada em 1989, sobre *A época do conformismo generalizado* para sugerir, no seu lugar, mais de dez anos depois, um outro título, *A época do entusiasmo tardio*. Inspirados na idéia de entusiasmo dos taoístas, queremos sugerir uma compreensão do atual contexto da pós-modernidade cosmocêntrica que se liberte dos humores culturais e intelectuais modernos, para apreciar as atuais mudanças culturais como um jogo complexo de possibilidades que não são em si nem boas nem ruins.

Uma leitura cuidadosa daquela conferência nos permite concluir que, naquele momento, Castoriadis parecia estar dominado por emoções ambivalentes e confusas sobre a modernidade. Na primeira fase de sua exposição, ao se referir à emergência do Ocidente, ele não poupa considerações positivas sobre o ocorrido. Para ele, a reivindicação de autonomia política pelos novos grupos urbanos e burgueses, entre os séculos XII e XVIII, acompanhava-se

de novas atitudes psíquicas, mentais, intelectuais e artísticas. Estas novas atitudes prepararam o terreno para a redescoberta das tradições romanas e gregas, numa direção que favorecia mudanças significativas da autoridade e do poder, com a filosofia rompendo com a teologia. Diz ele que “o projeto de autonomia social e individual ressurgiu depois de um eclipse de quinze séculos (a partir da Grécia Antiga)” (Castoriadis, 1992: 19). A conferência evoluiu, porém, para uma mudança de humor que o leva à conclusão pessimista sobre a generalização de uma atitude conformista do Ocidente, com perda do projeto de autonomia. Depois dos anos 60, diz, o projeto de autonomia parece sofrer eclipse total, o que seria demonstrado pela atrofia da imaginação política. Nesta mesma direção, afirma que o ressurgimento do projeto de autonomia parece difícil pois os sinais de novas atitudes e objetivos políticos necessários são ainda raros (Castoriadis, op. cit.: 22 e 26).

Mais de dez anos se passaram desde o momento desta conferência. Mudanças importantes ocorreram desde então. O processo de globalização acelerou-se a partir de inovações tecnológicas que, ao mesmo tempo que proporcionam o acesso do Homem a novas experiências e a uma possível consciência planetária, têm, porém, reforçado as desigualdades sociais, políticas e econômicas entre nações, grupos sociais e indivíduos, alargando o fosso que separa ricos e excluídos. Surpreendentemente, a estranha vivência moderna do caos constitui uma experiência importante para reordenamento da cultura ocidental, possibilitando como lembra Balandier, o resgate da atual desordem na criação de um novo padrão de ordem (Balandier, 1998). Aqui, o diálogo entre Oriente e Ocidente aparece como uma via para o surgimento de um padrão mais complexo que o moderno anteriormente dominante.

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 o 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, entre as quais situamos o processo de orientalização do Ocidente, aqui discutido.

Para finalizar esta reflexão, gostaria de explicar porque, no lugar da expressão *A época do conformismo generalizado*, de Castoriadis, propusemos aquela outra, *Época do entusiasmo tardio*. No Ocidente, esta palavra, que vem do grego *enthousiasmós*, serve originariamente para designar o arrebatamento extraordinário daquele que está sob inspiração divina, como as sibilas ou, então, que está dominado por uma exaltação criadora. Para os taoístas,

diferentemente, entusiasmo constitui um modo de estar que tem duas importantes características conforme nos ensina o I Ching (1986: 71). Enquanto, no plano externo, o indivíduo se encontra submetido a uma inescapável movimentação, a uma série de ações que contagiam os outros, no plano interno, de sua subjetividade, ele consegue estabelecer uma atitude de obediência aos limites dados pela Natureza. Assim, respeitando as linhas de tolerância que não podem ser ultrapassadas, o indivíduo atento ao Tao procura conhecer as polaridades dos movimentos pela contemplação, inspirando-se nesse movimentos para fundar uma ética/estética cosmocêntrica, como nos ensina Lao-Tzu:

“Se todos na terra reconhecerem a beleza como bela,  
desta forma já se pressupõe a feiura.  
Se todos na terra reconhecerem o bem como o bem,  
Deste modo já se pressupõe o mal.  
Porque Ser e Não-Ser geram-se mutuamente.  
O fácil e o difícil se complementam.  
O longo e o curto se definem um ao outro.  
O alto e o baixo convivem um com o outro.  
A voz e o som casam-se um com o outro.  
O antes e o depois se seguem mutuamente”  
(Tao-Te King, 1997: 38).

A época do entusiasmo para os antigos chineses era, assim, propícia à vivência de uma experiência de alívio, alegria e dissolução de tensões, sem que isto significasse a eliminação dos riscos das mudanças abruptas. Em épocas de entusiasmo, os taoístas sugeriam a dança, a música e a celebração coletiva, enfim atividades lúdicas que favorecessem a dissolução das tensões do coração e dispersassem a violência de emoções sombrias. Para Confúcius, aquele que compreendesse plenamente o valor simbólico dos sacrifícios observados em épocas de entusiasmo poderia reger o mundo como se o girasse em suas próprias mãos (I Ching, 1996). Mas é necessário compreender-se, alertavam esses sábios antigos, que o entusiasmo nunca deve ser um sentimento egoísta. Ele apenas tem sentido quando apresenta um caráter universal, unindo cada indivíduo aos demais, sem que os indivíduos deixem-se, em nenhum momento, iludir pelos sinais do tempo (I Ching, 1998: 72).

Esta perspectiva da idéia e, sobretudo, da experiência profunda e complexa do entusiasmo, descrita no I Ching, no seu hexagrama nº16-YU (entusiasmo), parece-me, assim, apropriada para designar o momento atual da globalização planetária. Para os taoístas, a época do entusiasmo constitui um momento propício para importantes movimentos de mudança lembrando o verão que se abre no seu tempo devido: “Quando, ao início do verão, o trovão, a

energia elétrica, surge novamente da terra a primeira tempestade refresca a natureza, uma prolongada tensão se dissolve. Há alívio e alegria” (I Ching, 1986: 72). A modernidade ocidental conhece este entusiasmo de forma tardia em razão do imaginário antropocêntrico desconhecer a importância do clima caótico de certas épocas para a promoção de grandes mudanças.

*A época do entusiasmo tardio* é, enfim, aquele da passagem de uma ordem paradisiaca antropocêntrica para uma outra taoísta cosmocêntrica, mais complexa e aberta à construção de uma ecologia planetária que coloque lado a lado o trabalho e o lazer, a eficácia e a gratuidade, a produtividade e o lúdico. Nesta ecologia, propõe Boff, “a imaginação, a fantasia, a utopia, o sonho, a emoção, o símbolo, a poesia e a religião devem ser tão valorizados quanto a produção, a organização, a funcionalidade, a racionalidade” (Boff, 1993: 33). O imaginário cosmocêntrico pós-moderno pode, assim, se revelar historicamente superior àquele moderno, se os indivíduos forem capazes de reinterpretarem as tradições compreendendo que a verdadeira sabedoria está numa racionalidade aberta à indeterminação, mas capaz de acolher e dissolver as anomias inevitáveis do incerto.

A nova e ainda incipiente sociedade complexa insinua a criação de crenças e mecanismos de gestão da vida cotidiana capazes de conviver com os desordens sistêmicas, aproveitando este clima de desordem para promover adaptações do sistema sócio-psíquico às novas exigências da realidade e do pensamento.

A resolução do dilema espiritual do ocidente apenas pode se verificar pela superação dos limites da visão dual e racionalista de mundo, sem que isso implique retornos às práticas e crenças cosmocêntricas tradicionais. Talvez devêssemos falar da superação deste dilema pela emergência de uma espécie de Tao do Ocidente, um novo sopro de conhecimento e de ação, capaz de penetrar com firmeza interior e alegria exterior os níveis da sociedade global, despertando nos interstícios da cultura e da política um desejo comunitário original, capaz de conciliar com justiça social as igualdades e as diferenças.

## ABSTRACT

*This essay should be understood as a response to C. Campbell's theoretical challenges to researchers of new gnosis based on his idea about the orientalization of the West. He proposes that the old Western theodicy based on a dual representation between The evil and the good has being substituted by another one more complex which places the "divinity" as one condition of self—improvement of men. Therefore, in this essay, we try to explore the relationship between East and West starting from the way that the differences present in both cultures- the cultural diversity-confront and reflect the conceptual challenges suggested by the crises of modernity. We developed two concepts "modern anthropocentrism" and "POs-modern cosmocentrism" based on the confrontation of those two different "episteme" in order to stress some relevant points related with the changes in the modern Western symbolic imaginary. Finally, the central idea of this essay suggest that the resolution of the modern Western spiritual dilemma may imply in the emancipation of a cosmocentric Pos-modern subject which could be more complex and open to a ecological planetary construction.*

## RÉSUMÉ

*Ce texte peut être compris comme un essai de réponse aux défis théoriques lancés par C. Campbell aux théoriciens des nouvelles gnoses, à partir de son idée de "l'orientalisation de l'occident". D'après lui, l'ancienne théodicée occidentale est progressivement remplacée par une autre, plus complexe, qui place le "devin" en tant qu'une possibilité d'auto-parfectionnement de l'homme. Ainsi, dans cet article, nous essayons de dégager les rapports entre l'Occident et l'Orient à partir de la manière dont les diversités culturelles se confrontent et se reflètent sur les défis conceptuels suggérés par la crise de la modernité. Nous cherchons développer les concepts "d'anthropocentrisme moderne" et de "cosmocentrisme pós-moderne" pour établir quelques points importants dans les déplacements symboliques de l'imaginaire moderne occidental à partir des chocs entre des épistèmes différentes. À la fin, notre idée est de suggérer que la résolution du dilemme spirituel de l'Occident peut impliquer dans l'emancipation d'un sujet cosmocentrique pós-moderne que soit plus complexe et ouvert à la construction d'une ecologie planétaire.*

## BIBLIOGRAFIA

- Aurobindo, S. (1976). *De la Grèce à l'Inde: Héraclite. Aperçus e pensées. La mère*. Paris: Albin Michel.
- Bachelard, G. (1978). "O novo espírito científico" in *Bachelard, Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- Balandier, G. (1997). *A desordem. Elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bardo-Thodol (1991). *Le livre tibétain des morts*. Paris: Dervy-Livres.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Blofeld, J. (1998). *Taoísmo: o caminho para a imortalidade*. São Paulo: Ed. Pensamento.
- Boff, L. (1993). *Ecologia, mundialização e espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática.
- Caillé, A. (1986). *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*. Genève: Librairie Droz.
- Campbell, C. (1997). "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio" in *Revista Religião e Sociedade*, vol. 18, número 1. Rio de Janeiro: ISER.
- Capra, F. (1996). *O Tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo Oriental*. São Paulo: Cultrix.
- Capra, F. (1983). *Le temps du changement: science-société - nouvelle culture*. Paris: Rocher.
- Capra, F. (1995). *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix.
- Damáσιο, A. (1998). *O erro de Descartes. Emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Le Monde (1989). *Entrevistas. Idéias contemporâneas*. São Paulo: Ática.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1992). "A época do conformismo generalizado" in *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Chuang Tzu (1995). *Escritos básicos*. São Paulo: Cultrix.
- Descartes, R. (1999). *Discurso do Método*. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard.
- Fromm, E. e Suzuki, D. T. (1985). *Budismo zen y psicoanalisis*. México: Fondo de cultura economica.
- Giddens, A. (1990). *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 2ª edição.
- Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP.
- Giddens, A. (1993). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Godbout, J. (1999). *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- Govinda, Lama A. (1994). *O budismo vivo e o mundo contemporâneo*. São Paulo: Ed. Siciliano.
- Hawthorn, G. (1982). *Iluminismo e desespero: uma história da sociologia*. São Paulo: Paz e Terra.
- I Ching. (1996). *I Ching - O livro das mutações*. São Paulo: Pensamento.
- Jullien, F. (1995). *Le détournement et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris: Grasset.



- Jung, C. G. (1996). "Prefácio" in *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo; Pensamento.
- Jung, C. G. (1990). *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, E. (1999). *Crítica da razão pura*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural
- Krishnamurti, J. (1997). *Diálogos sobre a visão intuitiva*. São Paulo: Cultrix.
- Krishnamurti, J. e Bohn, D. (1989). *A eliminação do tempo psicológico*. São Paulo: Cultrix.
- Kuhn, T. (1983). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Lao-Tzu (1997). *Tao-Te King*. São Paulo: Pensamento.
- Latouche, S. L. (1989). *L'occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte.
- Lie-tseu (1961). *Le vrai classique du vide parfait*. Paris: Gallimard/Unesco.
- Lowen, A. (1982). *Bioenergética*. São Paulo: Summus, 7ª edição.
- Maffesoli, M. (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes.
- Martins, P. H. (1997). "Cidadania e religiosidade científica: aprendendo com o I Ching" in *L Reunion de Antropologia del Mercosur*, GT: Antropologia y Religion. Uruguay: Piriapolis
- Maturana, H. (1990). "O que se observa depende do observador" in *Gaia: uma teoria do conhecimento* (org. W. Thompson). São Paulo: Ed. Gaia.
- Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF Editeur.
- Morin, E. (1987). *O método III. O conhecimento do conhecimento*. Portugal: Mem Martins; America: Publicações Europa.
- Osho (1999). *A harmonia oculta: discurso sobre os fragmentos de Heráclito*. São Paulo: Cultrix
- Prigogine, I. (1996). *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP
- Reich, W. (1973). *L'ether, dieu et el diable*. Paris: Payot.
- Rousseau, J-J. (1999). *Do contrato social*. Coleção *Os Pensadores*, vol. 1. São Paulo: Ed. Nova Cultural.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Suzuki, D. T. (1993). *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento.
- Thompson, W. (1990). "Prefácio" in *Gaia: uma teoria do conhecimento* (org. Thompson). São Paulo: Gaia.
- Touraine, A. (1999). *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Trungpa, C. (1995). *O mito da liberdade: e o caminho da meditação*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- Weber, R. (1991). *Diálogos com cientistas e sábios*. São Paulo: Cultrix.
- Wilhelm, R. (1995). *A sabedoria do I Ching: mutação e permanência*, São Paulo, Ed. Pensamento.

# A interpretação sociológica do esoterismo contemporâneo

*Franz Höllinger\**

*Adriana Valle-Höllinger\*\**

**Resumo.** Muitos cientistas sociais têm explicado a crescente popularidade das práticas esotéricas como uma reação à preponderância da racionalidade instrumental nas sociedades modernas industrializadas. Vários deles consideram o movimento esotérico como um retorno aos modos de pensamento e de ação mágicos e irracionais, que não seriam capazes de produzir resultados previsíveis. Neste artigo, apresentamos investigações antropológicas dos rituais de magia tradicional e interpretações psicológicas das práticas esotéricas, as quais sugerem uma visão diferente destas práticas. Por um lado, a magia tradicional e os métodos esotéricos são baseados em ações simbólicas que direcionam a mente humana em uma certa direção e, assim, em certas circunstâncias, são capazes de produzir os efeitos desejados. Por outro lado, as técnicas esotéricas fazem uso do êxtase e de técnicas de controle do corpo por meio das quais energias psíquicas particulares podem ser provocadas. Na última seção, discutiremos o uso dos métodos esotéricos pelo movimento *New Age*, argumentando que ambos princípios do esoterismo — os símbolos e as ações simbólicas e as técnicas de êxtase e de controle das funções corporais — podem ter efeitos positivos sobre o corpo e a mente humanos, se as respectivas técnicas são aplicadas da maneira apropriada.

**Palavras-chave:** esoterismo, racionalidade, irracionalidade, magia, simbólico.

## INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, exercícios espirituais, terapias, métodos de adivinhação e outras práticas baseadas no xamanismo e nas tradições espirituais e esotéricas orientais e ocidentais têm sido redescobertas e se tornado cada vez mais populares nas sociedades ocidentais. Desde os anos 70 e 80, o termo *New Age* tornou-se popular para designar este movimento, tendo sido adotado

---

\* Franz Höllinger é professor da Universidade de Graz.

\*\* Adriana Valle-Höllinger é doutora pela UnB, pesquisadora em Graz, Áustria.

também no âmbito das Ciências Sociais.<sup>1</sup> Como Berger/Berger/Dreitzel (1973) argumentaram em seu livro *The homeless mind*, a rejeição da preponderância da racionalidade funcional na sociedade moderna seria uma das principais características deste movimento, estando presente em todas as manifestações englobadas sob o termo *New Age*. Os grupos *New Age* tenderiam a valorizar a experiência emocional, a sensibilidade e a intuição como um contrapeso ao pensamento puramente racional; a buscar um estilo de vida mais natural, que inclui o uso de métodos naturais de cura, como alternativa à medicina alopática; a divulgar uma visão de mundo ‘holística’, criticando as ciências (super-) especializadas. Outra característica do movimento *New Age*, segundo as pesquisas, diz respeito ao seu imbricamento com outros novos movimentos sociais, o que torna difícil distingui-lo claramente dos demais. *New Age* sobrepõe-se, por exemplo, ao movimento ecológico, pois ambos movimentos propagam meios de vida mais naturais; a certas correntes do feminismo, à medida em que ambos sustentam que qualidades ‘femininas’, tais como a sensibilidade e a intuição, deveriam ter maior peso na nossa sociedade; à psicoterapia, já que para ambos o auto-conhecimento através da experiência emocional e sensual é um objetivo central (Barker 1989, Bochsinger 1994, Knoblauch 1991). Finalmente, o movimento *New Age* sobrepõe-se aos novos movimentos religiosos (Siqueira 1999). O critério para distinguir estes dois movimentos seria o caráter mais individualista das práticas mágicas e esotéricas e a busca mais coletiva da experiência religiosa dos novos movimentos religiosos.

O discurso e a avaliação do novo movimento esotérico entre os cientistas sociais é controverso. Há cientistas que simpatizam com as idéias e métodos do esoterismo e tendem a enfatizar seus efeitos positivos sobre o estado psíquico dos indivíduos e sobre a sociedade.<sup>2</sup> Ao contrário, cientistas cristãos que trabalham em instituições religiosas e psiquiatras e psicólogos acadêmicos têm frequentemente focado seus efeitos perigosos sobre a nova geração.<sup>3</sup> A maioria dos cientistas sociais, no entanto, ignora a revitalização esotérica e religiosa.

---

<sup>1</sup> Ao investigar a história do termo *New Age*, Bochsinger (1994) identificou sua origem nos movimentos messiânicos antigos e medievais. Em nosso século, este termo passou a ser usado em fins da década de 60 na literatura contracultural norte-americana e em um livro de Theodor Roszak sobre a comunidade ‘Findhorn’ na Escócia. No mundo germânico, a palavra tornou-se popular apenas quando uma renomada editora começou a publicar, em 1980, uma coleção de livros sobre o esoterismo intitulada *New Age*.

<sup>2</sup> São exemplos de estudos positivos, mas não críticos, sobre os novos movimentos religiosos esotéricos: Barker, 1989; McGuire, 1987; Hervieu-Léger, 1993; Bochsinger, 1994.

<sup>3</sup> Referindo-se apenas à produção científica em língua alemã, cabe destacar: Haack, 1993; Klosinski, 1996; Hemminger, 1987.

Convencidos dos ideais do Iluminismo e da racionalidade científica, acreditam na irreversibilidade dos processos de secularização e de desencantamento do mundo. Quando falam ou escrevem sobre estes movimentos, fazem avaliações negativas, referindo-se às práticas esotéricas como ‘superstições’. O novo esoterismo representaria, assim, um retrocesso em direção a modos de pensamento e de ação irracionais do passado (Adorno 1970, Kuenzlen 1987). Os métodos esotéricos — como a astrologia, o curandeirismo, a cartomancia e a homeopatia — são considerados irracionais, porque seus princípios de funcionamento não são compatíveis com as correntes predominantes do moderno pensamento científico e porque os experimentos científicos não trazem uma clara evidência sobre seus efeitos. Outros cientistas buscam mostrar a compatibilidade destes métodos com a visão de mundo moderna, enfatizando que o movimento *New Age* não se apropriou dos métodos espirituais, mágicos e esotéricos na sua forma original, tradicional. Assim, Hanegraaff (1996) caracteriza o *New Age* como ‘esoterismo secularizado’. Segundo este autor, o *New Age* enfatiza a experiência religiosa pessoal de práticas esotéricas desenvolvidas em outros contextos sociais sem manter a magia original e/ou o *background* cultural e religioso. Desde que a incorporação de elementos da ciência natural moderna, o evolucionismo e a psicologia são componentes fundamentais da religião *New Age*, ela não pode ser caracterizada como um retorno às visões de mundo pré-iluministas, mas deve ser vista como um sincretismo qualitativamente novo de elementos modernos e esotéricos (Hanegraaff, 1996: 520).

Neste texto, apresentaremos inicialmente alguns dados empíricos sobre a presença de crenças e práticas esotéricas em sociedades modernas, obtidos através de pesquisas comparadas internacionais. Em seguida, procuraremos compreender as funções destas crenças e práticas com base nas interpretações da magia e do esoterismo oferecidas por reconhecidos antropólogos, sociólogos e estudiosos da religião. Tais interpretações demonstram que as práticas mágicas e esotéricas podem produzir efeitos em certa medida previsíveis, satisfazendo às necessidades de seus usuários — necessidades que não são atendidas pela cultura moderna, racional, científica. Quando vistos sob esta perspectiva, os métodos esotéricos podem ser considerados racionais. Eles são irracionais somente na perspectiva das pessoas e das sociedades que têm percepções e visões diferentes da realidade (Weber, 1991; Durkheim, 1989; Vivel, 1981). Por fim, analisaremos em que medida os objetivos dos métodos esotéricos pretendidos pelo movimento *New Age* são alcançados.

## A CRENÇA EM PRÁTICAS ESOTÉRICAS

Os primeiros dados que iremos apresentar foram obtidos em um *survey* comparativo internacional sobre religião realizado em 1991 pelo *International Social Survey Programme*. O questionário incluiu algumas questões sobre crenças esotéricas. As Tabelas 1a e 1b foram construídas com os dados sobre as crenças em curandeirismo, cartomancia e astrologia, relativos a quatro países europeus: Irlanda, Inglaterra, Alemanha Ocidental e Áustria.

**TABELA 1a - Crenças em práticas esotéricas em quatro países europeus**  
(porcentagem dos informantes que concordam com as seguintes afirmações)

País	Número de informantes	Existem cartomantes que sabem prever o futuro.	Existem curandeiros com poderes sobrenaturais de cura.	O signo astral (o mapa astral natal) influencia a personalidade
Irlanda	968	26%	63%	17%
Inglaterra	1.209	39%	47%	28%
Alemanha Ocid.	1.308	28%	33%	28%
Áustria	928	21%	45%	37%
<b>TOTAL</b>	<b>4.413</b>	<b>29%</b>	<b>46%</b>	<b>27%</b>

**TABELA 1b - Crenças esotéricas segundo faixa etária, escolaridade e gênero**  
(porcentagem dos informantes que concordam com as afirmações da tabela 1a)

	Total	Idade				Escolaridade			Gênero	
		18-30	31-45	46-60	61 <	1º grau	2º grau	univ.	masc.	fem.
n=	<b>4.413</b>	886	1.296	1.040	1.188	1.657	1.912	818	2.090	2.323
Cartomancia	<b>29%</b>	37%	32%	25%	23%	32%	28%	26%	23%	34%
Curandeirismo	<b>46%</b>	44%	48%	47%	44%	46%	46%	44%	41%	51%
Astrologia	<b>27%</b>	30%	26%	28%	26%	29%	28%	21%	21%	33%

Observa-se que cerca de 30 por cento da população adulta destes quatro países (entre 20 e 40 por cento em cada país) acreditam que existem pessoas capazes de prever o futuro e que o signo de nascimento (ou mapa astral) tem influência sobre a personalidade das pessoas. Quase a metade da população destes países (entre 30 e 60% em cada país) acredita em curandeirismo.

A Tabela 1b mostra as diferenças de acordo com a faixa etária, o grau de escolaridade e o sexo. A crença na previsão do futuro e na astrologia aumenta das pessoas mais velhas às pessoas mais jovens. Este resultado parece indicar que as crenças esotéricas, que tinham perdido sua credibilidade

no curso da modernização, estão novamente ganhando popularidade na nova geração.<sup>4</sup> Quanto à crença no curandeirismo, não existem diferenças sistemáticas de acordo com a idade. Os dados também mostram que as crenças na previsão do futuro e na astrologia são mais frequentes entre pessoas com menor grau de escolaridade. As diferenças, contudo, são relativamente pequenas e não indicam que a escolaridade mais elevada seria incompatível com a crença em fenômenos esotéricos.

O estudo indica que existem diferenças relativamente grandes e consistentes entre homens e mulheres. Mulheres tendem a acreditar mais em práticas esotéricas. Este resultado junta-se a muitos outros estudos científicos que têm mostrado que as mulheres são mais engajadas tanto nas práticas esotéricas como nas práticas religiosas do que os homens (Höllinger 1996, 1999). Esta diferença pode ter relação com o fato de que homens e mulheres desenvolvem diferentes personalidades em consequência de seus respectivos papéis na sociedade. Homens tendem a perceber e a interpretar a realidade por meio do pensamento lógico e racional. As mulheres, ao contrário, são mais emotivas e intuitivas na sua maneira de perceber e interpretar o mundo. Desde que as práticas esotéricas, como a cartomancia ou o curandeirismo, são mais baseadas na intuição e na sensibilidade do que no pensamento lógico, há mais afinidades entre o esoterismo e a visão de mundo feminina.

Além destes dados, apresentamos os primeiros resultados de um estudo internacional sobre religião e esoterismo entre estudantes universitários que está em andamento em países europeus e americanos. Os dados da Tabela 2 foram coletados entre estudantes universitários nas seguintes localidades: Posadas, Argentina; Brasília, Brasil; Dakota do Sul, USA; Graz, Áustria. Neste estudo, os estudantes foram perguntados sobre suas crenças em fenômenos esotéricos e suas experiências com práticas esotéricas.

---

<sup>4</sup> Dados longitudinais sobre a crença na astrologia na Alemanha Ocidental confirmam que a crença em astrologia cresceu entre os jovens no período de 1955 a 1991 (Höllinger, 1996: 102). Dados sobre crenças esotéricas na Inglaterra não indicaram crescimento na crença em horóscopos e previsão do futuro, contudo mostraram um aumento na crença em fantasmas entre 1970 e 1990 (Gill, Hadaway e Marler, 1998).

TABELA 2- Crenças e práticas esotéricas entre estudantes universitários

		Posadas, Argentina	Brasília, Brasil	S. Dakota, EUA	Graz, Áustria
Acredita em...	Clarividência	18%	35%	25%	27%
	Cura através das mãos	39%	58%	29%	29%
	Astrologia	32%	39%	24%	23%
Prática ou já praticou...	Cartomancia	5%	24%	24%	7%
	Curandeirismo	23%	12%	10%	4%
	Astrologia (mapa astral)	3%	26%	41%	26%
	Tarot, I-Ching	10%	29%	17%	13%
	Medicina alternativa (homeopatia)	13%	64%	23%	69%
	Número de entrevistados	272	332	226	215

Como podemos observar na Tabela 2, a amostra da Universidade de Brasília tem as porcentagens mais altas de estudantes que acreditam em fenômenos esotéricos e que também tiveram experiências com práticas esotéricas. Não há diferenças consistentes em relação a crenças em fenômenos ocultos e esotéricos entre as outras três universidades. Os estudantes da Universidade de Posadas têm significativamente menos experiência com práticas esotéricas, como cartomancia, astrologia, Tarot e medicina alternativa, que os estudantes das outras três universidades, contudo eles têm mais experiência com curandeirismo. Uma explicação possível para este resultado é que o grau de disseminação do esoterismo *New Age* e da medicina alternativa é maior nos países mais industrializados (em nosso estudo representados por USA e Áustria) e em centros metropolitanos (representados por Brasília) do que em cidades provincianas da América do Sul (representadas por Posadas). Os altos índices de crenças e práticas esotéricas entre estudantes de Brasília pode indicar que os brasileiros são geralmente mais abertos aos fenômenos mágicos e ocultos do que a população de outras sociedades ocidentais por causa da alta influência da cultura africana e indígena no Brasil.

Tabulações cruzadas entre as crenças esotéricas e as respectivas práticas (crença em curandeirismo e prática do curandeirismo; crença em astrologia e prática do mapa astral; crença em clarividência e prática da cartomancia) confirmam que pessoas que têm experiência com uma certa prática esotérica acreditam significativamente mais neste fenômeno que estudantes que não têm experiência. Em muitos casos, contudo, as crenças esotéricas não são baseadas em experiências pessoais, mas apenas nas narrativas de outras pessoas. Assim, por exemplo, quase 60% dos estudantes brasileiros acreditam em curandeirismo, mas apenas 12% têm experiências pessoais com esta prática.

## A INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DAS PRÁTICAS MÁGICAS E ESOTÉRICAS

Como interpretar a presença destas crenças e práticas esotéricas entre as novas gerações, particularmente nos países industrializados e nos grandes centros urbanos, na contemporaneidade? Procuramos aproximar-nos do entendimento das práticas mágicas/esotéricas, discutindo primeiro algumas interpretações de cientistas sociais a respeito das funções e efeitos das práticas mágicas em sociedades primitivas.

Muitos autores demonstraram que a ação simbólica do ritual mágico tem a função de conduzir a mente humana e a conduta individual e social em uma certa direção (Runggaldier, 1996 e Lorenzer, 1992). Antropólogos como Marcel Mauss (1974), Claude Lévi-Strauss (1985) e Evans-Pritchard (1978) deram numerosos exemplos de rituais mágicos em sociedades primitivas que tiveram de fato o efeito desejado. Em suas pesquisas, Mauss (1974) encontrou vários casos de pessoas que morreram algumas semanas após o mago ter lhes jogado uma maldição. Mauss dá a seguinte explicação a este fenômeno: não apenas o homem amaldiçoado, mas toda a comunidade à qual ele pertence acreditaram fortemente na ação mágica da maldição. A comunidade quebrou todos os laços sociais do homem amaldiçoado, tratando-o como se ele já estivesse realmente morto. A experiência de ser dado como morto reforçou a crença do próprio homem na maldição, ele ficou doente e morreu. Portanto, quando a saúde, a doença ou a morte é o objeto dos rituais mágicos, estes podem de fato produzir o efeito desejado se a pessoa em questão acreditar fortemente neles. Lévi Strauss (1985) dá uma boa descrição deste princípio em sua análise de uma cerimônia xamanística bem sucedida. O xamã, ao 'invocar' os maus espíritos ou ao agir simbolicamente como um mau espírito, evoca imagens e emoções fortes no paciente. Desta forma, ele torna possível ao paciente reexperimentar um trauma psíquico, o qual é a pré-condição para a recuperação de sua saúde. O ponto crucial, de acordo com Lévi-Strauss, não é se o curandeiro e seu paciente acreditam que os espíritos realmente existem. O mais importante é a visualização do espírito como um símbolo do conflito psíquico. Lévi-Strauss conclui que os rituais xamânicos de curandeirismo têm uma lógica similar e produzem efeitos similares às psicoterapias modernas.

De fato, nas psicoterapias modernas, os símbolos que ocorrem no estado inconsciente dos sonhos noturnos e também os símbolos e as ações simbólicas na vida cotidiana são considerados como indicadores dos processos psíquico-emocionais. Um princípio básico da psicanálise é que o paciente, com a assistência do terapeuta, torna-se capaz de mudar seu comportamento neurótico através da descoberta de como os símbolos de seus sonhos estão relacionados



com seu comportamento. De acordo com Jung (1969) e Campbell (1992), uma certa categoria de símbolos, chamados de arquetípicos, são de particular importância, pois são representações simbólicas das experiências humanas universais, tais como o nascimento, a morte, a sexualidade etc. Estes símbolos desempenham um papel central em todas as tradições esotéricas e religiosas. Ao analisar os significados simbólicos e as funções psicodinâmicas dos arquétipos na perspectiva da moderna psicologia, Jung ofereceu uma importante contribuição à aproximação entre o esoterismo e a psicologia humanista.

Também as cartas do Tarot e o I-Ching funcionam com um princípio similar: a influência sobre a mente humana através de símbolos. Estes métodos devem ser considerados não apenas como métodos adivinhatórios, mas como métodos de conhecimento dos impulsos psíquicos da conduta das pessoas. As cartas do Tarot e os pictogramas do I-Ching são símbolos que representam dimensões e problemas essenciais da vida humana. Diferentemente das palavras, que têm um significado cognitivo bem preciso, os desenhos são símbolos com significados complexos (Cassirer 1972, Lorenzer 1992). Como símbolos arquetípicos, eles contêm informações sobre processos elementares da vida individual e social, indicando quais são as conseqüências de um dado modo de agir. Qualquer que seja o pictograma escolhido, ao interpretá-lo a pessoa irá perceber e focalizar aqueles aspectos que, retirados do seu complexo significado simbólico, são os mais relevantes para seu estado psíquico momentâneo. De acordo com a teoria do Tarot e do I-Ching, os pictogramas não predizem mecanicamente o futuro, mas podem ajudar as pessoas que forem capazes de interpretar intuitivamente estes símbolos a ver mais claramente quais serão as conseqüências de um certo modo de agir e, desse modo, descobrir uma maneira adequada de resolver o problema em questão (Runggaldier 1996, Ruppert 1987).

Os métodos mágicos e esotéricos não são baseados apenas em símbolos e ações simbólicas (rituais). É igualmente importante o princípio da manipulação ou transformação das energias 'espirituais'. Enquanto o dualismo ocidental faz a distinção entre matéria e mente como duas qualidades diferentes, o pensamento mágico e esotérico considera todos os fenômenos no mundo como partes de uma energia original. A realidade não é dividida entre objetos materiais e energia; há uma transição fluente entre energias materiais e espirituais. Todas as partes da realidade estão relacionadas entre si e influenciam-se mutuamente. Disso decorre o princípio da astrologia segundo o qual a constelação macroscópica dos astros influencia a vida das pessoas. De uma maneira similar, de acordo com o pensamento esotérico, as pessoas, ao consultarem as cartas do Tarot ou o I-Ching, escolherão inconscientemente as cartas ou o pictograma

que melhor corresponde ao seu estado psíquico do momento. Esta energia 'espiritual' tem sido chamada de 'mana' nas sociedades primitivas; na ciência chinesa, é chamada 'chi' (Durkheim, 1989, Runggaldier 1996). Todos os seres humanos e também todos os fenômenos materiais são influenciados por esta energia espiritual superior, mas apenas certas pessoas são capazes de ter acesso a essas energias e manipulá-las de uma maneira mais poderosa (Weber 1991).

Max Weber enfatizou este aspecto em sua análise das origens da religião e da magia. De acordo com ele, as raízes comuns da magia e da religião nas sociedades primitivas residem na percepção de que certos objetos, tais como pedras, árvores, montanhas ou fetiches dispõem de energias 'extraordinárias'. Algumas pessoas, não todas, têm acesso a este tipo de energia e, por meio de sua manipulação, são capazes de produzir efeitos mágicos incomuns, tais como curar doenças ou prever o futuro. O ponto crucial para o desenvolvimento das técnicas mágicas e esotéricas reside na descoberta de que, no estado de êxtase — provocado por drogas, pela dança ou pelo controle das funções corporais através de técnicas de respiração, controle do sono, abstinência sexual —, o mágico ou o xamã pode atingir um estado de consciência superior. No estado de êxtase, também as habilidades mágicas do xamã são reforçadas e ele torna-se capaz de produzir efeitos extraordinários que são considerados milagres por aqueles que não são capazes de produzir tais efeitos (Weber 1978 e 1991, Eliade 1998).

Weber não investigou com mais detalhes as técnicas mágicas e os efeitos práticos alcançados por *clás*. As técnicas xamanísticas de êxtase e seus efeitos mágicos foram relevantes para ele apenas na medida em que constituem um dos pontos de partida de sua análise do processo de racionalização da religião. Um passo decisivo a esse respeito foi o desenvolvimento das técnicas místicas de êxtase na Índia antiga. Estas técnicas não recorrem mais às drogas como um meio de provocar o êxtase. Diferentemente do xamã, que usava o êxtase tanto para alcançar uma consciência espiritual superior como para produzir efeitos mágicos, o único propósito do êxtase dos monges indianos é alcançar a união mística com o divino. No misticismo indiano, as técnicas de ascetismo e controle do corpo têm sido mais sistematizadas e seus efeitos são mais fáceis de serem controlados e previstos. Portanto, de acordo com Weber, as técnicas místicas indianas são mais racionais que as técnicas extáticas xamanísticas *no que se refere* ao alcance de um estado estável de contemplação mística.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> O argumento de que todas as técnicas avançadas do misticismo e do ascetismo religioso deriva da racionalização das técnicas mágicas de êxtase pode ser encontrado ao longo dos três volumes dos escritos de Weber sobre sociologia das religiões. Uma avaliação mais sistemática foi dada em Weber 1982b.

Um segundo aspecto de particular importância para a teoria da racionalização de Weber é o desencantamento do mundo ao longo do desenvolvimento das sociedades primitivas à sociedade moderna ocidental. As pessoas nas sociedades primitivas acreditaram que os processos na natureza e na vida social são determinados e influenciados por forças sobrenaturais, espíritos, demônios, deuses. Também os efeitos mágicos produzidos pelo feiticeiro ou xamã eram atribuídos aos efeitos dos espíritos ou deuses. O argumento básico da tese de Max Weber (1982a) do desencantamento do mundo é: quanto mais as pessoas tornam-se capazes de controlar os processos essenciais que garantem ou que ameaçam a vida humana por meio de técnicas instrumentais e do cálculo, mais elas irão desistir de acreditar que estes processos são causados por forças sobrenaturais, espíritos e deuses, e mais elas irão desistir das técnicas mágicas a fim de influenciar e controlar os fenômenos naturais. Weber não quer dizer que todos os tipos de métodos mágicos eram baseados em suposições causais falsas e que a magia é destituída de qualquer racionalidade instrumental. Ele apenas afirmou que as sociedades humanas irão abandonar os métodos que sejam menos eficientes para atingir um dado propósito tão logo métodos mais eficientes estejam disponíveis.

Como Marcel Mauss (1974), Arnold Gehlen (1964) e outros antropólogos têm enfatizado, a magia foi a primeira tentativa da humanidade de influenciar e manipular sistematicamente os processos na natureza e por isso é considerada a primeira forma de ciência. Nos estágios iniciais das sociedades humanas, os métodos mágicos eram empregados a fim de manipular todos os tipos de fenômenos naturais. Não há dúvidas de que os magos nas sociedades primitivas e mesmo nas escolas esotéricas atuais muitas vezes superestimam seu poder de manipular a natureza. Por boas razões, as sociedades humanas não recorrem mais às habilidades questionáveis do fazedor de chuva, uma vez que elas desenvolveram métodos mais confiáveis de assegurar a fertilidade do solo com irrigação. A grande maioria dos métodos esotéricos contemporâneos não tem mais a intenção de influenciar a natureza inanimada. Seu principal objetivo é influenciar o estado físico e psíquico dos seres humanos: curar doenças físicas e psíquicas e capacitar as pessoas a conduzir melhor sua vida, tornando-as conscientes de suas próprias habilidades e potenciais espirituais.

Como mencionamos acima, existem muitas semelhanças entre as psicoterapias e as técnicas mágicas de cura. O método das ações simbólicas a fim de resolver um conflito psíquico é comum a vários tipos de psicoterapia. Por exemplo, quando o terapeuta observa que o paciente recalçou as agressões contra seu pai, manda-o bater em uma almofada que o representa. Ao encenar simbolicamente essas agressões, o paciente torna-se capaz de dissolver

suas emoções bloqueadas e mudar seu comportamento em relação a seu pai. O princípio esotérico do uso de técnicas de êxtase para atingir uma consciência extraordinária também é aplicado em outros tipos de métodos psicoterapêuticos, como a bioenergia, o renascimento e a psicoterapia transpessoal. Uma vez que o entendimento do processo psíquico na psicologia é semelhante às suposições esotéricas em muitos aspectos, uma aproximação crescente entre estes dois movimentos tem acontecido nas últimas décadas. Muitos psicoterapeutas que inicialmente se formaram na moderna psicoterapia e trabalharam apenas com este método, ao longo de sua carreira incorporaram ao seu trabalho elementos das técnicas esotéricas e espirituais, como a meditação, as técnicas de respiração, a terapia das vidas passadas, etc.

Portanto, as pesquisas antropológica e sociológica e as escolas psicanalíticas têm contribuído para a compreensão dos efeitos das ações simbólicas e das técnicas do êxtase sobre a mente e a conduta humana. Dessa forma, têm ajudado a explicar e desmistificar certos aspectos das técnicas esotéricas. Porém, o princípio esotérico da transformação da energia material em energia espiritual e vice-versa — que forma a base da medicina alternativa, como a homeopatia, os Florais de Bach e a cromoterapia — e o princípio da sincronicidade presente na astrologia, nas cartas do Tarot e no I-Ching são mais difíceis de serem aceitos pelos cientistas, pois contradizem as leis estabelecidas pela ciência natural moderna. Pela mesma razão, a existência dos assim chamados fenômenos ocultos ou paranormais — como a telepatia, a previsão do futuro, a cura considerada milagrosa — é amplamente negada nas sociedades ocidentais. Na ciência moderna, o critério para um fenômeno ser considerado como verdadeiro é que este possa ser verificado e reproduzido intersubjetivamente. Definitivamente este não é o caso dos fenômenos mágicos e paranormais. As próprias escolas esotéricas não alegam que estes fenômenos podem ser produzidos e entendidos por todos. Ao contrário, o conhecimento esotérico sempre foi mantido em segredo, sendo revelado apenas a pessoas que eram consideradas aptas para usá-lo da maneira adequada. Contra a alegação da ciência positivista de que as descobertas científicas podem ser intersubjetivamente reproduzidas e os fenômenos esotéricos não, pode-se argumentar que também muitas tecnologias modernas são entendidas e reproduzidas apenas pela comunidade de cientistas especializados. A maioria das pessoas pode apenas acreditar que é possível atualmente destruir o planeta inteiro com as bombas de hidrogênio, pois nunca seriam capazes de produzir tal bomba.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Max Weber (1982) já havia notado que as tecnologias modernas não são de maneira alguma mais racionais para a maior parte dos membros da sociedade moderna que as técnicas

A moderna teoria da ciência admite que existem diferentes esferas da realidade social, como por exemplo, a esfera da religião, a esfera da arte, a esfera do conhecimento esotérico tradicional e a esfera da ciência moderna. Cada uma destas esferas é regida por seus próprios princípios de causalidade, racionalidade e verdade. Sem dúvida, todas estas diferentes visões da realidade são baseadas na experiência humana. Deus e outras entidades religiosas não são apenas crenças. Muitas pessoas têm fortes experiências religiosas, as quais são descritas como a presença de uma energia divina em sua vida. Para estas pessoas, Deus existe como uma energia poderosa, independentemente de a existência de Deus poder ser provada cientificamente ou não. Do mesmo modo, muitas pessoas têm uma convicção subjetiva de que foram curadas pelos curandeiros ou que seu mapa astral ajudou-as a entender sua personalidade. As crenças em fenômenos religiosos e esotéricos são também influenciadas pelo ambiente cultural, o qual codetermina se uma certa interpretação da realidade é verdadeira ou falsa.

#### OBJETIVOS E EFEITOS DO ESOTERISMO *NEW AGE*

Podemos distinguir pelo menos duas formas de exercício das práticas esotéricas. Uma delas diz respeito ao seu uso eventual, a fim de resolver um problema imediato. Trata-se, aqui, dos 'clientes' dos serviços esotéricos (Stark & Bainbridge 1985). Para estas pessoas, a utilização das técnicas esotéricas não tem maiores implicações sobre sua condução de vida. Como exemplo, citamos o uso da medicina alternativa, particularmente a homeopatia. Um paciente pode curar-se de uma certa doença com um tratamento homeopático, sem se interessar profundamente por seus princípios. Compra-se um remédio na farmácia, toma-se e isto é tudo. A outra forma de exercício das práticas esotéricas pode ser comparada à prática da *magia profissional*. A magia profissional era baseada em técnicas sublimes de manipulação e controle de forças psíquicas. A tradição esotérica sempre preconizou um uso profissional de suas técnicas. Assim, a fim de evitar que técnicas esotéricas fossem usadas de uma maneira errada e perigosa, o conhecimento esotérico era ensinado apenas a pessoas consideradas qualificadas e desejosas de se submeterem a um longo e duro treinamento.

O movimento *New Age* quebrou este princípio da tradição esotérica ao revelar os métodos esotéricos em apresentações simplistas de *bestsellers* e

---

aplicadas pelos magos para os membros das sociedades primitivas. O argumento de que há muito de pensamento mágico em nosso uso das tecnologias modernas foi defendido também por Mongardini, 1987: 37; Fraas, 1990: 124; Giddens, 1991: 83-114.

de cursos de introdução que são acessíveis a todos. Os autores *New Age* justificam a popularização do esoterismo argumentando que a humanidade atualmente está necessitando de uma 'nova consciência' e que a todos deveria ser dada a chance de obter formas superiores de experiência espiritual. No entanto, é um traço característico de muitos adeptos *New Age* que eles não se aprofundam em um método esotérico particular. Ao contrário, eles pulam de um método ao próximo, lendo um pouco sobre tudo, tentando muitos métodos ao mesmo tempo, ou um após outro (Bandeira, 1998; Boehinger, 1994; Knoblauch 1991; Siqueira, 1999).

Esta abordagem do esoterismo talvez não seja tão perigosa como afirmam alguns críticos (Gross, 1996; Gugenberger/Schweidlenka, 1992; Klosinski, 1996). Mesmo assim, como acontece com outros métodos, o uso diletante dos métodos esotéricos produzirá resultados muito diferentes do resultado alcançado por um adepto ou um *expert* bem treinado. Este é o caso quando certas pessoas, após freqüentar alguns *workshops* de yoga, astrologia ou cromoterapia, já se consideram como *experts*, capazes de praticar estes métodos e ensiná-los a outros. Este é também o caso quando uma pessoa sem nenhum conhecimento mais aprofundado das cartas do Tarot toma decisões baseadas no resultado do 'oráculo'.<sup>7</sup> Muitos adeptos *New Age* superestimam os efeitos que podem ser alcançados pelos métodos esotéricos. Não há dúvida de que nosso estado emocional é, em certo grau, influenciado pelas cores. Mas isto não significa que a cromoterapia é o meio mais apropriado para curar qualquer tipo de doença. Assim, os métodos esotéricos podem se tornar perigosos se não forem empregados de uma maneira adequada.

No entanto, o objetivo do movimento *New Age* é não apenas divulgar técnicas esotéricas, mas difundir uma visão de mundo místico-esotérica. Neste aspecto, aproxima-se a um novo movimento religioso. As pessoas que compartilham esta visão de mundo utilizam as técnicas esotéricas para alcançar objetivos mais amplos, como atingir um 'estado de consciência superior' e experimentar um 'estilo de vida holístico'. Em que medida tais objetivos estão sendo alcançados pelo esoterismo contemporâneo?

A possibilidade de um outro estado de consciência, afirmado pela tradição esotérica, foge dos marcos interpretativos da ciência moderna, o que remete ao problema, mencionado anteriormente, da 'irracionalidade' do esoterismo. No entanto, pode-se ainda assim avaliar o efeito que o exercício das práticas esotéricas produz quando um praticante propõe-se a alcançar tal

---

<sup>7</sup> Comentários críticos a este respeito podem ser encontrados em quase todos os estudos científicos sobre *New Age*. Por exemplo: Boehinger, 1994; Ruppert, 1987; Knoblauch, 1993.

objetivo. Como vimos anteriormente, há indícios de que as práticas espirituais podem contribuir para aumentar a consciência das motivações psíquicas do comportamento social dos indivíduos. Por isso, na nossa opinião, as técnicas esotéricas podem produzir mudanças mais profundas nos indivíduos, quando praticadas de uma maneira adequada. O efeito de um treinamento persistente em técnicas esotéricas pode ser comparado, por exemplo, ao efeito alcançado através da leitura freqüente de livros. Na maioria dos casos, a leitura de um único livro não irá mudar nossa personalidade. Mas as pessoas que lêem livros regularmente irão desenvolver, com o tempo, uma personalidade diferente das pessoas que nunca lêem livros. Da mesma maneira, as técnicas esotéricas, quando ensinadas por um professor experiente e quando praticadas constantemente, podem ajudar as pessoas a atingirem um conhecimento mais profundo de si mesmas, produzindo alguns efeitos previsíveis sobre sua personalidade.

Pode-se dizer que também a busca de um estilo de vida mais holístico tem sido realizada em certo grau através dos métodos esotéricos. Retomemos o exemplo da homeopatia. A medicina moderna ocidental, ao concentrar-se quase exclusivamente nos determinantes físicos da saúde, negligenciou por um longo tempo que a saúde e a doença também dependem de fatores psíquicos e sociais. Ao contrário da medicina convencional, a medicina alternativa não objetiva intervir diretamente nos processos físicos-químicos do corpo das pessoas, mas principalmente influenciar suas energias 'sutis'. Independentemente destes tipos de energia existirem e de ser ou não possível ter alguma influência sobre elas, pode-se observar que a própria maneira como o tratamento é conduzido contribui para a divulgação de uma visão holística da doença. Os homeopatas geralmente despendem mais tempo que os médicos comuns para fazer um diagnóstico, pois buscam identificar que tipo de desarmonia do paciente pode ter causado a doença e quais os seus próprios potenciais que podem ajudar a estimular o processo de cura. Assim, o diagnóstico pode contribuir também para o paciente alcançar um maior conhecimento do seu corpo e de sua personalidade, concebendo-os de uma forma integrada em uma totalidade. Além disso, o paciente passa a incorporar elementos não físicos, como as noções de alma e de aura, à sua concepção de ser humano.

Por muito tempo, o debate entre a medicina ortodoxa e as terapias alternativas foi dificultado pela reivindicação de ambos os lados de dispor de métodos mais confiáveis para garantir o bem-estar das pessoas. Entretanto, está havendo uma aproximação gradual destas duas abordagens. Cada vez mais médicos alopatas aceitam a homeopatia, a acupuntura e a psicoterapia como métodos complementares. A questão não é mais se um ou outro método é mais confiável, mas qual método é mais adequado para um problema concreto.

Da mesma maneira, muitas pessoas que usam a homeopatia ou outros métodos alternativos de medicina não consideram estes métodos como superiores à medicina convencional. Ao invés disso, eles consideram a homeopatia e a medicina alopática como complementares, cada método tendo suas capacidades e seus limites. Também este aspecto demonstra uma gradativa aceitação e difusão da visão de mundo holística.

Os novos movimentos sociais tornam-se populares quando e porque há uma necessidade social por eles. Porém, quando estes movimentos tornam-se movimentos de massa, os ideais de seus fundadores são diluídos e algumas vezes até deformados em seu oposto. O cristianismo tomou a forma da inquisição na época medieval. O marxismo, quando transformado na realidade dos regimes comunistas, tornou-se bem menos satisfatório do que era desejado e previsto por Marx. De qualquer maneira, as idéias cristãs e socialistas tiveram em todo o mundo e ainda têm uma influência positiva em muitos aspectos na sociedade. Como todos os ideais utópicos, também os ideais *New Age* podem ser realizados apenas em um grau modesto.

#### ABSTRACT

*Social scientists have explained the increasing popularity of esoteric practices in the last decades as a reaction to the preponderance of instrumental rationality in modern industrialized societies. Many scientists consider this development as a return to magic and irrational ways of thinking and acting, which are not able to produce predictable results. In this article we will present anthropological investigations of traditional magic rituals, and psychological and social-scientific interpretations of esoteric practices which suggest a different view: traditional magic and esoteric methods are based, on the one hand, on symbolic actions which direct the human mind towards certain direction and thus, under certain circumstances, are able to produce the desired effect. On the other hand, esoteric techniques make use of exstasis and body-control techniques by means of which particular psychic energies can be provoked. In the concluding section we will discuss the use of esoteric methods by the New Age movement. We will argue that both principles of esotericism, symbols and symbolic actions, and techniques of ecstasy and control of bodyfunctions, can have positive effects on the human mind and body, if the respective techniques are applied in a proper way.*



## RÉSUMÉ

*Les spécialistes des sciences humaines expliquent la popularité croissante des pratiques ésotériques pendant les dernières décennies comme étant une réaction à la prépondérance de la rationalité instrumentale dans les sociétés industrielles modernes. Plusieurs chercheurs estiment que ce développement constitue un retour à la magie et à des façons irrationnelles d'agir et de penser qui ne peuvent avoir que des conséquences imprévisibles. Dans cet article, nous adoptons un point de vue différent. Nous présentons des études anthropologiques de certains rituels magiques traditionnels et discutons des interprétations psychologiques et socio-scientifiques des pratiques ésotériques. Ces analyses proposent, d'une part, que la magie traditionnelle et les méthodes ésotériques sont basées sur des actes symboliques qui orientent l'esprit humain dans une direction déterminée et ainsi, dans certaines circonstances, sont capables de produire l'effet désiré. D'autre part, ils décrivent comment les méthodes ésotériques utilisent l'extase et les techniques de contrôle du corps pour stimuler des énergies psychiques particulières. En conclusion, nous discutons l'utilisation des méthodes ésotériques par le mouvement du Nouvel Âge. Nous suggérons que les deux principes de l'ésotérisme, les symboles et les actes symboliques, et les techniques d'extase et de contrôle des fonctions corporelles, peuvent produire des effets positifs sur le corps et l'esprit humain si les méthodes sont utilisées correctement.*

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. (1970). *The Stars down on Earth*. Frankfurt/M.: Gesammelte Schriften, Band 9.2.
- Bandeira, Lourdes et alli. (1998). *As mediações entre os novos significados e os adeptos nos grupos místico-esotéricos no Distrito Federal*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo: Universidade de São Paulo, de 22 a 25 de setembro.
- Barker, Eileen (1989). *New religious movements*. London: E. Mellen.
- Berger, Peter, Berger, Brigitte & Dreitzel, Hans Peter (1973). *The homeless mind*. New York: Random House.
- Bochinger, Christoph (1994). *New Age und moderne religion*. Muenchen: Chr. Kaiser.
- Campbell, Joseph (1992). *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena.
- Cassirer, Ernst (1972). *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva.
- Durkheim, Emile (1989). *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.

- Eliade, Mircea (1998). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans-Pritchard, E. E. (1978). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fraas, H. Juergen (1990). *Die religiosität des Menschen*. Goettingen: UTB.
- Frazer, James George (1982). *O ramo de ouro*. São Paulo: Circulo do Livro.
- Gehlen, Arnold (1964). *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt/M: Fischer.
- Giddens, Anthony (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- Gill, Robin, Hadaway, C. Kirk e Marler, Penny Long (1998). "Is religious belief declining in Britains?" in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37/3, pp. 507-516.
- Gross, Werner (1996). *Psychomarkt - Sekten - Destruktive Kulte*. Bonn.
- Gugenberger, Eduard & Schweidlenka, Roman (1992). *Missbrauchte sehnsuechte. Esoterische wege zum heil*. Wien: Verlag fuer Gesellschaftskritik.
- Haack, Wilhelm (1993). *Europas neue religionen. Sekten-Gurus-Satanskult*. Freiburg: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996). "New Age Religion and Western Culture Esotericism" in *The mirror of secular thought*. New York: E. J. Brill; Leiden: Koeln.
- Hemminger, Hansjörg (ed.) (1987). *Die rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik*: Reinbek bei Hambur.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993). "Present-day emotional renewals. The end of secularization or the end of religion?" in Swatos Jr., William H. (ed.). *A future for Religion?* London: Newbury Park - Delhi, pp. 129-148.
- Hollinger, Franz (1996). "Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln des religioesen Verhaltens" in *Westlichen Gesellschaften*. Opladen: Leske & Budrich.
- (1999). "Astrologie, yoga und politik. New Age und politische orientierungen bei StudentInnen" in *Soziale Welt*, 50/1, pp. 51-66.
- Jung, Carl Gustav (1969). *El hombre y sus simbolos*. Madrid: Aguilar.
- Klosinski, Gunter (1996). *Psychokulte, was sekten für jugendliche so attraktiv macht*. Muenchen: C. H. Beck,.
- Knoblauch, Hubert (1991). "Das unsichtbare zeitalter. 'New Age', privatisierte Religion und Kultisches Milieu" in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soziologie und Sozialpsychologie*, 41/4, pp. 504-525.
- (1993). "'Neues Paradigma' oder 'Neues Zeitalter'. Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die "New Age-Bewegung"" in *Kölner Zeitschrift für Sozialpsychologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33*, pp. 249-270.
- Küenzlen, Gottfried (1987). "Das unbehagen na der moderne: Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New Age-Bewegung" in Hemminger, Hansjörg (ed). *Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, pp. 187-222.
- Lévi-Strauss, Claude (1985). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lorenzer, Alfred (1992). *Das konzil der buchhalter*. Frankfurt: Fischer.
- Mauss, Marcel (1974). *Soziologie und anthropologie 1*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mc Guire, Meredith B. (1987). "Ritual, symbolism and healing" in *Social compass* 34/4, pp. 365-379.

- Mongardini, Carlo (1987). "Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens" in Zingerle, A. & Mongardini, C. *Magie und Moderne*. Berlin, Gudrian & Hoppe.
- Runggaldier, E. (1996). *Philosophie der Esoterik*. Berlin: Kohlhammer.
- Ruppert, Hans-Jürgen (1987). "Altes Denken auf neuen Wegen: New Age und Esoterik" in Hemminger, Hansjörg (ed.). *Die Rückkehr der Zauberer, New Age, Eine Kritik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, pp. 60-84.
- Siqueira, Deis (1999). "Práticas místicas e esotéricas na capital do Brasil: A construção do sujeito — objeto de investigação" in *Série Sociológica* n° 158. Brasília: Universidade de Brasília.
- Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims (1985). *The future of religion*. Londres: Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Vivelo, Frank Robert (1981). *Handbuch der Kulturanthropologie*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- Weber, Max (1978). *Hinduismus and Buddhismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (1982a). "A ciência como vocação" in *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1982b). "Rejeições do mundo e suas direções" in *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1991). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

# Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno

*José Jorge de Carvalho\**

**Resumo.** Neste artigo procuro oferecer um modelo geral de interpretação da diversidade religiosa brasileira centrando minha análise no encantamento constante produzido pelas religiões periféricas ou marginais, tais como as religiões ditas “espíritas” e as afro-brasileiras. Essa nova perspectiva me permite inverter duas tendências, dominantes nas nossas Ciências Sociais: a de ler a situação da religiosidade brasileira sempre a partir das transformações ocorridas no interior do cristianismo; e a de aplicar acriticamente a hipótese da secularização, gerada para entender o declínio da esfera religiosa na Europa e nos Estados Unidos, para todo o espaço religioso nacional. Através da metáfora da “querela dos espíritos” argumento que o que se observa no Brasil contemporâneo é justamente uma luta, não pela laicização da sociedade, mas justamente pelo contrário: para ampliar a dimensão religiosa do espaço público.

**Palavras-chave:** desencantamento, espiritismo, esoterismo, religiosidade, sincretismo.

## I. CAMINHOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA BRASILEIRA

Um certo tom de ceticismo, desconforto e às vezes até mesmo de apocalipse permeia as análises de grande parte dos estudiosos do fenômeno religioso no Brasil contemporâneo. A meu ver, o que recorre nesses pontos de vista é a combinação de dois pressupostos analíticos ainda pouco revisados. Primeiro, tentar sempre generalizar a situação da religiosidade brasileira a partir das transformações ocorridas no interior do cristianismo, mesmo levando em conta todas as suas múltiplas faces. Pois é no horizonte da Teologia cristã que surgem as preocupações (mais do que legítimas, obviamente) com a mercadolatry, o fetichismo consumista, o marketing religioso e seus drásticos efeitos

---

\* Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

desespiritualizantes. Em segundo lugar aplicar, para todo o espaço religioso nacional, uma perspectiva praticamente fundante da teoria sociológica, que é a hipótese da secularização. Gostaria aqui de recuperar e ao mesmo tempo matizar essas duas perspectivas: a teologia crítica do materialismo espiritual que ronda o cristianismo e a crítica sociológica que tende a perenizar a junção histórica, no fim do século dezenove, de um projeto de modernidade com o declínio da esfera religiosa na Europa e nos Estados Unidos, denominado de secularização. Minha entrada nesse debate tão rico e intenso passa então pelo seguinte pressuposto: buscar o sentido do encantamento pluralista do universo religioso brasileiro.

Como ponto de partida, portanto, sustento que o Brasil oferece um panorama extremamente vasto das transformações da esfera religiosa ocorridas a partir desse momento em aberto no tempo do Ocidente que costumamos chamar de modernidade. Do catolicismo e do protestantismo mais tradicionais aos estilos de cultos cristãos calcados na indústria cultural e no simulacro televisivo; das tradições religiosas afro-brasileiras mais ortodoxas, como o candomblé, o xangô, o batuque e o tambor de mina, às variantes mais sincréticas, híbridas ou imaginativas, como a umbanda, jurema, a umbanda esotérica, etc; dos grupos religiosos altamente etnicizantes e fechados, como os de muitas nações indígenas, aos novos movimentos internacionais ou cosmopolitas, tais como os da Nova Era; de discursos teológicos extremamente inovadores e radicais, como os da Teologia da Libertação a várias formas conservadoras e mesmo fundamentalistas de valores cristãos, tanto católicos quanto protestantes; além de tudo isso, ricas tradições orais e míticas, como os frequentes surtos messiânicos e as práticas chamânicas que se expandem para além de seu contexto indígena original. Procurar um nexo lógico ou estruturante que nos permita apreender como uma totalidade as interfaces, superposições, oposições, continuidades e singularidades dentro desse campo — as quais se apresentam, como indicam tantos estudos recentes, cada vez mais numerosas — é uma tarefa gigantesca, ainda por realizar-se. Heuristicamente, talvez seja mais fértil postergar o momento de definir a totalidade e tratar esse universo religioso simplesmente como um agregado intercomunicado. Sendo um pouco mais específico, podemos afirmar que essa variedade de movimentos, igrejas, seitas, cultos e grupos religiosos apresentam graus distintos de inserção na sociedade nacional, resultante de vários condicionamentos históricos e sociais.<sup>1</sup>

O modo mais comum de definir essa articulação é partir da idéia de que todos esses movimentos religiosos fundamentalmente dialogam — com maior

---

<sup>1</sup> Para uma ampliação desses temas, ver meus dois ensaios anteriores (Carvalho 1992 e 1994d).

ou menor possibilidade de compatibilizar suas visões de mundo — com a religião até agora hegemônica no país: o catolicismo. Contudo, proponho exercer aqui uma inversão radical dessa construção teórica e tentar entender essa articulação tão rica da religiosidade brasileira contemporânea vendo-a do ponto de vista das religiões ditas periféricas ou marginais — as religiões chamadas em geral de espíritas — as quais permeiam capilarmente a maior parte do espaço de interlocução especificamente religioso que identifica o país.

Tal como o sustentam a maioria dos estudiosos da chamada dimensão religiosa da cultura alternativa, tratamos de um fenômeno de religiosidade no plural.<sup>2</sup> Essa pluralidade pode ser vista com toda nitidez em Brasília, cidade onde o panorama das religiões é particularmente aberto às invenções. Para dar um exemplo, o típico morador do Plano Piloto, centro do projeto modernista do Distrito Federal, quer pratique ou não alguma religião cristã, pode frequentar ocasionalmente feiras místicas, palestras em centros esotéricos e de Nova Era, experimentar com uma gama variada de métodos de meditação, manipulação de forças e energias espirituais. E no momento em que passar por uma crise mais séria em seu estado de saúde ou em suas relações inter-pessoais — seja no trabalho, seja na vida amorosa — pode ir a algum “centro” em busca de apoio espiritual. E essa mesma palavra “centro” (termo chave do panorama religioso brasileiro contemporâneo) é usada para definir tipos diversos de redes de conexão com o sobrenatural: um centro de umbanda; um terreiro de candomblé; um centro kardecista; uma mistura dessas três formas anteriores; às vezes, um lugar que lida com um tipo de espíritos desconhecidos das religiões estabelecidas; finalmente, comunidades místicas ou esotéricas como o Vale do Amanhecer, a Cidade Eclética, a Fraternidade da Cruz e do Lótus, etc.<sup>3</sup> Ainda que haja diferenciações e cortes nas clientelas por suas diversas condições de classe, sempre há um ponto de contato e uma superposição que possibilita a livre disseminação de um *ethos* religioso característico.

Só esse exemplo já suscita inúmeras perguntas acerca da constituição desse campo tão diverso. Por um lado, há que perguntar-se que estruturas são essas — comunidades esotéricas, terreiros de Umbanda, Vale do Amanhecer —; logo, se formam ou não universos simbólicos autônomos ou integrados; e

---

<sup>2</sup> Como uma referência etnográfica básica para situar essa diversidade, ver os três volumes da série *Sinais dos Tempos* (Landim 1989a, 1989b e 1990), que incluem as transformações recentes no campo do catolicismo, do protestantismo, das religiões afro-brasileiras, do espiritismo e dos assim chamados novos movimentos religiosos.

<sup>3</sup> Sobre esses grupos, ver Carvalho (1992).

se há ou não um princípio de comensurabilidade entre elas. Por outro lado, interessa saber que tipo de síntese uma pessoa constrói com essas várias e diferenciadas inserções no campo religioso: se as estrutura internamente, se constrói com elas um todo ou mantém-nas em compartimentos separados do seu eu interno; enfim, se consegue — e antes, se deseja — alcançar, através dela, de fato, um centro. É nessa dimensão, onde se confrontam as pluralidades externa e interna, isto é, entre os movimentos religiosos, que podem ou não girar em torno de um centro simbólico e as experiências individuais, que podem ou não encontrar sua síntese num centro interior que, acredito, deve ser colocada a questão geral da religiosidade contemporânea.<sup>4</sup>

Quanto ao espiritismo, trata-se de um movimento que ainda não foi suficientemente enfatizado no seu papel de constitutivo de grande parte da religiosidade brasileira, na medida em que teve uma enorme receptividade no Brasil desde os primeiros anos de seu desenvolvimento na França por Alan Kardec, na década de sessenta do século dezenove e cuja influência é ainda crescente na conformação de um código religioso com características brasileiras. Já na segunda metade do século dezenove iniciou-se um grande cruzamento do kardecismo com tradições religiosas afro-brasileiras e também com várias tradições esotéricas. Ainda que paradoxalmente tributário de uma visão de mundo positivista, o espiritismo é também cristão (ou neo-cristão), na medida em que reintroduz, ou revaloriza, noções cristãs, como a de caridade. Ele não só ressemantiza aspectos do cristianismo, como introduz o mundo dos espíritos de uma forma agora muito mais ampla, complementando as doutrinas equivalentes praticadas pelas tradições esotéricas e pelas religiões afro-brasileiras.<sup>5</sup> Tanto assim, que um ponto de mudança bastante decisivo nas características da religiosidade brasileira a partir dos anos trinta — resultado obviamente dessa interrelação crescente entre a Umbanda, o espiritismo kardecista e as várias tradições esotéricas — foi a recolocação das diferenças entre o nível psíquico

---

<sup>4</sup> Rubem César Fernandes já chamou a atenção para esse caráter “policêntrico” do catolicismo brasileiro, ao contrastá-lo com o catolicismo polonês, que possui um centro definido, qual seja, o santuário de Czestochowa: “o catolicismo polonês é integrador de múltiplos planos simbólicos, enquanto o catolicismo brasileiro segmenta-se em múltiplos planos” (1992:75). Ver também Sanchis (1997) para essa abertura ao sincretismo que ele julga constitutiva do ethos religioso brasileiro. Dada a centralidade do conceito de sincretismo para essa discussão no Brasil, ver também Carvalho (1994a).

<sup>5</sup> É bom ressaltar que o “mundo dos espíritos”, trazido pelas religiões afro-brasileiras e pelas religiões indígenas, foi fundador, junto com o catolicismo, o judaísmo e o protestantismo, desde o período colonial, da primeira matriz religiosa brasileira, segundo o argumento de Riolando Azzi (ver Azzi 1978).

(ou emocional) e o nível propriamente espiritual da experiência religiosa, questão importante e que havia sido praticamente abandonada pelo cristianismo.

No caso do espiritismo, a própria doutrina kardecista oferece uma possibilidade de diálogo com as chamadas tradições esotéricas: ao postular os chamados “espíritos de luz”, espíritos mais ou menos desenvolvidos, — ou seja, o que passa a ser, numa tradição do tipo teosófico, os planos inferior e superior do mental — há uma comparação dos níveis internos mediante o postulado de uma espécie de *continuum*, que começa com o meramente psíquico (ou para outros, com o emocional imediato, ou com o perispírito, ou ainda com o *manas inferior*) e termina com o espírito puro (ou o Eu átomico).<sup>6</sup> Assim, aquilo que seria para uma determinada escola esotérica apenas uma sequência de estágios do encontro com a dimensão interna, é lido em outras escolas (como no kardecismo e em todos os seus correlatos) de outra maneira, como um leque que vai dos espíritos das trevas até os espíritos de mais luz. E a Umbanda também faz uma outra leitura desse mesmo *continuum* do mundo dos espíritos, postulando os espíritos ditos “de esquerda” (malignos, violentos, obscenos) — às vezes dentro de cada falange, ou corrente espiritual e às vezes entendido como uma falange em si mesma (por exemplo, uma falange de espíritos do cemitério) — tendo como resultado outras versões possíveis da hierarquia dos espíritos.<sup>7</sup> A palavra *espírito* aí não é a mesma, necessariamente, que a usada pelos cristãos, nem a diferença entre o espiritual e o psíquico está colocada com a rigidez com que é formulada em alguns movimentos esotéricos. Quero dizer apenas que se discutem amplamente no Brasil — e essa discussão é parte de praticamente todos os sistemas de crenças religiosas — as hierarquias espirituais.

Há uma espécie de “ideologia” complexa da evolução espiritual, que é importante para a compreensão da religiosidade brasileira, porque está presente também no candomblé (com seus vários tipos de entidades e tipos de transe), na umbanda, no espiritismo, e até nas seitas pentecostais que, conforme veremos adiante, devolvem para a própria umbanda a sua relação com seus espíritos, reavaliando-os, ainda que de forma negativa. Em Brasília, inclusive, já há um novo grupo, chamado Orion, especializado no contato espiritual inter-galáctico. Finalmente, acrescentemos ainda a esse universo a concepção do mundo espiritual das novas religiões japonesas (Igreja Messiânica, Seicho-no-Iê, Perfect Liberty e Mahikari) que crescem enormemente no país, contando já com milhões de adeptos e que também trabalham com a noção de espíritos

<sup>6</sup> Faço aqui um cruzamento de duas doutrinas altamente influentes, a de Alan Kardec (1984) e a de H. P. Blavatsky (1991).

<sup>7</sup> Para essa ética espiritual da violência e da obscenidade, ver Carvalho (1994b).



obsessores, os quais devem ser erradicados de modo semelhante ao conceito de desobsessão na umbanda. Obviamente, todas essas metáforas de espacialidade, luminosidade e polaridade comentam hierarquias sociais e políticas, dependendo do ângulo do espectro social e religioso a partir do qual elas são lidas.

Sintetizando, há uma intensa mobilização por parte dos praticantes — atitude que costumo chamar de “querela dos espíritos” — na tentativa de mapear esses mundos de espíritos e entender como eles se articulam. Afinal, são dezenas de milhões de brasileiros que entram em transe regularmente, recebem entidades ou estabelecem relações personalizadas (de perturbação ou apoio) com a mais variada gama de espíritos. Isso deveria estimular-nos à formulação de uma teoria geral desse mundo, na qual deveriam enfrentar-se posições racionalistas, psicologizantes, materialistas, esotéricas, tomistas, calvinistas, luteranas, africanas, indígenas etc. Conforme bem o afirma Gilberto Velho, a experiência da possessão é uma das chaves para se compreender a experiência social brasileira (Velho 1992). E é importante perceber que toda essa discussão, até onde conheço, tem sido desenvolvida até agora principalmente pelos cultos afro-brasileiros, pelo espiritismo e pelas seitas esotéricas; enfim, basicamente à margem do cristianismo estabelecido.

Desejo enfatizar a importância dessa “querela dos espíritos” também porque ela nos proporciona a ocasião adequada para introduzir elementos de valoração necessários inclusive para situar comparativamente as várias doutrinas religiosas que compõem esse quadro tão plural. Por exemplo, Roger Bastide tentou, há um tempo atrás, num texto seminal e infelizmente ainda pouco conhecido intitulado “O Castelo Interior do Negro” (1976), comparar, de alguma maneira, os vários níveis de transe no candomblé brasileiro com as moradas do castelo interior de Santa Teresa de Jesus. Esta é uma grande pergunta que ainda hoje fica no ar. Estamos falando da mesma coisa? Mestres de várias tradições afirmam que o próprio mundo espiritual, passado o primeiro véu da opacidade, é também um mundo hierárquico, do ponto de vista da consciência, e nem todos os grandes expoentes da mística universal conseguiram desvelar totalmente a opacidade da condição humana, havendo chegado, às vezes, a planos diferentes de realização. Como disse antes, essa linguagem está colocada de outra forma em outras tradições praticadas entre nós — na umbanda, no candomblé, no espiritismo, nos cultos sincréticos ligados ao consumo da ayahuasca, como o Santo Daime, a União do Vegetal, etc.<sup>8</sup> Agora, buscar compreender se o “castelo interior” proposto pelos mistérios iniciáticos do candomblé se equivale, de algum modo, ao castelo interior de Santa Teresa,

---

<sup>8</sup> Sobre os cultos da ayahuasca, ver Landim (1990).

é uma dessas questões realmente difíceis, porque derrubam as fronteiras disciplinares e forçam-nos a ter que eleger alguma perspectiva a partir da qual possamos fazer afirmações qualitativas e tomar partido.<sup>9</sup> Ao enfrentá-la, temos que abrir-nos a inquirir em que medida o encontro de tradições religiosas no Brasil é algo mais além de uma mera translação para o discurso simbólico da relação hierárquica entre grupos, movimentos e classes sociais unidos pelo espaço político de interlocução definido por uma nação. E se tentamos escapar do incômodo de respondê-la, renunciamos a inquirir sobre o que é especificamente religioso do fenômeno social e cultural que pesquisamos. Coloca-nos assim frente a frente com o que entendo ser o maior desafio para o cientista social interessado em entender o fenômeno religioso: a impossibilidade de se separar os estudos da mística dos estudos da política.<sup>10</sup>

Nessa área da técnica espiritual deparamo-nos com uma outra questão teórica: a dificuldade de conciliar, sem praticar uma redução empobrecedora, a cosmovisão ocidental moderna, racionalista e cientificista, a qual pressupõe uma natureza desencantada, com visões de mundo diversas, ou tradicionais ou simplesmente que se desenvolvem paralelamente ao projeto modernista, sustentadas por princípios metafísicos e supra-sensíveis que estão imbricados diretamente nas crenças e práticas rituais. Pois o paradigma vigente, sendo guiado pela razão instrumental, forçosamente torna independentiza um ato físico qualquer (por exemplo, uma determinada forma de respiração) de uma metafísica particular da qual ele faz parte aos olhos do mestre que a trouxe para o Ocidente. O resultado é um mal-entendido: cultural, na melhor das hipóteses, espiritual, mais frequentemente e, não raro, ético também. Assim, pretender saber do que não se sabe é um fenômeno de acusação comum no universo espiritual contemporâneo, o que não exclui de modo algum a possibilidade de que até mesmo a ignorância mal intencionada possa ser eficaz para alguns, na busca do desvelamento de sua opacidade interna, conforme aprendemos desde a famosa interpretação do xamanismo formulada por Lévi-Strauss sob o nome de eficácia simbólica.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Interessa-me aqui apenas indicar a centralidade da questão levantada por Bastide. Num outro trabalho, de certa forma complementar ao presente, analiso as possibilidades de se realizar efetivamente a comparação de experiências de espiritualidade, tais como a por ele proposta (ver Carvalho, 1994c).

<sup>10</sup> Peter Winn, no capítulo dedicado à religiosidade latinoamericana do seu volume *Americas*, sintetiza o dilema por mim apresentado quando lhe concedi uma entrevista para seu livro: “the question that this poses... is how to pass from the world of the spirits — to the world of the Spirit” (Winn 1992:393).

<sup>11</sup> Ver o ensaio de Lévi-Strauss (1972); discuto, em outro trabalho, os limites dessa noção de eficácia simbólica (Carvalho 1993).

Diretamente relacionado com a utilização instrumental das técnicas espirituais está esse novo processo histórico que é a massificação no interior das religiões. A diversificação das opções religiosas se deu paralelamente a outras transformações na área da cultura, de onde apareceram também formas de religiões que se apresentam como espetáculo. Surge assim uma contrapartida religiosa do homem-massa de Ortega y Gasset, aquele que não quer mergulhar no caminho do aperfeiçoamento individual, que não se critica e se satisfaz imediatamente com a novidade que lhe é apresentada. Nem toda religião contemporânea propõe um trabalho interno, ou espera isso de seus seguidores; quer dizer, nem todas as formas de religiosidade esperam desvelar o caminho das moradas internas. Parafraseando Walter Benjamin, é possível falar de uma “barbárie religiosa”, similar à “barbárie artística”, por ele apontada ao criticar o campo da arte, e da cultura da virada do século, caracterizadas pela perda da tradição, do narrador, da experiência de profundidade. Existiria agora, então, a dimensão do religioso enquanto experiência (*Erfahrung*, a tradição, recriada pelo indivíduo e vivida no seio da comunidade religiosa no processo mesmo de mantê-la viva), ao lado do religioso como mera vivência (*Erlebnis*, isto é, a religião vista como conexão imediatista e muitas vezes fugaz com uma técnica ritual ou um conjunto de crenças das quais se desconhecem — ou são consideradas irrelevantes para o sujeito — suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente, etc).<sup>12</sup> Resumindo, pode-se arriscar que hoje não só a arte, o esporte, a política, se dão como espetáculo, mas também a religião.

Contudo, a questão de um formato expressivo que simplifica o exercício hermenêutico e consegue estabelecer um canal de influência muito mais direto com o novo fiel perpassa um grande número de movimentos religiosos contemporâneos, tanto dentro como fora do cristianismo; tanto em religiões de cunho oral como em religiões essencialmente letradas. Refiro-me a um estilo religioso exatamente oposto àqueles que discuti antes, restauradores da dimensão esotérica: em vez de colocar a expectativa de algum tipo de iniciação ou esfera preparatória, tenta pelo contrário eliminar possíveis resistências — conceituais, filosóficas, espirituais — do fiel para mergulhar naquele tipo particular de universo sagrado. Em outras palavras, o lado que talvez mais cresça em número de adeptos é aquele que aposta inequivocamente no exotérico; isto

<sup>12</sup> Para a formulação dos conceitos de experiência e vivência, inspirei-me diretamente nos ensaios já clássicos de Walter Benjamin (1969 e 1985). Ver também a excelente exegese de Howard Caygill (1998), que mostra como Benjamin conectou a perda da experiência com o retorno a estilos de religiosidade tipo Nova Era; especialmente a seção: *The experience of modernity* (id:29-33).

é, aquele que se põe mais perto da objetificação. Enfim, em vez de enfatizar processo, enfatiza produto.

## II. TRADIÇÃO E IMAGINAÇÃO NOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Desejo agora ilustrar, com um pouco mais de detalhe, essas grandes inovações no campo religioso brasileiro descrevendo as características principais de dois movimentos religiosos muito conhecidos em Brasília que exemplificam o caráter progressivo dos encontros, fusões, sincretismos e hibridações constantes que se sucedem nesse campo. O primeiro deles é o Vale do Amanhecer, uma comunidade religiosa de base espírita que foi fundada em 1956 segundo as visões de uma mulher, Tia Neiva, falecida há doze anos, e que conta com uma clientela de milhares de adeptos e que já se expandiu por vários estados do país. Tia Neiva, munida de uma imaginação religiosa fora do comum, obteve revelações em sua maioria derivadas do grande imaginário afro-brasileiro, do espiritismo e também do catolicismo popular. Desse modo, foi capaz de ampliar a cosmovisão espírita muito além do que Alan Kardec, fundador da doutrina, ou mesmo Francisco Xavier, seu máximo expoente no Brasil, poderiam jamais ter imaginado. Exercitando intensamente sua criatividade mitológica e ritualística, ela procedeu a realizar uma leitura espírita de uma quantidade de outras tradições religiosas, dentro de uma linha básica que também pode ser considerada umbandista, ou afro-brasileira, na medida em que a entidade principal cultuada no Vale do Amanhecer é um Caboclo (espírito ligado às matas e que representa o poder espiritual indígena, mestiço e, por extensão, de qualquer brasileiro) chamado Seta Branca.<sup>13</sup> Essa entidade poderia pertencer facilmente ao panteão dos cultos afro-brasileiros tradicionais, como a jurema, a pajelança, a macumba, além da umbanda; por outro lado, pode ser igualmente interpretada como uma figura cristã, na medida em que Seta Branca é descrito também como um avatar de São Francisco de Assis.

Um dos conceitos básicos do sistema do Vale do Amanhecer é o de Sétimo Raio, termo empregado nos esquemas cosmológicos da Teosofia. Tia Neiva é o sétimo raio do caboclo Seta Branca; Seta Branca, por sua vez, é o sétimo raio de São Francisco, que é o sétimo raio de Cristo; e Cristo é o sétimo raio de Deus. Dessa forma, Seta Branca não deixa de ser uma atualização, para a realidade do culto no Brasil, de Jesus Cristo. Assim o Vale do Amanhecer, que se apresenta com uma pluralidade de signos e de rituais formando o universo religioso possivelmente mais complexo de que já tive notícia, tenta colocar-se, no fundo, dentro desse *ethos* espiritualista classicamente brasileiro;

<sup>13</sup> Para uma boa análise da simbologia do caboclo, ver Jim Wafer (1991).

pode ser visto como uma das tantas recombinações desse *ethos* tradicional a partir das visões de uma única líder. Todavia, sem romper com a religião dominante, desafia-a frontalmente ao propor um sincretismo ou paralelismo com a divindade — Jesus Cristo — que é percebida, aos olhos dos fiéis católicos e protestantes, como única e irredutível.

O que mais fascina no Vale do Amanhecer é a imaginação simbólica ali exercitada. Há um número de falanges de entidades muito superior ao cultuado em qualquer casa de umbanda ou de espiritismo kardecista: falanges asteca, maia, inca, egípcia, indiana, tibetana, chinesa, cristã. As mulheres que pertencem à falange helênica vestem-se como gregas; as que pertencem à falange oriental vestem-se como indianas; outras se vestem como egípcias, outras ainda como fadas medievais, princesas, etc., todas belamente ornamentadas, com vestes coloridas, adornos e lenços nos cabelos. Evoca-se, assim, uma espécie de corte ou aristocracia sacralizada, criada a partir de imaginários sociais históricos pertencentes a diversas civilizações, tais como a egípcia, a grega, a incaica, a européia medieval, etc; enfim, um clima tipicamente “orientalista” perpassa o Vale como um todo. E os adeptos masculinos, chamados jaguares, vestem uma capa longa de cor marrom, que lembra os trajes da aristocracia européia, dos hierofantes de seitas esotéricas como a maçonaria e a ordem rosacruz, de maestros de orquestra e dos espíritos ditos malignos (os Exús pesados) presentes na macumba e na umbanda.

Tia Neiva deixou campo aberto para se acolher todos os espíritos possíveis, dentro de um grande paradigma imaginário por ela denominado Corrente Indiana do Espaço. Tal teoria emanacionista deriva de uma concepção do cosmos que faria qualquer sistema teológico-filosófico alexandrino parecer simples e provavelmente faria o deleite de grandes hermeneutas das tradições esotéricas islâmica e judia como Henry Corbin e Gershom Scholem. Na medida em que foi totalmente inventada, sem nenhum precedente conhecido, o Vale do Amanhecer é uma religião que desafia os conceitos vigentes de autenticidade e de kitsch, além de questionar os parâmetros normalmente usados para se definir arte sagrada. E não só as vestimentas e os objetos rituais são originais e exclusivos; o complexo religioso como um todo exhibe uma grande invenção arquitetônica, incluindo um lago artificial circundado por estátuas de figuras femininas, tipo sereias, iaras, iemanjás, que provavelmente aludem, num plano extra-lunar, à própria imagem da Tia Neiva. O símbolo fundamental desse complexo de templos é uma elipse, que não pode deixar de ser pensado como um símbolo feminino. Na verdade, pode-se dizer que o Vale do Amanhecer é o primeiro culto a *yoní* criado no Brasil. E o templo mesmo reflete a complexidade extraordinária do sistema ritual. Nele se praticam vários tipos

de cura, interligados por uma retórica de tipo espírita. As poucas metáforas da Física newtoniana encontradas nos textos de Alan Kardec há mais de cem anos foram aqui implodidas numa linguagem sagrada que funde e justapõe termos oriundos dos campos mais diversos da experiência humana, da religião e a história até a eletromecânica e a astrofísica.

Digamos que o Vale do Amanhecer é uma religião em constante mutação. O período de Tia Neiva significou expansão constante do sistema de crença, criação de linhas, falanges, conceitos, métodos de oração e de cura que continuaram sendo ampliados após a sua morte, segundo os moldes por ela deixados. Contudo, mesmo que esse fascinante sistema chegue a delimitar mais claramente seu eixo central de apoio, ainda assim superará em muito qualquer das inúmeras conexões formuladas até agora entre espiritismo, cristianismo, umbanda e esoterismo no Brasil. De qualquer forma, continua fiel a um certo estilo de religiosidade popular brasileira de corte tradicional, não mantendo conexões com os estilos de Nova Era.<sup>14</sup> Ressalto que a maioria dos seguidores da doutrina do Vale do Amanhecer é oriundo das classes populares, ainda que o lugar atraia também pessoas pertencentes a camadas sociais materialmente mais favorecidas.

Outro movimento religioso que também ilustra essa tendência à hibridização espiritualista (ainda que dentro de um invólucro mais modernizador) é o que atualmente se desenvolve no interior do templo construído pela Legião da Boa Vontade em Brasília. Esse “Templo do Ecumenismo Irrestrito”, como é chamado pelos legionários, possui a forma de uma grande pirâmide, construída em mármore branco e que já é hoje um dos principais ícones da arquitetura modernista de Brasília. A história de sua construção é emblemática dessa porosidade mítico-religiosa de que viemos falando. Seu projeto foi encomendado a um arquiteto rosacruz, que procurou fazer uma homenagem às religiões da antiguidade, projetando uma pirâmide esotérica, de algum modo semelhante à pirâmide de um templo rosacruz existente em Brasília. Nesse sentido, pode ser visto como a concretização do sonho de vários grupos religiosos e iniciáticos ligados às doutrinas tradicionais. Há uma vaga referência, no conjunto arquitetônico, a um Deus transcultural, um simulacro de entidade de cunho panteísta, onde Cristo aparece com a alcunha de Estadista Universal. Descreverei agora, brevemente, algumas de suas características mais marcantes.

O templo possui uma nave e dois sub-solos. Na ponta da pirâmide, que se projeta sobre a nave, foi colocado um gigantesco cristal que é, segundo os legionários, o maior cristal do mundo. No centro da nave há um círculo, de

---

<sup>14</sup> Para uma discussão da cena brasileira da Nova Era, ver o trabalho de Leila Amaral (1994).

onde saem, entrelaçadas, uma espiral branca e outra negra. Os visitantes que aí entram dirigem-se ao extremo exterior da espiral negra e por ela caminham descalços, em meditação-oração, de braços abertos e mãos para cima, até o centro da nave, a qual está exatamente embaixo da ponta da pirâmide. Aí se detêm e recebem a energia do cristal encaixado no teto, de modo a terminar, praticamente, a perfeita geometria da pirâmide. Uma vez suficientemente energizados, caminham de regresso, agora pela espiral branca, até saírem finalmente pelo extremo oposto ao que entraram. O caminho da espiral negra vem a significar o lado material, terrenal, inferior, que é, segundo os legionários, o lugar de onde deve partir o homem em busca do divino. Uma vez alcançado o centro, onde recebe a energia pura do cristal, percorre-se a franja branca da espiral, que representa a parte superior, celeste, espiritual, de cada ser humano. Esse trajeto exterior as deixa exatamente em frente a um ponto chamado trono e altar de Deus, constituído por uma pequena escada de sete patamares que sustenta um altar onde há uma obra de arte holográfica representando os quatro elementos naturais. Após passar por esse lugar, o visitante pode então retirar-se da nave em direção a outros compartimentos do complexo arquitetônico.

Revelou-me o arquiteto da obra o lado mais intrigante dessa grande aventura da imaginação que é o templo da LBV: ele não projetou esse ritual da caminhada. O que fez foi pesquisar construções de templos, em vários textos sobre as religiões do mundo antigo e imaginou o desenho espiralado do piso apenas para fugir da monotonia da cor única. Em princípio, o visitante poderia percorrer o interior da nave em qualquer sentido, linear, circular ou diagonal. Contudo, uma vez inaugurado o templo, viu-se logo que (intuitivamente, pensa ele) as pessoas começaram a seguir seriamente o circuito espiralado. E assim aquela casa, que em princípio não deveria comportar nenhum ritual e servir apenas como um local para meditação e recolhimento, instantaneamente passou a desenvolver seu próprio estilo de exercício espiritual. Enfim, em menos de um ano, passou a sediar um movimento de invenção (ou redescoberta) religiosa.

No primeiro sub-solo há uma fonte de pedra, criação de um artista japonês, da qual jorra uma água duplamente filtrada e que dá três voltas subterrâneas por debaixo do cristal e que é tida como altamente energizada e benéfica. De alguns anos para cá, é comum os visitantes entrarem no templo com uma garrafa, descerem até a fonte japonesa, encherem-na de água, colocarem seu nome na garrafa e depositarem-na numa mesa na nave acima. Às dezoito horas há um ritual de fluidificação, após o que pegam sua garrafa e levam-na para casa. Esse costume de fluidificação de água é comum ao espiritismo kardecista, ao Vale do Amanhecer, à umbanda branca e a setores do catolicismo

dito popular. Além desse trabalho de fluidificação, ultimamente reserva-se um momento da semana para se tomar passes dados por vários sensitivos da cidade que prestam serviço à LBV.

O templo da LBV pode ser considerado a primeira instalação sagrada de Brasília, criada com essa finalidade. Não há uma obra de arte específica que decore o templo, mas é ele mesmo uma obra de arte, que por sua vez funciona como uma galeria permanente. Há cristais, quadros, arranjos florais, jardins internos, bonsais, mosaicos, fontes, esculturas, murais, mausoléus — tudo em constante mudança e expansão. E aqui podemos observar um outro traço extremamente moderno em sua concepção, que é a própria estetização da religião — que contrasta radicalmente com o lado arcaizante, tradicional, dessa pirâmide esotérica, com suas sutilezas, seus segredos, seu lado rosa-cruz, enfim. Por outro lado, num dos corredores da pirâmide está instalada uma loja para venda de objetos sagrados, energizadores, livros e souvenirs.

Podemos imaginar aqui, à luz de tudo o que foi discutido anteriormente, que há uma espécie de espiritualidade difusa nas pessoas que o visitam e que o templo ofereceu um potencial neutro de estrutura para que essa espiritualidade pudesse ser exercitada, com a rara condição de prescindir da presença de um líder. Com o que tocamos um ponto teórico deveras importante. De todos os sistemas de religiosidade contemporânea antes mencionados, a pirâmide da L.B.V. é possivelmente a primeira tradição religiosa criada no Brasil que não conta com um mestre vivo e que aparenta não necessitar da sua presença. Conforme o senso comum sociológico, entende-se que o sagrado, o carisma, seja algo passado pessoalmente, algo incorporado e depois rotinizado ou institucionalizado, porém que se encontra, em qualquer momento, encarnado. No Templo da LBV não há, entretanto, uma encarnação da espiritualidade proposta, pois seu fundador, Alziro Zarur é falecido e seu continuador mais parece ser o líder político, ou administrativo da instituição, não ficando muito claro até que ponto ele dá continuidade ao carisma do fundador. Na realidade, o único significativo que parece de fato carregar o seu carisma é a voz gravada de Zarur, a qual é reproduzida diariamente no templo. A transmissão espiritual do mestre talvez se dê no momento da oração coletiva, através da imantação de sua voz, ainda que gravada. De qualquer maneira, estamos diante de uma questão instigante, qual seja a de uma tradição religiosa em plena expansão e que parece haver encontrado um modo simbolicamente original de evadir a questão da encarnação do líder.

Esses dois exemplos de criações religiosas em Brasília parecem captar as complexidades e as contradições de uma boa parcela da religiosidade brasileira contemporânea: criativa e difusa. Como muitos líderes históricos, Tia



Neiva também partiu de uma ignorância teológica e conseguiu desenvolver sua busca a ponto de alcançar uma revelação e plasmá-la num culto singular. Seguindo evidentemente os passos já abertos pelas várias linhas umbandistas, o Vale do Amanhecer levou as doutrinas espíritas, arraigadas na população brasileira há mais de um século, a um ponto quase limite de complexidade semiótica e inteligibilidade racional. Encarna, dessa forma, a idéia daqueles estudiosos que acham que a religiosidade predominante no Brasil é, de fato, de tipo espírita.

Quanto ao templo da LBV, coloca-nos uma questão mais difícil e por isso mesmo extremamente importante: até que grau de intensidade e desenvolvimento se pode chegar, intuitiva ou coletivamente, “descobrimo” um caminho espiralado que conduz ao centro, mas sem contato direto com um mestre que haja de fato recebido a revelação desse formato de experiência espiritual? Esse caso-limite (da ausência de um líder religioso) toca também um outro predicado (segundo creio) do panorama religioso brasileiro atual: muitos movimentos religiosos em expansão e poucos líderes que se imponham, com força espiritual, diante da cena religiosa inteira do país.

Uma outra questão importantíssima, ligada diretamente à erosão da experiência como continuidade de um passado, é a presença da invenção de signos religiosos, quer dizer, a construção progressiva — em vez de um mergulho na tradição —, de sistemas sincréticos cada vez mais espiralados, sempre mutantes, mais calcioscópicos, que se apoiam numa cultura religiosa em constante ampliação. Ou seja, devido ao processo de difusão massiva da informação, já se tornou muito mais acessível aos interessados uma espécie de cultura religiosa universal, construída a partir de resumos estandardizados das religiões dos povos do mundo — dos astecas, dos incas, dos chineses, dos japoneses, dos indianos, dos gregos, etc. Tudo isso está informando uma espécie de senso comum religioso que passa a apresentar-se agora como “pan-tradicional,” ou cosmopolita, no sentido mais estrito do termo. Um dos resultados desse processo de invenção foi, conforme já discutimos antes, o surgimento de discursos religiosos com níveis muito distintos de articulação interna e externa, alguns deles, inclusive, não parecendo sequer formar núcleos coesos ou visões de mundo minimamente integradas.

### III. CONFRONTOS INTER-RELIGIOSOS E ESPAÇO PÚBLICO ENCANTADO

Essa mudança radical na composição dos universos religiosos conduz a uma mudança também importante no modo pelo qual estes podem conviver entre si, formando o conjunto da pluralidade religiosa contemporânea. Não

vivemos mais segundo aquele modelo antigo de convivência religiosa — pacífica não — em que as identidades mútuas eram mais reconhecidas (os judeus, os cristãos, os muçulmanos, etc.). No momento presente a autenticidade das identidades dos grupos são mutuamente postas em questão. Ou a religião é fechada sobre si, apresentando-se como uma espécie de religião etnicizante (como a Igreja Helênica em Brasília, por exemplo, que reza a missa em grego e que não faz a mínima concessão proselitista e não necessita oferecer abertura especial para os não-gregos ortodoxos) e como tal está fora desse circuito intercomunicado, cosmopolita, externo; ou então participa do leque aberto de opções para o trânsito inter-religioso. E se ela está no leque de opções, nesse caso é passível de qualquer tipo de avaliações, desde as mais civilizadas e dialogantes, como podem ser as críticas orientalistas e esotéricas ao cristianismo (propondo as várias frentes de “diálogo inter-religioso”) até a rejeição agressiva e a violência explícita (como é o caso da cruzada da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros). De qualquer forma, o fundamental é que essas interfaces estão cada vez mais frequentes e com isso, o idioma da fraude, do engano, do falso, do inautêntico, passa a ser a sombra do cosmopolitismo religioso contemporâneo. A suspeita inter-religiosa é o preço que se tem que pagar por esse próprio cosmopolitismo que conseguiu abolir (pelo menos na maioria dos casos) a intolerância religiosa, repressiva e silenciadora, de outros tempos. Onde difiro das interpretações de muitos colegas que analisam a cena religiosa brasileira contemporânea é que, longe de apontar para um processo de racionalização e secularização, essa suspeita é um sintoma de uma pluralidade de busca, cada vez mais exigente e desafiadora, por caminhos espirituais.<sup>15</sup> Em suma, estou convencido de que a crise da autoridade religiosa não indica necessariamente uma redução do desencantamento praticado pela religião.

No momento presente, quando a opção religiosa se livra das amarras da identidade estruturada, todas as religiões são passíveis de serem julgadas como falsas. Muitas seitas evangélicas pentecostais — como a Catedral da Bênção de Taguatinga, por exemplo — cobram dos fiéis grandes quantias de dinheiro em espécie, abertamente, exibindo assim para quem está de fora — seja um teórico, seja um praticante de outros movimentos religiosos que desejam se distinguir desse tipo de pentecostalismo — as limitações de uma experiência

---

<sup>15</sup> Antônio Flávio Pierucci (1997a e 1997b) e Reginaldo Prandi (1997) têm rerepresentado com veemência o argumento weberiano da secularização, sobretudo na versão contemporânea de Bourdieu. Duas leituras opostas às suas, que reforçam a abordagem por mim apresentada, são as de Otávio Velho (1995 e 1997) e Rita Segato (1997).

que parece não transcender o emocional imediato. Então, ao exibir veementemente essas limitações, a postura da Catedral da Bênção permite reabrir o debate sobre como qualificar a experiência espiritual, sem a qual não faz muito sentido tentar compreender a dimensão religiosa. Há, portanto, um elemento que poderíamos chamar de uma espécie de fantasmagoria aparecendo agora no campo do espírito. Essa mesma fantasmagoria que antes se expressava nos primeiros objetos industriais, na arte tida como inferior, no kitsch, apresenta-se também no campo da religião: é o espírito, o poder espiritual, o samadhi, a iluminação, o satori, o estado crístico, que aparecem agora como um fetiche também, quase que em exibição comercial, como imagem de poder, como mercadoria.<sup>16</sup> A possibilidade de um transe, de um passe de energia, de um abraço de amor divino, etc., pode chegar a ser tão desejanste, no contexto social presente, como a aquisição de um carro novo, de um eletrodoméstico, de uma viagem a um lugar famoso. A propaganda religiosa, auto-consciente ou não, já incorporou, assim como qualquer outra propaganda da sociedade de consumo, o desejo mimético de posse.

É possível ouvir afirmações de que a Mahikari, a Seicho-No-Ie, a Umbanda, a Ordem Rosacruz, a Catedral da Bênção, a Igreja Católica, são todos falsos caminhos espirituais. Da mesma forma, todos os mestres orientais que vêm agora ao Ocidente, ou que mantêm aqui seguidores, cada um na sua tradição secular, quando não milenar, são olhados com suspeita: Maharishi Maheshi, Swami Bhaktivedanta Prabhupada, Guru Mahara-Ji, Shri Bhagwan Rajneesh, Satya Sai Baba, entre outros. O mesmo ocorre com pais de santos, pastores protestantes, padres católicos e outras lideranças de estilo iniciático ou esotérico. Poucos líderes espirituais contemporâneos exemplificam tão bem o solo difícil em que se encontra a autoridade espiritual como Shri Bhagwan Rajneesh, do qual se tem as opiniões mais extremas; em Rajneesh (e não só nele) há quem veja um charlatanismo máximo e quem veja a divinização máxima do ser humano. O mesmo já se diz, há anos, do Bispo Edir Macedo, líder da

---

<sup>16</sup> Cito a nota de Jean Lacoste à sua tradução de Walter Benjamin, que esclarece a menção tão breve que ele faz à fantasmagoria: "...para Benjamin é fantasmagórico todo produto cultural que hesita ainda um pouco antes de se tornar mercadoria pura e simples. Cada inovação técnica que rivaliza com uma arte antiga assume durante algum tempo a forma sem transparência e sem porvir da fantasmagoria" (Lacoste 1982: 259). Resolvi adaptar esse conceito para o caso das religiões de massa porque a idéia da fantasmagoria já carrega em si mesma um "quê" de religioso — é uma intermediação, entre o afeto perdido com o afastamento do sagrado absoluto e o desejo de posse, que me parece descrever mais adequadamente esse fenômeno, que a noção de "mercadoria simbólica" de Pierre Bourdieu, cujo materialismo rasante não consegue problematizar o específico do sentimento religioso que supostamente se transformou em capital.

Igreja Universal do Reino de Deus e começa a ser dito atualmente do Padre Marcelo Rossi, verdadeira estrela midiática da Renovação Carismática Católica.

Dois fatores propriamente religiosos geraram, a meu ver, esse clima de suspeita generalizada: por um lado o agnosticismo, o ateísmo de que falei no princípio; e por outro lado o esoterismo, na sua melhor versão, na medida em que criticou essa estrutura de dentro das intenções da religiosidade moderna, fosse ela de que tipo fosse. Vale lembrar que a própria Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, e uma das mais severas críticas do cristianismo como instituição, foi inúmeras vezes acusada de charlatanismo e fraude. Outros fatores, implícitos nas discussões anteriores, estão ligados diretamente às estratégias de poder, persuasão, recrutamento, valores e ideologias e já foram suficientemente discutidos por inúmeros sociólogos da religião. Assim, vivemos hoje uma espécie de clima de *religiosidade confrontada*, uma liberdade e uma mobilidade que pressupõem crítica e dúvida constantes, tanto no nível intrinsecamente religioso (onde a qualidade e a intensidade das revelações influenciam adesões e rupturas, entre líderes entre si e entre esses e seus seguidores) quanto ao nível exterior, provocando mudanças significativas na visibilidade relativa dos vários movimentos.

O confronto religioso de maior visibilidade no Brasil contemporâneo é a chamada “guerra santa” deflagrada pela Igreja Universal do Reino de Deus — movimento religioso de tipo pentecostal — contra os cultos afro-brasileiros. O Bispo Edir Macedo fundou esse movimento com um nível de beligerância retórica que não se via na história do país desde o período da Inquisição no século XVII. Através de uma atividade intensa de rádio, TV e cultos massivos em estádios e praças públicas, desenvolveu rituais de exorcismo, nos quais as entidades cultuadas nos templos afro-brasileiros são identificadas diretamente com o demônio e exorcizadas do corpo dos fiéis através de mecanismos dramáticos de transe. Mais ainda, grupos de fiéis da Igreja Universal têm hostilizado os membros de casas de candomblé e de umbanda, postando-se perto delas e insultando-os através de altos falantes e às vezes envolvendo-se em ofensas diretamente pessoais. Como se isso não bastasse, as entidades afro-brasileiras são atacadas diariamente nos programas de televisão e rádio da Igreja.

Estamos assim diante de um complexo sistema de interação e contágio simbólico, na medida em que as mesmas entidades sobrenaturais migram de um sistema religioso para outro: divindades como Exus, Pretos Velhos, Caboclos, etc, celebrados amplamente nos cultos afro-brasileiros, são diabolizados nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus. Essa “guerra santa” tem suscitado inúmeras e contrastantes interpretações por parte dos estudiosos

brasileiros. Luís Eduardo Soares (1993) interpreta-a positivamente, considerando-a um exemplo de ampliação do espaço de confronto democrático no Brasil: enquanto até pouco tempo atrás a igreja católica verticalizava as interfaces religiosas, ocorre agora uma horizontalização do campo e a disputa alcança a arena pública. Já Mariza de Carvalho Soares (1990) procura desvendar os mecanismos específicos (similares a uma campanha de publicidade, ou a uma estratégia de propaganda política por parte de regimes autoritários) através dos quais os pastores da Igreja Universal conseguem intimidar os praticantes dos cultos afro-brasileiros.<sup>17</sup>

As religiões afro-brasileiras, porque carregam consigo uma experiência mais longa de marginalidade social, já produziram uma textualidade sagrada que comenta, não apenas o sincretismo e a hibridação simbólica, como também o confronto de crenças e o diálogo inter-religioso transferidos para a arena pública. São os cultos de macumba e umbanda, por exemplo, que ritualizam e mitificam os espaços urbanos de trânsito — tais como a rua e a encruzilhada — e as interações sobrenaturais (que não deixam de ser alegóricas das interações sociais) que se dão de acordo com as horas do dia ou da noite. Há um texto sagrado de Pomba Gira<sup>18</sup>, por exemplo, cantado nos terreiros de jurema do Recife, que fala do sacrifício ritual depositado numa encruzilhada urbana:

Quando você passar  
pela encruzilhada  
vir uma moça bonita  
com uma rosa na mão  
peça licença e passe  
só não apanhe o que estiver no chão

Como todo texto poético (e particularmente no caso de textos líricos sagrados, que transferem significados de um domínio de experiência social para a esfera espiritual), este é de fato polissêmico.<sup>19</sup> Em uma primeira leitura, o sujeito poético conclama o fiel a respeitar o despacho (oferenda aos deuses)

<sup>17</sup> Há uma vasta discussão sobre a estratégia de intolerância e legitimação da Igreja Universal e as consequentes mudanças no convívio religioso nacional que ela vem provocando. Ver, entre outros, os trabalhos de Ari Oro (1996 e 1997), Cecília Mariz (1997) e Patrícia Birman (1997).

<sup>18</sup> Pomba Gira é uma entidade cultuada nacionalmente em terreiros de umbanda e jurema.

<sup>19</sup> Num outro ensaio apresento um corpus comentado da mística afro-brasileira em língua portuguesa e proponho uma leitura desses textos de umbanda e jurema comparando-os com outros textos sagrados da mística universal (Carvalho 1997).

feito numa esquina entre três ruas para o seu próprio benefício: pode ser um trabalho feito contra alguém e não se deve tocá-lo, sob pena de receber os efeitos daninhos do mal enviado a outra pessoa. Todavia, esse texto é também uma receita para um convívio inter-religioso num espaço público encantado: mesmo que você não pertença à umbanda, respeite seus objetos sagrados (ou mágicos) e não perturbe sua intervenção ritual na encruzilhada do espaço urbano. Pomba Gira solicita esse comportamento cosmopolita, pluralista e respeitoso e ao mesmo tempo avisa, ou ameaça (o abrupto giro melódico descendente com que se cantam as palavras do último verso, “e não apanhe o que estiver no chão” é iconicamente ameaçador) o possível transgressor de que saberá revidar a uma profanação de seu culto. Duas dimensões opostas de convívio metropolitano são aqui integradas. O respeito cidadão à crença alheia afasta o perigo do fundamentalismo (presente, concretamente, em algumas variantes do pentecostalismo) e garante a atitude secular; e ao mesmo tempo, lembra a todos da possibilidade da sanção sobrenatural, independente da crença individual. Tanto laicismo quanto encantamento se ameaçam mutuamente — e no limite se destruiriam — e a melhor receita para uma harmonia social moderna sem censura é a aceitação da diferença incomensurável.

É por esse caráter dual, de benigna para quem é com ela benigno e impiedosa para quem a desafia, que ela se auto-define, em terceira pessoa, num outro canto, também da jurema do Recife:

Não mexa com ela não  
que ela não mexe com ninguém  
ela é ponta de agulha, Senhores Mestres  
quando ela mexe, mexe bem.<sup>20</sup>

As religiões afro-brasileiras têm enfrentado oposição em várias cidades brasileiras também sobre onde depositar os “despachos”, ou oferendas aos deuses. Em nome da proteção ambiental e da consciência ecológica, os locais tradicionalmente utilizados para depósito dos sacrifícios — lagoas, rios, cachoeiras, matas — têm sido protegidos, ou pelo menos negociados em sua utilização com outras entidades do estado ou da sociedade civil. De qualquer maneira, há um avanço político aqui: até trinta anos atrás, jogar despachos na rua, nas esquinas ou mesmo em terreno baldio era visto como um ato de poluição simbólica por parte dos adeptos do catolicismo que se sentiam soberanos em representar a sociedade brasileira como um todo. E era também um “símbolo

---

<sup>20</sup> Agradeço a Maria Lúcia Felipe da Costa, de Recife, por ensinar-me esses dois cantos de Pomba Gira.

do atraso” em termos do relógio da modernidade: provocava vergonha para aqueles que olham o laicismo como um sinal de “evolução” e “desenvolvimento social”. Agora a discussão pode superar o preconceito e transformar-se numa negociação entre iguais em torno de um bem comum, qual seja, a área pública. A visão de mundo cristã, mais adaptada historicamente a uma realidade de convivência auto-consciente, mesmo que autoritária, começa a influenciar politicamente os praticantes dos cultos afro-brasileiros para transformarem sua visão tradicional da natureza, respeitando-a também na sua dimensão de espaço público, sem que isso signifique mergulhar num processo de laicização já tão conhecido entre os fiéis do cristianismo. Isso, parece-me, configura um confronto de princípios religiosos mais próximo de um verdadeiro pluralismo democrático que a intolerância aberta da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros.

Em síntese, o que se observa no Brasil contemporâneo é uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não por laicizá-lo. Trata-se, de fato, de uma experiência de reflexividade, porém no sentido oposto de como é entendida pelos sociólogos que teorizam a modernidade reflexiva, em geral bastante céticos e que entendem a reflexividade como um movimento absolutamente distanciado e antípoda da dimensão mística da vida. As interpretações de Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e Marcel Gauchet do declínio da religião na modernidade, por exemplo, não poderiam ser mais distantes do quadro contemporâneo da religiosidade no Brasil.<sup>21</sup> Giddens supõe, num argumento evolucionista *fin-de-siècle*, que a religião foi superada pela tecnologia.<sup>22</sup> Igualmente insatisfatória é a explicação funcionalista de Bourdieu (1990) ao descrever um campo de especialistas que detêm um capital de “cura psicossomática” (entre os quais inclui até professores de ginástica, ou de expressão corporal, mestres de esportes orientais, etc) capazes de concorrer com os sacerdotes.<sup>23</sup> Quanto a Marcel Gauchet (1997) ele já discute as possibilidades de sobrevivência da cultura religiosa num mundo desencantado, isto é, uma vez terminado o período religioso da humanidade. Eis mais um exemplo, retirado da tradição do catimbó de Pernambuco e da Paraíba, desse encantamento

<sup>21</sup> Num outro trabalho (Carvalho 1998a) ofereço um contra-argumento a esse ceticismo das ciências sociais.

<sup>22</sup> N’ *As Consequências da Modernidade*, Giddens afirma que “a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo conhecimento lógico, e focado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente” (Giddens 1991:111).

<sup>23</sup> Ver Bourdieu (1990:123).



reflexivo capaz de conviver com o discurso moderno sem afastar-se de sua base religiosa tradicional:

Dei um balanço no mundo  
E o bom Jesus nasceu.  
Assim tremeu a terra,  
tremeu o céu,  
mas o Caboclo não tremeu.<sup>24</sup>

Os cultos afro-brasileiros, que já surgiram dentro de um clima de negociação simbólica e política que se costuma chamar de sincretismo, lançam mão de textos sagrados bastante originais, como este, para intervir no espaço tradicionalmente católico e propor uma equivalência sincrética capaz de capturar a figura de Jesus Cristo para o interior da jurema, ou da umbanda: Jesus nasceu de um ato tipicamente hierofânico — o tremor da terra e do céu —, aparentemente num tempo cósmico posterior à existência do Caboclo. Invertendo as narrativas mestras da história das civilizações, as quais apresentam uma hierarquia dos sistemas religiosos e mitológicos, aqui a hierofania mais velha passa a ser a do Novo Mundo e não mais a do Velho Mundo; ou melhor, o modelo sincrético e híbrido se apresenta como originário em relação ao modelo unificado e ortodoxo. O texto nos oferece ainda uma outra imagem deveras insólita: o sujeito poético afirma, em primeira pessoa, haver propiciado o clima que conduziu ao nascimento de Jesus! Aparente heresia das heresias, atribuir ao sujeito poético a estatura de um demiurgo, ainda assim os fiéis da macumba são capazes de negociar uma convivência pacífica, ao mesmo tempo que extremamente paradoxal do ponto de vista da doutrina do Vaticano, com a igreja católica.

Por outro lado, a Igreja Universal do Reino de Deus vem mostrando uma intolerância ainda maior contra o catolicismo e um fato emblemático dessa ojeriza foi o chute numa imagem de Nossa Senhora Aparecida dado por um pastor da igreja durante um programa de televisão, em 1995. A intenção “teológica” manifesta do pastor foi provar de que se tratava apenas de uma imagem de barro, incapaz de trazer dinheiro e prosperidade para os fiéis a ela devotos. Essa agressão à imagem da padroeira do Brasil gerou uma enorme polêmica (que ainda prossegue) sobre os limites da tolerância religiosa no país. Vários escândalos financeiros também aproximam o Bispo Macedo de figuras caricaturais do evangelismo eletrônico norte-americano, como Oral Roberts,

---

<sup>24</sup> Canto tradicional de jurema e catimbó; a presente variante foi extraída da obra de Octaviano da Silva Lopes (s.d.:72).



Jimmy Swaggart, etc.<sup>25</sup> Os métodos agressivos de arrecadação de dinheiro dos fiéis utilizados pelas lideranças da Igreja, tão divulgados hoje em dia no país e por eles racionalizados teologicamente como correlato moral de uma frente de luta contra a idolatria — a chamada Teologia da Prosperidade —, foram recentemente satirizados numa canção popular de autoria de Gilberto Gil.<sup>26</sup>

Ele diz que tem, que tem como abrir o portão do céu  
 Ele promete a salvação  
 Ele chuta a imagem da santa, fica louco-pinel  
 Mas não rasga dinheiro, não...  
 Não lembra de nada, é louco  
 Mas não rasga dinheiro.

Pelo que sei, esta é a primeira vez que um conflito político-religioso interno às correntes cristãs alcança o universo da música popular brasileira. Gilberto Gil oferece uma interpretação sociologizante e cética para o comportamento do pastor: ele não é louco porque não rasga o dinheiro que arrecada dos fiéis; logo, sua aparente desrazão deve ser vista como uma retórica ritual de convencimento que polariza as diferenças de credo religioso entre seu grupo e o dos católicos. O incidente é assim inscrito como uma alegoria das recentes propostas de modernidade para o país, entre as quais se incluem a Teologia da Prosperidade, movimento que vincula o Brasil ao *ethos* mercantilista que caracteriza, ao ponto da caricatura, o evangelismo norte-americano.

Finalmente, apesar da religiosidade no plural lembrar primeiramente descentramento, superficialidade e inconsistência, há uma dimensão religiosa que me parece muito viva na nossa sociedade e que aponta para um caminho que não se desencantou como supunha Max Weber: a simbólica da busca, que dá sentido ao constante crescimento desse labirinto. A religião, para muitos hoje (senão para a maioria), não é mais herdada (e por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado. A querela dos espíritos parece ser a linguagem privilegiada para se falar dessa busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como é o caso do Brasil contemporâneo. E é esse movimento de busca espiritual — vivo, intenso, imaginativo, sempre surpreendente e desconcertante — que nos interessa acompanhar.

<sup>25</sup> Num outro ensaio, discuti o fechamento do espaço público nos Estados Unidos causado pela preponderância, na mídia, do evangelismo transnacional que se expande vertiginosamente no Brasil (Carvalho 1998b).

<sup>26</sup> “Guerra Santa”, do álbum duplo *Quanta* (Gil 1997).

ABSTRACT

*In this essay I try to offer a general model of interpretation of the Brazilian religious diversity focusing my analysis in the constant enchantment produced by periferic or marginal religions, such as the ones known as “spiritualist” and those of African origin. This new perspective allows me to challenge two theoretical tendencies which are dominant among our social scientists: to read the reality of Brazilian religiosity always from the point of view of the transformations that take place inside the Christian movements; and to use acritically the hypothesis of secularization, developed to understand the decline of the religious sphere in Europe and the United States, in order to interpret our national religious space. By using the metaphor of the “war of spirits” I argue that what we observe in Brazil today is a struggle, not to turn it into a more secular society, but the other way round: an attempt to expand the religious dimension of the public space.*

RÉSUMÉ

*Dans cet article nous cherchons à proposer un modèle général d'interprétation de la diversité religieuse brésilienne dont le centre de la réflexion est l'analyse de l'intérêt constant pour les religions périphériques ou marginales comme les religions dites du spiritisme et afro-brésiliennes – Cette nouvelle perspective me permet d'inverser deux tendances qui dominent dans les sciences sociales: une, de lire la situation de la religiosité brésilienne toujours à partir des transformations survenus à l'intérieur du christianisme de la secularisation, pour comprendre le déclin de la sphère religieuse en Europe et aux EUA, pour tout l'espace religieux national. Atravers la métaphore de la 'querelle des Esprits', je propose Qui s'observe dans le Brésil contemporain est justement une lutte, non pour la laicisation de la société mais, au contraire, pour élargir la dimension religieuse de l'espace public.*

## BIBLIOGRAFIA

- Amaral, Leila. (1994). "Nova Era: um movimento de caminhos cruzados" in *A Igreja Católica diante do Pluralismo Religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus.
- Bastide, Roger. (1976). "El 'Castillo interior' del negro" in *El Sueño, el Trance y la Locura*. Buenos Aires: Amorrortú.
- Benjamin, Walter. (1969). "On some motifs in Baudelaire" in *Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, pp. 155-200.
- \_\_\_\_\_. (1985). "Experiência e pobreza" in *Obras Escolhidas. Vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, pp. 114-119.
- Birman, Patrícia. (1997). "Males e malefícios no discurso pentecostal" in Patrícia Birman, Regina Novaes & Samira Crespo (orgs), *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 62-80.
- Blavatsky, H. P. (1991). *A chave para a Teosofia*. Brasília: Editora Teosófica.
- Bourdieu, Pierre. (1990). "A dissolução do religioso" in *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Buck-Morss, Susan. (1989). *The dialectics of seeing*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Carvalho, José Jorge. (1992). "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea" in Maria Clara Bingemer (org.), *O impacto da Modernidade sobre a religião*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 133-195.
- \_\_\_\_\_. (1994a). "Idéias e imagens no mundo clássico e na tradição afro-brasileira. Para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso" in *Humanidades*, Vol. 10, nº 1, pp. 82-102.
- \_\_\_\_\_. (1994b). "Violência e caos na experiência Religiosa. A dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros" in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org), *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Axis Mundi\EDUSP, pp. 85-120.
- \_\_\_\_\_. (1994c). "O encontro de velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade" in Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs.), *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes\USF-IFAN, pp. 67-98.
- \_\_\_\_\_. (1994d). "Tendências religiosas no Brasil contemporâneo" in *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil-III*. Col. Estudos da CNBB, Vol. 71. São Paulo: Paulus, pp. 21-36.
- \_\_\_\_\_. (1997) "A tradição mística afro-brasileira" in *Religião e Sociedade*, Vol. 18, nº 2, pp. 93-122.
- \_\_\_\_\_. (1998a). "Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade" in *Horizontes Antropológicos*, Ano 4, nº 8, pp. 53-71.
- \_\_\_\_\_. (1998b). "Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista" in Alberto Moreira (ed), *Cultura e religião na sociedade global*. Petrópolis\Bragança Paulista: Vozes\IFAN.
- Caygill, Howard. (1998). *Walter Benjamin. The Color of Experience*. Londres: Routledge.
- Fernandes, Rubem César. (1992). "Imagens da paixão: a igreja no Brasil e na Polônia" in Pierre Sanchis (org), *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 66-89.
- Gauchet, Marcel. (1997). *The Disenchantment of the World. A political history of religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP.

- Kardec, Alan. (1984). *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira.
- Lacoste, Jean. (1982). "Notes du Traducteur" in Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Landim, Leilah (org) (1989a). *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- \_\_\_\_\_. (1989b) *Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- Lévi-Strauss, Claude. (1972). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lopes, Octaviano da Silva. (s.d.). *Catimbó no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- Mariz, Cecília. (1997). "O demônio e os pentecostais no Brasil" in Patrícia Birman, Regina Novaes & Samira Crespo (orgs), *O mal a brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 45-61.
- Oro, Ari Pedro. (1996). *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem ganhará esta guerra?" in *Guerra santa*, Debates do NER, Ano 1, nº 1, pp. 10-36.
- Prandi, Reginaldo. (1997). "A religião do planeta global" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 63-70.
- Pierucci, Flávio. (1997a). "Reencantamento e dessecularização" in *Novos Estudos Cebrap*, Vol. 49, pp. 99-117.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Interesses religiosos dos sociólogos da religião" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 249-261.
- Rochlitz, Rainer. (1996). *The disenchantment of art*. Londres: The Guildford Press.
- Sanchis, Pierre. (1997). "O campo religioso contemporâneo no Brasil" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 103-115.
- Segato, Rita. (1997). "Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 219-248.
- Soares, Luís E. (1993). "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil" in *Comunicações do ISER*, nº 44, Ano 12, pp. 43-50.
- Soares, Mariza de Carvalho. (1990). "Guerra santa no país do sincretismo" in Leilah Landim (org), *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, pp. 75-104.
- Velho, Gilberto. (1992). "Unidade e fragmentação em sociedades complexas" in Gilberto Velho & Otávio Velho, *Dois Conferências*. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura/Editora da UFRJ. pp. 13-46.
- Velho, Otávio. (1995). "Religião e modernidade: roteiro para uma discussão" in *Besta-f'era. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Globalização: antropologia e religião" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 43-6.
- Wafer, Jim. (1991). *The taste of blood. Spirit possession in brazilian candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Winn, Peter. (1992). "The power and the glory" in *Americas. The Changing Face of Latin America and the Caribbean*. New York: Pantheon Books.

## DISCOGRAFIA

Gil, Gilberto *Quanta*. Álbum duplo. Warner Music Brasil, 1997.



# Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida

*Deis Siqueira\**

**Resumo.** A pesquisa “Sociologia das Adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal”, que está sendo desenvolvida no Departamento de Sociologia da UnB, vem confirmando o que Berger já anunciara no final da década de 60: a psicologização da religião. Esta reflexão é desenvolvida no texto a partir de várias fontes de dados coletados em torno das novas religiosidades ou novos movimentos religiosos (NMR). Estes centralizam, cada vez mais, a busca de auto-conhecimento, auto-desenvolvimento ou auto-aperfeiçoamento, já que se baseiam no princípio de que o divino se encontra sobretudo em cada pessoa. Esta busca se insere, por sua vez, na construção de um novo estilo de vida, o que vem implicando o aumento do consumo de uma grande diversidade de práticas alternativas ou não convencionais.

**Palavras-chave:** misticismo, esoterismo, novos movimentos religiosos, novas religiosidades, Brasília.

## AS NOVAS RELIGIOSIDADES

A expansão das novas religiosidades, ao menos as que aqui estão referidas como grupos místico-religiosos, delineia um quadro que se move em torno do auto-aperfeiçoamento, auto-realização e auto-deificação, em constante experimentação, que incorpora caminhos próprios e individuais tanto para a dimensão espiritual quanto para a psíquica, a corporal, a intuitiva, tratando de caracterizar-se como uma busca holística. Imbricamento de terapêutica e de espiritualidade, onde a verdade última é construída e orquestrada pelo próprio sujeito, ‘experimentador’ por excelência. Assiste-se a uma pluralização da fé,

---

\* Deis Siqueira é professora Adjunto IV do Departamento de Sociologia da UnB, coordenadora da pesquisa “Sociologia das Adesões e práticas místico-esotéricas no Distrito Federal”, desenvolvida com apoio do CNPq.

ou como denomina Pace (1997), a uma 'liberalização religiosa'. Podemos falar em relativismo ou poliformismo religioso.<sup>1</sup>

As novas religiosidades são caracterizadas pelo trânsito dos adeptos, dos valores, dos símbolos, dos rituais, entre as diferentes religiões e religiosidades; mais pela adesão do que pela conversão e membresia e pela proximidade com as práticas alternativas.

Encontram-se na literatura sociológica, dentre outras, expressões como 'campo religioso ampliado' (Mallimaci; 1997); 'religião difusa' (Parker; 1997); 'religiosidade' ou 'identidade religiosa flexível-flutuante' (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', 'esotérica-holista da New Age', 'Novos Movimentos Religiosos' ou 'novas formas da religião' (Mardones; 1994); 'nebulosa místico-esotérica' e 'crédulos difusos' (Champion; 1990); 'nebulosa heterodoxa' (Maitre; 1988); 'religiões seculares' (Piette; 1993); 'religiosidade secularizada' (Eliade; 1985); 'religiosidade inorgânica' (Hugarte; 1997: 211); 'nebulosa polivalente da Nova Era'; 'diversidade de identidades', 'diversidade nas formas de adesão' (Sanchis; 1997: 111 e 148).

A expansão das novas religiosidades não é um fenômeno típico do Brasil. O 'despertar religioso' dos anos oitenta ocorreu desde o Japão passando pela Europa. Instalou-se com força na Itália, um dos lugares onde elas mais crescem. Entretanto, no Brasil, apresenta particularidades. O fenômeno não é recente. Assim, por exemplo, Sanchis (1997) refere-se à persistência de um sincretismo, ainda que modernizado. Velho (1997) também indica transformações sincréticas ocultas entre tradições, que no país teriam encontrado condições férteis para se desenvolver.<sup>2</sup>

No Seminário *Globalização e Religião*, realizado em Porto Alegre, em novembro de 1996, concluiu-se que o movimento seria tão contundente que Oro e Steil (1997:12) apontaram para a possibilidade de uma *implosão do conceito de religião*. Identificou-se, nessa oportunidade, 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, segundo Oro e Steil (1997:12) "um espectro muito mais

<sup>1</sup> Consultar Deis Siqueira, "Práticas místicas e esotéricas na capital do Brasil: a construção do sujeito-objeto de investigação" in *Série Sociológica*, nº 158, Brasília, Universidade de Brasília.

<sup>2</sup> Consultar Deis Siqueira, *Fusão religiosa brasileira e multiculturalismo*, Brasília, Departamento de Sociologia, mimeo, (1999-a). Texto apresentado no I Simpósio de História da Religião, UNESP-Assis, junho, 1999.

amplo de crenças e práticas religiosas, onde podem ser incluídas até mesmo formas tradicionais de catolicismo popular que se constituíram e se reproduzem à margem do institucional”.

*New Age* poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados ou líderes, nem organização fechada ou estrita, nem dogmas. Tratar-se-ia, segundo alguns autores, de mais uma ‘sensibilidade espiritual’ do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria atitude ou desejo de integração, de harmonia, buscando

conjugando o pessoal e o privado com o ecológico e o cósmico, o livre e sem amarras com a experiência profunda e natural do divino existente no fundo de tudo. Vários analistas indicaram o otimismo desta espiritualidade ou mística laica que crê encontrar o divino em todos os processos evolutivos. (MARDONES; 1994:123)

Mardones 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. Parker (1997: 143) afirma que os limites que separam religião de magia estariam desaparecendo, e a religião não mais poderia ser identificada com igreja. Esta associação acritica seria uma herança da tradição judaico-cristã, oriunda da burocratização greco-romana da igreja pós-constantiniana. Mallimaci (1997: 76 e 87) 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.

É fato que estamos tratando de formas não plenamente, ou fragilmente, institucionalizadas de religiosidade ou de manifestação do religioso. Trata-se de uma diversidade-pluralidade que tem sido olhada, muitas vezes, pelo viés do exótico, remetendo-o a um olhar depreciativo e desqualificador. “Apesar desta ‘religiosidade no plural’ lembrar, primeiramente, superficialidade e inconsistência”, como diria Carvalho (1992:160), insiste-se em que a existência de grupos ou Novos Movimentos Religiosos indica uma nova consciência religiosa como fenômeno emergente que problematiza princípios básicos da modernidade e do desenvolvimento cultural de nossa civilização. Porque se trata de movimentos também culturais, criativos, de experimentação, que propõem novos estilos de vida.



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 se remete a campos como a psicologia e a medicina, num movimento em que novos significados, estilos de vida, autoridades, competências etc. encontram-se em processo de legitimação. Há autores que fazem referência a um *bricolage ético moderno* (Pace, 1997:34). Como diria o antropólogo Luiz Eduardo Soares (1994), estes elementos podem denotar a vitalidade de um campo de experimentação, ou indicar a possibilidade de um novo Humanismo ou de uma nova Humanidade, como enunciaria o antropólogo Mircea Eliade (1989).

A privatização da fé vem ocorrendo simultaneamente à psicologização das religiões, como bem já o indicara Berger em 1969:

Os conteúdos religiosos tornam-se sujeitos à ‘moda’ (...) benefícios psicológicos (‘paz de espírito’ e coisas semelhantes) (...) a religião pode ser comercializada mais facilmente se puder mostrar que ela é mais ‘relevante’ para a vida privada, do que se enfatizar que ela tem aplicações específicas às grandes instituições públicas. Isso é particularmente importante para as funções moral e terapêutica da religião. Daí resulta que as instituições religiosas tenham se acomodado às ‘necessidades’ moral e terapêutica do indivíduo em sua vida privada. (BERGER: 1985; 157-158)

O autor adianta como as grandes instituições religiosas voltadas para as camadas médias altas americanas seriam pressionadas a secularizar e a “psicologizar” seus produtos, assim como a situação pluralista teria engendrado a “era do ecumenismo”. Indica como os conteúdos religiosos estariam se “desobjetivando”, ou seja, estariam se desprovido de seu *status* como realidade objetiva, tornando-se “subjetivizados” num duplo sentido:

sua ‘realidade’ torna-se um assunto “privado” dos indivíduos, isto é, perde a qualidade de plausibilidade intersubjetiva evidente por si mesma (...); por outro, na medida em que ela ainda é mantida pelo indivíduo, ela é apreendida como sendo enraizada na consciência deste e não em faculdades do mundo exterior — a religião não se refere mais ao cosmos ou à história, mas à *Existenz* individual ou à psicologia (...) O indivíduo, na verdade, ‘descobre’ a religião na sua própria consciência subjetiva, em algum lugar no ‘fundo’ de si mesmo (...) o *realissimum* ao qual a religião se refere é transposto do cosmos ou da história para a consciência individual. A cosmologia torna-se psicologia. A história torna-se biografia. (BERGER: 1985; 162-163 e 176)

O psicologismo, em qualquer de suas tendências (freudiana, junguiana) permitiria a leitura da religião como um “sistema de símbolos” referidos, na verdade, a fenômenos psicológicos. Esta ligação particular teria a vantagem de legitimar as atividades religiosas como psicoterapia. Assim, no texto que segue, este processo de psicologização da religião será privilegiado, a partir de investigações que estão sendo desenvolvidas no Departamento de Sociologia da UnB. E Brasília e região constituem um campo privilegiado para investigações sobre o fenômeno, como se verá a seguir.

### BRASÍLIA: A CAPITAL DO MISTICISMO

Brasília nasceu a partir de dois grandes mitos de criação: a Cidade Utópica e a Terra Prometida.<sup>3</sup> O primeiro está inscrito no planejamento urbano e na arquitetura futurista do Plano Piloto: aí não haveriam divisões de classe social. Os fundadores da cidade estavam imbuídos do sonho e da missão de inaugurar um novo tempo e uma nova *civitas* para o Brasil, fundada no belo, na igualdade e na universalidade.

Este mito converge com um outro, místico, referenciado nas profecias de Dom Bosco, que se tornou, inclusive, o padroeiro da cidade. Segundo suas premonições, na região *jorraria leite e mel*. Coincidência ou não, estes dois mitos estão na base do fenômeno místico-esotérico que designa Brasília como a Capital do Terceiro Milênio ou da Nova Era.

Gestou-se no planalto central uma combinação singular: a construção de uma religiosidade voltada para um Novo Tempo, numa região predestinada pela utopia modernista, que pretendia um mundo belo, feito de igualdades, e pela predestinação mística de um religioso sonhador.

Não nos cabe aprofundar, no momento, os motivos que não permitiram a realização do mito futurista. Tampouco podemos argumentar com os místico-esotéricos em que medida a região seria predestinada. Os lugares de onde falamos não são os mesmos. O fato é que pessoas continuam a chegar na região em busca da Terra Prometida ou da Capital do Terceiro Milênio. A lenda tornou-se fato.

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

---

<sup>3</sup> A este respeito, consultar Deis Siqueira e L. Bandeira, “O profano e o sagrado na construção da ‘Terra Prometida’” in *Brasília a construção do cotidiano*. Brasilmir Ferreira Nunes (org.). Brasília: Ed. Paralelo 15, 1997.

mundo, e construída em torno da preparação para a *Nova Era* ou *Novo Milênio*. O básico desta *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. Diante da vitalidade do fenômeno na capital e no planalto central do país, e da escassez de estudos existentes a respeito, iniciou-se, no final de 1994, no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, a 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 etc. como *místico-esotéricos*.

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 se negam à auto-identificação 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.

Outra característica para a construção do recorte do objeto foi a identificação, pelos grupos, de 'caminhos espirituais' com a pretensão de se constituírem em ruptura. Muito do que é apresentado como novidade é construído pelo amálgama de elementos bastante antigos.

Religiões como os Budismos ou outras centradas em torno das Escrituras Védicas estão sendo revividas na perspectiva de uma *nova religiosidade* e um *novo estilo de vida* que se diferenciem das religiões ocidentais, isto é, das cristãs, sobretudo a católica. É por isso que algumas religiões e correntes esotéricas tradicionais, como a Ordem Rosa Cruz (AMORC), são incluídas como grupos místico-esotéricos.

Enfatiza-se, nas críticas às religiões ocidentais, principalmente ao catolicismo, a moral (sexualidade, culpa, repressão etc.); a ética (acúmulo de riquezas, de poder etc.); a hierarquia; o dogmatismo e o excesso de conceituação;

a não-diferenciação entre religião, normas e rituais; o pouco ou o inexistente respeito à religiosidade de cada indivíduo, e a secundarização da dimensão interior em relação a uma instância metafísica, de um Ser superior e exterior.

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 oitocentas páginas. Esta amostra, composta por dezessete grupos, foi construída a partir da indicação das próprias lideranças, sobre quais eram os grupos mais importantes existentes em Brasília.

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 investigação. Por trás da enorme diversidade, surgiu a riqueza de identidades ou coincidências.

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*.<sup>4</sup> Esta cidade localiza-se a 230 km da capital, é vizinha ao Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e concentra grande número de grupos místico-esotéricos, que lá se instalaram a partir de 1990.

A capital e seu entorno oferecem um campo de experimentação e de produção que reúne uma pluralidade de elementos centrados em torno do Novo Tempo, que tem outras fontes além do mito místico. É significativo que, dos 200 adeptos de grupos místico-esotéricos entrevistados, 76,0% do total consideram Brasília predestinada e 61,0% consideram o Planalto Central predestinado.<sup>5</sup> Na capital vêm sendo concretizados o convívio, a integração e a sintetização de doutrinas, de crenças e de visões de mundo que nasceram na Índia, no Japão, no Tibet, no Egito, na Amazônia. Tece-se, juntamente com a

---

<sup>4</sup> *Chakra*, em sânscrito, significa roda, centro, plexo. A anatomia e fisiologia hindus ensinavam que o corpo humano tem sete chackras 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. A este respeito, consultar Deis Siqueira e L. Bandeira, op. cit. 1998.

<sup>5</sup> Uma análise detalhada dos dados fornecidos por 200 questionários respondidos por adeptos ou frequentadores de mais de 40 grupos encontra-se no texto apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, no Simpósio Pesquisa Conjunta PQ02: *Práticas místicas e esotéricas na capital do Brasil*, São Paulo, setembro de 1998.

pluralidade de origens regionais, internacionais e étnicas, a universalidade e a integração sonhadas.

As noções de carma e de reencarnação são as mais comuns. Outro significado transversal diz respeito à visibilidade do eu interior, eu superior, eu maior, eu cósmico 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 cósmico ou eu maior. As denominações variam, mas a noção é a mesma.

A descoberta ou o encontro desta dimensão interior, transcendente às determinações socio-econômicas, culturais e históricas, poderia ocorrer de maneira própria em cada grupo, mas as técnicas e os caminhos são similares. Estes 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) e o uso de alucinógenos (a ayahuasca utilizada pelo Santo Daime). A solarização ou criação do corpo solar, método desenvolvido por Satya Mila, do Instituto Solarion, em Alto Paraíso, é referido, segundo ela, como “(...) uma estrutura energética (...) que fica sendo parte de nós, de nosso campo energético e físico (...) em todos os níveis (...) Por meio da ligação com o eu superior contatar-se-ia com todas as inteligências do universo (...) De Buda para cima”.

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’. ‘Conhece-te a ti mesmo’ é uma máxima que transversaliza todos 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 influenciados pelo que acontece 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 deste ego (zerando-o, acalmando-o), porque haveria a possibilidade de ir além do “mental racional”, assim como haveria a possibilidade de se transcender à ciência atual, ancorada na mente, na dualidade e na racionalidade cartesiana.<sup>6</sup> O mundo material e o mundo social seriam consti-

<sup>6</sup> A *anulação do ego* é uma das questões que mais indicam ambigüidades e paradoxos construídos e vivenciados pelos grupos místico-esotéricos investigados. Há forte apelo para

tuídos sobretudo por aparências. A partir do auto-desenvolvimento poder-se-ia ter a consciência desses mundos enquanto ilusão, o que implicaria a superação da dimensão do ego.

Concorda-se com a afirmação de Prandi (1997:4), segundo a qual as religiões prosperam com a pobreza das populações marginalizadas, que ficam “social e culturalmente para trás. Há dados inquestionáveis para tal demonstração”. Entretanto, é necessário adiantar que a maioria dos freqüentadores ou adeptos das novas religiosidades aqui exploradas são principalmente aqueles para quem a materialidade já se encontra resolvida ou não é um dos problemas fundamentais da vida

para os que conhecem e experimentam o que de melhor é capaz de fornecer a nossa contemporaneidade construída na razão, na ciência e na tecnologia, que são as grandes promessas que herdamos do século passado, prometidas como fonte do bem-estar geral definitivo. (PRANDI; 1997: 65)

Assim, 55,0% da amostra pesquisada, composta por 200 adeptos, têm curso superior completo; 16,0% têm uma renda maior do que vinte salários mínimos, 31,0% acima de dez salários mínimos e 42,0% acima de cinco salários. Este não é um fenômeno exclusivo de Brasília.<sup>7</sup>

A busca de compreensão do novo espaço religioso ou de novas formas do sagrado, na sociedade atual, a partir do que Mardones (1994) denominou uma nova sensibilidade místico-esotérica em Brasília, nos levou a indagar de forma mais cuidadosa um dos aspectos indicados pela literatura: as conexões existentes na atualidade, na capital, entre religião e psicologia.

---

se transcender o ego, mas geralmente se reconstroem egos expandidos, caracterizados por comportamentos narcisísticos, principalmente as lideranças. A este respeito, consultar *Carisma e Narcisismo: uma leitura das lideranças nas novas religiosidades*, Deis Siqueira, Lourdes Bandeira, P. Ribeiro e R. Osorio, texto apresentado no Seminário Internacional *Max Weber na UnB*, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, 1997.

A respeito do fenômeno na Europa, consultar Mardones (1994); Parker (1997), a partir de investigações realizadas no Chile, conclui que apesar de haver influência da *New Age* nos setores populares da grande Santiago do Chile, a um maior nível educacional corresponde uma tendência ascendente para encontrar-se a racionalização das crenças com desapego institucional, destacando o crente sem religião. Quanto menor aquele nível, maior seria a adesão às religiões instituídas. Para o Uruguai, Hugarte (1997) indica como um consumo do tipo *New Age*, de práticas não convencionais ou, como denomina o autor, a *religiosidade inorgânica* localiza-se nas classes médias e altas semi-intelectualizadas.

## A DIVINIZAÇÃO E A CENTRALIDADE DO INDIVÍDUO; MERCANTILIZAÇÃO DA RELIGIÃO

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 indivíduos, com os grupos e com a dimensão espiritual e divina. Isto possibilitaria formas e estratégias de poder diferenciadas das tradicionais, 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, visibilização da aura, poder e comunicação com as plantas e com os duendes), para se obterem fins visíveis. Entre os grupos investigados há o que se autodenomina grupo de alquimistas (Associação Cúpulas de S. Germain). Afirma estar trabalhando com a “transmutação de energias densas e pesadas transmutando energia magnética e telúrica em energia eletrônica”. Seguindo a pista dada por Noth (1996:40), pode-se perguntar se não se está diante

de uma reabilitação cultural da magia. 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.

Este 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, os carmas físicos, poderiam desaparecer. Haveria a possibilidade da autocura a partir da consciência. Desenvolvem-se, no geral, questionamentos da medicina ocidental-alopática e uma valorização da medicina oriental-alternativa.

Pretende-se acabar com o sofrimento inerente à condição humana, e o processo pode funcionar como terapêutico. Neste sentido, afirma o Santo Daime: “O Daime é uma terapia ética, uma coisa assim de você se curar, se conhecer”.

Vários grupos praticam tratamentos e terapias específicas para o auxílio às pessoas, como é o caso dos seguidores do Osho (Rosa Mística), do Instituto

Solarion (Solarização) ou da Arcádia Irmandade da Luz Solar. Esta criou uma nova terapia, a cosmoterapia, que compreenderia o homem como um todo, a partir de outras dezoito anteriormente utilizadas. Trata-se de uma “nova psicologia”, voltada à superação de problemas psicológicos, mas dirigida ao processo fundamental de auto-conhecimento, construindo caminhos para se chegar ao eu interior, eu superior, ou à paz interior e à iluminação, além da cura. Como lembra Mardones (1994), a interioridade do indivíduo é 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.

Este autor sugere que a experiência religiosa na modernidade centra-se no indivíduo, em seu equilíbrio psíquico e no bem-estar corporal:

(...) a experiência salvadora religiosa moderna adquire características muito terrestres e concretas ao situar-se no nível da liberação de medos, angústias, culpabilidades (...) ou, expressando positivamente, na realização pessoal e grupal, sob a forma de identidade, sentido, confiança, comunicação etc. (Mardones; 1994: 158).

Junto com o conceito de ecumenismo surge, nos discursos, a idéia do *holismo* — o ser como um todo, numa perspectiva integral. Limpeza, cura e libertação do corpo passam a ser centrais no processo de auto-aperfeiçoamento. Os discursos enfatizam-no como meio de expressão e de comunicação, informados por uma “nostalgia das origens” e por uma busca de continuidade ou integração perdida.

A ciência deverá, na Nova Era, ser construída e exercitada em novas bases, não mais de forma positiva e fragmentada, que concebe o universo como passível de ser submetido a leis fixas e objetivas. Assiste-se, segundo a maioria das lideranças, a uma “mudança de paradigma”. O novo, holístico, veria o universo como um todo que é uno e está presente em tudo, em todas as partes. Quando a consciência pessoal tem chance de expandir-se, permitindo o encontro com o eu superior ou eu maior de cada um, há a possibilidade de sentir-se una ou integrada com a consciência universal ou com o cosmos. O principal objetivo seria a “unidade do todo e a unidade com o todo”. Ou, como diria Mardones (1994: 161 e 124),

Superar as divisões, separações e desenvolver uma consciência unificadora geral e global (...) 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.

Mesmo para os freqüentadores de religiões tradicionais, a postura é a de que as doutrinas não são fundamentais. Os budismos tendem a se denominar ‘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*.

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). Atitudes valorizadas pelo cristianismo, como piedade e caridade, perdem força diante de práticas de auto-conhecimento, de crescimento espiritual ou de tomada de consciência.

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 hipotetizar, como o faz Mardones (1994: 154), 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. Entramos no que T. Luckmann denominou as pequenas e médias transcendências e o distanciamento da grande transcendência.

Também Campbell (1977: 18) destaca a adoção de uma concepção do divino imanente e não transcendente no movimento de orientalização do Ocidente: “(...) privilégio geral da imanência à transcendência, da resposta ao mundo interior, da mística à resposta exterior, ‘ascética’”.

Velho (1997:52-53), por sua vez, introduz questões importantes para a reflexão da religiosidade na contemporaneidade. As dimensões do ‘aqui e agora’ e do cotidiano vêm ganhando espaço, movimento que indicaria a construção de um novo equilíbrio com as tendências milenaristas tradicionais:

Estas não desaparecem, mas ganham função, por assim dizer, mais sutil e transformadora, reconciliando-se a clássica oposição entre religiosidades de possessão (em que o tempo se identificaria com um

eterno presente) e religiosidades messiânicas (voltadas para a redenção) (...) a busca de uma nova linguagem religiosa que afirme e dê sentido a essa prática, mas reapropriando-a, agora em outro plano que não o da salvação. O autor segue a reflexão, buscando destacar transformações sincréticas ocultas entre tradições (...) inclusive orientais, por via da crença no poder do pensamento, e seu desdobramento no poder da palavra, que no Brasil encontrou terreno fértil para se desenvolver. Isso lhe emprestaria surpreendentemente parentesco com a “Nova Era” e com a literatura dita ‘esotérica’ e a de auto-ajuda.

O trânsito entre tradições, pelo menos em termos do significante, poderia também ser percebido a partir da ênfase no

Espírito, na energia e na libertação. A Gaia da Nova Era (...) pode servir de um exemplo entre outros, surgido alhures, daquilo a que estamos nos referindo, não só em óbvia relação com a globalização, mas possuindo também a propriedade isomórfica de atravessar diversos campos. (VELHO; 1997:56)

O autor sugere o quanto este processo poderia estar indicando uma historicização radical e, utilizando-se do vocabulário religioso como recurso, uma maior fluidez na direção de uma

atenção aos sinais dos tempos e da benção da contingência (...) talvez se esteja na verdade propondo uma outra organização da racionalidade e um vocabulário alternativo onde *Zeitgeist* (espírito do tempo) e *Geistzeit* (tempo de espírito) se identificariam. (VELHO; 1997:56)

Destaca que a ‘experiência e os efeitos’ parecem assumir ou adquirir estatuto ‘estrutural e comunicacional’, podendo ser associados, no plano da religiosidade, com o transcendente. Mais importante do que formular um novo projeto para a sociedade, ou ajudar crianças abandonadas, seria centrar-se no crescimento individual (meditação, limpeza, desapego, iluminação). Não se poderia pensar em revolucionar o mundo sem antes revolucionar-se a si mesmo.

A referência predominante não se centra mais em torno de 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 privilegiando-se os poderes dos indivíduos.

O que tem que ser feito, quem te diz é o seu eu mais profundo, sua divindade mais verdadeira, seu eu superior. É muito limitado, as

pessoas ficam com besteiras, aí ficam malucas, com complexos, cheios de coisas, com esquizofrenias, com um monte de coisas na cabeça, que não existem. Ficam com crise, crise existencial, com problemas que não existem, que a mente inventou para ele! A mente é uma forma criadora. Então é necessário direcionar a mente para pensar a perfeição, para pensar coisas boas, para pensar na plenitude, em coisas leves e não se ocupar em detonar (Associação Cúpulas. de S. Germain).

Parece estar sendo gestada uma nova representação do indivíduo. As novas visões 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*. E este processo seria maior e mais verdadeiro do que as crises ecológica, econômica, de nações, de povos, da humanidade.

Existe uma crise sim, só que é muito autogeradora. Se o próprio ser humano descobrir quem ele realmente é na origem, não haverá crise que subsista. Ela vai cair, vai desaparecer, ela vai voltar ao seu nada original, porque no fundo, no fundo, tudo é vazio, todas as coisas são vazias, são efêmeras de substância (...) tudo passa (Zen Budismo).

À medida que a religião e a religiosidade vêm-se concentrando na esfera do privado, adquirem características cada vez mais íntimas e emocionais. A vivência ou a experiência do sagrado e do religioso concentram-se no indivíduo. É ele quem se constitui centro da nova religiosidade, assim como é símbolo da sociabilidade na modernidade.

A nova religiosidade, psicologizada, do coração, da interioridade, não seria, segundo Mardones (1994:171), uma novidade para o cristianismo. Teria havido diversos pietismos ou várias correntes iluministas que se apoiaram mais no sentimento, ou na via afetiva, do que na intelectual.

O Deus do amor, da paz, da confiança etc. segue mais o caminho do sentimento do que da inteligência, dizem. Não seria esta linha romântica que criaria problemas para o catolicismo, mas, o caráter livre, desvinculado de referências à instituição e à autoridade.

A religião cristã seria ma espécie de ofertante de

serviços religiosos, de sacramentos de iniciação, de determinados rituais de passagem etc. Demasiado convencional e social, demasiado ajustada à modernidade (...) Por outro lado, não responde às ameaças da própria modernidade, pelo menos nas questões mais atuais: não tem consciência ecológica-planetária, continua sendo surda aos chamamentos de unidade e de harmonia cósmica, carece de

sensibilidade para fazer colocações mais gerais, onde a nova consciência do divino atravesse a toda a realidade com naturalidade. O cristianismo ficou velho, ancorado na modernidade industrial e técnica, que desconhece a nova consciência científica e o novo paradigma que brota dele. (MARDONES, 1994:173)

A autonomia individual, esta livre composição de elementos simbólicos, 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. (1997:87) Nesta direção complementa Carvalho (1992: 70): a busca pela religiosidade plural e diversificada garante um lugar para a diferença. O esforço para se construir um novo estilo de vida, que integre corpo e espírito, homem e natureza, reforça a postura crítica em relação às religiões cristãs, ‘controladoras’ e ‘repressoras’ do corpo.

Além da vinculação com o mercado, cresce o caráter de serviço das novas religiosidades, como indicado por Prandi. (1997:65) Aumenta o interesse pela religiosidade oriental. O fascínio pelo mundo religioso oriental vem ocorrendo desde o século passado, possibilitando pensar que se pode estar “(...) senão diante de um bazar religioso, diante de um certo experimentalismo e contaminação religiosa oriental”. (Mardones, 1994:120) Contaminação, trânsito ou alternância, como pergunta Campbell? Este autor indica como várias crenças

construíram os alicerces para a substituição da imagem transcendente do divino tradicionalmente ocidental pela imagem imanente oriental, um processo que, embora venha ocorrendo por cerca de duzentos anos, somente agora começa a se tornar de fato amplamente visível. (CAMPBELL, 1977:07)

Assim, os significados da religiosidade místico-esotérica articulam-se a todo um mercado existente de alternativas: terapias (cura astral, aplicação de *heiki*, iridologia, florais, homeopatia), massagens (*do-in*, *ayurvédica*, *shi-atsu*), práticas e técnicas de auto-ajuda, de relaxamento, de harmonização dos *chakras*, de energização, de meditação, acupuntura, *yoga*, *tai-chi-chuan*, astrologia e mapa astral, sessões xamânicas para homens, rituais da lua cheia para mulheres, leituras de tarô, de *I-Ching* e de runas, objetos (cristais, pedras específicas segundo o signo e o ascendente, duendes). Alternativas que compõem o processo de auto-aperfeiçoamento, auto-conhecimento e auto-deificação.

Com muito incenso e meditação, as pessoas movem-se em torno de uma literatura específica de como contatar seu anjo, de como ter sucesso espiritual. Os freqüentadores ou adeptos dos grupos místico-esotéricos e um público,

mais ou menos religioso, consumidor de práticas e de produtos alternativos, buscam um novo estilo de vida ou uma melhor qualidade de vida.

Pace (1997:38) destaca a possibilidade da “manipulação da religiosidade profana pelo mercado”. Assim como se vive na modernidade um tempo de experimentalismo cultural, enfatiza-se o religioso como experiência pessoal e interior. Devido a este experimentalismo, vários autores têm insistido na dimensão mercadológica da temática, tais como Berger, que já o fez em *O dos-sel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*, editado em 1969.

O antropólogo Magnani (1996:15), após realizar a pesquisa *O neo-esoterismo na cidade*, quando mapeou e classificou a diversidade de práticas por ele chamadas de neo-esotéricas em São Paulo, sugere que

(...) a emergência de padrões de comportamento que, como hipótese, começam a caracterizar significativamente a oferta e procura de bens na área das práticas mágico-esotéricas no contexto das grandes cidades. instituindo modos ou estilos de vida diferenciados (...). Se, de um lado, o aspecto mais marcadamente comercial do neo-esoterismo produz e tem como alvo um consumidor ingênuo e indiscriminado, de outro é possível identificar o adepto dessa ou daquela corrente, sofisticado e esclarecido.

Entre estes dois pólos vai-se constituindo um público formado por padrões regulares de consumo (certo tipo de música, de livros, de objetos), que cultiva hábitos alimentares tido como saudáveis e ‘naturais’, que está preocupado e despende tempo e recursos com práticas destinadas ao desenvolvimento harmônico de corpo e espírito dentro de uma visão ‘holística’, e que exercita sua espiritualidade fora das igrejas e ritos convencionais.

Concorda-se com Mardones (1994:168) quando ele afirma que as novas tendências religiosas, ‘sobretudo as místico-esotéricas’, não correspondem nem ao tipo igreja, nem ao tipo seita. “Estariamos diante de um fenômeno de tipo culto ou rede, formando ‘comunidades emocionais’ em virtude da experiência espiritual em torno de um ‘líder’, que tampouco exerce sua liderança como organizador ou controlador de um espaço religioso”. Os líderes são, simultaneamente, escritores, conferencistas e, principalmente, terapeutas, em Brasília e entorno. “Nada tem de estranho que seja em torno de livrarias, de centros de conferências, terapias (...) onde se reúnem e se configuram estas redes de religiosidade”, diria Champion. (1993-a:260)

A função de atribuição de sentido ou de “nominação”, como diria Berger (1985), parece refazer-se a partir da possibilidade de que as novas religiosida-

des ofereçam um novo estilo de vida, centrado em melhor qualidade de vida. Estilo de vida que se correlaciona, por sua vez, a práticas, produtos, terapias, hábitos que são vivenciados como alternativos em relação ao hegemônico da sociedade: medicina alopática, religiões oficiais etc.

A seguir serão apresentadas informações de várias frentes da pesquisa que vem sendo desenvolvida em Brasília.

*1ª FRENTE: adeptos dos grupos místico-esotéricos do planalto central*

Os dados que seguem foram coletados a partir de perguntas abertas, parte de um questionário aplicado a adeptos de mais de 40 grupos místico-esotéricos existentes em Brasília e entorno (Brasília, Alto Paraíso, Vale do Amanhecer, etc.). As respostas foram agrupadas em algumas grandes categorias, que são, certamente, passíveis de reformulação.

Os principais problemas da sociedade atual, conforme indicados, foram classificados da seguinte maneira:

*Religiosos atuais:* escombros dos quais surgirá a Nova Era; inconsciência das pessoas com relação à sua própria divindade; desequilíbrio energético; falta de consciência do Eu; lutas egocêntricas; desconhecimento de que karma significa dialética; produção de muito karma ao planeta, etc.

*Religiosos Tradicionais:* afastamento de Deus; falta de religiosidade; falta de humildade; falta de fé; falta de perdão; falta de um guia, etc.

*Psicológicos-existenciais:* falta de auto-conhecimento; ausência de referencial; nossos atos são determinados por nossos caminhos; perda de contato com a naturalidade; loucura; descontrole; apatia, etc.

*Sócio-econômicos:* miséria, educação; saúde; desemprego; incompetência dos governantes; crescimento populacional; baixa qualidade de vida; crianças abandonadas; doenças; caos urbano das metrópoles; corrupção política; ditadura dos meios de comunicação, etc.

*Comportamentais:* preconceito; falta de solidariedade; de compaixão, de disciplina; egoísmo; ganância; individualismo; consumismo; estupros; maldade; desagregação de valores; alcoolismo entre jovens; vícios de caráter; aborto; suicídio; incomunicabilidade entre pessoas e entre grupos; falta de diálogo familiar, etc.

*Combinações:* problemas comportamentais e sócio-econômicos foram os mais comuns.

**Tabela 1- Principais problemas da sociedade atual**

PRINCIPAIS PROBLEMAS	Total = 600	Total = 100,0%
Religiosos atuais	56	10,3%
Religiosos tradicionais	26	4,3%
Psicológicos-existenciais	45	7,5%
Sócio-econômicos	112	18,7%
Comportamentais	336	56,0%
Combinações	17	3,8%
Outros	08	1,3%

Fonte: Questionários aplicados a 200 adeptos de grupos místico-esotéricos do DF

Pode-se observar que os problemas associados aos valores, tanto das novas religiosidades quanto das religiões tradicionais, não são tão significativos quanto os sócio-econômicos, os quais compõem quase 20,0% do total dos principais problemas da sociedade atual. Entretanto, a ênfase está posta nos problemas que foram agrupados como comportamentais. Estes poderiam ser considerados como problemas sócio-econômicos ou sociais. Foram separados na medida em que a ênfase está aqui centrada na dimensão comportamental das pessoas, com ênfase nos valores humanos e não naqueles valores ligados mais diretamente à cidadania.

A tabela 2 abaixo diz respeito aos principais elementos/conceitos que foram incorporados pelos informantes, depois de passarem a freqüentar algum grupo místico-esotérico. Estes foram agrupados da maneira que segue:

**Religiosos atuais:** pesquisa verdadeira; unidade na diversidade; meditação para avaliação do dia; ver a vida sem maiores desejos; elementais, Eu interior; numerologia; cabala; energia; cristais; viver é um aprendizado; existir e se manifestar; não julgar; abertura da mente; tudo o que se faz, retorna; universo infinito; nós criamos os próprios valores; busca interior, auto-conhecimento; crescimento pessoal: liberdade; libertação interior; dharma; corpos astrais; estar sempre atento; vida é celebração; priorizar vida saudável; filosofia oriental faz ver a vida diferente; desapego do eu; valorização da natureza como reflexo da Deusa, visão xamânica do mundo; Eu maior; conexão corpo-alma-espírito; dívida cármica; conhecimento das capacidades mentais; tudo é possível; indivíduos são parte de um todo maior; somos um universo em nós mesmos; compaixão, caminho-do-meio; estar bem consigo mesmo; consciência de Krishna; saúde como extensão do equilíbrio; valorização da consciência dos atos.

**Religiosos tradicionais:** as pessoas necessitam de um alimento espiritual; Bahá'u'lláh é mensageiro de Deus; amar ao próximo como a ti mesmo;

há uma verdade; espírito-alma; fé abrange tudo; nasceu bahá'í; somos eternos; novas atitudes; compreensão das coisas; tolerância; perdão; abrir o coração; pureza; verdade; prática do bem irrestrito; respeito ao próximo; resignação à vontade divina; amor a Deus; participação nos rituais; fé; os mandamentos; ajudar ao próximo; doutrina cristã; importância da vida espiritual; agradecer a Deus; caridade; conceitos do espiritismo; melhor adequação ao mundo; orar pela felicidade do próximo; gratidão; crença em Deus; conduta doutrinária; conduta moral; transcendência; trabalhar para os outros; doutrina; necessidade de se ligar a uma doutrina, etc.

*Psicológicos-existenciais*: conforto; relaxamento; conviver melhor consigo mesmo; convivência; sociabilidade; como se comportar em situações difíceis; calma interior; entendimento da solidão; sentimentos verdadeiros; tranquilidade; reflexão; estabilidade; felicidade; valorização do relacionamento afetivo-sexual; calma, etc.

*Sociais-comunitários*: respostas convincentes sobre a religião e a sociedade; eliminar extremos de riqueza e pobreza; respeitar as diferenças, cooperação mútua; contato maior com a família; entender que todos fazem parte de uma família; abolir as diferenças; espírito comunitário, etc.

*Combinações*: elementos mais presentes foram os sociais-comunitários.

Os principais conceitos ou valores incorporados a partir da adesão a algum grupo transitam em torno de elementos típicos de novos valores religiosos, compondo 60,0% do total dos conceitos indicados. Em segundo lugar identificam-se valores religiosos tradicionais. Ambos, juntamente, compõem quase 90,0% das indicações.

**Tabela 2 - Principais elementos-conceitos incorporados a partir da adesão a algum grupo místico-esotérico**

PRINCIPAIS PROBLEMAS	Total = 462 (n)	Total = 100,0%
Religiosos atuais	275	60,0%
Religiosos tradicionais	121	26,2%
Psicológicos-existenciais	17	3,7%
Sociais comunitários	15	3,3%
Combinações	22	2,0%
Outros	05	1,0%
Nenhuma	07	1,4%

Fonte: Questionários aplicados a 200 adeptos de grupos místico-esotéricos do DF



Finalmente, os dados sobre o que se teria alterado na vida dos adeptos depois de frequentarem algum destes grupos encontram-se na tabela 3. A seguir, as categorias que classificaram estas mudanças.

*Religiosas atuais*: mais harmonia em todos os níveis; as insatisfações vêm do transitório, dos apegos; perceber o verdadeiro significado das coisas; necessidade de se harmonizar com as leis universais; maior contato comigo e conseqüentemente, uma maior lucidez; conceito da existência em si, onde cada um busca de uma forma distinta, em sua história particular; mudança de atitude interna frente aos problemas; centramento; aprendizagem sobre o interior; meditação; todas as verdades estão dentro de mim; abriu o mundo interior; conseguiu se impor uma alimentação sadia; pensar localmente e agir globalmente; aumento da percepção das coisas como parte do todo; hoje me sinto espiritualmente estabilizada; muitas dúvidas e questionamentos foram resolvidos; não aceita mais qualquer pensamento; comecei a filtrar os pensamentos; melhor qualidade de vida; encontrou-se consigo mesma; mudanças internas; equilíbrio em lidar com as coisas materiais; auto-conhecimento; menos vazio; canalização de energia; diminui o fluxo mental; passou a entender sua posição no Universo; passei a perceber que minha insatisfação interna era a minha insatisfação externa; maior poder de análise; consciência e clareza; mais capaz de neutralizar tudo o que faz mal; estou mais próxima do que realmente sou; maior importância ao pessoal em relação aos problemas sociais; abastecida interiormente; deixei de culpar os outros; desapego; estou descobrindo formas de lidar com minhas sensações, mente e mundo; sintonizei-me comigo mesmo; busco olhar mais para dentro; tenho a nítida idéia de que não conseguiremos modificar a situação do mundo; passei a me aceitar e a melhorar a cada dia, etc.

*Religiosos tradicionais*: descobriu a beleza e o milagre da vida; aceitação; paciência; amor ao próximo; verdadeiramente útil a Deus e às pessoas; percebi melhor o trabalho sutil das orações; hoje estou satisfeita com o conhecimento que obtive em crer em Deus com fé e com serviço; descoberta de que é possível alcançar a religiosidade plenas através da humildade e do amor aos animais e ao próximo; ajudar; passei a reunir a família para orar; nasceu bahá'í; aceitação das fatalidades, etc.

*Psicológico-existenciais*: o tédio e o vazio estão preenchidos; minimizei as insatisfações; mais calma; mais alegria; maior realização como pessoa; conhecimento dos sentimentos; realização; aprendi a lidar com os defeitos; tranquilizei-me; os questionamentos estão se clareando; menos bebida; parei com as drogas; adquiri mais preparo para superar as dificuldades; consegui colocar em prática o que sabia teoricamente; relativizei o individualismo exacerbado; aprendi a me soltar mais; aprendi a ser mais otimista com relação

ao mundo; mais satisfação com a vida; passei a enxergar as insatisfações da vida como momentos passageiros; agora tenho diretrizes para o bem viver; compreendi melhor as insatisfações e aprendi a lidar melhor com elas; mudei a visão diante dos problemas, hoje não me desgasto mais; tornei-me uma pessoa mais prática; confiança; melhor sociabilização, deixei de ser vítima; mais serenidade; menos ansiedade; maior tranquilidade na minha relação comigo mesma e com as pessoas; a busca por conhecimento tornou-se consciente; auto-confiança; angústias diminuíram; pensamento positivo; visão mais clara das insatisfações, etc.

*Sociais-comunitários*: harmonização do lar; menos acomodada em relação às injustiças sociais; solidariedade; diminuíram as ansiedades em relação à vontade de mudar o mundo; realização consciente do papel como ajudante na transformação de si e do mundo; passei a trabalhar mais coletivamente, penso em cuidar de mim para ajudar a evolução da humanidade; passei a respeitar mais o coletivo; agora tento fazer o que posso na comunidade, etc.

**Tabela 3 - O que alterou na vida depois de freqüentar grupos místico-esotéricos**

ALTERAÇÕES	N	%
Religiosos atuais	34	15,0%
Religiosos tradicionais	28	12,4%
Psicológicos-existenciais	68	30,1%
Sociais comunitários	05	2,2%
Nada	16	7,1%
Tudo	14	6,2%
Nenhuma n r	16	7,1%
Outro	09	4,0%
Combinações	27	11,9%
Outras combinações	09	4,0%

\* Religiosos atuais + Psicológicos-existenciais. Total de indicações: 226 = 100%.

Fonte: Questionários aplicados com 200 adeptos de grupos místico-esotéricos do DF.

Em se tratando das alterações ocorridas na vida dos informantes depois de aderirem a algum grupo místico-esotérico, destacam-se as mudanças de tipo psicológico-existencial, compondo 30,1% do total de indicações. Em segundo lugar vêm as alterações mais diretamente associadas aos valores das novas religiosidades e em seguida os valores religiosos tradicionais.

Por sua vez, 56,0% dos informantes afirmam não ter deixado de fazer algo em decorrência de sua participação em algum grupo místico-esotérico. Isto nos leva a pensar a possibilidade de que os significados por eles incorporados não são vivenciados como algo imposto, pertencente à exterioridade,

mas sim enquanto parte de algo desejado e construído pelo indivíduo. No plano da subjetividade parece ocorrer mudanças, cujos reflexos expandem-se até o espaço social ou público, sendo reconhecidos como elementos ou signos de um novo estilo de vida. Esta hipótese é melhor compreendida se considerarmos que cerca de 55,0% dos adeptos freqüentam, sempre ou eventualmente, outros grupos místico-esotéricos. Estes trânsito indica o quanto a busca é individual, o que possibilita a caracterização destes adeptos em termos de um bricolagem ou 'gula esotérica'.<sup>8</sup>

Os dados das tabelas acima indicam ainda que há uma relativa consciência da importância dos problemas sócio-econômicos da sociedade em que se vive na atualidade.<sup>9</sup> Entretanto, as incorporações de valores, conceitos, visões de mundo que ocorreram a partir da adesão remetem-se sobretudo à dimensão religiosa. Por sua vez, as alterações se deram sobretudo no plano psicológico-existencial-pessoal-comportamental. Parece que realmente as fronteiras entre as Novas Religiosidades investigadas e os processos mais propriamente psicológicos ou terapêuticos vão se diluindo. Bastante instigante é a confirmação do trânsito dos adeptos pelos vários grupos, como pode ser confirmado na tabela a seguir.

**Tabela 4 - Média de grupos místico-esotéricos procurados por adeptos, segundo idade e sexo antes, de frequentar o atual**

IDADE/SEXO	FEMININO	MASCULINO	TOTAL GLOBAL
	Média	Média	Média
0 — 14	1,5		1,5
15 — 21	2,2	1,9	2,1
22 — 28	3,4	3,1	3,3
29 — 35	2,2	2,9	2,5
36 — 42	2,1	1,3	1,9
43 — 49	5,9	5,0	5,7
Acima de 50	4,1	3,4	3,7
Total Global	3,3	3,0	3,2

Fonte: Questionários aplicados com 200 adeptos de grupos místico-esotéricos do DF.

- <sup>8</sup> Consultar Deis Siqueira e Lourdes Bandeira, *Construção de uma nova cosmovisão: os significados das práticas místicas e esotéricas no final do milênio*. Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Sociologia, mimeo (1997).
- <sup>9</sup> A pesquisa realizada com estudantes de graduação da UnB (ver neste texto 3ª Frente – estudantes da Universidade de Brasília) indica não um conservadorismo político-ideológico por parte dos alunos mais próximos ou simpatizantes das práticas e crenças místico-esotéricas, mas sim consciência e práticas políticas de nova natureza. A respeito, consultar F. Hollinger, Deis Siqueira e Lourdes Bandeira, *Religião e esoterismo, práticas místico-esotéricas e atitudes políticas entre estudantes*, Relatório de Pesquisa UnB-CNPq, Brasília, 1999.

As médias são significativas, sobretudo para as pessoas com mais idade (5,7 grupos, em média, foram procurados pelas pessoas entre 43 e 49 anos). Destaca-se também que as mulheres, além de serem maioria nas religiões e nas práticas religiosas na atualidade, também são mais “buscadoras” do que os homens. As médias são superiores para elas em quase todos os intervalos de idade.

Além dos informantes transitarem pelos grupos, também se utilizam de práticas alternativas, em todos os intervalos de idade, com grande frequência, como pode ser visto na tabela abaixo. As práticas são: acupuntura, astrologia, mapa astral, biodança, cristais, cromoterapia, fitoterapia, florais, homeopatia, iridologia, massagens terapêuticas, meditação, tai chi chuan, tarot, etc.

**Tabela 5 - Média de práticas alternativas realizadas pelos adeptos de grupos místico-esotéricos**

MÉDIA DE PRÁTICAS	Feminino	Masculino	Total Global
0 — 14	8,3		8,3
15 — 21	7,4	5,0	6,6
22 — 28	10,6	8,1	9,3
29 — 35	9,7	6,5	8,1
36 — 42	9,7	9,3	9,7
43 — 49	11,4	12,1	11,6
Acima de 50	8,1	6,9	7,6
Total Global	9,5	7,7	8,9

Fonte: Questionários aplicados com 200 adeptos de grupos místico-esotéricos do DF.

Todas as faixas etárias apresentam médias superiores a seis práticas. Considerando a dependência financeira dos jovens de até catorze anos, é significativa a média apresentada por eles de 8,3 práticas alternativas já utilizadas. E novamente as mulheres confirmam sua maior presença enquanto buscadoras de sua religiosidade, de seu auto-desenvolvimento e de seu auto-aperfeiçoamento.

As pessoas entre 43 e 49 anos são as que se destacam no que toca à maior circulação entre os grupos, e o mesmo ocorre com o consumo de práticas alternativas. Trata-se da geração que vivenciou, direta ou indiretamente, vários sonhos: o dourado do capitalismo americano e o desenvolvimentismo brasileiro do pós-guerra, o sonho revolucionário do socialismo, maio de 1968 e o movimento hippie. Parece que depois da queda do muro de Berlim, o sonho que permanece com mais força é o contra-culturalista dos anos 60, ainda que

ressignificado. De qualquer maneira, todos os adeptos, de diferentes idades circulam por vários grupos e buscam muitas práticas alternativas.

## 2ª FRENTE: *livros de assinatura da TBV*

O Templo da Boa Vontade, TBV, “uma viagem ao terceiro milênio”, é uma pirâmide branca de sete lados encimada por um cristal gigantesco, parte do complexo arquitetônico construído pela Legião da Boa Vontade, LBV, e inaugurado em outubro de 1989. Desde então tem permanecido aberto ao público ininterruptamente. É definido pela LBV como “um teto sob o qual os Seres Humanos e Espirituais se sintam em paz ... Ela singulariza pioneiramente o ideal de promover o Ecumenismo sem restrições, tendo como supremo objetivo confraternizar pessoas de todas as raças, filosofias, credos religiosos e também ateus e materialistas”. O complexo, situado na quadra 915, Setor de Grandes Áreas Sul (SGAS), final da Asa Sul do Plano Piloto de Brasília, possui, além do Templo, uma biblioteca que é muito utilizada pelos alunos dos colégios de 2º grau da região, uma lanchonete e o Parlamundi, que, na prática, é um grande e extremamente bem aparelhado centro de convenções cujas salas estão disponíveis para a realização de congressos e eventos do gênero. Segundo a SETUR, Secretaria de Turismo do Governo do Distrito Federal, o TBV é o monumento mais visitado em Brasília.



Quanto ao espaço, a pirâmide é oca e há na nave uma mesa com um vaso de vidro que guarda a água fluidificada, além de alguns bancos nas laterais. Há também uma obra de arte que simboliza os quatro elementos da natureza — terra, fogo, ar e água — na qual se pode ler a inscrição “Todo

dia é dia de mudar o seu destino”. No topo há uma estrutura metálica cumprindo a dupla função de clarabóia e suporte do cristal; o piso possui duas espirais, uma clara e outra escura, cujos centros coincidem com o da pirâmide. Normalmente, o visitante percorre lentamente a espiral preta rumo ao centro, meditando ou orando (a escolha é livre: afinal, trata-se de um santuário ecumênico), e volta pela espiral branca, terminando o trajeto em frente à obra de arte já mencionada. Alguns visitantes fazem o percurso descalços, outros, apressadamente. Há também os que, desconfiados, olham o interior do Templo e vão embora.

Ao saírem, os visitantes, se desejarem, podem registrar em livros seus comentários, sugestões e impressões. Estes livros ficam em uma mesa no acesso ao templo e foram nossa fonte de informação. Cada página possui dois carimbos idênticos delimitando uma área que tem campos para que o visitante informe o nome, o local de residência, a atividade profissional exercida e comentários.

O resultado do trabalho de coleta destes dados foi um banco de dados com aproximadamente 8.000 registros. Destes, após uma depuração inicial, foram aproveitados apenas 3.858, pois foram desprezados os registros (um registro é um carimbo do livro) que não possuíam comentários. As observações, transformadas inicialmente em palavras-chaves foram agrupadas em grandes categorias.

Na primeira destas categorias, “sensações psicológicas”, enquadram-se 36,0% dos comentários. As palavras e idéias-chaves que deveriam estar presentes em um comentário para que ele fosse incluído nesta categoria são as seguintes: agradável, saudável, gratificante, paz, confiança, leveza, tranquilidade, calma, harmonia, harmonização, liberdade, liberdade de pensar, libertação, serenidade, positividade, calma, emoção, relaxamento, esperança, solidariedade, fraternidade, desabafar, rever atitudes, alegria, confraternização, humanidade, amizade, encontro, refúgio, reconforto, etc. Os comentários categorizados sob o rótulo “sensações psicológicas” são, portanto, aqueles em que o visitante expressa o que nele foi despertado pelo TBV.

A segunda categoria utilizada diz respeito aos comentários que faziam referências positivas ao espaço. Estes comentários são aqueles em que se declara ser o TBV deslumbrante, sublime, brilhante, resplandecente, uma obra grandiosa, “coisa de primeiro mundo”, de bela arquitetura, contentor de ar puro, obra de arte, bonito, belo etc.

A terceira categoria, a das “sensações místico-religiosas”, classifica os comentários que envolviam as seguintes idéias: irradiação, energia positiva, vibrações, energias cósmicas, forças, emanções de energias universais, iluminação, bênção, luz, pureza espiritual, graça, sagrado, fé, transcendência, cósmico, mágico, paraíso, presença que vem do alto, providência divina, presença de Deus, Jesus Cristo, Criador, Cristo, ecumenismo, Eu interior, Eu superior, evolução espiritual, mergulho no interior, espiritualidade etc. Ou seja, são comentários referindo às forças ou coisas de existência metafísica.

A categoria “comentários proverbiais religiosos” foram agrupadas as observações do tipo: Que Deus ilumine a todos, Jesus te ama, Sua vida está na mão de Deus, Deus está no silêncio da paz, Deus é guia espiritual e congêneres

Enquanto “comentários proverbiais gerais” foram classificados: saudade de quem se foi, amor à vida é importante, amar é viver, a vida é como uma rosa que nasce, crescer e morrer, entre outros.

“Encontros místico-religiosos” é a categoria para os comentários que expressam experiências de encontros, ou de respostas, no ambiente do TBV, que se reproduziram satisfazendo algum tipo de busca; encontro com o Eu, encontro com o Eu interior, com o Mestre, com o ecumenismo irrestrito, com raios de mil belezas, com paz de espírito, com a verdadeira paz espiritual, com a mensagem de Deus etc. Generalizando ainda mais, poderíamos incorporar esta categoria à das “Sensações místico-religiosas”, uma vez que os comentários por ela rotulados também remetem ao místico-religioso-esotérico.

A categoria dos “agradecimentos” engloba tanto os comentários que contém agradecimentos de caráter genérico como: Obrigado Senhor, Obrigado Deus, obrigado por tudo que eu tenho, obrigado por existir, obrigado às pessoas de boa vontade. Quanto aos comentários com agradecimentos específicos: agradecimento à mãe por estar no TBV, por uma viagem bem sucedida, a Zarur, a Paiva Netto, e mesmo à LBV, pela construção do Templo.

Os comentários que continham pedidos foram divididos em duas categorias: “pedidos imanentes” e “pedidos transcendententes”. Os imanentes são os pedidos de proteção para si ou para parentes, de cura, de conservação do TBV, e mesmo que o filho passe no vestibular, ou seja, aqueles relativos à vida mundana dos indivíduos e dos que o cercam. Já os transcendententes designam as demandas de solicitações: pela saúde de todos, pela paz mundial, pela iluminação da humanidade, que a paz do TBV seja sentida em toda a terra, que a paz ilumine o planeta, paz e força, calma e proteção, benção de Jesus, de Deus ou de uma força espiritual.

**Tabela 6 - Frequência relativa das categorias utilizadas para a classificação dos comentários feitos pelos visitantes nos livros de registro do TBV (Brasília-DF)**

CATEGORIAS	%
Sensações psicológicas	36,0
Referências positivas ao espaço	27,0
Sensações místico-esotéricas	27,0
Comentários proverbiais religiosos	7,0
Agradecimentos	7,0
Encontros místico-religiosos	6,0
Pedidos imanentes	5,0
Comentários proverbiais gerais	5,0
Outros	14,0
Total (3.858 comentários)	100,0%

Fonte: Comentários sobre o TBV - Templo da Boa Vontade, Brasília-DF.

É importante destacar como se estabelecem as correlações entre, por um lado, como o TBV se auto-caracteriza — a partir de um ecumenismo irrestrito, onde cabem todas as religiões, credos, doutrinas, e, por outro, como o mesmo é vivenciado pelos frequentadores e/ou adeptos. Estes tanto podem se comportar como típicos turistas, elogiando o espaço físico, como podem vivenciar a dimensão místico-esotérica ou a dimensão religiosa de tipo mais tradicional. De qualquer forma destaca-se a dimensão psicológica, de bem estar individual no conjunto das anotações. Estes dados tendem a confirmar de a existência de “(...) um público que tendencialmente não aprecia os discursos amplos e complexos, mas antes os ‘efeitos especiais’ de breve duração”. (Pace, 1997:38)

### 3ª FRENTE: *estudantes da Universidade de Brasília*

Os dados que seguem fazem parte de uma sub-pesquisa *intitulada Religião e esoterismo, práticas místico-esotéricas e atitudes políticas entre estudantes* (Universidade de Brasília — agosto de 1998 a julho de 1999).<sup>10</sup> Foi realizada com 332 estudantes de graduação da Universidade de Brasília (51,0% do sexo masculino e 49,0% do sexo feminino), sendo a maioria jovem — 82,0% dos informantes têm entre 18 e 24 anos de idade. A amostra foi calculada de tal maneira que as diferentes áreas do conhecimento (cursos de formação técnica; ciências naturais, direito; ciências humanas; saúde; letras e artes) fossem incluídas. Estes agrupamentos foram feitos a partir do fato de serem cursos próximos em termos de conteúdo, além de se tomar também como referência os agrupamentos indicados pelos próprios dados sobre o comportamento religioso-esotérico e político dos estudantes.

Os questionários foram distribuídos para os alunos no início de uma aula e auto-preenchidos imediatamente. Assim, quase todos, senão todos os alunos presentes na sala, participaram. Com este procedimento, uma das condições mais importantes para a efetivação de uma amostra representativa foi alcançada. Ou seja, responderam o questionário estudantes muito, pouco ou nada interessados em religião e esoterismo. Não se tratou de uma amostra direcionada. Entretanto, esta não foi calculada a partir do universo ou número total de estudantes existentes nos diferentes cursos da UnB. As religiões declaradas pelos estudantes em comparação com as religiões no DF encontram-se na tabela a seguir.

---

<sup>10</sup> Faz parte de uma pesquisa internacional que está sendo desenvolvida no Departamento de Sociologia da UnB, juntamente com a Universidade de Graz, a partir da estadia de Franz Hollinger, professor da universidade austríaca, como pesquisador visitante da UnB, com apoio do CNPq.



**Tabela 7 - Religiões no DF e entre estudantes da UnB**

Religiões	DF & IBGE 1991	Categorias principais da adesão religiosa		
	%		N=	%
Católica	78,2		148	44,6
Evangélico tradicional	3,5	Protestante e		
Neo-pentecostal	6,3	Cristã reformada	38	11,4
Outra religião cristã	1,0			
Espírita	2,8	Espírita	41	12,3
Religião oriental	0,4			
Afro-brasileira	0,7	Outra	14	4,2
Outra	0,3			
Nenhuma	6,3	Nenhuma	91	27,4
Total	100,0		332	100,0

Fontes: IBGE - Censo Demográfico, 1991 e Pesquisa realizada com estudantes da UnB/BSB, 1999.

As religiões sobre-representadas entre os estudantes, em comparação com a população, são o espiritismo (12,3%) e outras religiões tais como as religiões orientais, ainda que as percentagens referidas a estas últimas sejam pouco significativas. A parcela das pessoas que declaram nenhuma religião é claramente maior entre os estudantes (27,4%) do que entre a população do DF (6,3%). Deve-se registrar que quase um terço dos estudantes se declararam sem nenhuma religião.

Em torno de 40,0% dos estudantes aceitam os conceitos orientais de reencarnação e carma. Este percentual, embora menor do que as crenças anteriores, é significativo, num país de forte tradição católica. Este fato pode ser relacionado, por um lado, à forte presença do espiritismo cardecista nas classes médias brasileiras e, por outro, à grande influência das religiões orientais em expansão no Brasil, nas duas últimas décadas.

No que se refere às práticas e crenças esotéricas, a análise fatorial das práticas esotéricas demonstrou a existência de dois fatores, ou seja, dois grupos de práticas que foram indicadas pelos informantes conjuntamente. O primeiro grupo inclui as práticas esotéricas que, em sua maioria, estão ancoradas no corpo: medicina alternativa, meditação, massagem, acupuntura, etc. O segundo grupo, composto por cartomancia, mapa astral, tarot, I Ching, astrologia e etc., tem um caráter mais místico, estando ancorado mais no espírito e na mente do que no corpo. Ainda que os dados tenham sido agrupados a partir destes dois fatores (práticas corporais e práticas esotérico-espirituais), há uma correlação positiva entre todas as práticas consideradas pela pesquisa. Ou seja, pessoas que praticam meditação e/ou medicina alternativa tendem a praticar também cartomancia, tarot etc. Os dados confirmam o típico padrão

de bricolagem referido acima para os adeptos de grupos místico-esotéricos, onde o sujeito compõe seu processo de auto-conhecimento a partir de um forte experimentalismo e pela circulação nos diferentes grupos. Isso é devido ao acesso à rede informal e organizadora das várias 'comunidades' esotéricas, de caráter livre e voluntário.

Destaque-se que no primeiro grupo de práticas, centradas no corpo, a medicina alternativa é a mais forte, com 64,%, seguida pela meditação, com 41,%, pela massagem, com 27,%, e pelas práticas orientais com 23,%. As demais, psicoterapia e acupuntura correspondem a menos de 20,%. O curandeirismo, que intersecciona estas práticas e as demais, de caráter mais místico, representa a menor percentagem, com 12,%.

O segundo grupo remete-se mais diretamente à dimensão do imaginário, sendo que a maioria das práticas esotéricas se relacionam às adivinhações e à interpretação da própria personalidade através de símbolos. As percentagens também são instigantes: horóscopo, 66,0%; prestar atenção na lua, 44,0% e interpretação dos sonhos, 43,0%. As demais práticas, tarot, mapa astral e cartomancia localizam-se entre 25,0% e 30,0%. Neste segundo grupo encontram-se as atividades místicas que estão aparentemente mais próximas à magia.

Todas essas práticas de tipo *New Age* passam tanto pela redescoberta da cultura do narcisismo, tão bem enfatizada por Lasch (1985), quanto pela capacidade de se tornarem mercadorias e de estimularem um padrão de consumo relevante, a exemplo do que Berger denominaria de um 'supermercado esotérico'. No caso específico de Brasília, a realização semestral da Feira Mística, desde 1990, demonstra a dimensão mercadológica deste tipo de produtos e de práticas.

Os dados sobre esoterismo são complementados pelas informações contidas na tabela que se segue. Como pode ser observado, cerca de um terço dos estudantes já leu um ou mais livros sobre medicina alternativa, religiões orientais e astrologia. Ainda que estas percentagens não sejam muito altas, indicam interesse por parte dos estudantes sobre assuntos dessa natureza.

Cabe considerar ainda dois outros elementos: primeiro, que a partir dos anos oitenta surgiu uma imensa produção literária sobre esses fenômenos, o que os tornou mais acessíveis e consumíveis; segundo, tomando em consideração as pesquisas que demonstram os baixos índices de leitura dos estudantes brasileiros, em geral, pode-se considerar alto o percentual (em torno de 30,0%) dos que lêem sobre esoterismo. Certamente há mais estudantes que leram os livros de Paulo Coelho do que leitores de Marx ou Maquiavel.

**Tabela 8 - Leitura sobre esoterismo e espiritualidade**

Áreas	Vários livros	Um livro	Nenhum	Total	n=
Medicina alternativa	13%	24%	63%	100%	332
Religiões orientais	13%	22%	65%	100%	332
Astrologia	10%	22%	68%	100%	332
Religiões nativas	4%	5%	91%	100%	332

Fonte: Pesquisa realizada com estudantes da UnB/BSB, 1999.

Analisando as relações entre religiosidade e esoterismo, pode-se observar inicialmente as relações existentes entre adesão religiosa e esoterismo. Na tabela 9 a amostra foi dividida em 03 grupos, tomando-se como referencial a frequência das práticas e das crenças esotéricas. Assim, as 07 práticas esotéricas, as 06 práticas corporais e as 09 crenças mágicas foram divididas em três intervalos: pessoas que não fizeram nenhuma prática; pessoas que fizeram uma ou duas práticas e pessoas que fizeram três ou mais. No caso das crenças mágicas, o último intervalo corresponde a pessoas que acreditam em quatro ou mais crenças.

**Tabela 9 - Adesão religiosa e esoterismo**

		Católica	Protestante	Espírita	Outra	Nenhuma	N = 332
		N = 148	N = 38	N = 41	N = 14	N = 91	N = 332
Práticas corporais	Nenhuma	24,3%	28,9%	4,9%	7,1%	19,8%	20,5%
	1-2	52,7%	52,6%	48,8%	28,6%	49,5%	50,3%
	3 ou mais	23,0%	18,4%	46,3%	64,3%	30,8%	29,2%
	Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Práticas esotéricas	Nenhuma	20,9%	47,4%	7,3%	14,3%	20,9%	22,0%
	1-2	37,2%	36,8%	24,4%	21,4%	31,9%	33,4%
	3 ou mais	41,9%	15,8%	68,3%	64,3%	47,3%	44,6%
	Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Crenças mágicas	Nenhuma	16,9%	31,6%			22,0%	17,2%
	1-3	45,9%	57,9%	7,3%	21,4%	35,2%	38,6%
	4 ou mais	37,2%	10,5%	92,7%	78,6%	42,9%	44,3%
	Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa realizada com estudantes da UnB/BSB, 1999.

Pode-se observar, no que toca às práticas corporais e esotéricas e às crenças mágicas, que cerca de 20,0% não se utilizaram de nenhuma delas. Se por um lado, estes podem ser considerados como distanciados das práticas e crenças, por outro, destaca-se que cerca de 30,0% já experimentou várias (03 ou mais) práticas corporais; 45,0% já vivenciou 03 ou mais práticas esotéricas e a mesma percentagem acredita em 04 ou mais das 09 crenças mágicas indicadas. Assim, confirma-se o quanto as práticas corporais e esotéricas, bem como as crenças mágicas, estão presentes entre os estudantes universitários.

Esta presença é nitidamente mais forte entre aqueles que declararam ser espíritas ou professarem outras religiões (orientais, afro-brasileiras etc). Os católicos e os que declararam não ter religião apresentam padrões próximos com respeito às práticas e às crenças esotéricas. Por sua vez, os protestantes localizam-se, claramente, no lugar de menor consumo de práticas e de credulidade nas crenças mágicas.

Ou seja, as afirmações de Velho (1977-a: 24), comentando observações de Campbell (1977), parecem plenas de sentido:

as mudanças que têm se dado ultimamente não se restringem a questões e grupos periféricos, como pareceria ser o caso dos chamados “novos movimentos religiosos”. Dão-se no cerne mesmo do pensamento de grande parte da população e portanto (suponho eu) inclusive entre os adeptos das religiões ocidentais históricas, apesar da tendência genericamente observada por Campbell para o seu declínio.

Afirmações que são também confirmadas pelos dados relativos à VI Feira Mística de Brasília.

#### 4ª FRENTE: *Feira Mística de Brasília*

Foram aplicados 210 questionários a visitantes da VI Feira Mística de Brasília (1997). Os dados aí obtidos indicam que o motivo para a visitação, apontado pela maioria dos visitantes, foi o “interesse por assuntos místicos” (43,3%). Entretanto, 35,0% dos informantes declararam não frequentar nenhuma religião ou grupos místico-esotéricos. Destes, 20,0% declararam estar na busca de uma religião que “preencha sua busca interior”. Dos 65,0% restantes, que declararam possuir uma religião, 58,1% são católicos, 35,9% são espíritas e 6,9% pertencem a outras tendências religiosas.

Apesar da grande oferta de religiões, religiosidades, etc., existentes na capital, quase 60,0% dos visitantes são católicos e quase 40,0% são espíritas, ou seja, membros de religiões tradicionais. Os adeptos dos grupos místico-esotéricos não são frequentadores típicos da Feira Mística, ainda que sejam

grandes consumidores de produtos, práticas, terapias alternativas, do tipo *New Age*. Assim, além do grande número de grupos místico-esotéricos e de adeptos existentes na capital, parece haver uma busca ou ao menos uma simpatia pelo místico-esotérico e pelas práticas alternativas em geral por parte da população da cidade e região em geral. Observe-se inclusive que do total de informantes que afirmou não frequentar grupos ou religiões, 10,0% afirmaram não gostar de religião e outra parcela equivalente declarou que apesar de não posuir uma religião, considera-se religiosa ou acredita em Deus.

No que toca à afirmação acima sobre a população em geral, esta é confirmada pelo fato de a amostra indicar uma grande variedade de profissões: bancários, militares, donas-de-casa e sobretudo estudantes (cerca de 26,0%). Os aposentados compuseram apenas 4,4% dos visitantes. A disponibilidade dos jovens também é confirmada pela frequência ao TBV: quase a metade dos frequentadores do Templo têm até 24 anos e apenas 11,5% do total de visitantes têm mais de 56 anos de idade, sendo que apenas 7,2% declararam-se aposentados.

### PSICOLOGIZAÇÃO?

Em Psicologia da Saúde, *enfrentamento* parece ser um conceito central. Traduzido do inglês *coping*, refere-se ao processo pelo qual as pessoas tratam de compreender e lidar com importantes exigências pessoais ou situacionais em suas vidas.<sup>11</sup>

Apoiado por várias fontes bibliográficas, Paiva (1998) indica que a religião pode integrar processos de enfrentamento, sugerindo inclusive, no final do texto que do ponto de vista dos valores e atitudes, a correlação positiva entre religião e saúde, por parte dos enfermos com Aids por eles pesquisados, justificaria a introdução do enfrentamento religioso/espiritual nos programas de prevenção e intervenção dirigidos a populações específicas, possibilitando a avaliação de sua eficácia. Segundo este autor (PAIVA;1998: 29),

A religião, ademais, pode gerar um repertório de novas atividades de enfrentamento, no campo das relações pessoais, da espiritualidade, da cognição, da emoção e do comportamento individual ou social. [Afinal, segundo Pargament (1990:205), citado por Paiva (1998:30)], (...) parte do poder singular da religião pode residir em sua capacidade de responder a tão numerosas necessidades de maneiras tão diversas.

---

<sup>11</sup> Consultar J. G. de Paiva, AIDS, "Psicologia e religião: o estado da questão na literatura psicológica" in *Psicologia: teoria e pesquisa*, vol. 14, nº 01, Silva Neto N. A. (ed.), Brasília, Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, jan-abril de 1998.

Religião foi pensada com ênfases diferenciadas pelos clássicos. Durkheim destacou as determinações do social; Weber, sua orientação para *este mundo*. Marx leu-a sobretudo como alienação, ou ópio do povo; Freud também sublinha seu lado ilusório, remetendo-se às realizações de antigos desejos dos homens. Apesar destas diferenças, religião implica, normalmente, a existência de mediações entre as pessoas e os seres divinizados ou deidades e a existência do sagrado: ligação com os antepassados, com o mistério, redenção, propósito divino.

Por sua vez, misticismo pode ser definido como a atitude humana que visa a união das pessoas com as forças sagradas, transcendentais, o 'mistério fascinante'. O sagrado é composto tanto pela dimensão racional (reduzível a categoria humanas, tais como bondade e sabedoria de Deus) quanto pela dimensão irracional (resistente a qualquer redução racional). E esoterismo remete a ensinamentos sobre a verdade religiosa reservados a poucos iniciados. Conhecimento direto da verdade, é acessível aos moral e intelectualmente preparados e adquirível através do estudo de alegorias e símbolos, meditação, intuição e cumprimento de instruções. Tem-se generalizado a aplicação deste termos aos estudos preparatórios para o esoterismo... Opõe-se a exoterismo.<sup>12</sup> Este último é caracterizado pelo ensino de conhecimentos prováveis e verossímeis, de forma acessível, a um público aberto. Psicologia é a ciência dos fenômenos psíquicos e comportamentais. A psicologia clínica é o ramo que estuda o comportamento do indivíduo (ou do grupo) por meio de técnicas apropriadas, visando compreendê-lo e resolver seus conflitos.

O que nos informam os dados aqui expostos? Como orquestrar estes conceitos?

Por um lado, a partir das informações coletadas sobretudo com os adeptos de grupos místico-esotéricos, delinea-se uma situação típica de privatização da fé, de sujeitos experimentadores por excelência. Nesta experimentação transita-se pelos grupos religiosos, pelas religiões, por significados, valores, visões de mundo, símbolos, e também pelas práticas alternativas. Afinal o objetivo fundamental é imanente, centrado no auto-aperfeiçoamento e no auto-desenvolvimento. Práticas de tipo mais religiosas combinam-se com práticas mais propriamente voltadas ao bem estar físico e espiritual, de cura, de relaxamento. São todos caminhos de auto-deificação, de encontro com o divino que está dentro de todos e em cada um. Tudo isso nos indica a tentativa de construção e de vivência de um 'novo estilo de vida'.

---

<sup>12</sup> Consultar H. Schlesinger e H. Porto, *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes. 1995

Por outro lado, mas de maneira complementar, as mudanças de visões de mundo, numa direção orientalizante (unidade homem-natureza, espiritual-físico, mente-corpo, holismo-unicidade em lugar de polaridades; energia, carma) que têm ocorrido ultimamente, tal como apontadas por Campbell (1997), parecem não se restringir a grupos periféricos, ou somente aos Novos Movimentos Religiosos, mas referem-se a boa parte da população. Particularmente os dados levantados com frequentadores da Feira Mística de Brasília e com estudantes da UnB confirmam a suposição de Velho (1997-a), segundo a qual estas mudanças estariam se dando mesmo entre os membros de religiões ocidentais históricas. Há ainda, compondo esta ‘nebulosa místico-esotéricas’, aqueles que fundamentalmente consomem práticas alternativas, no sentido de consumir o melhor para sua saúde, seu corpo. Aqui se concretiza a certeza da socialização dos ‘novos valores’, ainda que de maneira bastante difusa.

As fronteiras entre esotérico e exotérico, entre religião e misticismo, entre religião e psicologia, entre outras, diluem-se, de fato tendendo a romper com as dualidades tão duramente criticadas pelos adeptos dos grupos místico-esotéricos e certamente pela maioria dos consumidores de práticas alternativas.

Segundo Berger (1985:75)

toda a individualidade se desvanece e é absorvida pelo oceano da divindade (...) Os padecimentos é a morte do indivíduo se tornam insignificantes trivialidades, fundamentalmente irreais comparados com a esmagadora realidade da experiência mística da união.

O autor afirma o masoquismo como constituinte de quase todas as variedades de misticismo, devido à aniquilação do eu e sua absorção pelo divino máximo. Parece que também há que se redimensionar tal definição. Ainda que a experiência mística para os novos buscadores aqui tratados remeta-se à aniquilação do eu, trata-se do eu *persona*, mais determinado pelo social. O divino que se deseja encontrar estaria mais na intimidade perdida do próprio indivíduo e não fora dele, apenas ofuscado pelo eu *persona*. Em lugar de mediação entre os homens e os entes divinos, auto-desenvolvimento.

Parece que o conceito de religiosidade melhor se adequa ao que estamos estudando, pois se remete muito mais “(...) a modos de ser, estilos, relações, sentimentos e visões de mundo do indivíduo religioso e todo seu entorno de coisas e significados” (ESPINHEIRA; 1995:69) do que aos mediadores entre as pessoas e os entes divinos.

Finalmente, há que se redimensionar a centralidade da noção do indivíduo nestes últimos tempos. Não se pode reduzir a questão à exacerbação do individualismo, como fazem muitos estudiosos, além de Hellas (1996). Se, por um lado, o social, o coletivo, o Outro, tendem a secundarizarem-se, há no

trânsito e na condição de sujeito experimentador uma experiência religiosa libertária. Ademais, é possível que esta relação indivíduo-social se refaça em novas bases, a partir de práticas políticas, diferenciadas das até aqui conhecidas. Mas esta é outra história, a ser refletida em outra jornada.

#### ABSTRACT

*The research "Sociology of the Adhesions: mystic and esoteric practices in Brasília" confirms what was stated by Berger at the end of the sixties about the "psychologization" of religion. This article develops this hypothesis based on several sources and collected data about the new religious movements. These movements are, more and more, centralized around the search for self knowledge, self development or self enhancing of the person, since they are based on the idea that holiness can be found in the individual. This kind of search, in its turn, leads to the building of a new life-style which supposes the consumption of a great variety of alternative or non conventional practices.*

#### RÉSUMÉ

*La recherche "Sociologia das Adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal" que se développe au Département de Sociologie de l'UnB confirme ce qui Berger avait annoncé à la fin des années 60: la "psychologisation" de la religion. Cette réflexion est développée dans le texte à partir de plusieurs sources de données recueillies sur les nouvelles religiosités ou nouveaux mouvements religieux (NMR). Cette recherche s'insère dans la construction d'un nouveau style de vie, ce qui implique la croissance de la consommation d'une grande diversité de pratiques non conventionnelles.*



## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- Bellah, Robert N. (1986). "A nova consciência religiosa e a crise na modernidade" in *Religião e Sociedade*, 13/2, pp. 18-37.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- \_\_\_\_\_. (1992). *A far glory. The quest for faith in na age of credulity*. New York: The Free Press, MacMillan.
- Carvalho, J. Jorge (1992). "Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea" in Bingemer, Maria Clara (org), *O impacto da modernidade sobre a religião*, 133-195. São Paulo: Edições Loyola.
- Campbell, C. (1997). "A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio" in *Religião e Sociedade*, 18/1. Rio de Janeiro: ISER, agosto.
- Champion, F. (1990). "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines" in Champion, F. e D. Hervieu-Léger (org.) *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. Paris: Centurion.
- \_\_\_\_\_. (1993). "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans le nouveaux courants mystiques et ésotériques" in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 82, Paris.
- \_\_\_\_\_. (1993-a). "Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes" in Delumeau, J. (org). *Le fait religieux*. Paris: Fayard.
- Da Costa, N. (1997). "A situação religiosa no Uruguai" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Ehade, M. (1989). *Origens*. Lisboa: Edições. 70.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- Espinheira, G. (1995). "A ascensão do individualismo e o declínio das religiões ou o mal-estar na racionalidade" in *Cadernos do Ceas*, nº 160. Salvador: CEAS, nov/dez.
- Frigerio, A. (1997). "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul" *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Basil Blackwell,.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: CERF.
- \_\_\_\_\_. (1990). "Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité" in Moro, T. *Christianisme et modernité*. Paris: Cerf.
- \_\_\_\_\_. (1993 ). "Present-Day Emotional Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion?" in W. Swatos (ed). *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Londres: Sage.
- Hollinger, F., Siqueira, D. e Bandeira, L. (1999). *Religião e esoterismo, práticas místico-esotéricas e atitudes políticas entre estudantes*. Relatório de Pesquisa UnB-CNPq, Brasília.
- Hugarte, R. P. (1997). "Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Isambert, F. (1971). "La secularisation interne de l'Eglise" in *Revue Française de Sociologie*, 4.

- Kepel, G. (1992). *A revanche dos Deuses*. São Paulo: Sicaliano.
- Luž, D. (1979). *Roteiro mágico de Brasília*. Brasília: Codeplan.
- Magnani, J. G. C. (1996). "O neo-esoterismo na cidade" in *Dossiê Magia, Revista da USP*, nº 31. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Maitre, J. (1988). "Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme" in *L'Année Sociologique*. Paris, 3<sup>e</sup>, vol. 38.
- Mallimaci, F. (1997). "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). 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.
- Noth, W. (1996). "Semiótica da Magia" in *Dossiê Magia, Revista da USP*, nº 31. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Oro, A. P. (1997). "Religião e política nos países do Cone-sul" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Pace, E. (1997). "Religião e Globalização" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Paiva, J. G. de (1998). "AIDS, Psicologia e Religião: o estado da questão na literatura psicológica" in *Psicologia: teoria e pesquisa*, vol. 14, nº 01, Silva, Neto N. A. (ed.). Brasília: Universidade de Brasília, Instituto de Psicologia, jan-abril.
- Pargament, K. I. (1990). "Religious methods of coping: resources for the conservation and transformation if significant" in E. P. Shafranske (org.), *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington: DC.APA Books.
- Parker, C. (1997). "Globalização e religião: o caso chileno" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Pierucci, A. F. (1997). "Interesses religiosos dos sociólogos da religião" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 37. São Paulo: ANPOCS, junho.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Liberdade de cultos na sociedade de serviços" in Pierucci, A. F. & Prandi, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- Prandi, R. (1997). "Interesses religiosos dos sociólogos da religião" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1997). "A religião no planeta global" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Sanchis, P. (1997). "O campo religioso contemporâneo no Brasil" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- Schlesinger, H. & Porto, H. (1995). *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes.
- Siqueira, D. (1999) "Práticas místicas e esotéricas na capital do Brasil: a construção do sujeito-objeto de investigação" in *Série Sociológica*, nº 158. Brasília: Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. (1999-a): *Fusão religiosa brasileira e multiculturalismo*. Brasília: Departamento de Sociologia, mimeo.
- \_\_\_\_\_. (1997) *A construção de uma nova cosmologia: os significados das práticas*

- místico-esotéricas no final do milênio*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Sociologia, (mimeo).
- \_\_\_\_\_. (1998). "Misticismo no Planalto Central: a Chapada dos Veadeiros, 'chakra cardíaco do planeta'" in *Tristes Cerrados. Sociedade e Biodiversidade*. Brasília: Ed. Paralelo 15.
- Siqueira, D. e Bandeira, L. (1997): "O profano e o sagrado na construção da 'Terra Prometida'" in Nunes, B. P. (org.), *Brasília: a construção do cotidiano*. Brasília: Ed. Paralelo 15.
- Siqueira, D., Bandeira, L., Ribeiro, P. e Osorio, R, "Carisma e Narcisismo: uma leitura das lideranças nas novas religiosidades", *Seminário Max Weber na UnB*. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, setembro de 1997.
- Soares, L. E. (1994). *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Soneira, A. J. (1997). "A situação religiosa nos países do Cone Sul" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis, Ed. Vozes.
- Velho, O. V. (1997). "Globalização. Antropologia e religião" in *Globalização e religião*. Oro, Ari Pedro & Steil, Carlos Alberto (org.). Petrópolis: Ed. Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1997). "A orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell", in *Religião e Sociedade*, 18/1, Rio de Janeiro: ISER, agosto.

# De la homogeneidad a la diversidad: las actuales transformaciones del campo religioso en la sociedad argentina

*Dr. Fortunato Mallimaci\**

**Resumen.** O texto demonstra, ancorado em numerosas pesquisas realizadas com populações urbanas, as principais transformações que vem ocorrendo na modernidade religiosa da Argentina, caracterizadas pela perda de certezas, pelo declínio do Estado do Bem-Estar e pela fragilização das instituições históricas, fornecedoras de sentido. Depois de muito tempo de monopólio católico, vem surgido, um campo religioso heterogêneo ativo, pluralista e marcado pela diversidade, sobressaindo-se as experiências emocionais e a recomposição individual, provenientes de distintas tradições religiosas.

**Palavras-chave:** câmbio religioso, monopólio religioso, diversidade religiosa.

## I. RELIGION Y MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN EPOCAS DE INCERTIDUMBRE

La actual situación del campo religioso en Argentina nos lleva a plantear ciertas reflexiones. Por un lado es necesario afirmar que frente a aquellos que suponían que con el correr de los años el fenómeno religioso desaparecería o sería solo residual en grupos a extinguirse, la realidad nos muestra que asistimos hoy a la emergencia de nuevas sensibilidades religiosas.

Las transformaciones que vivimos, lejos de ser coyunturales, muestran la emergencia de una nueva sociedad construida sobre valores, mentalidades e imaginarios que provienen de situaciones anteriores pero que también dan paso a nuevos actores y nuevos sueños nacidos al calor de estas transformaciones. Frente a esto, una pregunta es central ¿Quiénes darán sentido a los profundos interrogantes del corazón y de la mente a millones de hombres y mujeres hoy y en el mediano plazo? ¿Serán estos perdurables o debemos comenzar a acostumbrarnos a que sólo se da sentido momentáneamente?

---

\* Fortunato Mallimaci é professor na Universidade de Buenos Aires.

Hoy vivimos en una sociedad de fronteras móviles y flexibles. Definir entonces en estas nuevas experiencias lo religioso no es tarea fácil. No caeremos en la tentación positivista puesto que sabemos que el mismo intento de definirlo es parte del conflicto de intereses que están en juego. La lucha por las palabras es la lucha por el poder de denominación. Las definiciones corrientes sobre cualquier objeto son parte del objeto que se pretenden investigar. Por eso preferimos hablar de campo religioso.

Recordemos que los estudios sistemáticos de los fenómenos religiosos fuera de los ámbitos eclesiásticos comienzan a mediados del siglo XIX en Europa en el contexto de crecimiento y consolidación de la ilustración, donde el concepto central es el de la fe positivista en el progreso indefinido, construyéndose los paradigmas que con el tiempo se harán dominantes y hegemónicos en los círculos académicos.<sup>1</sup>

El postulado fundador de una sociología de la religión fue la afirmación de la incompatibilidad a largo plazo de la religión y la racionalidad moderna, especialmente en su versión positivista. Se estudiaba algo que con el tiempo iba a desaparecer. En esto nos parecíamos a los campesinistas, puesto que ellos también, según la teoría, tenían como objeto de estudio algo que iba a desaparecer.

Los quiebres de certezas nos están llevando a replantearnos supuestos que creíamos inamovibles. ¿Cómo interpretar el nuevo interés por lo religioso en América Latina sin perder el rigor de los análisis socio — históricos que nos muestran el largo proceso de autonomía — conflicto — toma de distancias y secularización de las sociedades con respecto a las instituciones y autoridades eclesiásticas? ¿Cómo dar cuenta de las nuevas relaciones entre lo religioso y lo político sin caer en los adjetivos comunes de fanatismo, fundamentalismo, vuelta al medioevo? ¿Cómo, cuándo y por qué fueron cambiando las mentalidades en este siglo XX, poniendo en duda anteriores certezas y abriendo las posibilidades a nuevas interpretaciones?

Somos conscientes que las definiciones son históricas, sociales y culturales. Más aún cuando se trata de una temática de la cual — hasta el momento — ninguna sociedad ha logrado escapar. La tentación de imponer “una definición” es fuerte. Y en esto entran en juego diferentes actores sociales: sean

---

<sup>1</sup> Sobre los desafíos de los actuales paradigmas vistos a partir de los métodos cualitativos y los problemas teóricos — epistemológicos que ello plantea ver: Irene Vasilachis de Gialdino, *Métodos cualitativos* I, BsAs: CEAL, 1992. Coincidimos con la autora que define a los paradigmas como: “los marcos teóricos-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los fenómenos sociales en el contexto de una determinada sociedad”. Distingue tres: “el positivista, el materialista dialéctico y el interpretativo”.

sectores dominantes, una expresión religiosa que se considera la “única y verdadera” o investigadores que detrás del escudo “científico” consideran sus argumentos como los únicos “racionales y valederos” o los medios que día a día crean nuevos significantes?

En una visión histórica de largo plazo debemos ser capaces entonces de comparar los momentos y descubrir aquello transitorio de lo permanente. Creemos que debemos ser cuidadosos de no confundir la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, especialmente las cristianas, con la desaparición de lo religioso a secas. En muchos estudios sociológicos, se analizó ese fenómeno como pérdida de creencias o lenta extinción del cristianismo y dado el etnocentrismo se amplió a todo lo religioso, sin visualizar que lo que estábamos viviendo era una lenta pero continua transformación del espacio religioso.

Recordemos que lo religioso es una realidad al mismo tiempo institucional, social, cambiante, histórica y simbólica. El esfuerzo de sistematización por expertos — sean especializados, científicos, magos, hechiceros, artistas o “surgidos en la calle” — y la lucha entre ellos por darle el significado “último, verdadero, único” a los hechos de la cotidianidad, nos permiten descubrir la pluralidad de opciones que hoy recorren nuestros países y que todo estudio debe tener en cuenta.<sup>2</sup>

Los hombres y mujeres de hoy no creen (o dudan) más o menos que hace cien o mil años. Creen (y dudan) de manera diferente. Por eso un investigador afirma que “al identificar la religión con la continua experiencia de la trascendencia, el hombre de los tiempos modernos es tan religioso como lo era en el pasado, aunque el tipo de trascendencia que le preocupa difiere bastante de los períodos anteriores de la historia. Se puede afirmar que si lo sobrenatural es solo una modalidad de reconstrucción de la trascendencia, su decadencia en la sociedad moderna revela el decaimiento de algunas formas históricas y culturales de la religión, pero no significa la decadencia de la religión en sí”.<sup>3</sup>

Estas situaciones analizadas anteriormente deben ser entendidas en un momento donde un tipo de racionalidad moderna hegemónica se encuentra en una profunda crisis de identidad y mutación y se ofrecen diversas alternativas

---

<sup>2</sup> Roland J. Campiche. *Un enfoque sociológico en torno al campo religioso en Cristianismo y sociedad*. Mexico: n° 104, 1990. Este autor sobre la definición dice: “la definición deberá apartarse de las seducciones de una concepción religiosa de la ciencia (Dar una explicación sin faltas) y de las de la irracionalidad vinculada con la observación de la irreductibilidad de lo religioso”.

<sup>3</sup> Nikos Kokosalakis. *Orientaciones cambiantes en sociología de la religión en Cristianismo y Sociedad*. Mexico: n° 104, 1990. La edición es dedicada a la Sociología, Religión, Estado.

(internas y externas) para su superación. Como dice Daniele Hervieu, se trata de “especificar lo que es, sociológicamente hablando, el proceso religioso de la conjuración social de la incertidumbre... en las condiciones particulares de la modernidad”.

Los nuevos movimientos religiosos, nos dice la misma autora “manifiestan que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo”.<sup>4</sup>

## II. CARISMA Y CAMPO RELIGIOSO AMPLIADO

El “carisma”, esa “calidad extraordinaria” se ha presentado y se presenta de manera diferenciada al interior de los grupos religiosos. Este carisma puede pertenecer al propio individuo (carisma personal del profeta) o puede ir transmitiéndose a lo largo del tiempo de manera institucionalizada (carisma de la función del especialista).

Frente a los “especialistas” religiosos, los “laicos” son definidos en forma negativa: los que “no tienen ningún poder sagrado”. Esto no significa que no sean parte en el conflicto por el poder religioso. Por el contrario, los laicos ejercen una presión constante sobre los detentores del poder religioso. Puede darse el caso que en nombre de su carisma personal un laico entre en conflicto directo con el especialista religioso legítimo: el se opone proféticamente al sacerdote que legitima su carisma de función refiriéndose al carisma personal de un fundador.

La realización social de ese don extraordinario, fuera de lo cotidiano, que es el carisma personal significa que el profeta pueda obtener y conservar el reconocimiento social de los fieles que lo acompañan a través de su convencimiento y su palabra. Pero para ello debe manifestar el carácter sobrenatural de su misión a partir de signos excepcionales, por milagros. Es necesario también que sea capaz de construir junto a él una comunidad emocional de discípulos y de hacerlos permanecer juntos en el tiempo.

Así deben entenderse las críticas hacia el poder clerical tanto dentro como fuera del campo religioso y la crisis de representatividad que está hoy viviendo ese clero:

la preservación del monopolio del poder religioso depende de la capacidad de la institución de hacer admitir a los laicos lo bien fundado

---

<sup>4</sup> Daniele Hervieu Leger. *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF, 1986, p. 227.

de su exclusión (del poder simbólico). Para que estos no contesten la concentración del poder religioso en manos del clero, es necesario que estén plenamente convencidos que ese poder y esa competencia son, por naturaleza, accesibles solamente a un pequeño grupo de hombres seleccionados. Es necesario que el propio clero crea en su poder simbólico. Pero la crisis actual del clero pone al desnudo el quiebre de esos dos elementos constitutivos del poder sacerdotal.<sup>5</sup>

Cuando hablamos de campo religioso nos referimos a un espacio teórico donde se puede reconstruir la lógica de la interpretación entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que “compran” aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Por otro lado, los agentes e instituciones productoras (sacerdote, pastor, profeta, hechicero, mago, etc) entran en competencia para detentar el capital y poder religioso en un campo religioso históricamente determinado. En todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad y por la imposición de la definición. Por eso se debe evitar el error positivista de la definición previa.

Los límites de este campo religioso son los que hoy están en discusión en A.Latina. Límites que se expanden por diversos lados. Uno es hacia el campo medical y el cuidado de la salud. Toda la discusión que escuchamos entre “ciencia médica” y “charlatanismo mágico” puede ser interpretada por el control de ese campo. Lucha simbólica por imponer la definición entre el médico, el curandero, el psicoanalista, el sacerdote, el manosanta, el hechicero, todos dicen curar... todos intentan imponer su definición de enfermedad...

Otro lugar hacia donde se expande es el de dar sentido a la conducta en la vida cotidiana y en la orientación de la visión del mundo. Diversidad de experiencias que incluye desde los clérigos, con sotana o no, hasta los miembros de la multiplicidad de grupos religiosos, psicoanalistas, psicólogos, médicos (médicos de medicina psicosomática y alternativas), sexólogos, profesores de expresión corporal, de deportes, de combates asiáticos, los trabajadores sociales, funcionarios públicos...

Y el último tiempo este campo se está ensanchando hacia el campo político que también vive una profunda reestructuración debido a los cambios estructurales en el estado y la sociedad y donde la legitimidad religiosa es ya parte del discurso político cotidiano. Esto lleva por un lado a la discusión sobre cuáles son los límites de uno y otro campo. Por un lado los que monopolizan el campo político descalifican toda nueva presencia política proveniente de otros

---

<sup>5</sup> D. Hervieu, op.cit.



campos (en este caso el religioso) con los (des)calificativos de fundamentalismo, fanatismo, obscurantismo, ignorancia en el tema, etc.

Desde el campo religioso también se trata de una discusión abierta sobre si se debe y cómo participar. Aquí todo tipo de alianzas son posibles según las estrategias particulares de cada uno de los actores en el momento de la confrontación según la lógica de costos-beneficios.

Debemos recordar también que toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva. En relación constante con el pasado, el grupo religioso se define objetiva y subjetivamente, como una línea creyente. Como nos recuerda Hervieu Leger

la descomposición de la memoria colectiva de las sociedades modernas resulta, de hecho, de la conjugación de dos tendencias que son solo aparentemente contradictorias: la primera es una tendencia a la dilatación y a la homogeneización de la memoria y por otro la fragmentación al infinito de la memoria y de los individuos y los grupos.<sup>6</sup>

### III. EL QUIEBRE DE CERTEZAS EN ARGENTINA

Las principales instituciones históricas que habían dado sentido a los argentinos durante el origen, desarrollo y apogeo del Estado de Bienestar (de los años 20 a los 70) habían sido el propio Estado garantizando la satisfacción de las necesidades básicas a la gran mayoría de los ciudadanos especialmente en lo referido a educación, salud, trabajo y transportes; las FFAA y la Iglesia Católica consideradas (luego de la eliminación y deslegitimación del imaginario liberal y socialista) como fundadoras y garantes de la argentinidad y dadoras de identidad integradoras y totalizadoras; los sindicatos que nucleaban a la gran mayoría de los empleados y trabajadores del país a través no sólo de la lucha por el salario y el puesto de trabajo sino de sus servicios de salud, vivienda, vacaciones y garantes también de una identidad nacional; los partidos políticos populistas como el radicalismo y el peronismo que no sólo se expresaban como herramientas electorales sino que daban respuestas sociales, culturales y de presencia territorial — sectorial en todo el país.

Hoy, estas instituciones formadoras de imaginarios múltiples aparecen cuestionadas, desacreditadas y perdiendo legitimidad en el conjunto de la población. Del Estado de bienestar característico de la Argentina de los 40 a los 70 que permitió movilidad e integración social a la gran mayoría de los

<sup>6</sup> Hervieu Leger. *Catolicismo: desafío de la memoria en Sociedad y Religión* nº 14/15, 1996. De la misma autora, *La religion pour memoire*. Paris: Le Cerf, 1993.

ciudadanos se pasa a un estado de malestar con una cada vez mayor cantidad de excluidos y discriminados. El actual 30% de hombres y mujeres desocupados, subocupados y en situación de pobreza es uno de los principales emergentes de esa nueva situación.

Las FFAA dadoras de identidad, sentido y orden en una sociedad inmigratoria durante casi un siglo hoy han perdido toda legitimidad. Luego de los sucesivos golpes de Estado y de su participación en la dictadura más sangrienta que conozca el país (1976-1983) hoy solo puede continuar su existencia participando junto a las FFAA de U.S.A. y la ONU en la gestación del nuevo “orden internacional”: guerra del Golfo, Yugoslavia, Chipre y en Haití. Un símbolo: en 1901 se dicta la ley del Servicio Militar Obligatorio para todos los hombres de 20 años. En 1994, luego de sucesivos escándalos, es eliminada por decreto presidencial. De ahora en más, para “defender a la patria” se deberá pagar un salario.

Los sindicatos y especialmente los dirigentes sindicales son otro de los instrumentos hoy menos creíbles en todas las encuestas de opinión. No sólo debido a la cada vez menor sindicalización sino que son cada vez menos los obreros formales. El cuentapropismo, la desocupación y la precariedad laboral crecen en una sociedad fragmentada.

La Iglesia Católica, formadora durante décadas de la “identidad nacional” es hoy cuestionada como entidad burocratizada y jerarquizada; contestada por su alianza histórica con las FFAA, desafiada ante el crecimiento de la disidencia religiosa y solicitada por amplios sectores populares para que denuncie la situación social de pobreza y exclusión. Un tipo de catolicismo, el integral, ya no da respuestas y es el carisma el que crece vertiginosamente.<sup>7</sup> Así hoy se da el siguiente proceso:

A) los barrios y periferias de las ciudades se están así transformando en un activo mercado religioso con ofertas y demandas diferenciadas.

Lo nuevo al fin del milenio es que el antiguo monopolio católico en sectores populares se está quebrando. La disidencia religiosa estaría así mostrando la protesta simbólica de amplios sectores populares frente a su situación actual

---

<sup>7</sup> Sobre el catolicismo integral son importantes los aportes del sociólogo Emile Poulat destacándose el libro: *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman, 1977. Una visión de largo plazo sobre la presencia del integralismo católico en la sociedad y poder en Argentina: F. Mallimaci. La Iglesia argentina ante el liberalismo en F. Mallimaci, comp., CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo IX Cono Sur, Salamanca: Sigüeme, 1994. Una visión actualizada: Mallimaci, F., *Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente en Sociedad y Religión*. Buenos Aires: n° 14/15, 1996.

y buscando felicidades — bienes simbólicos de salvación — en identidades religiosas alternativas a la oficial e institucional. Por otro lado esto significa que cada vez es menor la “clientela religiosa cautiva”.

Estos datos pueden verse en el primer trabajo cuantitativo y sistemático de fines de los 90 sobre el mapa actual de las creencias en un determinado lugar del país.

Eligen dentro del conurbano bonaerense (viven allí 9.000.000 personas), un municipio llamado Quilmes (poco más de 500.000 habitantes), y emprenden la ardua tarea de realizar una encuesta representativa del conjunto de la población. Conocemos así por primera vez como se combinan comportamientos y creencias religiosas por condiciones de sexo, de estratificación social y según el nivel de pertenencia institucional.<sup>8</sup>

Investigación que no busca “tener la única verdad” sino, como manifiestan los autores “creemos que existe una necesidad de aportar números para acompañar los trabajos que profundizan los cambios en la vida cotidiana de los sujetos. Es en ese sentido y no en la búsqueda de “verificar” o “refutar” ideas o hipótesis, que se planteó la investigación”.

Los resultados que los jóvenes investigadores nos presentan son concluyentes: una abrumadora mayoría de la población (93,6%) cree en Dios. A su vez el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria con el 77% de la población. Se percibe un crecimiento del protestantismo con un 10,2% del total pero que analizado según estratos sociales — y esto es otro de los grandes aportes del libro — muestra que en los sectores bajos ese porcentaje se eleva al 22%.

Por otro lado el estudio nos muestra que “la búsqueda de sentido” atraviesa a todos los estamentos sociales y que las creencias se expanden por todo el tejido social. Vemos como aquellos que manifiestan no pertenecer a ninguna religión (el 10,2% de toda la población) consumen creencias en curanderos, adivinos y astrólogos en igual o mayor porcentaje que aquellos que se reconocen como católicos o evangélicos.

Profundizando sobre las creencias, el libro nos aporta valiosa información sobre el tipo de participación religiosa en las instituciones. Sabemos que el 7,2% de los católicos participa del culto casi siempre, mientras que un 45,1% lo hace de vez en cuando y un 37,8% de los católicos dice que no participa en actividades religiosas. Estas cifras son bien diferentes en los grupos evangélicos, mostrando la mayor ligazón que existe entre adhesión y participación. Mientras que sólo el 2,3% de los católicos forma parte de núcleos activos, esto

---

<sup>8</sup> García – Esquivel – Hadida. *Quilmes: creencias y prácticas*. Buenos Aires: Eudeba, en prensa.

se eleva al 25,1% en el caso de los evangélicos. Por otro lado el 15,4% de los evangélicos asiste casi siempre al culto y un 18,4% no participa en las actividades religiosas.

El campo religioso se está convirtiendo así en un lugar de lucha por la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso, es decir la delimitación de las competencias. Campo de lucha por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación del mundo y donde todos (actores religiosos, políticos, culturales, los medios, el mundo académico) ponen en práctica definiciones rivales y antagónicas sobre la salud, la curación, el cuidado del cuerpo y del alma.

En este campo de “cura de almas ensanchado” y de fronteras imprecisas de hasta donde abarca lo religioso, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre nuevos agentes por la redefinición de los límites de la competencia. Quien puede decir esto es magia, secta, brujería, no científico, religión? El mundo social es el lugar de luchas a propósito de las palabras que deben su gravedad — y a veces su violencia— al hecho de que las palabras hacen las cosas, en gran parte y que cambiar las palabras que utilizamos en la vida cotidiana es ya cambiar las cosas.

El actual surgimiento de nuevas creencias en Argentina nos hace ya hablar de un “mercado de bienes simbólicos” que puso fin al antiguo monopolio católico en sectores populares. Se ha pasado del monopolio católico a la hegemonía católica sobre la sociedad. Es un cambio a no olvidar en los análisis y que este libro muestra claramente. Es importante ver los grupos religiosos al interior de un conjunto de relaciones sociales entre actores religiosos (especializados y no especializados) que tienen detrás un “modelo estructural” prefijado.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu haciendo analogía con el proceso de producción económica habla de “mercado de bienes simbólicos de salvación”. Los actores religiosos se convierten en productores, distribuidores y consumidores de dichos bienes según el juego de la oferta y la demanda. Siguiendo el esquema weberiano de rutina y burocratización afirma que:

la gestión del depósito de capital religioso (...) asegurando la conservación o restauración del mercado simbólico sobre el cual él tiene valor no pueden estar aseguradas sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua, es decir ordinaria, que es necesaria para asegurar su propia reproducción.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Pierre Bourdieu. “Genèse et structure du champ religieux” en *Revue française de sociologie*, XII-3, 1971.

Los diferentes grupos y sectores sociales, especialmente los populares encuentran en el proceso religioso oportunidad de dotar de significado las experiencias, posesiones (materiales y simbólicas) y expectativas que corresponden a su particular posición en la sociedad, en especial en un momento de quiebre de antiguas certezas. Se crean así ofertas y demandas religiosas que pueden dar un sentido de justificación o de cuestionamiento a las prácticas sociales cotidianas. “Las demandas religiosas tienden a organizarse alrededor de dos grandes tipos que corresponden a los dos grandes tipos de situaciones sociales, a saber: las demandas de legitimación del orden establecido propias de las clases privilegiadas y las demandas de compensación propias de las clases desfavorecidas...”

En el caso de los sectores populares esas demandas “reposan sobre una promesa de redención del sufrimiento, y sobre un llamado de la providencia capaz de dar sentido a aquello que son a partir de aquello que van a ser”.<sup>10</sup>

Estos dos grandes tipos de situaciones sociales no nos deben hacer olvidar los fraccionamientos y heterogeneidades que nos ofrece hoy el mercado de bienes simbólicos de salvación, especialmente a nivel popular, donde las ofertas y demandas son múltiples y por ende los procesos de pertenencia, conversión, resignificación e identificación son complejos y variados.

B) El pluralismo religioso, ayer presente en sectores medios y altos (protestantismos históricos, judaísmo, islamismo, ortodoxos) es hoy también una realidad en los sectores populares. Caminar por barrios, asentamientos, villas, alrededores de las ciudades es encontrarse con un activo y pujante grupo de personas ligadas a sus actividades religiosas y sociales especialmente en grupos pentecostales.

Creo que aún no hemos tomado cuenta del cambio fundamental que este pluralismo cultural está significando en la sociedad argentina. Pluralismo que al no ser aceptado produce el estigmatismo de aquellos que son vistos como “alterando” el orden de las cosas, “atentando contra la identidad nacional”, “destruyendo la moral y las buenas costumbres”. El campo religioso — y donde muy pocos son cuidadosos al juzgar y definir — es uno de los más propicios para realizar estas estigmatizaciones.

Adentrarnos a analizar la realidad religiosa supone prevenirse entonces teórica y metodológicamente. La prensa, los diarios, algunos libros, ciertos medios de comunicación, intelectuales, funcionarios, eclesiásticos, dirigentes políticos, no dejan de hablar de un “crecimiento de las sectas”, de “una invasión

---

<sup>10</sup> Pierre Bourdieu. “Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber” en *Archives Europeenes de Sociologie*, tomo 12, n° 1, 1971.

de las sectas”, de “conspiraciones externas para destruir nuestros valores de argentinidad “ ¿Es esto así? ¿Qué queremos decir cuando hacemos tales afirmaciones? ¿Desde dónde las hacemos?

La palabra secta ha tenido siempre una carga peyorativa. En terreno católico se designaba todo aquello que, cercano o lejano, venía de ella sin ser de ella. En otras palabras, toda forma de “disidencia” que se apartaba de “la gran, única y verdadera Iglesia”. Las sectas son, siempre, “los otros”, “las otras”. Teníamos así dos parámetros: dogmas y cantidad de adeptos. El no conformismo doctrinal — “herejías que se oponían a la ortodoxia” —, y el tamaño mas pequeño — lo que se abre del todo es por definición mas chico.

Para aquellos que provenían de otra historia y otra realidad social y cultural, esta definición era impensable. Nos referimos a todos aquellos de aires culturales anglo— sajones. Así dos sociólogos alemanes de formación protestante (Max Weber y Ernest Troeltsch) realizaron la distinción (sin juicio de valor apriori) entre Iglesia y secta que tanto ha marcado la reflexión sociológica contemporánea. Ellos mostraron como en una sociedad de tradición cristiana, había al menos dos maneras de ser cristiano: por nacimiento o por conversión, por situación familiar o por “consentimiento de la gracia”. Cada una de estas formas tienen su concepción del estado, la sociedad y el rol que cumple lo religioso. Además son concepciones cambiables, construídas y en conflicto con otras. ¿Una forma era superior a la otra, es superior a la otra? Problema de conciencia y de sociedad, no de sociólogo.

Dos autores norteamericanos mostraron, luego de un seguimiento exhaustivo de grupos, que se debe tener tanto en cuenta las respuestas a las carencias que brindan los grupos como los vínculos personales y las redes sociales que se crean para el reclutamiento. Afirman que: “más que ser atraídos al grupo por el atractivo de su ideología, la gente es atraída a la ideología por sus lazos con el grupo”. Nuevamente, en estos tiempos, pareciera que la “comunidad emocional” prima sobre el “programa”.<sup>11</sup>

### C) Cuentapropismo e individuación religiosa

Esto no deja de ser un nuevo interrogante para los estudiosos puesto que nos encontramos con hombres y mujeres que construyen sus creencias sin participación de especialistas o que participan en más de un grupo o movimiento religioso, desafiando — una vez más — nuestras categorías y nuestra tendencia a etiquetar. Los jóvenes investigadores que realizaran el actual estudio, descubrieron rápidamente esta situación. Así un 74% de los habitantes de

<sup>11</sup> R. Stark y W. Braimbridge. “Network of faith” en *American Journal of Sociology*, vol. 85, nº 6, 1980.

Quilmes acuerda que no hay “necesidad de sacerdotes y pastores en tanto cada individuo puede encontrarse con Dios directamente”.

Es interesante ver “encuestas muy serias” donde al sumar proporciones nos encontramos que los números superan el 120% o 130% dado que la gente responde — sin problemas — que participa en peregrinaciones a la Virgen de Luján, es bautizado católico, participa en “campanas pentecostales” y asiste — a veces — a ceremonias de cultos afro— brasileños. Si a esto le sumamos aquellos que leen o creen o se dejan influenciar por el horóscopo, ¿que conclusiones podemos sacar? ¿Problema de la gente o de nuestras categorías de análisis? ¿No será que seguimos pensando que uno nace, vive y muere en la misma religión? ¿O utilizaremos el concepto de sincrético para designar a aquellos que — segun nosotros— tienen mezclas en sus creencias religiosas?

Esta situación ha dado origen al menos a dos hipótesis. Una la de la religión a la carta o del bricolage o del cuentapropismo religioso. Es decir que cada hombre y mujer toma del mercado de bienes simbólicos aquello que o le apetece en cada momento concreto o es una necesidad sentida como tal en una determinada circunstancia. De este modo lo religioso formaría parte del conjunto de símbolos, signos y objetos diversos que se toman, utilizan, se dejan y se vuelven a tomar cuando se lo necesita.<sup>12</sup>

Otra hipótesis, parte de constatar la misma realidad pero trata de buscar un universo globalizador, explícito o implícito, en las elecciones que realiza el individuo. Sería indagar si en esta recomposición de lo religioso hay también búsqueda de lugares (grupos, pares, comunidades) que brindan identidad emocional junto con afirmación identitaria. Es decir, el cuentapropismo religioso, existe sí, pero es una búsqueda hasta que se encuentra un lugar de acogida que pone fin — provisional o definitiva — al tránsito religioso. Será alguna de ambas o las dos cosas al mismo tiempo?

#### IV. LA IRRUPCIÓN DE NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Pero el pluralismo religioso en la Argentina no se acaba en los diferentes grupos cristianos provenientes, aunque con características propias, de la disidencia protestante sino en innumerables experiencias religiosas a las cuales es muy difícil ponerles nombre.

Uno de los principales problemas con que nos encontramos los que estudiamos los grupos religiosos, es la generalización. ¿Cómo designar a lo nuevo que hoy está aconteciendo sin caer en vaguedades? En la sociología hay

<sup>12</sup> F. Mallimaci. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio en Oro-Steil (Orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.



términos aceptados, mientras otros resultan cargados de sentidos peyorativos y no dan cuenta de la aparición de grupos desconocidos antes de la década del 70. Además surgen nuevos interrogantes ligados al tipo de reclutamiento, estrategias de contención y procesos de conversión.

La aparición de nuevas experiencias religiosas (o mejor dicho, en algunos casos revitalización de movimientos ya presentes en la sociedad argentina), más que el retorno de la magia, o la invasión de las sectas o la otra cara de la pobreza económica, o la pérdida de la identidad nacional<sup>13</sup> debe verse como el quiebre de ciertas certezas dominantes y la búsqueda de nuevos elementos que den sentido a la vida cotidiana de miles de hombres y mujeres angustiados frente a lo que sucede a su alrededor.<sup>14</sup>

La reestructuración de las creencias debe ser analizada también junto a otros movimientos innovadores que hoy están marcando la realidad mundial y que también repercuten en la Argentina. El sociólogo alemán E. Troeltsch fue uno de los primeros (y quizás hasta ahora el único) que intentó descifrar el mundo cristiano desde una perspectiva de sociología histórica, sincrónica y diacrónicamente, es decir combinando tipologías desde la aparición del cristianismo en los comienzos de nuestra era hasta la realización de su estudio a comienzos del siglo XX.

Presta rigurosa atención al tipo de organización que se crea según la concepción que se tenga de Jesús (como hombre) y de Cristo (como Hijo de Dios) y la particular relación que se tendrá con las creencias, la sociedad, la economía y el mundo exterior según el tipo de organización elegida. Cada tipo de organización creará un tipo de compromiso, acuerdo, negociación con el resto de la sociedad y el Estado lo cual le permitirá al mismo tiempo llegar a una mayor cantidad de gente. Así nace la clásica tipología sociológica de “iglesia, secta y mística” que el autor aplica sin juicio de valor y en el largo plazo.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Sobre las posturas de los diversos grupos católicos con respecto a los nuevos movimientos religiosos y la disidencia: F. Mallimaci, *Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos en Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, CEAL, n° 90, BsAs, 1993.

<sup>14</sup> La discusión sobre la identidad nacional es recurrente en la historiografía argentina. Visiones liberales, marxistas, nacionalistas, críticas y académicas están a la disponibilidad de cada corriente. Una de estas visiones, aunque limitada a una sola perspectiva y su repercusión en el campo político en: David Rock, *El autoritarismo en la Argentina*. BsAs: Espasa Calpe, 1993.

<sup>15</sup> Ernest Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*. New York : George Allen and Unwin Ltd, 1931. F. Mallimaci, E. “Troeltsch y la sociología histórica del cristianismo” en *Sociedad y Religión*, n° 4, Bs. As., 1987.



La mundialización ha permitido también que las creencias religiosas ya no sólo tengan espacio territorial sino que circulen por las calles y los medios de comunicación de la “aldea global”. Ultimamente asistimos a la emergencia de los llamados — a falta de un término mejor — Nuevos Movimientos Religiosos, Cultos o Grupos Religiosos Libres, fruto — ya no de la expansión de las religiones conocidas — sino del quiebre de certezas y de sentido.<sup>16</sup>

Estas nuevas — en el sentido de innovación — manifestaciones religiosas son complejas y toman diversas formas según contextos, culturas y situaciones individuales. Las figuras del convertido, del que está en búsqueda continua como del indiferente forman parte de la actual modernidad religiosa.<sup>17</sup> Estas experiencias se asientan en todos los grupos sociales. Responden también a las situaciones de exclusión, angustia, privación y desesperanza que viven vastos sectores sociales. Se trata de espacios y redes que pueden o no institucionalizarse y llegan a difundir sus creencias en un sinfín de revistas, libros, publicidades escritas, radiales o televisivas, frente a públicos en búsqueda de respuestas a sus crisis y problemas.<sup>18</sup>

Dos autores mostraron, luego de un seguimiento exhaustivo de grupos, que en un estudio en profundidad se debía tener tanto en cuenta las respuestas a carencias y angustias que brindan los grupos como los vínculos personales y redes sociales que se crean para el reclutamiento. Afirman que: “más que ser atraídos al grupo por el atractivo de su ideología, la gente es atraída a la ideología por sus lazos con el grupo”. Nuevamente, y es una constante en la mayoría de

<sup>16</sup> Thomas Robbins. The transformative impact of the study of new religions on the sociology of religion en *Journal for the scientific study of religion*, 1988, 27(1). El autor nos muestra los cambios que supone en la concepción de la religión y de la sociedad, la aparición y expansión de los Nuevos Movimientos Religiosos. “Los estudios de los NMR estimulan teórica y epistemológicamente en la sociología de la religión, creando lazos con otras áreas de la sociología (temas médicos, movimientos sociales, sociología de las organizaciones, psicología social, control social y sobre el poder) expandiendo la oportunidad de análisis comparativos, poniendo en tela de juicio modelos recibidos como el de secularización, de relación iglesia-secta y forzando a una reconsideración sobre el rol del sociólogo de la religión y la naturaleza de la objetividad en la disciplina”.

<sup>17</sup> Daniele Hervieu Leger. *Le pelerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999. La autora profundiza sobre esta tipología en la situación europea.

<sup>18</sup> En la Argentina la revista *Uno mismo*, entre otras, es la que más seriamente busca presentar estos diferentes grupos “new age”, de la “era de Acuario”, especialmente aquellos ligados a concepciones orientalistas y cuidados del cuerpo y la mente. *Una síntesis de la misma, Uno mismo*, número 100, especial aniversario, noviembre 1991, Buenos Aires. La lectura de diarios y revistas populares o no, muestra una creciente publicidad de personas y grupos dando “respuestas” a los más diversos problemas, mostrando un mercado abierto a todo tipo de competidores y especuladores.

los estudios que hemos realizado en el marco de los seminarios de investigación de la Universidad de Buenos Aires, en el “proceso de conversión” se priorita la “comunidad emocional” al programa o credo religioso.<sup>19</sup>

#### SINTETIZANDO

La situación argentina nos muestra que no estamos frente a un fenómeno pasajero de cambios de creencias y pertenencias religiosas sino ante una profunda reestructuración del campo cultural, en este caso el religioso y ante el surgimiento de nuevas creencias que se expresan — en el caso argentino — tanto al interior del catolicismo (grupos carismáticos, grupos emocionales y éticos) como en otras manifestaciones religiosas especialmente las evangélicas pentecostales, los cultos afros, las experiencias tipo new age, etcétera.

La “disidencia religiosa” es hoy una realidad que ha quebrado el monopolio católico. Pero nuevamente aquí debemos ser cuidadosos. El catolicismo sigue siendo religión hegemónica (podemos definir la Argentina como una sociedad secularizada con fuerte presencia de la cultura católica) con posibilidades de reconversión interna y el crecimiento del evangelismo, por ejemplo, es un fenómeno — al menos por el momento -con límites sociales, culturales y políticos precisos.

Esta “disidencia religiosa” puede profundizar la democracia dada las nuevas sensibilidades que crean y de las posibles articulaciones que pueden darse aceptando y valorando las diferencias o pueden ser elementos de conflictos en barrios, escuelas o partidos políticos si cada uno intenta crecer deslegitimando al resto, naturalizando la fragmentación y la exclusión o reafirmando la exclusividad identitaria.

Estas experiencias de una sociedad secularizada a su vez podrán ser valorizadas si pensamos la transformación social no sólo desde el ángulo estrecho del estado y el mercado, sino también desde la amplitud y diversidad de la sociedad civil.

---

<sup>19</sup> R. Stark y W. Braimbridge. *Network of faith in American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6, 1980. Sobre el proceso de conversión y emergencia de nuevos grupos en Argentina contamos con la siguiente bibliografía: Daniel Miguez. “Política y magia en un suburbio de Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, n° 16/17, 1998. Aldo Amegeira. “Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros en la Iglesia de los Santos de los Últimos días” en *Sociedad y Religión*, n° 12, BsAs, 1994. Frigerio-Carozzi-Tarducci-Forni-Mallimaci-Pessina-Soneira-Tort-Wynarczyk, “Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales”, *CEAL*, BsAs, n° 89-90, 1993. Chapp-Iglesias-Pascual-Roldan-Santamaria, “Religiosidad popular en la Argentina”, *CEAL*, n° 332, 1991. En las diversas Jornadas de Alternativas Religiosas en Sectores Populares (1990 al 1998) se han presentado numerosos trabajos sobre grupos particulares.

La pluralidad religiosa no significa automáticamente la aceptación del pluralismo como valor ciudadano. Hay resabios de intolerancia aún presentes en nuestra sociedad que buscan eliminar, estigmatizar y desconocer a “el otro” y la “otra”. El estudio del campo religioso nos ayuda a identificar esos “nudos” de conflicto. Hoy no se cree más o menos que hace cien años, se cree de manera diferente dado la creciente desregulación del mercado religioso. Crece así una tensión que atraviesa el conjunto de experiencias religiosas entre las dimensiones éticas individuales versus las comunitarias y entre las referencias emocionales versus las culturales.

Es difícil dar cuenta de la totalidad de estos fenómenos. En las investigaciones aparece esa pluralidad de significados y la cada vez mayor construcción individual o familiar de las creencias. Nos encontramos con hombres y mujeres que construyen su propia sociabilidad religiosa, que toman de tal o cual experiencia religiosa y/o cosmovisión del mundo, aquello que más les satisfaga para su vida cotidiana.

Estamos en presencia de un proceso de individuación religioso donde la identidad deja de ser dada, única, homogénea y para toda una vida para ser ahora construida, diversa, heterogénea y con la posibilidad de optar por una o varias experiencias institucionales durante el transcurso de los años. Al mismo tiempo que disminuye la práctica institucional crece el movimiento en religión. Este proceso de individuación no significa automáticamente eliminación de la mediación institucional sino que nos exige nuevos aportes teóricos y metodológicos para profundizar en estos nuevos procesos.

#### ABSTRACT

*Based on many researches amongst urban population, this article shows the main changes that have taken place in the Argentinian religious field. These changes are related to the loss of certainties, to the fall of the welfare state and to the weakening of historic institutions in charge of the warranty of meaning. After a long time of catholic monopoly, in the contemporary world, arises a heterogeneous, active and plural religious field, characterized by diversity, emphasizing emotional experiences and the individual shaping of the self, based on various religious traditions.*

## RÉSUMÉ

*Le texte demontre à partir de nombreuses recherches réalisées sur des populations urbaines, les principales transformations qui surgissent dans la modernité religieuse en Argentine, caractrisée par la perte de certitudes, par la déclin de l'état providence et par la fragilisation des institutions historiques elements qui donnaient un sens aux pratiques sociales. Après un temps considerable de monopole catholique, on voit surgir, dans l'actualité, un champ religieux hétérogène et actif, pluraliste et marqué par la diversité, d'où apparaissent les expériences de l'emotion de l'individu, à patir de diverses traditions religieuses.*

## BIBLIOGRAFIA

- Amegeira, Aldo. (1994). "Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros" en la Iglesia de los Santos de los Últimos días en *Sociedad y Religion*, n° 12, BsAs.
- Bourdieu, Pierre. (1971). "Genese et structure du champ religieux" en *Revue française de sociologie*, XII-3.
- . (1971). "Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber" en *Archives Europeenes de Sociologie*, tomo 12, n° 1.
- Campiche, Roland J. (1990/1990). "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso" en *Cristianismo y sociedad*, n° 104, Mexico.
- Chapp et alli. (1991). *Religiosidad popular en la Argentina*. CEAL, n° 332.
- Frigerio et alli. (1993). *Nuevos Movimientos Religiosos y ciencias sociales*. CEAL, BsAs, n° 89-90.
- García – Esquivel – Hadida. (en prensa). *Quilmes: creencias y prácticas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gialdino, Irene Vasilachis de. (1992). *Métodos cualitativos*. I.BsAs: CEAL.
- Kokosalakis, Nikos. (1990). "Orientaciones cambiantes en sociología de la religion" en *Cristianismo y Sociedad*, n° 104, México,.
- Leger, Daniele Hervieu. (1986). *Vers un nouveau christianisme?* Paris: CERF, p. 227.
- . (1999). *Le pelerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- . (1996). "Catolicismo: desafio de la memoria" en *Sociedad y Religion* n° 14/15.
- . (1993). *La Religion pour memoire*. Paris: Le Cerf.
- Mallimaci, F. (1994). "La Iglesia argentina ante el liberalismo en F. Mallimaci", comp., CEHLA, *Historia General de la Iglesia en America Latina*, tomo IX Cono Sur, Salamanca: Sigueme.
- . (1996). "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente" en *Sociedad y Religion*. Buenos Aires, n° 14/15.
- . (1997). "A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio" en Oro-Steil (Orgs.) *Globalização e religião*, Petropólis: Vozes.

- . (1993). “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos” en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. CEAL, n° 90, BsAs.
- . (1987). “E. Troelstch y la sociología histórica del cristianismo” en *Sociedad y Religión*, n° 4, Bs. As.
- Miguez, Daniel. (1998). “Política y magia en un suburbio de Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, n° 16/17.
- Poulat, Emile. (1977). *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman.
- Rock, David. (1993). *El autoritarismo en la Argentina*. BsAs: Espasa Calpe.
- Robbins, Thomas. (1988). “The transformative impact of the study of new religions on the sociology of religion” en *Journal for the scientific study of religion*, 27(1).
- Stark, R. y Braimbridge, W. (1980). “Network of faith” en *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6.
- . (1980). “Network of faith” en *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 6.
- Troelstch, Ernest. (1931). *The social teaching of the christian churches*. New York: George Allen and Unwin Ltda.

# Experiencias de transcendencia. ¿Como se construye la transcendencia hoy?

*José M. Mardones\**

**Resumo.** O ensaio reflete o modo como se constitui a transcendência nas sociedades ocidentais – especialmente europeias – em um momento de reencantamento ou processo de sacralização secular. É explorada a construção social da realidade transcendente, a reconfiguração da religião e também é questionada a capacidade da pequena ou micro-transcendência do ser humano na atualidade.

**Palavras-chave:** ‘grande’ e ‘pequena’ transcendência, secularização, reencantamento, sagrado, profano.

La religión no ocupa un lugar prominente en la cultura moderna, pero no deja de haber rastros de religiosidad por doquier. Asistimos en este momento histórico a una mezcla de secularización y de postsecularización. Es cierto que nuestra sociedad está profundamente secularizada en el sentido de que los diversos ámbitos de la cultura, la sociedad, la política, la economía, la ciencia, la técnica, la sexualidad, la familia y el arte, aparecen como espacios autónomos que se rigen por sus propias leyes y no apelan a ninguna autoridad mas allá de su propia lógica o funcionamiento. Pero no es menos cierto que, contra lo que algunos espíritus positivistas o materialistas esperaban, la religión no ha desaparecido, sino que sigue muy presente en nuestra sociedad. Hoy se habla de una presencia religiosa que recorre toda la sociedad. Ha sucedido como si el potencial religioso represado y guardado dentro de las instituciones religiosas (iglesias), se hubiera desparramado por todos los intersticios de la cultura y sociedad. Estamos ante un reencantamiento del mundo.

---

\* José Maria Mardones é professor do Instituto de Filosofia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, Espanha.

¿Cómo es este reencantamiento al que asistimos? ¿Es posible decir algo acerca del modo como se presenta, las formas que adopta, la expansión que alcanza?

Aquí vamos a explorar únicamente una de las dimensiones de este reencantamiento: aquella que mira hacia el lado más secular y aparece en formas profanas o mundanas. Parece una contradicción hablar de religiosidad profana o secular, o de experiencias profanas de transcendencia: aunque, por otra parte, si experimentamos la transcendencia tendrá que ser en manifestaciones “profanas”, “seculares”, ya que no parece haber otro modo — intuimos — de acercarnos a lo que está más allá y trasciende la realidad presente, si no es a través de esta misma realidad.

Sin duda, podemos sospechar, que no estamos ante un acontecimiento tan raro o extraordinario, sino que las circunstancias históricas nos han ayudado a reparar en él. Caemos en la cuenta que la vivencia de la transcendencia tiene diversos grados de manifestación. Generalmente nos hemos fijado en las manifestaciones muy patentes de la transcendencia. Hoy la secularización de nuestro mundo junto con la aparición de lo religioso en formas no tradicionales de religiosidad — nuevos cultos, nuevos movimientos religiosos, en definitiva, una sensibilidad religiosa que deambula fuera de los muros de las grandes instituciones religiosas — nos favorece en este darnos cuenta de la presencia de lo trascendente en la cotidianidad de nuestra vida. Incluso que se viva sin demasiada conciencia de transcendencia, sino como fenómenos o rituales deportivos, musicales, ecológicos, dietéticos, etc. Se vive el ritual en su profanidad sin caer en la cuenta del aroma de transcendencia que transpira.

Afirmar lo que acabamos de enunciar es meterse en un lío de preguntas y cuestiones. Rápidamente nos asalta una cuestión tan simple y difícil como la de qué es, entonces, la transcendencia de la que hablamos. Y enseguida se enhebran otros interrogantes: ¿A qué se llama religión, en este caso, dado que la transcendencia parece pertenecer a ese eje axial?

Vemos por estas insinuaciones que nuestro tema se asienta sobre materia muy inflamable. No podía ser menos cuando tocamos temas donde la sensibilidad y la reflexión se disparan con celeridad. Indica que estamos ante un indicador sensible de algo que acontece en nuestro tiempo y que nos impulsa a replantearnos nuestra concepción de lo religioso, la transcendencia y su aparición en la cultura actual. Vamos a intentar mostrar algunas de estas experiencias profanas de transcendencia que nos dan que pensar a la hora de plantearnos la cuestión de la religiosidad en nuestra sociedad y cultura. Esperamos que, esta mirada sobre un fenómeno aparentemente marginal de nuestro momento, nos ilumine acerca del modo como el ser humano actual se acerca a lo sagrado

o al Misterio; de qué modo lo atisba o experimenta, a menudo, con escasa conciencia refleja y cómo lo religioso impregna, más que lo que a primera vista suponemos, nuestro mundo social y cultural.

## I. PROFANIDAD Y TRANSCENDENCIA

A muchos les resultará extraño mezclar lo profano con la transcendencia, es como mezclar agua y aceite. Vamos a tratar de ver cómo las cosas son menos dispares y existe una familiaridad de fondo que no sólo nos permite, sino que nos fuerza a abordar ambas cosas a la vez. La novedad y el desafío será ver cómo la transcendencia se escora cada vez más hacia lo profano.

### EL MUNDO DE LA TRANSCENDENCIA

Vamos a aclarar algunos términos antes de iniciar nuestra exploración. Esto quizá suene a jugar con las cartas marcadas: definimos “transcendencia” y luego buscamos las experiencias “profanas” de transcendencia. Decimos lo que entendemos por “profano” y luego nos embarcamos en la ruta de la “transcendencia”. Hay algo de inevitablemente circular en nuestro pensamiento. Pero esperamos que en el recorrido quede claro que no se trata de jugar con ventaja ni de hacer trampa, sino de ir acotando y precisando el terreno de juego de nuestra exploración.

Nos referimos al “mundo de la transcendencia”. Queremos hacer una breve indicación acerca de esa “realidad” que, según el significado de la palabra, cae más allá de nuestra realidad física y palpable. Es un más allá que sugiere una ascensión (“trans-scando”) y un tránsito que cae a la otra parte, o la espalda de nuestra realidad cotidiana.

Pero hay dos modos, al menos, de transcendencia<sup>1</sup>: uno menor, que se sitúa más allá de la realidad ordinaria de la existencia cotidiana mediante la suspensión temporal de las reglas de la vida ordinaria. Por ejemplo un chiste, provoca la risa y suspende momentáneamente la dureza o miseria de la vida haciéndola más fácil. El otro modo de transcendencia, mayor, indica más allá de la suspensión temporal hacia otra realidad que siempre ha sido y será así. Es quizá la señal transitoria hacia la que apunta la “risa redentora” sugiriendo

<sup>1</sup> Vista la transcendencia desde la fenomenología, por ejemplo de A.Schutz, vivimos en la realidad prominente y predominante de la vida ordinaria. Diversas experiencias nos sacan de ese oceano de la experiencia cotidiana y nos insertan en una isla o provincia finita de sentido. Esto es lo que sucede con las diversas experiencias de transcendencia. Pero cada una tiene, como veremos enseguida refiriéndonos a lo sagrado, especificidades propias. Cfr. P. Berger. *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. N. Y.: Walter de Gruyter, Berlin, 1977, 205s.



un mundo o realidad totalmente diferente donde las miserias de esta vida fueran superadas definitivamente. Hay, como vemos ya una relación entre una transcendencia y otra, entre la menor y la mayor o la “pequeña” y “gran” transcendencia: a menudo se pueden percibir guiños o señales de una hacia la otra, pero no hay un paso necesario o inevitable.

La transcendencia, en el segundo sentido de gran transcendencia, es un paso al límite; un paso de frontera a otro mundo o realidad. E. Levinas dirá que la transcendencia supone un cambio de lugar y de nivel. Se nos insinúa que sólo mediante una ascension a través de lo existente que vaya más allá, al otro lado, de sus posibilidades, podemos alcanzar ese mundo o realidad. Pero es un mundo que, como insinúa la imagen espacial, “montañosa”, de la raíz filológica, no está alejado de nosotros, sino “a la otra parte”. La transcendencia es la otra cara o espalda de nuestra realidad. Por eso también vale como imagen — sobre todo en nuestra era tecnológica — que la transcendencia es lo que se alcanza atravesando, horadando o profundizando la costra de la realidad cotidiana. Y siempre valdrá la imagen del horizonte abierto dentro de la inmanencia, la flecha que transpasa lo común y ordinario y apunta hacia lo abierto.

¿Cuándo se tiene experiencia de la transcendencia o cómo se atraviesa lo cotidiano en dirección, ascensión, a la otra cara de la realidad?

Esta pregunta nos sirve para situar la gran transcendencia en su mundo: se trata de la experiencia de lo *sagrado*. Esta experiencia justamente se tiene cuando se hace ese paso al límite, a la otra parte de la realidad, que decíamos nombramos con la transcendencia. Los fenomenólogos de la religion tratan de describirnos algo de eso que el hombre religioso alcanza cuando tiene experiencia de lo sagrado: conlleva, por una parte, el descubrimiento de que la realidad cotidiana no es todo, tiene una profundidad que la sostiene, poderosa, fascinante, llena de fuerza, de sentido, de vida, orientación, salud y salvación; por otra parte, aparece esa “realidad” sagrada como distinta, separada, santa, imponiendo respeto, continencia, inhibición atención escrupulosa, prohibición. Es lo que la famosa fórmula de R. Otto ha sintetizado en la expresión que describe la experiencia de lo sagrado como “fascinante y terrible”.<sup>2</sup>

La insistencia de M. Eliade<sup>3</sup> nos ha permitido darnos cuenta que esta experiencia de lo sagrado puede acontecer ante cualquier cosa de nuestro

<sup>2</sup> Cfr. R. Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980, 67. Este doble aspecto encuentra E. Benveniste en la etimología de la palabra *religion*; J. Derrida lo acentuará en su exposición, Cfr. J. Derrida, “Fe y Saber. Las dos fuentes de la religion en los límites de la mera razón”, en idem, con G. Vattimo y E. Trías. *La religion*. Madrid: PPC, 1996, 28s.

<sup>3</sup> M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Gaudarrama, 1967, 18s.

mundo. Cualquier objeto y suceso puede ser ocasión para que se produzca ese salto de nivel o captación de la profundidad fascinante y terrible que anida en toda la realidad. Es decir, cualquier realidad de nuestro mundo es capaz de transmitir o ser ocasión de producir en nuestra conciencia la captación de ese otro mundo de la realidad sagrada. Porque de lo que se trata es de una suerte de mirada o percepción, conciencia, que capta la presencia de lo sagrado en lo hasta ese momento cotidiano o “profano”. Dicho de otra manera: la experiencia de lo sagrado, supone la experiencia de una realidad absolutamente diferente y poderosa que habita y trasciende nuestro mundo, pero que se manifiesta presente en él como su fundamento, lo más valioso, importante, decisivo, último, orientador y salvador. La transcendencia, como dice H. Jonas, es un ser que tiene una doble faz, subjetiva y objetiva: está en el que lo percibe como en lo percibido.<sup>4</sup>

E. Durkheim<sup>5</sup> ya había señalado que la experiencia de lo sagrado acontece introduciendo una especie de demarcación en la realidad: la divide en sagrado y profano. Profano es aquello que aparece desprovisto de sacralidad, puramente entregado a la realidad cotidiana, corriente, de nuestro mundo ordinario; lo sagrado aparece como un mundo extraordinario, especial, diferente, separado, santo. La experiencia de lo sagrado estructura la realidad en dos partes: sagrado y profano, o en dos tipos de universo o “mundos”, en dos clases de tiempos, personas, lugares. Lo sagrado/profano estructura el espacio, el tiempo, las relaciones, el poder. Y ambos mundos sagrado/profano están estrechamente entrelazados: el mundo de lo sagrado o trascendente proporciona sentido, orden, razón de ser (función nómica y legitimadora) al mundo profano de la vida cotidiana y ordinaria.

Vemos ya que la experiencia de la transcendencia es, en el fondo, la experiencia de eso que nos supera, como anterior y superior — el prius y supra de U. Bianchi —, como lo más fascinante y tremendo, como lo más poderoso y salvador, como sobrehumano, invisible y permanentemente presente, lejano y supremamente cercano, totalmente otro y profundamente encarnado en mí.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. H. Jonas. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998, 232.

<sup>5</sup> Cfr. E. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

<sup>6</sup> Estamos resumiendo un rasgo que ha sido profundamente experimentado y reflexionado por los hombres y mujeres religiosos de todos los tiempos y que ha encontrado en nuestra tradición expresiones paradójicas tan clásicas como la de Nicolás de Cusa: esa realidad sagrada, transcendencia absoluta es *aliud valde*, totalmente otra, a la vez que *non aliud*, no otra; S. Agustín dirá que es *interior intimo meo*, más íntimo que mi propia intimidad, o los sabios de las Upanisads dirán que tú eres eso, tan cercano a nosotros, dirá el Corán, como “nuestra propia yugular”.

Es la realidad que las tradiciones religiosas designan bajo la figura de Dios o dioses o de una realidad divina impersonal. J. Martín Velasco ha propuesto denominar a esta variedad de configuraciones con el vocablo o categoría de *Misterio*: “la realidad que origina el mundo de lo sagrado, el ámbito o universo religioso, y que aparece configurado en las casi incontables representaciones de las diferentes religiones de la historia”.<sup>7</sup>

Esta breve aclaración y situación de conceptos nos dice ya que:

1. Transcendencia, sagrado y profano son vocablos o conceptos que pertenecen al mismo universo o familia de lenguaje y que tratan de expresar la experiencia humana religiosa del Misterio que recorre la realidad. La transcendencia quiere expresar la relación del hombre con lo otro de la realidad ordinaria hacia lo misterioso de la realidad.<sup>8</sup>
2. La transcendencia es una cualidad de lo sagrado o del Misterio que expresa la experiencia humana de otredad absoluta de ese mismo Misterio o sagrado.
3. La transcendencia no significa lejanía, ya que el Misterio está sumamente presente en nosotros y en toda la realidad. Transcendencia e inmanencia se dan la mano.
4. La realidad vista desde la experiencia de lo sagrado aparece dividida en “sagrada” o habitada por la presencia fascinante y terrible del Misterio y “profana”, es decir, desprovista de misterio, de sagrado y puramente cotidiana (aunque potencialmente puede ser portadora o manifestación de la presencia de lo sagrado).
5. Lo sagrado aparece trascendente, donador de sentido, estructurador de la vida, del tiempo, de las relaciones. La construcción social de la realidad y la estructuración personal de la vida dicen relación a lo sagrado.

<sup>7</sup> Cfr. J. Martín Velasco. “Dios en el universo religioso”, en: idem, con F. Savater y J. Gómez Caffarena. *Interrogante: Dios*. Santander: Cuadernos FyS, Sal Terrae, 1996, p. 14.

<sup>8</sup> Sin duda hay una transcendencia en toda relación vital. Desde este punto de vista vida, la vida es relación, es decir, transcendencia. Este es un sentido biológico elemental que está en el fondo de todo ser vivo. Hay algunas teorizaciones que apuntan a una escala o gradación de la transcendencia desde estos niveles elementales. Así T. Luckmann. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973; y, con una concepción metafísica de fondo, H. Jonas. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, 17s. que entiende a toda la naturaleza, a la que pertenece el ser humano, como atravesada por tendencias latentes que la organizan e impulsan hacia la libertad y el espíritu.

## LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD TRANSCENDENTE

Hoy somos cada vez más conscientes de que vivimos inmersos en una sociedad, una cultura, una lengua, es decir, vivimos en comunidades culturales que son comunidades de interpretación de la realidad. No existe acceso a la realidad desnuda o a los hechos brutos. Siempre interpretamos esa realidad mediante los “moldes” culturales disponibles. Lo primero, lo incluso “empíricamente” primero, es justamente este estar siempre ya moldeados por una determinada forma de ver la realidad. A continuación, en segundo lugar diríamos, vienen las experiencias subjetivas particulares.

Esta condición humana de vivir en comunidades de interpretación o sentido se aplica también a las experiencias de transcendencia o religiosas. También aquí nos encontramos con que esa “otra realidad” transcendente es siempre una realidad interpretada o, si se quiere seguir el vocabulario de P. Berger y T. Luckmann, una construcción social.<sup>9</sup> La experiencia de la transcendencia — como cualquier experiencia — es siempre una construcción social efectuada a través de las reconstrucciones comunicativas. Es en la socialización y en la comunicación con otros, como interpretamos nuestras experiencias de transcendencia. En la comunicación intersubjetiva y mediante referencias a formas más o menos aceptadas de interpretación (relatos míticos, explicaciones religiosas, metafísico-teológicas, rituales, etc.), nuestra memoria subjetiva de las experiencias de transcendencia entra en un proceso de reconstrucción intersubjetiva. Al final, las experiencias personales son formuladas y sistematizadas según los cánones vigentes o las nuevas creaciones en la comunidad de interpretación de la sociedad en cuestión. En el caso de la realidad transcendente, el uso de los símbolos es un recurso exigido y requerido para significar y “apresentar” una realidad no cotidiana ni normal. De aquí que la construcción social de la transcendencia se efectúe mediante la construcción social simbólica.<sup>10</sup>

Así mismo los rituales, en cuanto modos de acción simbólica, constituyen formas de comunicación intersubjetiva — acciones comunicativas — codificadas según un sistema de signos y símbolos, a través de los cuales se significan,

<sup>9</sup> Cfr. P. Berger e T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972; idem, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997; T. Luckmann, “Social Reconstruction of Transcendence”, en *Secularization and Religion*. Tubinga Lausana: Actas de la XIX Conferencia Internacional de Sociología de la Religión, 1987; idem, “Religion y condición social de la conciencia moderna”, en: X. Palacios, F. Jarauta (ed). *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, 1988, 87-108, 94s.

<sup>10</sup> Cfr. T. Luckmann. “Social Reconstruction of Transcendence”, 26s.

expresan y comunican las experiencias de transcendencia. Los rituales son acciones sociales orientadas hacia una realidad fuera de la vida cotidiana; en el fondo, estamos ante interacciones simbólicas.

T. Luckmann<sup>11</sup> ha insistido en que la construcción social de las experiencias de transcendencia tiene una gradación o escala que va desde las “pequeñas” transcendencias, pasando por las “intermedias” hasta las “grandes” transcendencias. Estas últimas son vehiculadas por las religiones universales y forman el núcleo de las visiones del mundo. Expresan y legitiman últimamente el orden social existente. Las transcendencias “intermedias” sistematizan y expresan procesos sociales, políticos, culturales, de identidad, etc. (ideas de nación, raza, sociedad sin clases ...). En general dan forma y legitimación a las cuestiones de parentesco, identidad, trabajo y poder. Las “pequeñas” transcendencias van ligadas a procesos sociales cotidianos, “naturales” y a ideas de salud, bienestar físico, autorrealización (...).

Los modos concretos como la gente experimenta e interpreta las experiencias de transcendencias en sus diversos niveles, no es una cuestión de religiosidad “natural” ni “arquetípica”, sino como muy bien dice Luckmann, es una cuestión de procesos y productos históricos. Cada sociedad y época histórica tiene un modo de reconstruir las experiencias transcendentales. “Las realidades transcendentales tienen una gestación social y una sedimentación en la tradición histórica”. Cada sociedad elabora construcciones sociales que van formando el arco de bóveda que va uniendo la realidad cotidiana con la “otra” realidad; y estas construcciones sociales sirven a su vez de modelo para las experiencias subjetivas de transcendencia.<sup>12</sup>

Al final nos encontramos con unos modos de entender, significar, expresar o tener acceso a la transcendencia que son propios de un momento histórico y que se inscriben en una gran corriente o tradición cultural. No es, por tanto, nada raro que estos modos varíen, experimenten las zozobras de los cambios culturales y las generaciones actuales no se sientan a gusto en los moldes anteriores y busquen recrear los suyos.

LA TENDENCIA ACTUAL HACIA LAS  
TRANSCENDENCIAS INTERMEDIAS Y PEQUEÑAS

Si miramos hacia nuestra realidad occidental tenemos que reconocer que la sociedad y cultura han experimentado un profundo cambio en la modernidad que afecta al modo como se *reconstruye la transcendencia*.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 29; idem, “Religion y condición social de la conciencia moderna”, p. 96.

<sup>12</sup> Idem, *Religion y condición social de la conciencia moderna*, p. 97.

Recordemos que la modernidad es la época de fuertes cambios en la imagen del mundo. Pasamos de una idea unitaria del mundo a una pluralidad. La pérdida de monopolio de la imagen del mundo por parte de la religión cristiana da paso a una serie de visiones o cosmovisiones que se iluminan desde lo científico, diferentes corrientes humanistas e ideológicas. El resultado es la ruptura de la cosmovisión religiosa cristiana y la entrada en un pluralismo de visiones y propuestas de transcendencia. Las experiencias de sentido, última-dad, orientación se buscan y encuentran por caminos no únicos ni siquiera religiosos. Entramos en la sociedad y cultura que se ha denominado pluralista y secularizada.

Más aún, hacia finales del siglo XIX una serie de pensadores entre los que ejemplarmente destaca F. Nietzsche, plantearán una visión del conocimiento y de la realidad que cuestiona la posibilidad misma del planteamiento de una “gran transcendencia” o, como decimos, simplificando la cuestión, del tema de Dios. Bajo el eslogan “Dios ha muerto”, Nietzsche ofrece el diagnóstico cultural de una situación donde la reconstrucción de la transcendencia en este sentido fuerte y tradicional se presenta como imposible. Desde entonces, vía Heidegger, Wittgenstein y otros muchos, el pensamiento moderno se ha planteado incesantemente el modo como puede ser hoy reconstruidas y expresadas las cuestiones y experiencias de la “gran” transcendencia.<sup>13</sup>

Pero la sensibilidad predominante en estas últimas décadas de nuestro final del siglo XX parece corroborar el diagnóstico de los intelectuales de final de siglo anterior y de este mismo siglo: no parece nada fácil la reconstrucción de las experiencias de “gran” transcendencia. Las grandes religiones están ahí presentes, pero crece la impresión de una pérdida de monopolio de la religión por parte de la religión institucionalizada.<sup>14</sup> La religión deambula libremente por la sociedad actual y no se somete ya al monopolio de las grandes iglesias. No sólo han proliferado las ofertas religiosas de grupos sectarios, sino que aparece una versión religiosa subinstitucionalizada que podríamos denominar

---

<sup>13</sup> Personalmente abordo esta problemática en mi confrontación con J. Habermas Cfr. J. M. Mardones. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos, 1998; idem, *Razón y Fe. El retorno de la religión en el pensamiento filosófico* (próxima aparición). Entre nosotros es una cuestión que está teniendo bastante eco: Cfr. G. Amengual. *La presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1997; A. Torres Queiruga. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: EVD, 1998; J. A. Estrada. *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta, 1997.

<sup>14</sup> Para un mayor desarrollo de estas ideas Cfr. J. M. Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. EVD, Estella, 1994; idem, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1996.

siguiendo la línea de E. Troeltsch hasta Becker, “nuevos cultos”. Esta religiosidad que recibe nombres como la Nueva Era o la “nebulosa neomística y neoesotérica”, expande un aroma de transcendencia donde se mezclan diversas tradiciones religiosas y donde la reconstrucción de las experiencias de transcendencia va desde un holismo naturalista que se ve inmerso en la gran matriz del Cosmos, hasta las “pequeñas” transcendencias de la salud física, los desbloques psíquicos o el sentirse a gusto y en paz consigo mismo los controles mentales, las potenciaciones humanas, las profundizaciones interiores, o el manejo a través de piedras de cuarzo o amuletos de presuntas sabidurías antiguas, de los malestares de la pérdida de seguridad, trabajo, amistad o suerte en la vida.

Hoy existe un cierto consenso entre los estudiosos de que estamos viviendo un momento de estrechamiento de la transcendencia. Esta se adelgaza y adopta formas “intermedias” o “pequeñas”. La sensibilidad que a finales del siglo pasado era una cuestión de una minoría de intelectuales es hoy un fenómeno de masas, que caracteriza a la conciencia moderna. A juicio de T. Luckmann la conciencia moderna se caracteriza por “la ausencia de modelos sociales generales, plausibles y obligatorios para la persistencia de las experiencias humanas y universales de transcendencia”.<sup>15</sup> En su lugar se religiosiza el Estado, el mercado o la constitución, o el arco de la transcendencia se incurva hacia el individuo, el cuerpo, su identidad o el bienestar interior.

La exploración que aquí intentamos camina en esta línea. Pero da un paso más adelante: tratamos de atender a una serie de fenómenos sociales y culturales de nuestra sociedad que nos llaman la atención. Especialmente atendemos a una serie de prácticas sociales o rituales “profanas” donde vemos algo más que meros rituales socio-culturales. Sospechamos que por esta vía camina también la reconstrucción de las experiencias de transcendencia, pero no en un sentido meramente antropológico y socio-cultural que es obvio, sino con tintes religiosos. Es decir, miramos estos rituales de nuestro momento como expresiones “religiosas” (“cuasi-religiosas”, “para-religiosas”, dirían algunos), o sea como *reconstrucciones intersubjetivas* en nuestra sociedad de experiencias de transcendencias. Veamos, con algunos ejemplos, el tipo de rituales que avistamos para avanzar en nuestra posterior reflexión acerca de lo que esta situación nos dice respecto a la religión y la transcendencia en nuestro momento histórico.

---

<sup>15</sup> Cfr. T. Luckmann, “Religion y condición social de la conciencia moderna”, p. 107; idem, “Social Reconstruction of Transcendence”, p. 31.



## EXPERIENCIAS PROFANAS DE TRANSCENDENCIA

¿No estamos asistiendo en nuestra sociedad a la sustitución de los rituales religiosos por rituales políticos, lúdicos, musicales o de culto al cuerpo? ¿No estructuramos el tiempo, la vida, el día festivo de acuerdo no a la misa o la celebración del santo patrón, sino dependiendo de los grandes encuentros deportivos, o de la ración semanal de la “liga de las estrellas”? ¿No jalona el año las vacaciones y el viaje (“peregrinación”) a tal lugar del extranjero, la puesta a punto para exhibirse en la playa o simplemente el descanso esperado que rompe la monotonía estresante del trabajo anual cotidiano?

Hay sed de ruptura, apuesta por otras realidades, encandilamiento con el encuentro con la naturaleza, otras culturas o personas. Hay necesidad de nombres propios con “glamour”, divos/vas, héroes del deporte, que sustituyan a los santos patronos desaparecidos. Hay hambre y sed de transcendencia.<sup>16</sup>

Citemos a título de ejemplo y de sugerencia rituales de nuestra sociedad que nos plantean si detrás de ellos no late algo más que lo que se muestra, es decir, si no estamos ante una expresión profana de la transcendencia o la religiosidad.

## LA PROXEMIA JUVENIL

¿Quién no se ha quedado un tanto perplejo ante la concentración masiva de jóvenes los fines de semana en determinados puntos de nuestras ciudades? ¿Qué buscan esos jóvenes en rituales que se inician con la noche y duran hasta el amanecer? ¿Qué encuentran en una cercanía física donde el intercambio verbal es casi mínimo dado el volumen de la música? ¿Qué expresa ese estado de “proxemia”, de cercanía corporal y masiva?

Estos rituales juveniles del fin de semana entre nosotros ¿no tienen todos los componentes de lo que, siguiendo a la escuela durkheimiana, llamaríamos “la sacralización de las relaciones sociales”?<sup>17</sup>

Estar juntos, beber juntos, bailar juntos, romper el tabú del tiempo (ordenado, disciplinado), apretujarse como una tribu generacional en las horas “extrañas” de la noche, ¿no tiene mucho de *culto grupal* donde hay algo de fluído “extático”, de la “magia” de la noche abrazando a los individuos en la experiencia de los vínculos sociales? ¿No hay un estremecimiento y una atracción de estos momentos de “culto” social juvenil? La religación misma parece ser

<sup>16</sup> Para una presentación más sistemática de esta misma cuestión Cfr. J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, cap.6: “La religiosidad profana”, p. 91s. Dejo por más conocida y tratada la “religion civil” del estado, mercado, sistema, nación, etc. No porque no sea importante, sino por delimitación de tema y por señalar más específicamente hacia otros rituales menos abordados como “sacralizaciones” de nuestra sociedad.

<sup>17</sup> Cfr. M. Maffesoli. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, 1990, p. 54s.



aquí lo importante, aunque aparezca tan banal como la proximidad masiva, la agrupación, el estar juntos y hasta el pasar frío, calor o aburrimiento conjuntamente, proporciona finalmente la sensación de efervescencia social: el ser más, poder más, vivir más.

#### LA “LIGA DE LAS ESTRELLAS”

Las expresiones deportivas o lúdicas han adquirido un nivel tal en nuestra sociedad, que difícilmente se dejan atrapar por la mirada en una única dirección. Se da en ellas la mezcla de muchas cosas: de la explotación comercial de un espectáculo que funciona como un negocio; de la expresión de los sentimientos nacionales por la vía de la confrontación lúdica; del entretenimiento de masas millonarias que se evaden de la miseria cotidiana y buscan un trozo de identidad y triunfo en los colores de su equipo. Ahora bien, justamente cuando entramos en estos terrenos de la adhesión de miles y millones de individuos a unos colores, a un equipo, entramos en una dimensión simbólica que, aunque esté muy manejada y atizada por la publicidad y los mass-media que viven de ellos, está reflejando una realidad “otra”.

El caso del fútbol es sintomático. Comienza a tener rasgos de ritual religioso: la celebración masiva el fin de semana en un estadio o ante el “altar doméstico” televisivo; la preparación “ascética” de los jugadores; los momentos álgidos de la celebración o liturgia deportiva mediante el “gol”; la asistencia y participación de los “fans” o devotos de cada equipo con sus momentos de raptó, desencanto. ¿No hay algo de “religioso” en todo este ritual? ¿No asemeja el choque entre dos grandes equipos en una final a una confrontación cósmica entre dos poderes, dos opciones, dos destinos? ¿No late el drama sagrado de los orígenes en el fondo de todo combate lúdico? ¿No está, por otra parte, anhelado en todo juego un “fair play” donde el honor, el respeto a un código a unas reglas, a una solidaridad y a un proyecto, fueran la realidad de la vida? ¿No hay tras el deporte una metáfora de la vida moral social?

Lo que ya resulta bastante obvio es la capacidad de estructurar la vida social que tiene el deporte: los tiempos, los ritmos se adaptan ante las celebraciones deportivas y éstas ejercen el papel de distribuidores del tiempo “libre” (liberado, sagrado) que antaño ejercieron las celebraciones religiosas. Incluso el “día después” vive de la celebración deportiva mediante la lectura y comentario de los periódicos. Semeja la hegeliana oración secular del ser humano de nuestros días.

Títulos como la “liga de las estrellas” tiene, más allá de la publicidad con el que ésta misma juega, un halo de luminosidad, rutilancia y atracción, como todo lo brillante y radiante que terminó siendo símbolo de la divinidad.

## LA FASCINACIÓN DE LO NATURAL

Vivimos tiempos de fascinación de lo natural. En un momento en que ya apenas queda nada que no tenga la marca humana y el sello de la manipulación y manufacturación, nos entra la fiebre de la búsqueda de lo intocado o no hollado por pie ni mano humana. Estamos ante cierta revancha de la naturaleza por el artificialismo introducido en ella. Nos hallamos ante el descubrimiento de lo natural.

De nuevo, este fenómeno ofrece varias caras y no la menor, la que expresa la preocupación de los espíritus ante una explotación saqueadora de la naturaleza que amenaza con destruirla y destruirnos. Una curiosa vuelta o retorno de la Madre Naturaleza, pasado el tiempo del miedo ancestral que producía esta “madrasta” no dominada. Un momento de conciencia de responsabilidad ante el futuro de las generaciones venideras y de fascinación ante la débil y maravillosa película de nuestra biosfera que nos asegura la vida. Y de nuevo, una vez más, la comercialización y el consumismo de las modas y hasta de las ideas humanizantes.

Los rituales de este descubrimiento de la madre naturaleza y de cierto culto a lo natural deambula hoy por varias manifestaciones sociales: desde la ecología a la dietética; desde cierto gusto por el arcaísmo y lo natural hasta la sofisticación de un consumismo elitista en clubs privados en lugares paradisiacos.

¿Qué late en la búsqueda de sabores naturales, medicina natural, lugares naturales? ¿No hay algo de búsqueda de lo originario y puro, lo incontaminado y lo santo? ¿No estamos ante la versión objetivista de lo sagrado idemne, íntegro, que lleva hacia lo vedado al contacto de los hombres? ¿No aparece por esta vía una distancia, una contención, respeto, inhibición y escrúpulo ante lo sagrado natural?

La dietética se ha convertido en una liturgia, de raíz ascética y de autodomínio, que tiene su versión sacramental medida en calorías, hidratos, proteínas, compatibilidades o incompatibilidades de alimentos, etc. Frecuentemente el culto a lo natural se auna aquí con el culto al cuerpo, la salud o el trabajo de la apariencia que exige nuestra sociedad.

En la sensibilidad ecológica late aún más claramente la tendencia a la sacralización de la naturaleza, o mejor, de la energía vital que la recorre y que nos une con ella.

Adopta formas de cierta visión totalizante o holista. Es la Vida con mayúsculas la que es descubierta y venerada bajo sus manifestaciones — generalmente puestas en peligro por la expoliación humana — en los ecosistemas, en la biosfera y hasta en el universo entero. Hay una visión holista que abraza todo el cosmos y que se hace contemplación de sus manifestaciones en la

Tierra bajo la forma de Gaia, la gran diosa tierra, o del cosmos vivo y dinámico. Se nos insta a ser respetuosos con un ser vivo del que formamos parte y que adquiere en el ser humano consciencia. Un nuevo monismo que ve el todo cósmico atravesado por el dinamismo de la vida y nos impulsa a una simbiosis reverente con ella.

¿Los desequilibrios naturales y el peligro que el hombre es para la naturaleza no se ha convertido en panteísmo ecológico? ¿La ecología no termina siendo el vehículo para expresar oscuramente el fondo originario universal de todo cuanto existe? ¿La referencia a culturas primitivas en amistosa simbiosis con el entorno natural no se hace proyecto salvador, oferta de una vida distinta de la artificial del mundo desarrollado, en austero y cálido contacto con el útero de la madre tierra?

#### ESTAR EN FORMA, EL CULTO AL CUERPO

Nuestro tiempo ve la proliferación de gimnasios y lugares para el deporte; con facilidad nos tropezamos con atletas anónimos en nuestro caminar por la ciudad o las ilustraciones de los periódicos nos traen fotos de nuestros dirigentes haciendo “jogging” o practicando el deporte de la sesión desde el esquí, la vela o el golf.

Hay una preocupación por el cuerpo: por verse bien y sentirse bien. El bienestar corporal desarrolla una serie de rituales de ritmo diario o semanal que convierte al cuerpo, al peso, al estar en forma, en una necesidad de nuestra cultura. También la industria cultural hace de la moda, de la pasarela, de la exhibición, de lo que unos llaman “cuerpos femeninos anoréxicos” y otros “arte andando”, un espectáculo, un consumismo y un negocio.

¿Qué anida detrás de esta fiebre por sentirse bien, verse bien, encontrarse bien? ¿No hay una búsqueda de salvación en la salud y cuidado corporal? ¿No estamos ante un nuevo ascetismo que somete al cuerpo a los dictados de la apariencia, de la moda o de ideales de juventud y belleza?

El cuerpo es uno de los lugares que despierta interés creciente en nuestro tiempo. Todas las sociedades y culturas tienen sus modelos de cuerpos saludables y hermosos. La belleza y la salud, el equilibrio, la fuerza, la agilidad o la serenidad han sido y son aspectos valorados en el cuerpo y a través del cuerpo. En el fondo laten los mitos narcisitas o apolíneos, el gustarse y el adecuarse al modelo de los dioses de la juventud y la belleza. La publicidad nos envía guiños continuos de sacralizaciones de la plenitud mediante cuerpos jóvenes, bellos, sin grasa, estilizados, presuntamente ágiles, flexibles, gráciles, potentes y saludables. La ráfaga del deseo se convierte en anhelo de “otra” cosa, de una realidad perfecta que quisiéramos encarnar, poseer o participar:

la divinización mediante la adquisición de las cualidades que nos asemejan a los “dioses”.

#### LA NECESIDAD DE HÉROES

Recientemente era noticia el duelo multitudinario, planetario, por la princesa Diana. Poco después era acogida la Madre Teresa casi con idénticas muestras de reconocimiento de masas y de veneración mundial. Dos figuras tan distintas que casi son el haz y el envés: la juventud bella y triste contrastaba con la insignificancia bondadosa de una anciana arrugada. Pero las dos han servido de imágenes proyectadas para la identificación del deseo de algo que rompe los moldes de lo cotidiano y escapa hacia la idealidad o, mejor, hacia la “gran realidad”. Sospechamos que en el fondo, además de catarsis colectivas de frustraciones de relaciones de pareja y matrimonios fallidos, rebeldías contra lo estatuido, existe también la añoranza y el anhelo de otra cosa: de la vida amorosa plena y de la bondad compasiva y solidaria con los miserables. La compasión, la solidaridad, junto con la realización del amor correspondido disparan los sentimientos y los sueños diurnos de un mundo distinto y de una vida plena. Las colectividades sueñas en esas personas lo que la vida cotidiana nos devuelve con los rasgos duros de las víctimas y de los pobres, de lo fracasado y roto. A la luz de lo que estas heroínas simbolizan se transmuta la realidad y aparece un horizonte abierto a otra cosa. El transcendimiento de la cotidianidad tiene lugar por la vía del héroe.

En un tiempo de horizontes político-sociales bastante cerrados y de masiva imposición de lo que hay, la proyección en personas extraordinarias, desde el punto de vista de sus habilidades deportivas, de clase o situación social, o por su labor humanitaria, despierta la visión de otra realidad, de otro mundo, de otra vida, distinta de la pura adecuación a la tiranía gris y despiadada de lo dado.

#### EL AROMA DE LA TRANSCENDENCIA

¿Quién no ha vivido el placer de las cosas pequeñas: de un café con unos amigos, de un paseo al atardecer, de la tranquilidad de una conversación agradable, de la brisa suave tras el bochorno, de la contemplación de una brizna de hierba? Son cosas cotidianas que abren un boquete en la rutina; son experiencias que hacen más fácil la vida ordinaria y permiten sospechar e intuir que la vida es más que lo que se desliza en su, a menudo, interminable monotonía.

En estas cosas pequeñas, acontecimientos sin importancia, se transcende la costra de lo diario y se atisban realidades muy distintas. Parece que la gente de nuestro tiempo comienza a vivir de estas transcendencia “mínimas”. Son las que les dan sentido y permiten recordar que hay montículos en la vida

plana, elevaciones sobre el gris contaminado de la vida cotidiana. Incluso sospechamos que para una gran mayoría por aquí transita la trascendencia. Esta no transpasa en saltos o visiones totalizantes la insignificación de lo vivido, sino que adquiere densidad y significado, apertura a otra cosa, en esos mini-gozos y pequeños atisbos de belleza y plenitud que jalonan los encuentros humanos o las contemplaciones de nuestro diario vivir. Una suave sacralidad bonsai para ciudadanos que viven en la fragmentación de las visiones y en la dispersión de las ocupaciones de la vida. El parón, el caer en la cuenta de que la vida tiene densidad, o llama desde la vivencia de un encuentro o el aroma de un café a algo distinto, es quizá, para muchos, el modo de reconstruir hoy la experiencia de trascendencia. ¿La religiosidad “profana” de los seres humanos de la modernidad tardía?

Aquí sí que nos encontramos con expresiones de compromiso mínimo donde la mirada lateral y el “détour” y las derivas de lo religioso es claro.<sup>18</sup> ¿Esta trascendencia mínima de la “religiosidad secular” es verdaderamente “religiosa” o se queda en una lejana deriva o homología? ¿No se anuncia en estas leves iluminaciones los presagios de las grandes auroras boreales?

## II. CUESTIONES PARA EL DEBATE

La primera parte ha sido predominantemente aclaratoria y descriptiva. Hemos llegado por este camino a entrever que en nuestro tiempo hay una serie de fenómenos que tienen que ver con el modo como se presenta o reconstruye la trascendencia en nuestra cultura y sociedad. Esta situación da que pensar. Nos plantea una serie de interrogantes y de cuestiones que sacuden las ideas hasta hace poco dominantes. La realidad nos hace replantear las explicaciones al uso, pero las nuevas aclaraciones no son fáciles y surgen lentamente en esta pugna por introducir orden y concierto en un mundo que desbarata el orden anterior y todavía no encuentra un acomodo. Veamos algunas de las cuestiones que suscita la nueva situación.

### LAS PREGUNTAS QUE PLANTEA LA “PEQUEÑA” TRANSCENDENCIA

Nos hacemos eco del contraste que suscitan las ideas de la modernidad hasta ahora dominante con la nueva situación que plantea la inclinación cultural hacia la trascendencia “intermedia” y “pequeña” o “mínima”. ¿Qué cambia de nuestras ideas al uso?

<sup>18</sup> He usado una serie de expresiones de A. Piette, “Le fait religieux: détour, contour, retour”, en Y. Lambert, G. Michelat, A. Pierre (ed.). *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L’Harmattan, 1997, p. 33s.

## ¿SECULARIZACIÓN O REENCANTAMIENTO?

Tenemos la sensación generalizada, avalada por muchos datos, de que la religión en nuestra sociedad no ocupa un lugar central.<sup>19</sup> Más bien está en la periferia de la sociedad. Quiere decir que los símbolos, los signos, los roles y las personas relacionadas con lo religioso han perdido relevancia social y cultural. Ser sacerdote o religioso no es ya un “honor” en esta sociedad. Esto es lo que se quiere decir con la palabra secularización. Parecería que caminamos hacia una sociedad donde la religión fuera disminuyendo, privatizándose, haciéndose invisible y, finalmente, desapareciendo. Pero no es esto lo que ha ocurrido.

Es verdad que la religión no ha recobrado una centralidad social o cultural. Sigue estando en la periferia social y cultural, al menos en la sociedad occidental, especialmente europea. Pero asistimos a un despertar de lo sagrado y religioso que recorre toda la sociedad. Hay una difusividad de la religiosidad en unos tonos experienciales, afectivos, eclécticos que se ha venido llamando Nueva Era o nebulosa neomística y neoesotérica.

La religiosidad de las iglesias se encuentra con esta religiosidad difusa y sincrética. Se llega a decir, que las iglesias han perdido el monopolio de lo religioso. Ahora quien busca la religión la encuentra no sólo en las iglesias sino en herbolarios, “stages” de potencial humano, ofertas de sabidurías herméticas y hasta ferias de esoterismo.<sup>20</sup> Incluso, como estamos reflexionando aquí, sospechamos que el ser humano de nuestros días, vive — más que en otros momentos — de pequeñas raciones de sentido que le arrancan del gris de la vida cotidiana y le proporcionan fulguraciones de otra realidad.

La paradoja de nuestra sociedad parece ser ésta: conviven en nuestra sociedad secularizada la presencia postsecular de manifestaciones religiosas variopintas y de una religiosidad “profana” que se expresa en rituales sociales.

---

<sup>19</sup> Las encuestas españolas nos hablan todavía de un 80-84% que creen en Dios Cfr. P. González Blasco, J. González Anleo. *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: S. M., 1992; J. Elzo, “La religiosidad de los jóvenes españoles, *Informe-Jóvenes 94*. Madrid: Fundación S. María, S. M., 1994, p. 179; recoge que “dos de cada tres jóvenes afirman ser miembros de la iglesia católica”. Mientras que las encuestas europeas indican que la pertenencia al cristianismo retrocede hasta menos del 50% en Gran Bretaña, Países Bajos y Francia Cfr. *La religion des sociologues*, p. 58.

<sup>20</sup> La semana del 16-22 de marzo de 1998 se ha celebrado en la Puerta de Toledo de Madrid la exposición o feria del esoterismo. El olor a incienso se mezclaba con el de la masa en un recinto no eclesial, sino hecho para exposiciones. Allí el público podía acceder desde la “aromaterapia”, a los amuletos de antiguas religiones, desde los servicios de sanadores, adivinadores hasta las conferencias de potencial humano o la iniciación en alguna de las ofertas terapéutico-religiosas con sabor místico-oriental. La búsqueda de sanación/salvación se hace en nuestra sociedad secularizada en las plazas públicas.

## ¿QUÉ ES RELIGIÓN?

Sin duda a esta altura más de un lector ha sentido el malestar del uso de la palabra religión, religiosidad, etc. La ve referida en el texto a realidades diferentes y estará tentado de decir que hay que ser mucho más riguroso con los conceptos, sino se quiere introducir una ambigüedad mortal. Tiene razón y es lo que intentamos hacer. Lo que sucede es que estamos viendo que las cosas de la religión se nos están complicando, al menos últimamente. Y so pena de dejar intocados o de lanzar hacia la superstición o cualquier otra oscuridad irracional, fenómenos de los llamados “nuevos cultos” o de esta religiosidad difusa e incluso de carácter “profano”, como los que aquí abordamos, tenemos que ampliar nuestro concepto de religión.

El peligro real es aguar el concepto de *religión*. Y el contrapeligro es que se nos escape el carácter “religioso” de algunos fenómenos profanos. La discusión en las ciencias sociales actuales<sup>21</sup> sabe ya de este debate y del dilema de la ampliación liquidadora del concepto y de la rigurosidad a la que se le escapan los peces que no caben dentro de su malla teórica.

Podemos definir la religión como “un modo particular de creer que tiene como propio apelar a la autoridad legitimadora de una tradición” (D. Hervieu-Léger<sup>22</sup>). Aquí cabe desde la religión cristiana hasta la astrología e, incluso, el nacionalismo.<sup>23</sup> Para otros, como Y. Lambert<sup>24</sup> sin referencia a lo sobre-humano o gran trascendencia, la comunicación simbólica y la dimensión comunitaria, no hay religión. Como se ve este es un modo “clásico” de ver y de definir la religión, que no empece, según él, tratar los fenómenos “para-religiosos” que sean. Este planteamiento despierta la sospecha de excesivamente “religio-céntrico”, cuando no “cristocéntrico”. A. Piette<sup>25</sup> ha propuesto como salida un análisis de “tipo homológico” mediante el que se buscan las correspondencias u homologías entre las actividades o prácticas religiosas y la seculares o profanas. De esta forma no sólo se descubren rasgos religiosos en las prácticas profanas, sino que se ve cómo trabaja la constitución o reconfiguración de

<sup>21</sup> Cfr. J. M. Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, p. 43s.; Cfr. una síntesis reciente de la situación actual en la sociología de la religión francófona Y. Lambert, G. Michelat, A. Piette. *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan, 1997, p. 64s.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>23</sup> Cfr. mi objeción, dentro de la simpatía que me produce este intento de reformulación. Cfr. J. M. Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión*, p. 51.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 35s.

formas híbridas, sincréticas, que se pueden cualificar de religiosas o no. La “religión profana o secular “viene a ser así un trampolín conceptual para la exploración del hecho religioso en su proceso de constitución.<sup>26</sup>

Sin duda al hablar de religiosidad profana o secular tenemos que emplear la homología. La ganancia es que atendemos a fenómenos no tanto de las religiones institucionalizadas, hechos macro-religiosos reconocidos en la vida social, cuanto a fenómenos pequeños, cercanos a la vida cotidiana y a la configuración de lo religioso/sagrado. Y por supuesto aparece la pluralidad y heterogeneidad de lo religioso.

#### ¿RECONFIGURACIÓN O DESCOMPOSICIÓN?

Los atisbos de transcendencia que se muestran en esta religiosidad profana, bonsai, mínima, si fuera cierto que son algo bastante extendido entre nuestros conciudadanos, a lo que se añade la religiosidad difusa o diseminada de los “nuevos cultos”, ¿no indica que estamos ante la disolución de lo sagrado? ¿No nos deslizamos a través de estos desplazamientos, más allá de lo paracientífico o psicológico, hacia rituales puramente profanos, seculares que sólo conservan un cierto sabor a lo sagrado? ¿No asistimos a fenómenos de “salida” de la religión y de descomposición de la misma<sup>27</sup>?

Las posturas y los espíritus se dividen. Ya hemos indicado cómo para D. Hervieu-Leger e Y. Lambert estamos ante una recomposición o reestructuración de lo religioso; para A. Piette se trataba de asistir a la reconfiguración de lo religioso. Ahora bien, ¿podemos negar que detrás de este dinamismo no asistimos a la salida o descomposición de la religión? No lo podemos negar absolutamente. Más bien nos resistimos a ello en vistas a la persistencia y dureza del fenómeno religioso, a su profundo enraizamiento en lo humano y social.

#### ¿QUÉ LE PASA A LA TRANSCENDENCIA?

Hemos venido diciendo, con otros muchos intérpretes, que estamos viviendo un predominio de las transcendencias “intermedias” y “pequeñas” frente a la “gran” transcendencia. Es un fenómeno sociocultural y de conciencia. Por una parte, la estructura social se ha complejizado enormemente; la cosmovisión única ha desaparecido propiciando una diversidad de visiones y, lo que es

<sup>26</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>27</sup> Cfr. F. Champion, “Amancipation de les sociétés européennes à l’égard de la religion et décomposition du religieux”, en *Le religieux des sociologues*, p. 48s. Al fondo la tesis de la “salida” de la religión en la sociedad moderna de M. Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.



más grave, facilitando la entrada en el escenario cultural de diversas racionalidades con diferentes criterios de validez. Por otra parte, el individuo moderno se ve empujado por un proceso paralelo de autonomía e individualización. No tiene nada de extraño que vivamos un período o tiempo de reinterpretación o de reconfiguración simbólica: modos anteriores de ver y expresar la realidad, en sus diversas capas o profundidades, no sirven ya y otras aparecen lentamente, tentativamente. Pero parece claro que la pugna prosigue y que, como sugería K. Jaspers, la forma que adopte la transcendencia en el futuro caminará por el lado de construcciones intersubjetivas de individuos libres y autónomos, con menores ataduras institucionales y, como añadirá R. Bellah<sup>28</sup>, en un mundo infinitamente múltiple y centrado sobre sí mismo. Autonomía e individualización, racionalización plural, aunque con predominio funcional, inmanencia o centramiento en el mundo y lo mundano y globalización o mundialización cultural, con consciencia de la relatividad de culturas y tradiciones, quizá sean estas las principales claves de la reconfiguración de la transcendencia en nuestro momento.

¿Será esta situación uno de esos momentos *axiales* de cambio epocal de reestructuración mental y religiosa, valorativa y cosmovisional, social y cultural? Otra vez de nuevo, estamos llamados en esta modernidad tardía a no confundir el movimiento de las olas cercanas con la entrada en una corriente marina. Pero tanto malestar de época y de paso de umbral, quizá esté engendrando algo nuevo. Pero seamos cautos y mantengámonos en los límites de lo que podemos afirmar: carecemos de perspectiva para poder ver nuestra propia situación.

Parece esperable, con todo, que la *reconstrucción de la transcendencia* se efectúe en nuestra cultura y sociedad desde procesos en los cuales la inclinación hacia la *inmanencia* sean cada vez más comunes y fuertes. Y, sin duda, aparecerán fenómenos reactivos de oposición que afirmarán la gran transcendencia.

#### FUNCIONES SOCIALES DE LAS EXPERIENCIAS PROFANAS DE TRANSCENDENCIA

Estamos viendo que los cambios en la construcción social de la transcendencia responde a cambios sociales y culturales profundos. Modos diversos de construir la transcendencia y de expresarla indican situaciones sociales y problemas sociales diferentes. ¿A qué responden las experiencias de transcendencia profanas?

<sup>28</sup> R. Bellah. *Beyond belief: essays in religion in a post-traditional World*. N. Y. London: Harper and Row, 1970, p. 40.

## INTEGRACIÓN/SUPERACIÓN

Las experiencias de transcendencias son peligrosas para la realidad ordinaria y vigente. La suspenden, la cancelan y sobrepasan. Son breves momentos de luz y de penetración más allá de lo que ahí que suspenden el predominio de la realidad ordinaria. Tras estos momentos todo vuelve a su cauce, pero queda la nostalgia de otra cosa, el atisbo de que las cosas pudieran ser de otra manera.

Aquí mismo se ve la doble función social que ejercen las experiencias de transcendencia: sirven para dar una razón y un impulso a la vida de todos los días y también para suspender su naturalidad. Integración mediante el sentido y sobrepasamiento mediante la apertura a una realidad más plena. Esta doble función late en las experiencias profanas de transcendencia: estas “pequeñas transcendencias” iluminan el caminar diario, lo refuerzan y animan y también dejan el agrídulce del deseo de otra cosa. Detrás de la celebración deportiva y de cierto éxtasis ante el triunfo del equipo, tras la efervescencia vivida en la proxemia de las masas, se puede volver a soportar la monotonía del trabajo semanal sin relieves, a olvidar las frustraciones del mismo e incluso el escaso atractivo de la vida familiar. ¿Pildoras para el camino de la vida o evasiones de la realidad cotidiana? Integración y evasión, sobrepasamiento y compensación.

La ambigüedad está clavada en las entrañas de la transcendencia, especialmente cuando es pequeña y reducida.

## IDENTIDAD/DIFERENCIA

En sociedades urbanas anónimas, sin fiestas ni patronos, sin sentido de barrio o grupo cercano, ¿cómo obtiene el ser humano de nuestros días referentes de identidad? ¿Quién es? ¿A qué “suelo” pertenece?

La identificación con unos colores y un equipo le da referentes, para distinguirse y para encontrar semejantes. La identidad se fragua desde estos sencillos procesos de afinidad y diferencia. Se tiene identidad cuando se tiene un mundo compartido con otros, reconocido por ellos y distinto de otros. Los rituales deportivos, políticos, musicales, de grupo, pertenecen a estos procesos de logro de identidad elemental.

Hoy vemos que los peligros de confundir el atisbo con la “gran” realidad recorre a estas experiencias: la “tribu” deportiva o ideológica se torna un cuasi-absoluto por el que se está dispuesto a todo; ciertos “grupos” de referencia son como un “estilo de vida” fundamental para quienes la sociedad no les permite otras expectativas.

## SENTIDO

La orientación en la vida es una característica humana. La vida se hace por algo, con alguna intención y valoración. ¿De dónde procede esta mirada hacia la distancia que concede peso y valor a lo actualmente vivido? El sobrepasamiento o transcendimiento de lo diario se hace desde el más allá de esta vida cotidiana. Esta función cumplen los momentos de ruptura con la mera cotidianidad: desde el encuentro con un amigo hasta la identificación mediante una lectura o un reportaje sobre Diana de Gales.

Parece banal pero detrás de las expectativas desatadas por estas experiencias se produce un sentido y una orientación para la vida. Quizá los más de nuestros contemporáneos reciben en porciones de sentido y mediante pequeños estímulos de este género, las razones de orientación para la vida. La precariedad, la limitación y contingencia de la vida se enjuaga con estos leves momentos de densidad que transportan, por unos instantes, por encima de la irrelevancia del destino común. Sospechamos que el individualismo consumista de la sociedad de mercado actual, utiliza estas “pequeñas transcendencias” para aquietar el anhelo humano de “otra cosa”. ¿Bastan estos leves destellos de sentido para poder integrar tanta injusticia, desigualdad, violencia y sufrimiento como aparece en este mundo?

Creo que no. Esta “pequeña” transcendencia es insuficiente para hacer frente a la dureza de la vida. Deja profundamente insatisfecho cuando se mira la vida en su tremenda realidad. Por aquí se cuelan las demandas de una transcendencia de mayor nivel.

## ABSTRACT

*This essay talks about the way transcendent experience is constituted in our Western, specially European societies, at this moment of secular sacredness. The social construction of transcendent reality and the new configuration of religion are explored, and the capacity of micro-transcendence is questioned for answering the interrogations of today's human being.*

## RÉSUMÉ

*Cet essai s'interroge sur la façon dont la transcendance se constitue dans les sociétés occidentales — notamment celles européennes — à un moment de réenchantement ou d'un processus de sacralisation séculière. On y explore la construction sociale de la réalité transcendante, le réaménagement de la religion, et l'on questionne la capacité de la micro-transcendance pour répondre aux interrogations de l'être humaine actuellement.*

## BIBLIOGRAFIA

- Amengual, G. (1997). *La presencia elusiva*. Madrid: PPC.
- Bellah, R. (1970). *Beyond belief: essays in religion in a post-traditional World*. N. Y. London: Harper and Row.
- Blasco, González e Anleo, J. González. (1992). *Religión y sociedad en la España de los 90*. Madrid: S. M.
- Berger, P. (1977). *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. N. Y.: Walter de Gruyter, Berlin.
- Berger, P. e Luckmann, T. (1972). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.; ————. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Champion, F. “Amancipation des sociétés européennes à l'égard de la religion et décomposition du religieux” en *Le religieux des sociologues*.
- Derrida, J. (1996). “Fe y Saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón”, en idem. con G. Vattimo y E. Trias. *La religión*. Madrid: PPC, p. 28s.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Gaudarrama.
- Elzo, J. (1994). “La religiosidad de los jóvenes españoles” in *Informe-Jóvenes*. Madrid: Fundación S. Maria. S. M.
- Estrada, J. A. (1997). *La imposible teodicea*. Madrid: Trotta.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Jonas, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.
- Lambert, Y.; Michelat, G.; Piette, A. (1997). *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris: L'Harmattan.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, T. (1987). “Social Reconstruction of Transcendence” en *Secularization and Religion*. Tubinga Lausana: Actas de la XIX Conferencia Internacional de Sociología de la Religión.
- . (1988). “Religión y condición social de la conciencia moderna”, en X. Palacios, F. Jarauta (ed.) *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, pp. 87-108.

- Maffesoli, M. (, 1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. EVD, Estella.
- . (1996). *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- . (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- . (no prelo). *Razón y Fe. El retorno de la religión en el pensamiento filosófico*.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Queiruga, A. Torres. (1998). *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: EVD.
- Velasco, J. Martín. (1996 ). “Dios en el universo religioso” en idem, con F. Savater y J. Gómez Caffarena. *Interrogante: Dios*. Santander: Cuadernos FyS, Sal Terrae.

# La hechicería y sus sentidos

*Fernando Giobellina Brumana\**

**Resumo.** O artigo revê a literatura antropológica e sociológica e discute os principais modelos teóricos na abordagem da feitiçaria. Segue discorrendo sobre a dinâmica social e a funcionalidade das práticas mágicas comparando achados e exemplos de etnografias com a pesquisa de campo realizada no Brasil. Conclui afirmando o significado da feitiçaria como parte das formas de produção simbólica elaboradas pela sociedade.

**Palavras-chave:** feitiçaria, modelos antropológicos, produção simbólica.

Mis investigaciones en Brasil han hecho que desde comienzos de los '80 me aproximase mucho a creencias y prácticas de hechicería. Al inicio de este largo comercio, me envanidecí con mi experiencia de campo donde desde el primer día me vinculé con hechiceros de todo pelaje y presencié todo tipo de ataques y contraataques místicos. La raíz de tanta inmodestia estaba en el contraste con mis lecturas de una extensa bibliografía producida sobre el tema por antropólogos — en general británicos pero también algunos franceses<sup>1</sup> — a quienes tales contactos les había sido negado. En esa diferencia no veía yo tanto la distancia entre mi lugar de trabajo y los de mis predecesores, cuanto, del lado de éstos, maneras débiles de insertarse en campo y cegueras teóricas que no hacían más que multiplicarse.

---

\* Fernando Giobellina Brumana é professora da Universidad de Cádiz. A Hortensia Caro.

<sup>1</sup> “El hechicero es como la Arlesiana” — palabras de Marc Augé que me complacía yo en citar — “se habla mucho de él, pero nadie lo ve”. También me regocijaba sobremanera una advertencia de Metraux (1958: 243): “Es superfluo decir que jamás he sido invitado a un conjuro mágico o a un encantamiento. Los trabajos que he visto han sido de magia blanca. Debo todos mis testimonios sobre este asunto a diversos informadores”.

Mucho me costó darme cuenta de que estaba yo cometiendo un error simétrico al que criticaba en los antropólogos funcionalistas: si a éstos el hechicero imaginario les ocultaba el de carne y hueso, a mí la relación fácil y frecuente con éste me hacía invisible el primero. Contra mi orgullo supongo ahora que hay hechiceros que deben ser vistos y hechiceros que no pueden ser más que fantasmas.

En términos más generales, distintos son los sistemas a los que los acontecimientos, creencias y prácticas vinculadas a la hechicería pueden remitirse. Uno de ellos, el del conflicto y la exclusión, es el que ponen en primer plano las contribuciones funcionalistas que giran en torno al brujo ausente, producto de las pesadillas de una sociedad; otro, el del orden conceptual que debe ser producido en todo lugar social (con un papel para el brujo presente), es el bosquejado con cierta timidez por Lévi-Strauss.

De una forma titubeante e insegura, en distintos trabajos he esbozado la fusión de ambas perspectivas, o, mejor, la absorción de la primera por la segunda, de la sociología por la semiología, si se quiere. En el trabajo que ahora presento la seguridad no ha aumentado, si no ha disminuido; intento, sin embargo, ordenar los papeles, sistematizar los resultados de lecturas, experiencias y escrituras en un campo abierto, el del sentido de la hechicería.

## 1. EL BRUJO AUSENTE

Los trabajos sobre brujería y hechicería realizados por antropólogos británicos son más abundantes que los de cualquier otro origen. Esta disparidad no puede explicarse por el hecho de que tales creencias y prácticas existiesen sólo o de manera prioritaria en las regiones estudiadas por los ingleses. Para entenderla hay que dirigir la mirada en otra dirección: el papel cumplido por dichos hallazgos etnográficos y los desarrollos teóricos correspondientes en la constitución y normalización disciplinario-corporativa de la Antropología.

El fenómeno en cuestión ofrecía un atractivo muy alto para el enfoque funcionalista; un hecho de absoluta apariencia irracional podía ser convertido en uno de racionalidad absoluta. El carácter aberrante de las creencias en hechiceros, brujos y afines era el elemento básico de la perspectiva asumida por los antropólogos que las encararon; si la falsedad de tales creencias era tan patente cuanto extendida era su vigencia, éstas debían encerrar una razón más profunda que justificase su existencia.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Se podría llegar a pensar que la absorción de las creencias en la hechicería acabaron la tarea de constitución de la antropología como disciplina autónoma, que había sido iniciada por los estudios del parentesco de Morgan. En un caso como en otro, cobraba un sentido lo que hasta el momento parecía carecer de él.

Las intuiciones de Durkheim pudieron entonces ser puestas a prueba de forma sistemática y masiva del otro lado del Canal de la Mancha. El discurso funcionalista sobre la hechicería se tejía con referencias y descripciones de propiedades sociales de la realidad que las albergaban. Esas condiciones sociales se expresaban de tal manera por el bajo nivel científico de las culturas en las que se encontraban<sup>3</sup> y por su baja especialización social.<sup>4</sup> Sea que se enfatizase una u otra de estas características o que se las tomase juntas, las sociedades en la que los antropólogos británicos detectaban creencias en la hechicería eran siempre ‘primitivas’.

Ahora bien, ¿qué hay de aquellas sociedades ‘primitivas’ donde tales creencias no se registran?<sup>5</sup> En la respuesta a esta cuestión, sacada a luz por Nadel (1952:270) en relación a los *korongo*, también se hace presente la aplanadora sociologizante. La hechicería se explica, en su presencia o en su ausencia, por las características de la estructura social en cuestión. Así, M. Douglas (1976:64) respondía a la hipótesis avanzada por Nadel de que la existencia de una fuerte mitología omni-explicatoria en el grupo estudiado por Nadel haría innecesarias creencias en la hechicería que:

Los hombres pueden prescindir de las explicaciones de la desgracia. Pueden vivir en tolerancia y concordia y sin curiosidad metafísica. La condición previa es que sean libres para separarse siempre que surjan tensiones. El precio de esa cosmología es un nivel bajo de organización.

Para los investigadores británicos, este tipo de creencia refleja, por cierto, una realidad por completo diferente a la propia: o se detecta en sociedades ‘primitivas’ exóticas, coto privado de los antropólogos, o en la propia pero en

---

<sup>3</sup> “Las creencias en la brujería florecen en aquellas sociedades que tienen un conocimiento médico insuficiente (...) donde aquellos que caen enfermos no pueden hacer otra cosa que dejar que la enfermedad siga su curso” (Mair, 1969: 9).

<sup>4</sup> Veamos las características de las relaciones sociales imperantes — objetivas y contractuales — de nuestra sociedad que, en apariencia, imposibilitan las creencias en este tipo de amenaza: “(...) una sociedad en la que una amplia proporción de nuestras relaciones cotidianas son impersonales y segmentarias, en la que las tensiones pueden ser aisladas y compartimentadas, y expresadas en formas muy diferentes a aquellas de una sociedad lo bastante pequeña en escala como para ser dominada por la idea de una influencia personal” (Marwick, 1967: 126).

<sup>5</sup> Habría que preguntarse primero qué garantías tenemos en verdad de que las creencias y/o prácticas de hechicería están en realidad ausentes de los grupos en cuestión. Podemos, por el contrario, plantearnos la hipótesis no necesariamente post-moderna de que los antropólogos que trabajaron con ellos ocuparon un lugar que les hacía invisible la hechicería y/o que los convertía en objetos de un respeto incompatible con la obtención de tal información (cf. nota 9).



períodos lejanos, campo del historiador. Nuestra sociedad tiene sus ‘brujos’, pero éstos exigen las comillas porque son metafóricos; tan metafóricos como los de la ‘caza de brujas’ del Senador Mc Carthy, en quien piensa Monica Wilson (1951:263) o Peter Fry (1979:260) al señalar un tipo de chivo emisario contemporáneo.

\* \* \*

La clave del enfoque de los antropólogos funcionalistas sobre el tema es que, para ellos, el brujo no tenía realidad empírica alguna; no existía más que como un fantasma, como la condensación de las ‘pesadillas estandarizadas de un grupo’ en una persona, según la fórmula de Mónica Wilson. El supuesto victimario de estos dramas es su víctima real. Nunca se subrayará lo suficiente este hecho, determinante de la forma en la que se trabajó y pensó sobre el tema durante décadas: la agresión mística tanto cuanto el agresor son fantasías sociales.<sup>6</sup> No hay brujería, sino acusaciones de tal. El foco de interés de los análisis antropológicos se centraba, pues, en la razón de estas irrazonables acusaciones, razón que no podía encontrarse en otro lugar más que en las relaciones sociales entre quienes explican así sus males y aquellos a quienes adjudican el habérselos provocado.

La forma específica en que se manifiestan en una sociedad estas creencias operan, pues, como una suerte de instrumento para medir la tensión que permitiría al observador captar, con mucha más precisión que por las declaraciones de los informantes, las áreas de conflicto del grupo. El estudio de la brujería y la hechicería en una sociedad no es así otra cosa que una herramienta oblicua del estudio de esa sociedad: “(...) estamos justificados para estudiar estas creencias porque tienen concomitancias sociales” (Marwick, 1967:285). Es decir, el vínculo supuesto en un ataque místico imputado esconde y expresa otro tipo de vínculo: “Mientras que la relación entre el supuesto brujo o hechicero y la presunta víctima es usualmente imaginaria, la que existe entre el acusador y el supuesto hechicero o brujo es de la mayor realidad” (idem:285).

Las acusaciones de brujería, pues, no se realizan al azar, sino que obedecen a una selección en la que determinadas líneas de sospecha son mucho más posibles que otras. La tarea que surgió de este paradigma fue la de establecer estas regularidades para cada sociedad. Algunos ejemplos servirán para ilustrar tal procedimiento.

---

<sup>6</sup> Este punto ciego es constante en la antropología británica a pesar del reconocimiento virtual de la hechicería hecho por Evans-Pritchard (1976: 376): “(...) la diferencia entre la hechicería y la brujería corresponde a la diferencia entre una supuesta actividad posible y otra supuesta actividad imposible”.

En el caso de los *mesakin*, un grupo matrilineal de Sudán estudiado por Nadel, las acusaciones de brujería se establecen entre tío materno y sobrino, grado de parentesco que, como se ha detectado desde al menos los trabajos de Junod, tiene características muy peculiares y marcadas para distintos grupos africanos. Los *mesakin* hacen transmitir determinado tipo de herencia — ganado vacuno — de un hombre al hijo de su hermana. De esta herencia, y para determinados efectos, se realiza una suerte de adelanto, el traspaso de un animal; esta costumbre provoca conflictos entre tío y sobrino por más que no dé lugar a ambigüedades jurídicas. Esto tiene como agravante una división de clases de edad poco articulada que hace que la entrega de la cabeza de ganado tenga para el tío la connotación psicológica de pérdida de vigor y juventud a una edad temprana (20/22 años). La aceptación obligada de esta sesión lleva a que el sobrino, a su vez, adquiera sentimientos de culpa que supera acusando a su tío de brujería cada vez que le sobrevenga una desgracia. El sentido contrario de la acusación es en teoría aceptado por los nativos, pero no se registran casos en los que se hayan producido.

Entre los *kuranko*, grupo patrilineal de Sierra Leona analizado por Jackson (1975), “la bruja es o bien una hermana o bien una esposa que, o ataca directamente a su hermano o esposo, o ataca indirectamente al hijo de su hermano o al hijo (o nieto) de su marido” (idem:397). Esta línea de amenaza deriva de la posición estructural ambigua de la mujer en esta sociedad, dividida entre dos lealtades: a su anterior hogar paterno, a su actual hogar marital.

Los *cewa*, grupo matrilineal al que Marwick (1964, 1967) ha dedicado varios estudios, no parecen tener una categorización tan definida; al menos eso es lo que muestran las estadísticas aportadas por el antropólogo nombrado. De todos modos, es entre miembros de cada matrilineaje y no entre éstos, que se producen las acusaciones. ¿Por qué? Porque, aunque esta sociedad pueda mostrar otras formas de conflicto, aquellos surgidos dentro de la matrilinea no tienen mecanismos objetivos de resolución (arbitrio judicial, p. ej.) ni pueden ser expresados en forma abierta.

Ahora bien, las creencias en la hechicería no están ahí sólo para servir de indicador social al observador, sino por necesidades internas de la comunidad. La utilidad que prestan al observador externo deriva de otra interna; cumplen una función o, mejor, varias funciones dependientes de una general. Los antropólogos ingleses han marcado con frecuencia el carácter moral, normativamente positivo de estas creencias, su papel conservador. Una buena síntesis de esta perspectiva nos la brinda Marwick (1967:124):

Es ampliamente sostenido que las creencias en la brujería (y en la hechicería) son un medio efectivo de dramatizar normas sociales y

que proveen, en la figura mística del malhechor, un símbolo de todo aquello que es considerado antisocial e ilegítimo. La función conservadora de creencias de este tipo es puesta en relieve cuando, como resultado del cambio social, los valores indígenas son amenazados por valores intrusos y las relaciones sociales indígenas son desplazadas por otras nuevas o, al menos, alteradas fundamentalmente por nuevas condiciones.

Esta función general se concreta en la vida social en la que las acusaciones de hechicería se producen. Así, el mismo autor citado nos dice, en otro texto, que “estas creencias ponen fin a las relaciones que se han hecho redundantes e insoportables y que, sin embargo, a causa de la inversión emocional que tienen, no pueden disolverse por el simple proceso de romper un contrato” (Marwick, 1964: 293).

Este modelo homeostático tuvo, por cierto, disidentes. Uno, por ejemplo, proveniente no de la antropología, sino de la historia, señala que las creencias en la brujería en la Europa de los siglos XVI y XVII cumplió un papel revolucionario al apoyar el proceso de individuación que contradecía el tipo de cohesión social vigente en las aldeas:

(la caza de brujas) sucedía dentro del contexto de la vida de la aldea, donde había inmensas dificultades enfrentadas a aquellos que deseaban negar la existencia de los lazos de vecindad. (...). No había código al que pudiera apelar una persona que quisiera cortar o reorientar sus relaciones. (...) La persecución de las brujas, por lo tanto, puede haber sido principalmente importante como una fuerza radical que quebró el modelo comunal heredado del período medieval (Macfarlane, 1970: 303).

En otras palabras, las creencias en la brujería son funcionales pero no son conservadoras. Otra voz, ya dentro de la antropología, tendía a marcar algo simétrico e inverso: un conservadurismo no funcional. Nadel (1952:279) admitía que las creencias en la brujería “permiten que una sociedad se mantenga en funcionamiento de una manera dada”, pero, por un lado, aumentan las tensiones sociales y, por el otro, “absuelven a la sociedad de la tarea de algún reajuste social”.

Turner, sin apartarse por completo del modelo clásico, ha propuesto una fórmula más elástica al señalar que las relaciones familiares entre acusador y acusado pueden ser sólo un caso de relaciones más significativas:

El status de parentesco puede resultar (...) tan sólo ‘fenotípico’; lo ‘genotípico’ sería la pertenencia a facciones opuestas de la comunidad local en lucha por la tierra, la autoridad, el privilegio o las riquezas, la

pertenencia a grupos religiosos opuestos, los odios o afinidades existentes entre los actores principales o la combinación de todos estos factores localmente significativos. (...) En situaciones de cambio radical, en las que las 'estructuras' empiezan a desmembrarse, las normas de parentesco tradicionales apenas sirven de guía (Turner, 1980: 293).

Una aproximación tal parecería volver inútil la meticulosa labor de quienes intentaron dar una base social estrecha y unívoca a las creencias en la hechicería. Sin embargo, exige un registro de mayor sensibilidad y menos esquemático que el previo, y una inmersión de mayor profundidad en la vida del grupo, tanto como para captar las líneas de conflicto existentes en él y la unidades que en realidad operan. De tal manera, el resultado puede llegar a estar más directamente enlazado con procesos sociales concretos.

Es así que Turner (1954) mostraba entre los *mdembu* — de igual manera que Middleton (1960) hizo con los *lugbara* — cómo las acusaciones de hechicería se entretajan en forma tal de dar apoyatura a distintas facciones en pugna y a legitimar su separación y la creación de nuevos poblados. Esto, que en apariencia sería antifuncional, no lo es desde una perspectiva ecológica y económica que reafirma la necesidad objetiva de tal escisión.

M. Douglas (1976), en su Introducción a la edición de un seminario sobre el tema, retomaba la cuestión en su totalidad, en vistas de darle un orden sistemático mediante la integración de resultados de investigaciones anteriores, varias de ellos publicadas en el libro al que servía de Introducción. El primer efecto de esta reorganización del campo era pasar de la definición de la relación social entre acusado y víctima a la del lugar social de la amenaza, es decir, en términos de Turner, de lo fenotípico a lo genotípico.

En una forma más refinada que la mayoría de sus predecesores, la autora intentaba construir un modelo que permitiese integrar todo fenómeno posible de hechicería, algo así como una *ley* del correlato social de las creencias en la brujería:

En los casos en los que la relación social recíproca es intensa y está mal definida, es de esperar que encontremos creencias en la brujería. En los casos en los que las relaciones humanas sean escasas y difusas, o en los que los papeles sociales están asignados en forma muy precisa, no es de esperar que encontremos creencias en brujería". (1976: 68)

Según este modelo, "las creencias en la brujería son esencialmente un medio para clarificar y afirmar las definiciones sociales" (1976: 51). Ahora bien, esta clarificación y afirmación se efectúan mediante la detección del

hechicero. Según el lugar del supuesto agresor, la acusación que lo determina cumplirá distintas funciones englobadas en la general de aumentar la definición social.

De esta manera, si el hechicero es una persona exterior al grupo, ya lejano, ya infiltrado en él, “la función de la acusación consiste en reafirmar las fronteras y la solidaridad del grupo”. En el caso de que sea un enemigo interno, nos encontramos ante tres posibilidades: a) miembro de una facción rival (“Función de la acusación: volver a distribuir su jerarquía o dividir la comunidad”), b) desviacionista peligroso (“Función de la acusación: controlar a desviacionistas en nombre de los valores de la comunidad”); c) enemigo interior en contacto con el exterior (“Función de la acusación: promover la rivalidad de facciones, dividir la comunidad y volver a definir la jerarquía”).

Pero la cuestión no acaba aquí. La etnografía y la historia no sólo muestran acusaciones a terceros. Sin embargo, aquellos casos de auto-acusación<sup>7</sup> que se vieron aparecer en los tribunales de la caza de brujas europea, o en diversos pueblos africanos contemporáneos en los que la confesión voluntaria parece dar una fisonomía concreta e indudable al malhechor místico, tienen una integración menos automática en los análisis funcionalistas:

Normalmente los antropólogos han enfocado la brujería desde el punto de vista del acusador, suponiendo siempre que la acusación carecía de fundamento. Esa ha sido la razón de que nos resulte difícil interpretar las confesiones de brujería (...). La idea de que una persona pueda creer sinceramente que es un brujo (...) nos resulta difícil de entender desde el punto de vista de nuestro análisis. (Douglas, 1976: 66)

Difícil, pero no imposible; al menos así lo pretende el breve trabajo de Wyllie (1973) sobre los *effutu* de Ghana y el de Jackson (1975) sobre los *kuranko* de Sierra Leona. Veamos el primero de los casos.

Entre los *effutu*, mucho más común que la acusación de brujería contra un tercero es la propia confesión de serlo. Estas confesiones se dan en un

---

<sup>7</sup> La preocupación por los mecanismos subjetivos que llevan a la confesión no es pertinente en el plano en el que me muevo. Sin embargo, no hay que desdeñar las semejanzas que Henningsen (1983: 67) trae a colación entre el proceso de Logroño y los de Moscú o los procedimientos sufridos por prisioneros americanos en manos chinas. En todos estos casos, frente a una figura dicotómica, los sujetos se recubren con la máscara de lo excluido como medio de ingresar o de reingresar en el centro de exclusión. Cualquiera que sea la verdad histórica de los manejos y resultados del fiscal Vishinsky, hay una verdad poética que debemos al Kostler de *Darkness at Noon* y al Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur* según la cual viejos bolcheviques como Bujarin y Kamenev fueron muy conscientes de que su propia condena era el doloroso precio a ellos exigido para proteger la sociedad naciente de la que se convertían en fantoches abominables (cf. Cohen, 1973). La confesión era así una forma de salvación.

marco religioso y en procura de perder esa peligrosidad mística, ya por medios exorcísticos, ya por otras formas de terapia, en manos de agentes de cultos proféticos-curadores — Wyllie no nos aclara si se tratan de agentes evangélicos, aunque todo parece indicarlo — o de sacerdotes tradicionales. Los confesores son, en la abrumadora mayoría de los casos, personas de situación subordinada (mujeres, niños) y el daño del que se acusan casi nunca es dirigido contra sus superiores (maridos, padres), sino contra quienes están en una situación dependiente de su cumplimiento correcto de los roles sociales que les corresponde (hijos, hermanos). La interpretación brindada por Wyllie está en la misma sintonía que la de I. Lewis (1977) sobre los cultos de posesión periféricos: se trata de una suerte de *ritual de rebelión*, “una forma relativamente tibia de protesta y pedido de reconocimiento y respeto por parte de la gente de posición social subordinada”

\* \* \*

En intentos de sociologizar sin más el tema de la brujería, aun los más refinados, dejan sin responder un interrogante: ¿por qué es éste el medio elegido para elaborar los conflictos sociales de un grupo? Este silencio es correlativo, a mi entender, a la perspectiva teórica central del funcionalismo: pensar toda cuestión como si una infraestructura social segregase una superestructura adecuada a su mantenimiento. Por un lado, insisto, queda siempre sin respuesta la pregunta por el carácter, los mecanismos y mediaciones de la adecuación: por el otro, se depende de un postulado metafísico implícito, el de la existencia de una Astucia de la Razón social que todo lo regula.

¿Cómo dudar, sin embargo, del carácter social de las creencias en los poderes místicos? ¿Qué significaría eso? Pero este carácter no es equivalente a ‘funcionalidad’. Si funcionalidad hay, ahí donde la haya, es lógicamente posterior a la existencia de estas creencias y a las prácticas a ellas asociadas: la brujería tiene una entidad y una lógica propias que no derivan de su utilidad social. Para que alguien o algo se exprese mediante el código de la brujería, para que éste cumpla una u otra función, el código debe pre-existir.<sup>8</sup> La dinámica social de la hechicería es mucho más profunda, mucho más nuclear que lo supuesto por los funcionalistas.

---

<sup>8</sup> Retomando el último caso presentado, el de las autoacusaciones entre los *effutu*: la evidencia de que la brujería no se agota en la confesión, de que hay una brujería más allá de la presuntamente ejercida por los auto-inculpados, está en el hecho de que el propio agente que los cura sea él mismo visto como brujo: “(...) ellos tienen que ser brujos; nadie puede curar a la gente de la manera que ellos dicen que hacen sin hierbas ni medicinas a no ser que sea un brujo” (Wyllie, 1973: 79).

Por más reservas que provoquen las elaboraciones teóricas británicas, un aspecto de sus contribuciones es incuestionable: el rigor etnográfico que caracteriza sus trabajos de campo, salvo allí donde — como en el caso de las estadísticas de Marwick que ya comentaré — el sesgo doctrinario haya mutilado la investigación. La imagen del hechicero, la construcción que de ésta hacían los diversos pueblos africanos estudiados, fue centro de atención privilegiada; los resultados de este interés, como establece Lucy Mair (1969: Cap. 2) muestran que la figura del hechicero conjuga signos de transgresión del orden social de todo tipo: excesos o infracciones sexuales (homosexualismo, incesto), apetitos alimenticios desmedidos (p. ej., canibalismo), nocturnidad, actividad externa al poblado (naturaleza vs. cultura), etc. Además, se presentan otras regularidades cuya traducción sociológica es menos transparente. El poder místico es recibido por herencia; remite a peculiaridades orgánicas que la autopsia puede revelar; el brujo tiene animales asociados, en los que, en ciertos casos, puede transformarse.

## 2. EL BRUJO PRESENTE

Buena parte de la información etnográfica, sino toda, que he registrado hasta ahora en este trabajo entra en contradicción con la recogida por mí en las investigaciones que he llevado a cabo en Brasil: cultos surgidos y desarrollados en grandes ciudades industriales, en los cuales el antihechicero/ hechicero es lo bastante activo y poco oculto como para que yo, desde el primer contacto con este universo, lo viera operar castigando a los enemigos suyos y de sus clientes.<sup>9</sup>

Existen más diferencias entre las descripciones clásicas y las nociones existentes entre las gentes con las que he trabajado, o, quizás mejor, la especificidad que el objeto de mi trabajo tiene en los ejes que han servido para hacer tales descripciones. El poder místico aunque a veces sea un don, algo innato, no tiene relación necesaria con la herencia. Es personal y con una historia particular de manifestación que en general pasa por traumas, estigmas, etc.

---

<sup>9</sup> La 'invisibilidad' para el antropólogo del agente que actúa para dañar a otras personas es índice, pienso, del lugar social que adquiere el primero en las comunidades en las que se inserta para 'observar participando'; recordemos, por ejemplo, la cita de Metraux inserta en la nota nº 1. En mi caso me ha sido dado presenciar decenas de acciones rituales en las que el objetivo era 'castigar a los enemigos, a los hijos de puta', y algunas veces he sido invitado a aprovechar la ocasión para castigar a los míos propios. En algunos casos, estas acciones eran disfrazadas muy ligeramente como actos de antihechicería, dejando suponer que se trataban de respuestas a agresiones emprendidas por quienes eran blanco de los rituales. En otros, la operación era emprendida sin ninguna excusa.

Además, no muestra, salvo excepciones, correlatos físicos materializados en animales o detectables en autopsias; es un don exclusivamente espiritual. Por último, no es, en general, un poder auto-suficiente, sino una capacidad de manipular y dejarse manipular por entidades espirituales, reales fuentes de la eficacia mística.

Aparte de estas disparidades o peculiaridades etnográficas, hay otra de significación sin duda mayor. Mientras que en las sociedades africanas, objeto clásico de la literatura británica, la ideología de la hechicería es una teoría del conjunto de la sociedad sobre esa sociedad, en Brasil la hechicería es una teoría recogida en un sector más o menos extenso de la sociedad sobre esa sociedad. Es la manera en la que la sociedad es vista a partir de determinada experiencia regional que esa sociedad posibilita y a la que realimenta esa experiencia. Como he insistido en otros trabajos, las creencias y prácticas de hechicería, los cultos en los que éstas se insertan, son sociologías subalternas.

No hay que dar demasiadas vueltas a la idea funcionalista de que las creencias en la hechicería son incompatibles con sociedades desarrolladas; la evidencia brasileña — entre otras — la echa por tierra. Este error se desprende de una ingenuidad de raíz victoriana unida a una sociologización apresurada. Sin embargo, este traspie de manera alguna puede indicar que el fenómeno carezca de correlatos sociales específicos.

Punto más destacable es el primero que he señalado. Los especialistas en ataques y contrataques místicos están a disposición de quienes quieran solicitar sus servicios, con una gran transparencia y accesibilidad. ¿Cómo aparece el hechicero? ¿Cuáles son sus prácticas?

En mi experiencia de campo he encontrado distintas formas por las que la gente indica al hechicero. El hechicero puede ser revelado en discursos explícitos, con distintas formas de decir que una persona realiza operaciones místicas destinadas a dañar a terceros. Sólo el contexto de la alocución en la que tal referencia se produce permite saber si se trata de una acusación o no, en ciertos casos hasta puede tratarse de una recomendación. No es algo diferente — en una gradación cuya escala no viene al caso ahora dilucidar — a decir que otra persona, o la misma, se dedica al cambio negro, a la prostitución, a realizar abortos, a la venta de droga o al asesinato por encargo. Se sabe que estas acciones no son lícitas ni, la mayoría de ellas, ‘buenas’; sin embargo, todo depende de si uno es o no cliente potencial, a veces en estado de real emergencia. Presentar un buen y eficaz hechicero puede ser un gran favor al eventual cliente, al mismo tiempo que, además del beneficio económico o de otro orden, un halago para el especialista religioso recomendado.



La afirmación puede también ser peyorativa, aunque no quiere decir por necesidad que el acusador piense que la persona así indicada sea en realidad un hechicero; tampoco que él mismo no lo sea. Estamos, muchas veces, ante un ataque denigratorio que utiliza a la hechicería como un estigma, sumado por lo general a otros (drogadicción, ignorancia, miseria, delincuencia, desvío sexual, etc.).

El hechicero puede también ser señalado por dos tipos de prácticas opuestas pero complementarias: el contrato y la evitación. Se contrata al hechicero para determinados fines, contrayendo con él un pacto en el que la defensa y la ayuda son compensadas por algún tipo de retribución (económica, de subordinación, etc.). Se evita al hechicero cuando se corre el riesgo de caer en desgracia con él. Mientras que en el caso de la indicación explícita, el hechicero puede ser ficticio, en los otros dos se trata de alguien bien real, alguien que haya dado pruebas de eficacia.

Las acciones de hechicería<sup>10</sup> pueden apuntar a un arco muy amplio de efectos, a daños de grados muy variados: desde robar el marido (o la mujer, por cierto), hasta provocar la locura, la ceguera, la muerte. Pueden ser acciones desencadenadas por accesos episódicos de ira o por odios antiguos. Ataques que no tienen otra alternativa o reemplazables por agresiones secundarias.<sup>11</sup> Cualquiera que sea el daño, cualquiera que sea el mecanismo de su producción, el circuito entero de la religiosidad subalterna brasileña está a disposición de este esquema: el hechicero está presente por doquier.

Presente por doquier, pero pienso que hay algunos puntos de la topología religiosa brasileña en los que se manifiesta sin disfraz alguno. Uno de estos puntos es el catimbó que, estos últimos tiempos ha abandonado su exclusivismo de los Estados nordestinos para emigrar hacia el ya complejo mercado de ofertas místicas de los Estados más desarrollados.

---

<sup>10</sup> Abundantes descripciones y análisis de este tipo de acciones, así como de su ubicación en el campo religioso brasileño, se encuentran en Giobellina Brumana y González Martínez, 1989 y Giobellina Brumana, 1994.

<sup>11</sup> En un trabajo anterior he relatado la oferta que un agente de un culto brasileño me hizo ante un caso muy visible de ofensa sufrida por mí: "Esto ocurrió en Madrid, donde fui visitado por un *pai-de-santo* del Candomblé. La ofensa en concreto eran los ataques continuos (verbales y hasta en una ocasión físicos) que sufría yo por parte de una anciana perturbada (para no decir 'vieja loca') que vivía en la primera planta de un viejo edificio en el que yo ocupaba la segunda. Durante su permanencia en mi casa, el *pai-de-santo* no sólo presencié alguna de estas escenas, sino que también fue objeto de un tratamiento similar. Doy estos detalles para que se entienda mejor lo que voy a decir, que refleja a la perfección el sentido de buena parte de las acciones de hechicería, al menos en Brasil. La propuesta de represalia mística tenía dos ofertas alternativas: cagar junto a la puerta de mi vecina y ponerle silicona a su cerradura".

El catimbó se presenta, a mi entender, como un extremo en el campo de la religiosidad popular brasileña: su grado cero, su manifestación más salvaje, menos domesticada. Por eso, el 'catimbozeiro' es para los agentes de otras manifestaciones religiosas el personaje en el que puede estar concentrada toda maldad. Esto es más que claro para los médiums del espiritismo de mesa blanca, pero también lo es para los sacerdotes de cultos en los que las acciones 'por mal' no están nunca descartadas, candomblé y umbanda. Pero no porque el catimbó haga nada que no pueda ser — y que no sea — hecho por esas especialista de esos dos cultos.

La diferencia del catimbó es que en él no hay la contrapartida de sistema — si se quiere, la contrapartida *religiosa* — insoslayable en los otros. El catimbozeiro ocupa, pues, el papel de 'hechicero' en el triángulo por el que Weber lo oponía a 'sacerdote', por un lado, y, por el otro, a 'profeta'. Lo ocupa también dentro de la taxonomía de la antropología británica; lo ocupa para el conjunto de los agentes del campo religioso.

Por otro lado — entrando en terreno más conjetural-, el catimbó parece ser la fusión primera de creencias, figuras místicas, ritos, prototipos de agentes, etc., provenientes de tradiciones de origen tan diferente como de similar sintonía: espiritismo pre-kardecista, hechicería ibérica, diversas fuentes africanas, y, tal vez, la 'sabiduría' de chamanes indígenas, todo esto sobre la base de un difuso catolicismo agrario subyacente. Cuando aún no existía el nombre 'umbanda', cuando el candomblé aún no había salido de su gueto étnico, a comienzos de siglo, pululaban en las barriadas periféricas de Recife, João Pessoa o Natal, agentes cuyo accionar era llamado por ellos mismos o por sus clientes 'catimbó, cuando no 'culto dos mestres' o 'de Jurema'. Pero aunque esto no fuese así, el catimbó representa una fusión primaria en un sentido más primordial: sintetiza los rasgos más elementales de los patrimonios que antes he mencionado. Por eso, su tan limitado panteón; por eso también, la facilidad en 'casar' con ellos.

### 3. BRUJO AUSENTE, BRUJO PRESENTE

Una cuestión que permite replantear la coexistencia de un brujo imaginario y un brujo actuante es la de la caza de brujas desatada en buena parte de Europa en los siglos XVI y XVII.<sup>12</sup> Los planteamientos que expondré al res-

<sup>12</sup> M. Douglas, en su breve pasaje por la caza de brujas de los siglos XVI y XVII, llega a dos conclusiones: a) que la creencia de las elites intelectuales de la Europa occidental derivaba de su propia inseguridad social, de su lugar mal definido en las cortes: "Estos eran los intelectuales que no supieron sacudirse de encima las creencias en la brujería. Lógicamente aquellos

pecto son dos.<sup>13</sup> Ante todo, que la creencia popular en la brujería no fue producida por la intervención erudita, sino que preexistía a ésta que la condenó durante siglos. Además, que el ‘brujo’ de unos y otros no es el mismo, no responde al mismo tipo de problemas, opera con principios clasificatorios diferentes.

Se sabe que la creencia en la brujería fue rechazada desde el Estado y desde la Iglesia durante siglos. En su propia consolidación y consecuente extirpación de remanentes religiosos pre-cristianos, la Iglesia anatemizó *la creencia* en la hechicería como un pecado, como un signo de paganismo. El ataque a un supuesto brujo podía llegar a ser — he aquí la intervención del Estado — un delito. Fue sólo a finales del siglo XV cuando la Iglesia comenzó a producir un nuevo tipo de discurso, la elaboración de un ‘brujo’ que se superponía a la imagen mantenida al margen de sus enseñanzas hasta el momento.

Este brujo era, ante todo, quien había firmado un pacto con Satán; era el agente de un poder que amenazaba con dominar al mundo — y que usaba al brujo como un medio para lograrlo-, poder que invertía de manera absoluta al del Bien, al de Dios. Esta oposición total se expresaba en la imagen de este brujo, cuyas prácticas eran el reverso de las de la liturgia católica: la misa invertida, el sortilegio maléfico, la utilización maligna de objetos sagrados (cruces, hostias, etc.), muestran que el brujo es un reflejo invertido del hombre de Iglesia, de la misma manera que el Diablo es la imagen invertida de Dios.

Es esta figura, la del nuevo Diablo, la que sí es introducida por clérigos y eruditos entre los sectores populares, ya por la prédica desde los púlpitos, ya por la multiplicación de imprentas que publican textos en lengua vulgar. El desarrollo y banalización de la figura de Satán están ligados a una mudanza

---

inseguros competidores en su aspiración a las prebendas vieron el universo como una reproducción de su sociedad” (1976:62). y b) que fueron estas elites las que impulsieron el fantasma de la agresión mística en el resto de la población: “La experiencia de la inseguridad, caprichos humanos y competencia desleal, propia de los humanistas, se extendió al resto de la población” (1976: 63). Como queda claro en el cuerpo del texto, mi posición es exactamente la contraria a esta supresión de distancia, de mediación, entre la situación de los intelectuales y su respuesta ‘superestructural’, a la suposición de que su visión del mundo no era más que una reproducción directa de su situación social.

<sup>13</sup> En el prólogo de su libro sobre los juicios de hechicería en la Francia del siglo XVII, Mandrou dice que la bibliografía crítica sobre la cuestión atestaría al menos tres gruesos volúmenes. La lista de mis lecturas, por el contrario, apenas alcanzaría uno o dos folios. La composición de lugar que me he hecho y que formulo en las páginas que siguen está basada en un puñado de obras cuya crítica documental no estoy en condiciones de realizar. Mandrou, Guinzburg, Trevor-Roper, Henningsen, Cohn, Baroja, Lerner, Macfarlane, Thomas, son los principales autores por los que me he guiado; en beneficio de la comodidad de la lectura, he preferido minimizar las citas.

en la demonología cristiana. Se pasó de un Demonio inmaterial que ejercía su influencia en los hombres por ensueños y tentaciones subjetivas, a uno de materialidad absoluta.

Asistimos entonces a dos discursos paralelos sobre brujería. El que siempre había existido en las aldeas y que hasta entonces no había encontrado eco, sino todo lo contrario, en la teoría y en la práctica de Iglesia y Estado; el que se gestó en ese momento en el seno de estas instituciones. Esta duplicidad es la que ha dado lugar a interpretaciones encontradas de la 'witch-craze'. Según una, sostenida p.ej. por Trevor-Roper (en cuyo trabajo, por otro lado, se basa M. Douglas) centrada más que nada en el discurso erudito, la caza de brujas es, esquemáticamente, una persecución religiosa montada desde la superestructura. Según la otra, mantenida por Macfarlane (que analiza con perspectiva antropológica los acontecimientos de las aldeas de Essen en este periodo) es la propia dinámica lugareña lo que estaba por detrás de los juicios de brujería.<sup>14</sup>

Si aceptamos la evidencia presentada por este último autor, los brujos no eran producto de la inventiva de los jueces, sino de la acusación de sus propios vecinos. Pero aunque esto fuera cierto, su imagen, la conjunción de sus poderes y tropelías tal como se expresaba en la ideología jurídica y teológica, era un elemento sobreimpuesto a la imaginación campesina. Tendríamos, así, por un lado un universo campesino voltado sobre sí mismo en el que las creencias seculares en el poder místico que algunos tienen para dañar estaban articulados como un sistema de partes y contrapartes, un sistema que daña tanto cuanto repara. con lugares atribuidos para sus distintos protagonistas: brujos malos que provocan enfermedad en los ganados y brujos buenos que curan o ayudan a encontrar objetos perdidos, adivinos que señalan el lugar de donde el mal ha sido enviado, personas que anuncian que un daño en apariencia sin

<sup>14</sup> De todos modos, resultan algo dudosas las interpretaciones calcadas de las de la antropología funcionalista hecha por Macfarlane. ¿Cómo saber *realmente* que ha habido brotes de caza de brujas en tal o cual época si lo único que tenemos como prueba es la intervención oficial en las aldeas? Los archivos judiciales nada nos dicen sobre lo que ocurría a nivel popular respecto a la brujería en tal o cual época, sino, de manera exclusiva, cuál ha sido la actitud de la judicatura al respecto. Christina Larner (1984: 22) piensa lo mismo: "Hay tres partes en un juicio por brujería: el acusador, el acusado y el juez; el papel de este último es lo que se tiende a dejar de lado en las explicaciones que apelan a las tensiones sociales". Hay aquí otra cuestión de tipo metodológico. Para un antropólogo que tiene en sus archivos un par de miles de páginas de transcripciones de entrevistas, es acongojante la miseria documental sobre la que muchas veces el historiador basa su labor. Frente a una cuestión por completo diferente, y en un período anterior, véase en el delicioso libro de Duby (1992: 47ss) una lección de lectura de un manuscrito.

sentido en realidad lo tiene.<sup>15</sup> El estereotipo popular fue ahogado, manipulado y reinterpretado por el estereotipo erudito, condensado en libros que, como el *Martillo de los brujos*, eran la guía de la investigación judicial, el verdadero instrumento de homogeneización de las confesiones.<sup>16</sup>

La diferencia esencial entre las creencias campesinas — con las acusaciones que éstas conllevaban — y las de jueces y teólogos es que mientras que para los primeros lo que está en juego es la seguridad individual, salud, amor, propiedades estrictamente limitadas por fronteras personales, familiares o, en casos extremos, comunales, para los segundos lo que es amenazado es el propio orden del universo, mucho más allá de sus propias personas nunca puestas en cuestión. En otras palabras, si en lo primero estamos frente a la dinámica micropolítica de una sociedad civil, en lo segundo, lo que sale a luz es una cuestión macro-política, una cuestión de Estado: dos ámbitos heterogéneos de orden y desorden.

Ahora bien, si el desorden aldeano podía ser absorbido — como lo fue antes y después de este período — por la articulación de una serie de instancias propias, si este desorden no era más que un momento del orden, la ‘alianza’ entre ideología erudita y popular hizo estallar el sistema.<sup>17</sup> Quien se consideraba víctima de la hechicería no tenía ya a su disposición los instrumentos tradicionales y subalternos de reparación, sino los nuevos y eruditos de represalia. La detección del agresor místico no era ya un momento de la curación, un eslabón de un proceso autónomo y oculto a la mirada de ‘los de arriba’, sino una parte

<sup>15</sup> Veamos la descripción muy vívida de un escritor inglés del siglo XVI: “Una mujer se querella enconadamente con su vecino, a lo que sigue un daño grave. (...) En el curso de muy pocos años riñe con otro vecino, al que también le ocurre una desgracia. (...) Los rumores sobre el asunto aumentan día en día. (...) Poco después, un hombre cae enfermo y languidece. Los vecinos van a visitarlo, ‘¿Qué, muchacho?’ — dice uno de ellos — ‘¿todavía no sospechas de que la causa de tu sufrimiento esta en la venganza de una persona perversa? ¿Por casualidad no molestaste a la tía W.?’” (cit. en Mair, 1969). Creencias seculares que ni siquiera hoy han desaparecido. En el trabajo de J.Fabret-Saada (1977) sobre el Bocage — una región de la Normandía — podría escucharse el diálogo transcrito entre la víctima y lo que la autora llama *l'annonciateur*, aquel que ayuda a interpretar el mal echando mano de un código místico y a acceder a los contrapoderes que puedan vencerlo.

<sup>16</sup> Sobre el contenido mixto de queja campesina y acusación erudita, dice Mandrou (1979: 104): “(...) las piezas de los procesos revelan una acumulación de quejas aldeanas clásicas (hechizo, enfermedad y muertes de animales) y la acusación mayor de renegar de Dios, la Virgen y los Santos y su bautizo, de olvidar Pater, Ave y Credo para ir a la Sinagoga y entregarse al Diablo”.

<sup>17</sup> “La brujomanía (= la *persecución oficial de la brujería*) no posee función reguladora y conservadora de la sociedad, al menos a nivel local, todo lo contrario, es destructiva y carece de función” (Henningsen, 1983: 346).

de una guerra que éstos sostenían contra sus propios fantasmas, guerra en la que los muertos la mayor parte de las veces los pusieron otros, los ‘de abajo’, en una hoguera que iluminó macabramente a Europa durante doscientos años. De aquí, dos cosas.

La primera. Este siglo, el nuestro, ha sido rico en muestras de guerras entre fracciones eruditas en las que al menos uno de los contrincantes ha tenido como ejército voluntario a sectores subalternos. Este no fue el caso de la *witchcraze*. Cuando la inercia retórica de la máquina puesta en juego amenazó con desembocar en esto, todos se pusieron de acuerdo en pararla. Este momento límite fue, al menos en Francia, el de los juicios de Aix, Loudon y Louviers.<sup>18</sup>

En estos procesos sensacionales, se produjo una mudanza del código usado hasta el momento. El Diablo ya no aparecía sólo en el discurso arrancado en el potro y amoldado en los breviaros demonológicos de los interrogadores, sino en el propio cuerpo de quienes se interrogaba. Fue el gran momento de la posesión demoniaca, y Juana de los Angeles desaparecía de la sala del tribunal para que por su boca hablasen directamente las legiones enviadas por Satán para señalar como cómplices suyos no ya a viejas miserables o campesinos sin posesiones, sino a señores. No significa esto que la posesión demoniaca no existiese en teoría y práctica antes, sino que nunca había tenido una expresión Judicial, nunca se había yuxtapuesto con el ejercicio del poder.

Ambos extremos fusionados, ambas novedades, este código introducido por primera vez en la escena judicial sumado al nuevo tipo de prometido a la hoguera, parecen haber sido el umbral que permitió que otro discurso erudito fuese convirtiéndose en el oficial, el de la disolución de la brujería en un diagnóstico psiquiátrico y/o sociológico y, al mismo tiempo, la mudanza de actitud de la judicatura iniciada en su punto más prestigioso: el Parlamento de París.

La segunda. Como ya he señalado, los fantasmas contra los que luchaban estas elites no eran tanto los de su inseguridad personal, sino más bien los de un universo social en expansión, de Estados en procesos de consolidación que dimensionaban su potencia muy por encima de las cotas alcanzadas hasta entonces. No es en la microsociología de las cortes renacentistas donde estaba

---

<sup>18</sup> Hay, sin embargo, juicios contra nobles en los que intervino la acusación de brujería. Este fue el caso de los promovidos por James 6<sup>o</sup> de Escocia, posteriormente 1<sup>o</sup> de Inglaterra. Pero la ferocidad de estos Juicios no se debió a que sus encausados lo fuesen en realidad por brujería; ésta sólo fue un tema adicional de juicios por traición contra el monarca, un medio de desacreditar a los acusados, no un delito perseguido judicialmente en sí mismo. Como dice C. Lerner (1984: 10): “cuando la persecución de la brujería se volvió un fin en sí mismo, los juicios fueron principalmente de gente desconocida”

el secreto de Bodino o de del Rio, sino en este universo impersonal de leyes que estaba siendo construido por los propios juristas que mandaron millares a la pira. La brujería de las elites no era una mera aberración irracional, sino un momento de la construcción de la racionalidad.

Más aún. Ahí donde esta racionalidad hubo llegado a su punto más alto, ahí donde el nivel de objetividad institucional fue logrado, la caza de brujos no existió. España, el primer Estado moderno, protegió a los acusados en las aldeas de brujos contra la furia de sus vecinos. En otras palabras, les impuso penas leves — multas, azotes, expulsión de la aldea — que conformaban a la parte supuestamente dañada, manteniendo así la legitimidad del poder, sin castigar en forma extrema a quienes los detentores del poder político y religioso — intervino aquí “el escepticismo de una minoría de burócratas españoles”, del que habla Henningsen (1983:342) — pensaban que, a pesar de la autoacusación, no podían ser culpables de algo que suponían no existir.<sup>19</sup>

Los intelectuales de los siglos XVI y XVII creyeron en la brujería pero en forma distinta a la de sus coetáneos aldeanos: como una manifestación del poder del Diablo en el mundo. En los siglos anteriores no habían tomado en serio a ese personaje, el brujo, que, con una malignidad mucho menos nítida, se recluyó en la vida campesina. En los siglos posteriores, tampoco. ¿Era más segura la vida de los intelectuales en las cortes de los siglos XIV o XV? ¿Lo fue en el siglo XVIII?

#### 4. BRUJO EN SISTEMA

Entre los azande estudiados en los años ‘30 por Evans-Pritchard se distinguen dos tipos de amenaza mística provenientes de seres humanos: una no depende de la voluntad de la persona que la produce, es hereditaria y se origina en una substancia física oculta en su cuerpo; la otra es voluntaria y se efectúa por la manipulación de ciertos objetos, ‘medicinas’. Evans-Pritchard tradujo el término nativo empleado para designar a la primera como *witchcraft* — ‘brujería’ — y el usado para la segunda como *sorcery* - ‘hechicería’.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> “La intervención de la Inquisición (*en el dominio*) de la ilusión demoníaca es una táctica adoptada a un objetivo fluctuante: el mantenimiento del orden religioso (...). Aunque fueran juzgadas como desobedientes, no por ello dejaban de plantear un problema. ¿Y si fueran locas?, se interroga el Tribunal. No es la acusada que se defiende así. Es la Iglesia y la Inquisición quienes recurren al argumento de la locura. (...) Así, el Santo Oficio español hace de la bruja una variedad de ilusa, no más temible y poderosa, sino loca y estúpida” (C. Guilhem, 1981: 207; cf. también, Baroja, 1966 y Kamen, 1977).

<sup>20</sup> Hasta ahora he usado ‘brujería’ y ‘hechicería’ en forma indistinta o ambos términos juntos; seguiré ignorando la diferencia, salvo en referencias específicas a E. P. y sus continuadores.

Esta oposición entre un poder dañino ejercido de manera involuntaria y uno voluntario cautivó la imaginación de los antropólogos británicos durante décadas. De todas formas, ni siquiera en la forma establecida por los continuadores de Evans-Pritchard las cosas estaban claras. Este estado de confusión llevó a que Turner (1980 [1964]: 124) intentase mostrar, ante todo, que la división *w./s.* no sólo no era la antítesis universal en la que se la había convertido, sino que se trataba de una excepción; en segundo lugar, que algunos autores estaban utilizando esas categorías en forma errónea y, a veces, inversa; por último y como conclusión, que el ‘paradigma’ de la distinción entre un y otro tipo de acción mística no sólo estaba ya agotado, sino que ahogaba los estudios del tema.

M. Douglas, sin embargo, era sensible al mantenimiento de la diferencia y, años después del artículo de su colega, insistía en ella y se proponía encontrarle un sentido. “En las sociedades que reconocen dos tipos de brujería” — dice la autora — “es de esperar (...) que las formas de brujería expresen alguna característica de la situación social” (1976 [1970]: 58). La sugerencia de la autora es que lo tradicionalmente llamado ‘brujería’ corresponde a la amenaza del ‘desviacionista peligroso’, en la terminología del esquema presentado páginas atrás. Más fructífera que esta referencia, sin embargo es el planteamiento formulado en *Purity and danger*. La autora intentaba aquí trazar el mapa de los poderes y peligros que se encuentran en una sociedad ‘primitiva’. Sigamos su razonamiento.

La única ‘substancia’ de la que pueden estar hechos estos poderes y peligros es la que les da la propia estructura social en la que se insertan. Poderes y peligros no son más que el registro social de los éxitos y fracasos que determinadas personas pueden tener en el desempeño de los roles derivados de los lugares ocupadas por ellas en la topología social. En forma de *feedback* positivo, el éxito produce más éxito así como el fracaso genera más fracaso. El éxito se vincula con la reputación de poderes positivos mientras que el fracaso da lugar a la de poderes negativos y peligrosos. En caso de que el lugar social de la persona exitosa sea central, vinculada al ejercicio de la autoridad, se considerará que estos poderes son mantenidos bajo control (mana, hechicería), en caso contrario serán vistos como incontrolados (baraka, brujería). Si la autora se hubiese dejado llevar por sus lecturas de Lévi-Strauss habría podido presentar su mapa en forma de matriz combinatoria:



EXITO FRACASO			
A			
U			
T	+	<b>mana hechicería</b>	
O			
R			
I			
D	—	<b>baraka</b>	<b>brujería</b>
A			
D			

Seduca la elegancia del esquema; no lo suficiente, sin embargo, como para apartar las dudas. La primera es la ya señalada de que, con ‘hechicería’ y ‘brujería’ no se está hablando de prácticas, sino de acusaciones. La segunda apunta a la concordancia del esquema con los datos etnográficos; ¿desde cuándo ‘hechicería’ está vinculada a la autoridad? ¿Acaso el propio ejemplo *zande* no indica lo contrario? Por último, estamos ante un ‘objeto’ comparatista, un producto de gabinete — dicho con el mayor de los respetos — que no habla de la distribución de poderes y peligros en una sociedad específica, sino de un repertorio universal virtual. El mérito mayor de la propuesta de M. Douglas es la de plantear la cuestión del ‘objeto’ en un juego de oposiciones e inversiones.

La revisión de los distintos autores que he abordado deja ya suponer que el ‘objeto’ está mal definido, que se lo ha recortado en forma indebida de otro más amplio. Esta es la posición de Hald (1986) quien exige integrar las acusaciones de brujería en el ‘contexto general de crimen y control social’ por lo que equipara, en un estudio sobre los *gisu* (Uganda), la caza de brujas con la de ladrones. ¿Convierte esto al ladrón en un ser tan imaginario como el brujo o, por el contrario, torna al brujo tan real como el ladrón? La respuesta es, por cierto, la primera: “Con frecuencia, hay tan poca evidencia objetiva que vincula una persona con un robo (...) como en las acusaciones de brujería” (1986: 67).

Aceptado o no el análisis de Hald, queda un interrogante: ¿la brujería es un objeto autónomo que puede ser encarado en sí mismo o exige formar sistema con algo más? Como he mostrado, hay varias respuestas: o tomarlo como un objeto independiente y único, como uno desdoblado (*w. and s.*), como uno integrado en un sistema de poderes y peligros, como parte de los mecanismos de control social.

Hay otra posibilidad, en general no reconocida por los antropólogos funcionalistas. Podemos ver a la amenaza mística formando sistema con los

mecanismos puestos en operación para deshacer, controlar o neutralizar sus efectos, es decir, con las formas simbólicas de terapia. Podemos suponer que no puede existir la primera sin la segunda y que sólo pueden explicarse en conjunto. Curiosamente, quien primero nos ha dado la pista de esta vía alternativa es aquel cuyo paradigma fue en apariencia seguido por todo el mundo desde 1937: Evans-Pritchard. Veamos lo central de su descripción.

Los *azande* disponen de un complejo sistema de amenazas, diagnósticos, curaciones y represalias místicas, en el que intervienen distintos mecanismos y agentes. Una desgracia puede ser diagnosticada mediante distintos oráculos o por exorcistas como provocada por la brujería de otra persona o como resultado de una acción de hechicería, que puede ser ilegítima, es decir, un ataque inmotivado, o legítima, una agresión contra un brujo al que no se puede atacar por otros medios. De esta manera, la víctima puede llegar a ser considerada ella misma agresora.

El sistema tiene así tres planos: uno de diagnóstico, en manos del príncipe, de particulares o de exorcistas; otro de terapia, campo de los exorcistas; un último de punición, a cargo de sociedades secretas cuyo status es ambiguo, ya que están compuestas por anti-hechiceros que castigan las agresiones místicas ajenas, con lo que su acción puede ser interpretada como de hechicería directa:

Diagnóstico	Punición
del príncipe	antihechiceros/ hechiceros
oráculos	
de particulares	
exorcistas	Terapia exorcistas

El sistema no se cierra, cuando tenía todo para hacerlo. ¿Por qué? Porque a pesar del rigor de sus descripciones, Evans — Pritchard tropezó con el carácter mistificador de los exorcistas y no aceptó que sus trucos de prestidigitación, sus modos circenses, tuviesen — no a pesar, sino justamente por el mismo hecho de ser circenses — valor curativo. Pensaba que el sistema sólo servía como principio explicatorio de aflicciones personales; lejos de sí la idea de que, por ejemplo, tales explicaciones fuesen una herramienta terapéutica.

Se trataba, para él, de un mecanismo para satisfacer la curiosidad y descargar en otros la responsabilidad de las desgracias que a uno le suceden. En otras palabras, el *sentido* le parecía un dominio sólo mental.

De esta manera ha resultado fácil convertirlo en un aparato de autorregulación social, ya en forma tan ingenua como la de Gluksman o en la más sofisticada de Douglas, quien — seguramente con razón — suponía que el problema central de Evans-Pritchard era el de cómo se hace que una teoría inconsistente (la creencia en la brujería) se torne consistente en vistas de favorecer la estabilidad social:

(...) aparecen huecos en el sistema de pensamiento *azande*, pero las instituciones están integradas. Los huecos del pensamiento garantizan la interrelación de las instituciones. Ahí donde se produce alguna presión para poner orden en la conducta social se desarrollan ideas reguladoras, pero así que se logra aplicar un juego de regulaciones, se crean otras áreas en las que la incertidumbre necesita ser reducida. Para hacer funcionar a las instituciones, se producen nuevas ideas que ensamblan coherentemente las piezas o mantienen la credibilidad del conjunto (M. Douglas, 1980: 58/59)

En otras palabras, la creencia en brujería-hechicería-oráculos, etc. es una racionalidad indirecta; no una racionalidad explícita como la nuestra, compatible con la ciencia. Es una irracionalidad como sistema de pensamiento que se muestra como racional por un ajuste oblicuo de la realidad, no del enfermo por medio del diagnóstico y de la terapia, sino del aparato social; no por lo que sus protagonistas creen hacer, sino por lo que hacen sin saber.

El desdén de Evans-Pritchard respecto al aspecto terapéutico del sistema se vio multiplicado en otros autores. Marwick, por ejemplo, en sus estadísticas sobre efectos supuestos de agresión mística sólo tomó en cuenta las muertes, no las enfermedades u otras desgracias. Nadie sabe qué resultados podrían haberse obtenido contabilizando ganado perdido, abandonos de la pareja, esterilidad, incendio de chozas, huesos rotos, etc. Además, el que trabajase sólo sobre casos fatales y no — como reconoce podría haber hecho — sobre casos menores obligaba a que la ‘creencia’ fuese vista sólo en su carácter explicatorio, no en el operativo: la muerte, a diferencia de la enfermedad u otro tipo de pérdida, es irreparable aun para el más poderoso de los hechiceros. Otros autores, sin embargo, han destacado la faz terapéutica.

Robin Fox (1967) iniciaba su exposición sobre su investigación entre los *cochiti*, un grupo Pueblo de Nuevo México, con una observación de gran interés. A diferencia de Evans-Pritchard, que parecía entender por enfermedad sólo aquello que un médico inglés diagnosticase como tal, este autor

subrayaba el carácter social, cultural, de la dolencia; su definición varía de sociedad en sociedad. Los *cochiti* clasifican las enfermedades en dos grupos: aquellas `naturales` de jurisdicción de la medicina oficial y las provocadas por brujería. Las segundas se dividen entre las que son agudas y las que no lo son. Estas últimas son encaradas con una especie de `terapia de clan` por medio de la cual el enfermo es adoptado por un clan y re-adaptado a la sociedad. Las primeras son objeto de las prácticas de asociaciones de cura especializadas según el tipo de caso. Veamos rápidamente como operan.

La división entre agresión mística voluntaria e involuntaria no es demasiado clara entre los *cochiti*. Sí lo es la que hay entre las dos posibles formas por las que los brujos provocan daño: o bien arrojan objetos dentro del cuerpo de la víctima, o bien roban su corazón. Según el diagnóstico sea uno u otro, los curadores “deben succionar los objetos del cuerpo o recobrar el corazón luchando contra los brujos” (1967: 265). El primer caso, de menor gravedad, requiere la intervención de sólo un miembro de la asociación de cura; el segundo, la de la asociación en su conjunto. En este último caso se ve con mayor claridad el principio en el que se basa la acción terapéutica.

En una ceremonia que dura hasta ocho días, la asociación dramatiza una lucha contra los brujos cuyo resultado está hasta último momento en duda, lo que aumenta el temor y la ansiedad del paciente. Es decir, la práctica curadora opera por un reforzamiento límite del código en el que el diagnóstico ha sido efectuado. La victoria final de los miembros de la asociación sobre los brujos y la recuperación del corazón del cliente se convierte para éste en una victoria sobre su enfermedad y en la recuperación de su salud.

Trabajos como el de Fox avalan la hipótesis de que la amenaza mística nunca se presenta sin una contrapartida defensiva. Como dice Metraux (1958:238): “Al menos, la magia tiene la ventaja de ser un mal contra el que el hombre no está totalmente impotente”. En otras palabras, no hay hechicería o brujería sin una instancia que la combata y permita paliar los supuestos daños que ésta provoca.

## 5. EL SENTIDO DE LA BRUJERÍA

Tomar en serio la capacidad terapéutica de la acción ritual, significa aceptar que la palabra es de alguna manera hecha carne, que tiene el poder de actuar sobre el cuerpo.<sup>21</sup> Es bien conocido el trabajo de Lévi-Strauss (1958) en el

<sup>21</sup> Ha habido intentos no muy fructíferos de avanzar sobre los mecanismos neurofisiológicos a través de los cuales se efectúa este pasaje, aunque no tanto en relación a la cura como a la producción de daño. Esta cuestión, que se ha dado en llamar `muerte vudu` está estudiada, entre otros por Cannon (1942), Lex (1974) y Eastwell (1982).

que, basándose en el análisis de un largo canto usado por un chamán *cuna* para auxiliar un parto dificultoso, concluye que su propósito es el de volver conceptualmente controlable el trastorno orgánico. En esta operación, el desorden representado por la enfermedad se canaliza hacia un orden que lo integra, que le da sentido; así se permite el desbloqueo de la situación orgánica. El canto del chamán de esta manera da expresión a algo que no lo tiene de por sí; torna pensable aquello que pertenece al nivel de lo vivido como sensación y afectividad; ofrece un lenguaje sin el cual el estado del paciente permanecería inenunciable.<sup>22</sup>

El agente místico, el código que sustenta su accionar, proporciona un sentido; he ahí la clave de su intervención y operación. Desde mi perspectiva, sin embargo, la forma en la que esto se produce, la forma en la que se reorganiza la aflicción del paciente no pasa tanto por *nombrarla*, por dar a ésta un nombre — estableciéndose en un plano atómico de la significación —, sino por *narrarla*, por integrarla en una historia, en un relato.<sup>23</sup> La terapia mística, pues,

<sup>22</sup> M. Douglas acepta este análisis. En un texto suyo (1967: Cap. 3) que desemboca en la mención de este trabajo de Lévi-Strauss y de un ejemplo similar brindado por Turner, se dedicaba a mostrar cómo los rituales de las sociedades ‘primitivas’ no son gestos sin sentido, sino mecanismos puestos en operación para enmarcar y producir experiencia, hasta un punto tal que llegan a producir efectos corporales. En este texto de M. Douglas, como en otros de diferentes autores, se mantiene la comparación establecida por Lévi-Strauss entre terapia mística y psicoanálisis. Es indudable que poner una y otro en el mismo eje ha permitido una revolución copernicana en el estudio de estos fenómenos, sin embargo, es hora ya de establecer las diferencias para avanzar en entendimiento de una y otra reordenación: “El accionar psicoanalítico, al menos como modelo teórico, fuera de las prácticas analíticas concretas, apunta no a producir un mito sino exactamente a lo contrario, a des-productirlo recorriendo en forma inversa la ‘novela familiar del neurótico’ para desmontarla: es cortar los efectos sintomáticos de lo simbólico; al mismo tiempo que el sentido es revelado, es disuelto. Por el contrario, la acción chamánica se basa en los efectos materiales producidos por un mito construido o reconstruido. De esta manera, allí donde la cura se efectúa estaríamos ante una situación que podría condensarse en esta fórmula altamente paradójica: el agente místico cura enfermando. En efecto, si nuestra hipótesis no es falsa, la desaparición del síntoma no sería tanto la reabsorción del trastorno en un orden restaurado cuanto la producción de un síntoma de sentido inverso al del daño, de un ‘contra-síntoma’, derivado de la ‘novela’ a la que el cliente ha sido integrado por el discurso del agente” (Giobellina Brumana, 1988).

<sup>23</sup> Simplifico, por cierto, mi planteamiento. El propio título del escrito citado en la nota anterior, *La metáfora rota*, indica un elemento clave de la producción de efectos corporales que aquí elido, el de la opacidad de la referencia de significación entre el desarreglo del paciente y la narración práctica que cura. Se trata de “(...) una acción en la que (*la etiología de la aflicción*) sea un referente significado y en la que la huella de la significación quede borrada, un discurso práctico y/o una práctica discursiva de un plano diferente a aquel en el que la historia ha sido contada, cuya lazo con ella es hecho invisible” (Giobellina Brumana,

convierte al paciente y a su daño en protagonistas de un relato; de esto deriva su eficacia. Pero esto no es todo.

La acción de hechicería narra por medios rituales lo que ha de sucederle al blanco de la agresión, de la misma manera que el ritual de anti-hechicería relata en forma invertida la acción del ofensor para así borrar sus secuelas. Al mismo tiempo, existe una contrapartida a los discursos prácticos; el relato vivido en las acciones y reacciones de la hechicería tiene su expresión explícita en el relato hablado. Este plano verbal es el de una infinidad de discursos, más mutilados algunos, más plenos otros, emitidos por víctimas, por verdugos, por testigos, por todos aquellos, en fin, que hayan tenido, que piensen haber tenido, algo que ver con alguna acción de hechicería, en los que es cuestión de las distintas secuencias y consecuencias de las acciones y de las pasiones de ésta.

No se trata, sin embargo, de una distinción demasiado significativa. Relato hablado y relato vivido se reflejan uno al otro y se potencian, pero no sólo esto. El pasaje entre uno y otro es muchas veces imperceptible; su separación es casi un ardid analítico. La frontera se desdibuja en la fórmula transmitida, en el diagnóstico del agente de cura, en el consejo de evitación. Ambos tipos de relato son variaciones de un mismo acontecimiento. Estamos ante una serie de registros, de prácticas y alocuciones de diversa índole, que se nos presentan como fragmentos, segmentos dispares que parecen converger en un foco virtual, un todo sintético que como tal no aparece nunca: la matriz discursiva de la hechicería. ¿De qué habla este discurso condensado? ¿Cómo lo hace? Comencemos por la primera cuestión.

La afirmación de Nadel, a la que ya hice referencia, que oponía sociedades con mitología a sociedades con creencia en brujería se suma a la observa-

---

1988). El carácter narrativo de la acción mística aparece también en los resultados de otros investigadores. Wolf Bleek ha intentado desplazar la cuestión de las líneas por las que la antropología británica había pensado la cuestión, movido por la perplejidad que le causaba el hecho de que las acusaciones “tienden a ocurrir entre parientes muy próximos” (1976: 529). Esta concentración de las acusaciones es uno de los elementos que permite incluirlas dentro de la categoría de *cotilleo* y abordarlas desde esa perspectiva (cf. Handelman, 1973). Su caso específico, un grupo de Ghana, los *kwalu*, revela que: 1) la acusación no traduce necesariamente un conflicto social — puede haber conflicto sin acusación y acusación sin conflicto —, y, 2) el acusado no pertenece a un estamento social inferior, sino superior. Mucho más interesante, que estas diferencias con la ortodoxia, desde mi punto de vista, son algunas de las observaciones de Bleek, por desgracia poco desarrolladas. Ante todo, la ubicación de la acusación de agresión mística dentro de lo que es una forma específica de discurso, el *cotilleo*. Además, la indicación de que la explicación proporcionada por la brujería no sólo brinda una ‘explicación socialmente relevante’, como suponía Evans-Pritchard, sino ‘una explicación dramática y excitante’ (1976: 536), implícita en la ‘manera teatral’ en la que se expone la acusación.

ción de Metraux<sup>24</sup> sobre la inexistencia de una mitología *vudu* — culto en el que las acciones de hechicería y anti-hechicería tienen un papel central — y a mi propia experiencia en relación al campo religioso brasileño, tan parco en relatos míticos. En estos tres casos pareciera que el silencio de la mitología es compensado por otra palabra, es como si otro discurso fuese a ocupar ese lugar dejado vacante. O, mejor, como si el orden conceptual que el mito produce pudiese ser generado de manera equivalente por la productividad mística.

Esta alternativa es la que me impulsó a sostener, en *Spirits from de Margin*, que la hechicería debía ser abordada como un Mito que resuelve en el plano simbólico una contradicción irresoluble en el plano de la realidad. En un texto de la misma época, que entonces preferí dejar inédito, esto se explicaba de la siguiente manera:

¿Cuál es esta contradicción? La condición de quienes son iguales sociales pero carecen de instrumentos institucionales que sostengan esa igualdad. La hechicería elabora simbólicamente, desde este punto de vista, relaciones sociales entre pares a quienes esta paridad les resulta costosamente mantenable por no basarse en un principio asumido como obligatorio. Estar juntos y no estarlo, la situación de atracción-repulsión es la contradicción expresada en la hechicería.

El significado de la hechicería no puede ser detectado como mecanismos de autorregulación de la sociedad ni como expresión directa de ciertas condiciones sociales, sino como parte de las formas de producción de sentido y de control de la realidad de determinados sectores de una sociedad.<sup>25</sup> Este senti-

<sup>24</sup> “La mitología (...) ha sido rebajada al nivel del comadreo, de los chismes de aldea; se interesa menos en la vida personal de los espíritus que en sus relaciones con los fieles. Su leyenda dorada está formada por relatos de una uniformidad fastidiosa. La mayoría tiene por tema bien las intervenciones de los *loa* (*espíritus*) en favor de sus servidores, bien los castigos que infligen a quienes los descuidan” (Metraux, 1958: 81). Ya Mauss (1950: 78) había advertido que “(...) aunque la magia tenga mitos, éstos son muy rudimentarios, muy objetivos, relacionados únicamente con cosas y no con personas espirituales. La magia es poco poética, no ha querido hacer la historia de sus demonios”.

<sup>25</sup> Léase también entrecomillado otro fragmento del mismo texto: “El código corporal es utilizado por aquellos que no tienen más que, o tienen muy poco más que, su propio cuerpo como área del mundo controlada, a diferencia de aquellos que dominan sectores de la realidad más amplios, más abstractos, más generales. En otras palabras, la hechicería ocupa lugares marginales de lo que, en términos generales, podemos llamar ‘campo religioso’, está vinculada a lo que Lewis (1977) denomina ‘cultos periféricos’, así como en términos sociales corresponde a los sectores subalternos”. Esta nota debería también tenerse en cuenta en el próximo párrafo referido a la dinámica ‘cuerpo/sociedad’. La cuestión de la subalternidad, que tanto

do y este control tienen como efecto la elaboración simbólica del propio lugar social y las relaciones con aquellos que ocupan uno equivalente.

Al mismo tiempo, su contrafigura, la anti-hechicería, sus prácticas terapéuticas, reorganiza el desorden del enfermo víctima supuesta de la hechicería, echando mano al mismo código que ésta. Más que nunca, se puede decir entonces, que la enfermedad es social. La dolencia es producto del conflicto que la víctima tiene con sus pares; su resolución pasa, la mayoría de las veces, por transferir simbólicamente el mal a la sociedad, contratando al hechicero. Cuerpo y sociedad se convierten así, por la acción de la hechicería y de la anti-hechicería, en un campo semántico único y homogéneo”.

La hechicería, la creencia en su realidad, su propia práctica, abre el pasaje entre sociedad y cuerpo. Interpretación que a un Evans-Pritchard, al sentido común que lo albergaba, no se le podía ocurrir pero que hoy en día no parece tan absurda al sentido común de nuestras sociedades moldeadas por el psicoanálisis y la *new-age*. Cada uno *merece* las enfermedades que tiene, ¿no es eso lo que piensa tanto el cliente del exorcista *zande* cuanto el médico para quien su paciente *ha hecho* un cáncer, expresión que no es raro escuchar en nuestro medio? La ciega casualidad como corte aleatorio de líneas causales — lo que estaba detrás del ejemplo *zande* del granero carcomido por las termitas que se derrumba sobre una persona y la mata — ha dejado lugar entre los propios sectores eruditos a una tentación interpretativa no tan ajena a la ‘mentalidad primitiva’. Eso refuerza, dicho sea de paso, la idea de que o bien todos somos primitivos o los primitivos no existen.

De todos modos, siento frente al texto que acabo de citar cierta incomodidad; por algo lo he entrecomillado y no lo he absorbido sin más en este artículo. Aunque, fuera de ciertas imprudencias de estilo, nada tengo que oponer a lo que escribía entonces.

Nada, salvo su insuficiencia. La hechicería elabora simbólicamente la situación de sectores subalternos para los cuales la Ley es sólo una voluntad ajena y arbitraria. Pues sí, ¿pero entonces, qué? En el mejor de los casos, se ha

---

me ha interesado en las descripciones e interpretaciones de mis trabajos de campo, ha sido dejada de lado en este texto. Esta estrategia expositiva no debe hacer olvidar que esta es la cuestión clave en la investigación de casos concretos de hechicería y, en este sentido, inevitable al menos como primer paso de la elaboración teórica. Las viejas ideas de Mauss y sus compañeros de *L'année sociologique* sobre la relación ‘religión/magia’ pueden así ser recuperadas. Público (religión) y privado (magia) no se oponen, desde este punto de vista, como lo colectivo y lo individual, sino como lo legítimo y lo ilegítimo, cualquiera que sea la cantidad de gente que esté involucrada en uno y otro: la cuestión es la posición relativa al ‘centro’ de la sociedad.



resuelto así la pregunta de ‘¿qué dice la hechicería?’, pero no la de por qué lo dice de tal manera y no de otra. Es en el ‘cómo’, la segunda pregunta que me planteaba poco antes, donde esta cuestión debe ser establecida.

Toda narración es un modelo a escala reducida (Giobellina Brumana, 1990: Cap.III) de un universo siempre desbordante; es decir, un recorte, una apropiación conceptual, una carta de navegación, un manual de instrucciones. Ya he adelantado la premisa menor del predictable silogismo: en su práctica y en su teoría, el sistema de productividad mística (hechicería, anti-hechicería, terapia), o ‘magia’ — para volver a la denominación que este acontecimiento simbólico tiene en el trabajo de Mauss y Hubert (1950 [1902]) en el que voy ahora a apoyarme — es narrativo. Si Sócrates es mortal, nada impide encarar la magia como un modelo a escala reducida. No un modelo cualquiera ni una escala cualquiera. Se trata, esa es mi hipótesis, del modelo más operacional y, por ende, de la escala más reducida.

En síntesis: la magia traza un círculo en el que encierra una serie limitada de piezas sin distancia entre sí; entre ellas no hay aire, no hay juego. Modelo mínimo del mundo la solidaridad de cuyos elementos permite transmitir un movimiento entre una fuente y un destino; la determinación aquí es absoluta.<sup>26</sup> La exigencia de totalidad — como decía Lévi-Strauss (1950: XLIV) — está cumplida de la manera más perfecta.

El arte mágico, el conocimiento y habilidad requeridos al agente místico, o mejor el código que lo hace real, esperable y necesario, pasa, primero, por

---

<sup>26</sup> La sociologización de esta hipótesis puede ser inmediata, cualquiera que sea la ventaja que así se obtenga. En ese texto inédito mío al que ya he hecho referencia se afirmaba algo que hoy no me parece falso pero sí secundario: “Los distintos tipos de modelo reducido de la realidad que diferentes pensamientos y prácticas míticas construyen tienen una heterogeneidad cuantitativa que produce un salto cualitativo, como dirían los viejos dialécticos. En otras palabras, a pesar de que lo que se llama ‘magia’ y lo que se llama ‘religión’ son, en un plano, sistemas equivalentes o indiscernibles, existe otro plano en el que la diferencia es marcada y evidente. Aun cuando todo sistema místico comporte elementos ‘religiosos’ y ‘mágicos’ en distintas proporciones, existen polos definidos tanto en términos de la naturaleza de los sistemas cuanto de los lugares sociales de su emisión y/o consumo, aunque no haya un punto claro de ruptura entre ambos. Cuanto más eruditos y centrales sean los sistemas conceptuales en juego más indeterminado será el sistema constituido, más espacio habrá entre sus distintas piezas, menos manipulable será. Cuanto más periféricos, cuanto más subalternos, más mecánico será el sistema, más próximos estarán sus componentes de manera tal que lo producido en un punto del mismo producirá efectos en cualquier otro punto. Es decir, no habrá espacio entre sus componentes, más determinada será cualquier acción y, por lo tanto, más manipulable será el sistema. Por detrás de esto, se podría ver un mecanismo compensatorio que da más control místico de la realidad a quienes menos control empírico poseen sobre ella; aquellos que la controlan ‘de verdad’, menos necesidad tienen de sujetarla simbólicamente”.

producir esa abstracción radical; mejor aún: crear el ámbito sólo en el cual tal abstracción es posible. Pero hay más. Al mismo tiempo que el gesto del agente místico establece ese ámbito abstracto, desencadena una fuerza que se desplaza por un itinerario único, inevitable y opaco, cuyos hitos están establecidos por procedimientos metafóricos y metonímicos, la *simpatía* de la que se hablaba en tiempos de Frazer.<sup>27</sup> Esta suposición, por cierto, no es demasiado diferente a la propuesta en el *Esbozo de una Teoría General de la Magia* de Mauss y Hubert; o, mejor, encuentra su espacio en el vaivén entre los hallazgos de ese texto y la crítica realizada por Lévi-Strauss (1950) medio siglo más tarde.

¿Qué encontramos en el texto de 1902? Ante todo, un par de anticipaciones básicas de elementos que sólo décadas más tarde serían redescubiertos, a veces sin conciencia de que ya estaban en Mauss. Por un lado, la idea de que la magia no se define por características de sus acciones o por contenidos de las creencias vinculadas a ella, sino por su lugar social.<sup>28</sup> Por el otro, la indicación de que el hechicero es un ser del margen, lo que M. Douglas llamaría una ‘anomalía clasificatoria’.<sup>29</sup> Pero esto es sólo una parte.

El texto encierra además la búsqueda de algo que dé fundamento a las ideas y prácticas mágicas. Dentro del programa de *L'année...*, eso no podía querer decir otra cosa que ir tras una de esas lunas muertas de las que hablaba Mauss, una categoría. *Mana*, *orenda*, *manitu*, (también *axê*, en las religiones brasileñas que he estudiado) son nombres que diversas culturas han dado a esta noción aunque, por cierto, no hayan llegado a una formulación explícita; otros pueblos ni siquiera han llegado a atribuirle nombre, por más que operasen con prácticas y representaciones que la suponían de manera implícita. ¿Qué valor semántico tiene esa categoría, explícita o implícita? ¿Cómo se traduce a términos inteligibles por nosotros?

<sup>27</sup> Los narradores eruditos pueden tomar conciencia del vínculo entre su arte y la magia ajena, al menos como programa propio. Veamos unas palabras de Octavio Paz (1974: 51) en respuesta a un cuestionario de André Breton sobre el ‘arte mágico’: “(...) volver a la magia no quiere decir restaurar los ritos de fertilidad o danzar en coro para atraer la lluvia, sino usar de nuevo los poderes de exorcismo de la vida: restablecer nuestro contacto con el todo y tornar erótica, eléctrica, nuestra relación con el mundo. *Tocar con el pensamiento y pensar con el cuerpo*” (énfasis de O. P.).

<sup>28</sup> “(...) no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en las que éstos se producen y que marcan el lugar que ocupan en el conjunto de los hábitos sociales” (Mauss, 1950: 16).

<sup>29</sup> “Se puede decir que (...) los poderes mágicos han sido definidos topográficamente. (...) el mago tiene, en cuanto tal, una situación socialmente definida como anormal” (Mauss, 1950: 23-24).

Maus (1950: 92) dice que “a la idea de simpatía se superponen claramente, por una parte, la idea de una emisión (*dégagement*) de fuerza y, por otra parte, la de un medio mágico”. En la treintena de páginas que siguen a esta cita, no se va mucho más lejos en el esclarecimiento de *mana* y sus equivalentes. Lo que importaba a los entonces jóvenes colaboradores de Durkheim, adelantándose a las incursiones que éste hizo diez años más tarde en *Las formas elementales de la vida religiosa*, era, primero, mostrar el carácter social de la magia y, segundo, establecer su vinculación con la religión, superando el corte rígido que entre ambas instancias místicas habían visto sus antecesores.<sup>30</sup> Mostrar que las prácticas místicas poseían una eficacia simbólica fundamentada en una categoría, en un componente del ‘esqueleto del entendimiento’, era ya un logro suficiente.

‘Trasmisión de fuerza + ámbito diferencial’, he aquí, pues, el punto de partida y de llegada en la exploración maussiana del significado de las creencias y prácticas mágicas. He aquí también el punto donde Lévi-Strauss (1950: XLIV ss.) se enfrenta a su maestro putativo. No nos basta, dice aquel, la mera referencia a una categoría; hay que bucear en su índole semántica.

Se desencadena aquí uno de los pasajes más ricos — aunque menos aprovechados — de la escritura levi-straussiana que postula la abrupta irrupción adámica de la significación y el surgimiento, de una vez para siempre, de una masa de significantes sin una masa de significados que le correspondan biunívocamente; esta disparidad deja así un margen vacante de significación no cumplida, el *significante flotante*. Existen, de esta manera, términos sin significado que cumplen la función de representar al mismo tiempo que absorber tal contradicción. *Mana* o *hau* se identifican por pertenecer a esta clase de términos, en el plano más general, aunque puedan diferir en planos más concretos.

Ahora bien, lo único que este abordaje revela es que nociones de este tipo significan, más allá de lo que legítimamente les es debido. Nada avanza sobre los campos específicos abiertos por esos remedos de significación, nada sobre aquello de lo que *quieren* hablar sin poder en verdad hacerlo.

El punto que permite salir de este nivel de abstracción es un complemento a algo dicho páginas atrás cuando discutía la concepción lévi-straussiana sobre terapia mística. La sobresignificación no se produce en el eje paradig-

---

<sup>30</sup> Más allá de la enorme erudición puesta en juego en la tarea, tanto en este texto como en otros recogidos en la recopilación de Karady, la semejanza y diferencia entre ‘religión’ y ‘magia’ podía ser formulada de una manera muy sintética, como lo muestra este resumen del curso de 1903-1904 de la *Ecole des Hautes Études*: “(...) se ha concluido provisoriamente que la magia es un fenómeno religioso, pero que se distingue de la religión propiamente dicha en que es inorgánica y no está determinada de manera obligatoria” (Mauss, 1974:390).

mático ‘significante/significado’, sino en el sintagmático de la narración. Es en ese sentido en el que puede verse a la producción mística, a la magia, a la hechicería, a la contra-hechicería, como “el símbolo en estado puro”. No porque pueda estar disponible para cualquier contenido, sino porque es la matriz de toda producción de sentido; las ideas de *totalidad* y de *sujeto*<sup>31</sup> tienen aquí su manifestación modélica. La magia, así, no anticipa la ciencia — como suponían tanto Mauss cuanto Lévi-Strauss-; es la matriz de toda práctica y de toda palabra — de Borges a Hitler — que pende del ‘árbol verde de la vida’.

#### ABSTRACT

*This article deals with the anthropological and sociological literature and the main theoretical models for the approach of sorcery. It discusses the social dynamics and the functionality of magical practices, comparing findings and examples of classical ethnographies with the field research made in Brazil. It concludes asserting the meaning of sorcery as a part of the forms of the society's symbolic production.*

#### RÉSUMÉ

*L'article fait une lecture des modèles anthropologiques et sociologiques utilisés pour l'analyse de la sorcellerie. Il discute la dynamique sociale et la fonctionnalité des pratiques magiques, et compare des trouvailles et des exemples d'ethnographies classiques avec le travail de champs réalisé au Brésil. En conclusion, il affirme la signification de la sorcellerie en tout qu'une partie des formes de la production symbolique élaborées par la société.*

---

<sup>31</sup> Supongo que tanto la idea de *totalidad* cuanto la de *sujeto* son exigencias simbólicas, hechos de *sentido*, no de *conocimiento*. Supongo también, por lo tanto, que una Sociología que se base en esas categorías — y no que las estudie como objeto de conocimiento — está aún presa del pensamiento mágico, no ha dado su ‘corte epistemológico’. Como se ve, es mucho suponer y no es éste el lugar adecuado para mayores desarrollos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Auge, M. (1978). 'As crenças na feitiçaria' in *A construção do mundo*. Lisboa: Edições 70.
- Cannon, C. (1942). 'Voodoo death' *American Anthropologist* Vol. 44.
- Caro Baroja, J. (1966). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Sarpe.
- Cassirer, Ernst (1972). *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva.
- Cohen, J. (1973). *Bujarin y la revolucion bolchevique*. Madrid: Siglo XXI
- Cohn, N. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Universidad.
- Douglas, M. (1967). *Purity and danger*. London: Penguin.
- . (1970). *Natural Symbols*. London: Penguin.
- . (1976). 'Brujería: el estado actual de la cuestión' in *Ciencia y brujería*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- . (1980). *Evans-Pritchard*. Glasgow: Fontana Paperbacks.
- Durby, G. (1992). *La historia continua*. Madrid: Debate.
- Eastwell, H. (1982). "'Voodoo Death' and the Mechanism for Dispatch of the Dying in East Arnhem, Australia" *American Anthropologist*.
- Evans-Pritchard, E. P. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fabret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Fox, R. (1967). "Witchcraft and Clanship in Cochiti Therapy" *Magic, Witchcraft and Curing* Ed. by J.Middleton. New York: The Natural History Press.
- Fry, P. (1979). "Evans-Pritchard. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande" *Religião e Sociedade*.
- Giobellina Brumana, F. (1988). "La metáfora rota. Acerca de los mecanismos lingüísticos de producción de efectos corporales" *Asclepio* C.S.I.C.
- . (1990). *Sentido y Orden. Estudios sobre clasificaciones simbólicas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . (1994). *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*. Universidad de Cádiz.
- Giobellina Brumana, F./ Gonzalez Martinez, E. (1989) *Spirits from the margin. Umbanda in Sao Paulo: a study on popular religion and social experience* Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Acta Universitatis Upsaliensis.
- Glukman, M. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen-West.
- Guilhem, P. (1981). "La Inquisición y la devaluación del verbo femenino" in *Inquisición española: poder político y control social*. Bartolomé Bennassar (ed.). Barcelona: Grijalbo.
- Guinzburg, C. (1986). *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (1988). *Os andarilhos do bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (1991). *História noturna. Descifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hald, S. (1986). "Witches and thieves: deviant motivations in gisu society" *Man* 21.1.
- Handelman, D. (1973). "Gossip in encounters: The transmission of information in a bounded social setting" *Man* 8.2.

- Henningsen, G. (1983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Universidad
- Jackson, M. (1975). "Structure and Event: witch confession among the Kuranko" *Man* 10.8.
- Kamen, H. (1977). *Historia de la Inquisición española*. Barcelona: Grijalho.
- Larner, C. (1984). *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. London: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss (1950). 'Introduction' a Marcel Mauss, 1950. Paris: PUF
- . (1958). "L'efficacité symbolique" *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Lewis, I. (1971). *Static religion*. London: Penguin.
- Lex, B. (1974). "WooDoo Death: New Thoughts on an Old Explanation" *American Anthropologist* 76.
- Macfarlane, A. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London: Routledge & Kegan Paul
- Mair, L. (1959). *La brujería en los pueblos primitivos actuales*. Madrid: Guadarrama
- Mandrou, R. (1979) *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Marwick, M. (1964). "Witchcraft as a social Strain-Gauge" *Australian Journal of Science*, Vol. 26.
- . (1967). "The sociology of sorcery in a central african tribe" *Magic, Witchcraft and Curing*. New York: Ed. by J.Middleton.
- Mauss, M. (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- . (1974). *Oeuvres. 2. représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Minuit.
- Metraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Messing, S. (1967). "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia" *Magic, Witchcraft and Curing*. J.Middleton (Ed.). New York: The Natural History Press.
- Middleton, J. (1960) *Lugbara religion*. Londres: Oxford University Press
- Nadel, (1952). "Witchcraft in Four African Societies". *American Anthropologist* Vol.54
- Paz, O. (1974). *La búsqueda del comienzo (escritos sobre el surrealismo)*. Madrid: Espiral.
- Turner, V. (1972) *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press
- . (1980) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Wilson, M. (1951). "Witch-Beliefs and Social Structure" *American Journal of Sociology*, Vol. 36.
- Wyllie, R. (1973). "Introspective Witchcraft among the Effutu of Southern Ghana" *Man* Vol. 8.



# Novos movimentos religiosos em Portugal: passado, presente e futuro

*Miguel H. Farias\**

*Tiago Santos\*\**

**Resumo.** Este artigo procura alcançar um duplo objectivo: a) introduzir a forma como o problema social dos novos movimentos religiosos (NMRs) se configura em Portugal e b) fazer uma panorâmica do estado da arte no que respeita ao seu estudo científico. Para esse efeito procede-se a uma introdução histórica em perspectiva de voo de pássaro, seguindo-se-lhe uma apresentação dos movimentos autóctones mais relevantes, uma passagem em revista da literatura proto-científica já existente, algumas considerações sobre a interacção dos NMRs com a sociedade em geral e os media em particular, concluindo em torno do projecto da Lei da Liberdade religiosa, sobre o qual convergem actualmente todas as atenções.

**Palavras-chave:** sociologia das religiões, catolicismo, tradições, novas seitas.

## INTRODUÇÃO - O SENTIMENTO RELIGIOSO DOS PORTUGUESES

Na perspectiva de uma sociologia dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs) o facto mais relevante do devir histórico de Portugal é talvez a sua impermeabilidade à Reforma protestante. Com efeito, o país foi, desde os tempos remotos do Priscilianismo, impermeável à inovação religiosa, fosse ela autóctone ou exógena (Espírito Santo, 1993). Mas como permaneceu esse bastião do catolicismo inviolado durante tanto tempo e, dada a solidez de que deu provas, o que justifica que tenha começado a apresentar brechas no último quartel do século? Pensamos que a preservação da homogeneidade religiosa patente na Tabela 1 se deve a 3 factores:

O primeiro diz respeito à capacidade de assimilação do catolicismo face à religião popular. Com efeito, a grande força e criatividade religiosa portu-  
gue-

---

\* Miguel H. Farias é pesquisador na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.

\*\* Tiago Santos é pesquisador na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.



sa continua a ser do domínio da religião popular manifesta, sobretudo, no culto de Santos e imagens. As festividades populares cíclicas mostram bem a existência de um sincretismo policromo entre antigas crenças e festas pagãs e o catolicismo (Veiga de Oliveira, 1984; Espírito Santo, 1984; 1988).

Um segundo factor, absolutamente incontornável, tem a ver com a acção traumática da Inquisição, que de 1536 a 1821 instituiu mais de 40 mil processos (Mattoso *in* Serrão, 1992), contribuindo para que, ainda hoje, a religião seja algo que se tem mas que não se discute. É do domínio do privado e estranha-se quem inicia uma conversa ou faz uma pergunta directa sobre a vivência e crença religiosa.<sup>1</sup>

Um terceiro e último factor de conservação da hegemonia católica terá sido a sua simbiose com o regime autoritário, personificada na parelha Salazar e Cerejeira, que manteve artificialmente a sociedade portuguesa na pré-modernidade durante décadas. Desta forma, a elite do poder do Estado Novo subsistiu até aos anos 1970 e a libertação do mercado religioso teve de esperar pela Revolução de 25 Abril de 1974.

Mas qualquer equação directa do degelo político da Revolução com o abalar do monopólio religioso da Igreja Católica seria um *deus ex machina* da História. É mais razoável supor que ambos os eventos se inserem numa tendência de modernização que se imiscuiu subrepticiamente na sociedade portuguesa e que, ao atingir massa crítica, resultou no Movimento das Forças Armadas. O primeiro surto de legalizações deu expressão legal a igrejas como a dos Adventistas do Sétimo Dia, que se encontravam no país há já largas décadas mas eram mantidas em xeque pelo aparato repressivo.

Quase paradoxalmente, neste quadro aparentemente monolítico, a tolerância é frequentemente referida como um “traço de carácter do português”. Segundo Boaventura Sousa Santos, esta não é um atributo que naturalmente emana de um psiquismo colectivo mas sim o efeito de uma causa estrutural e concreta: a debilidade histórica do Estado. Segundo o autor, este ter-se-á revelado incapaz de promover uma efectiva homogeneidade interior (Santos, 1994), o que terá conduzido a uma certa indeterminação de fronteiras culturais, a uma confusão de Nós e Eles e à ausência do sentimento de superioridade cultural característico da civilização ocidental (Saraiva *in* Santos, 1994). Características que de alguma forma prefiguram o sincretismo brasileiro.

---

<sup>1</sup> Sucedeu diversas vezes a um dos autores, ao recolher dados sobre crenças e práticas religiosas num Hospital de Lisboa, ser abordado no sentido de justificar a sua própria denominação religiosa. Quase sempre, quem pergunta presume que o investigador pertence às Testemunhas de Jeová, o que é em si mesmo um dado interessante para perceber a acção deste grupo junto dos mais variados estratos da população, bem como a ideia que se tem do seu proselitismo.

Comparativamente, é de salientar que a espiritualidade portuguesa sempre se denotou por uma atitude mais lírica e temperada do que a espanhola, sendo esta última de tipo mais feérico, como são disso exemplo os casos de São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila (C. H. Silva, 1986).

#### NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS EM PORTUGAL

Depois de Abril de 1974, as portas abriram-se para muitas dos NMRs que se encontram espalhadas um pouco por todo o mundo. Hoje, podemos encontrar na lista de associações religiosas não-católicas do Ministério da Justiça, grupos como o da *Cientologia*, *Igreja da Unificação*, *Exército de Salvação*, *Ananda Marga*, bem como perceber a disseminação por todo o país de Igrejas como a das Testemunhas de Jeová, que estão no país desde 1925 e têm sido, desde há muito tempo, um dos alvos críticos da imprensa, apenas recentemente suplantada pela IURD e a Igreja Maná, esta última, uma outra igreja pentecostal fundada pelo português Jorge Tadeu.

Não existem dados seguros relativamente ao número de membros destas igrejas. A pesquisa<sup>2</sup> nacional mais recente que inclui uma pergunta sobre filiação religiosa data de 1997 e indica que uma vasta maioria da população de 89,9% afirma-se católica, enquanto que os ateus e agnósticos aparecem em segundo lugar, somando 6,4% das respostas e, em terceiro lugar, outros cristãos não-protestantes, com uma percentagem de 2,1%.<sup>3</sup>

**TABELA 1- Filiação religiosa em Portugal segundo uma pesquisa nacional de 1997**

		Frequência	Percentagem	% Válida
Casos	Católicos	1471	89,9	90,4
Válidos	Islâmicos	2	0,1	0,1
	Protestantes	15	0,9	0,9
	Ateus e agnósticos	105	6,4	6,4
	Outros cristãos	34	2,1	2,1
	Outros não cristãos	1	0,1	0,1
	<b>Total</b>	<b>1628</b>	<b>99,5</b>	<b>100,0</b>
Casos	Não sahem	7	0,4	
Omissos	Não respondem	2	0,1	
	<b>Total</b>	<b>9</b>	<b>0,5</b>	
<b>Total</b>		<b>1637</b>	<b>100,0</b>	

Fonte: As Atitudes Sociais dos Portugueses, 1997.

<sup>2</sup> Pesquisa publicada em 1998 foi aplicado um outro que incide especificamente sobre a religião mas cujos dados não são ainda públicos.

<sup>3</sup> No Recenseamento Geral da População de 1991 havia uma percentagem de 1,76% para outras religiões cristãs, somando os Protestantes 0,44% e os Outros Cristãos (0,94%).

O último censo, de 1991, indicava uma população total de 9.862.540 habitantes, mas estimativas mais recentes indicam que já se terá passado dos 10 milhões. Assim, é possível estimar que estas 3 igrejas, que se pensa serem as que movimentam maior número de membros em Portugal e mantêm uma actividade proselitista mais acesa, dividam entre si a maioria das cerca de 210 mil pessoas. Esta estimativa não está longe da de alguns jornalistas que calcularam o número de membros da IURD baseado na tiragem do jornal da igreja, entre os 50 mil e os 100 mil exemplares/adeptos.

Claro que falta referir uma outra força, mas esta demasiado invisível e difusa para ser calculada, senão através da venda de livros referenciais. O movimento ou ideologia *New Age* ou nebulosa místico-esotérica (Champion, 1990) é o outro lado da religião, a espiritualidade não institucionalizada e verdadeiramente privatizada que prospera cá, como em muitas outras partes do mundo. A abertura de centros e lojas ditas alternativas, com comida vegetariana, consultas de medicinas alternativas e outras práticas espirituais conheceu um crescimento significativo nesta década de 90 — embora as mais antigas viessem já dos anos 70 — principalmente nas grandes cidades mas também no Algarve, em espaços mais rurais destinados a seminários intensivos de fim-de-semana.

Também se assistiu, apenas nos últimos anos, à publicação de trabalhos originais e não simplesmente traduções ou edições brasileiras, sobre temas *New Age* ou mesmo romances do tipo esotérico. Vale a pena fazer uma menção especial a um grupo específico, o Centro Lusitano de Unificação Cultural, com cerca de 12 anos de existência e que é, dentro do referencial *New Age*, o mais importante movimento criado em Portugal, com literatura própria, e cuja expansão internacional é apenas suplantada pela Igreja Maná. Estes dois grupos, apesar de se moverem em constelações bastante diversificadas, são os mais significativos NMRs que se podem reclamar de origem portuguesa, embora ambos assumam um desejo de expansão e reconhecimento universalista. O Centro Lusitano de Unificação Cultural realiza a sua expansão, mormente por meio da tradução e publicação de literatura em países estrangeiros.

---

Nota-se uma certa confusão na utilização das designações igreja e religião aqui, como em muitos outros inquéritos. Com efeito, não é correcto utilizar-se a designação 'religião' quando se reporta às igrejas protestantes ou quaisquer outras igrejas cristãs, como aliás também não é correcto utilizar-se 'religião' no plural quando se reporta ao cristianismo. Com efeito, existe apenas uma religião cristã, composta de diversas igrejas, entre as quais se incluem as novas igrejas pentecostais. Do mesmo modo, é pertinente questionar até que ponto é legítimo tratar estas igrejas pentecostais como não protestantes, categoria que tradicionalmente caberia somente à Igreja Ortodoxa e Anglicana.

Esta literatura, com forte influência teosófica, centra-se à volta de um conjunto de obras recebidas mediunicamente, com mensagens de históricos mestres espirituais da humanidade, em que alertam para a mudança global que se irá dar, com a emergência de uma nova era espiritual.<sup>4</sup>

Paralelamente à nebulosa *New Age* portuguesa, existe um outro movimento igualmente disperso mas quantitativamente menos representativo, que reuniu um conjunto significativo de intelectuais portugueses ao longo do século e que promove a recuperação de uma mitologia e pensamento/sentimento português, ligado a temas como o Sebastianismo e o Quinto Império. Contrariamente ao que se passou no Brasil com o sebastianismo, que se popularizou entre as camadas mais desfavorecidas (Hermann, 1999), em Portugal tornou-se objecto de interesse por parte de uma elite intelectual e artística. A *Mensagem* de Fernando Pessoa, o saudosismo do poeta Teixeira de Pascoaes, a filosofia de Sampaio Bruno e o criacionismo de Leonardo Coimbra são elementos de um grupo heterogéneo que viria a ganhar uma coesão incipiente sob os auspícios do movimento de Filosofia Portuguesa e da figura de Álvaro Ribeiro, nos anos 50. Os mais importantes contributos das últimas duas décadas para este sistema solto de ideias centram-se nas pessoas e obras do pedagogo Agostinho da Silva, do artista plástico Lima de Freitas e do escritor e ensaísta António Telmo.<sup>5</sup>

Agostinho da Silva, emigrado durante grande parte da vida no Brasil onde seria um dos fundadores da Universidade de Brasília, regressa a Portugal nos anos 80 e tem alguns anos de fulgurante presença na comunicação social, em que assumindo à letra uma atitude socrática, dissemina uma mensagem poética de liberdade e de fraternidade, reflectindo com particular entusiasmo sobre a comunidade espiritual dos povos de língua portuguesa e do Império do Espírito Santo. Em torno de si, congregou e disseminou — com uma ênfase particular na geração mais jovem pré-universitária — uma mensagem profética, de uma missão espiritual reservada a Portugal para a construção de um mundo fraterno, inspirada no culto popular do Espírito Santo criado por D. Dinis e Dona Isabel no século XIII e, ainda hoje, existente nos Açores e em vários locais do Brasil.

Lima de Freitas, deixou-nos para além de uma obra artística recheada de conteúdos simbólicos e de referências míticas portuguesas — com destaque

---

<sup>4</sup> *As Novas Escrituras* Vol.1-5 (1988-1999). Centro Lusitano de Unificação Cultural. Lisboa.

<sup>5</sup> Existe, no Brasil, pelo menos um autor que segue a linha pensamento destes autores mas transforma o Brasil e não Portugal no centro desse novo Império do Espírito Santo. No dizer do autor, *o Brasil é o Graal*. Ver José Luís Conceição Silva (1997). *Os painéis de D. Afonso V e o futuro do Brasil*. Brasília.

para a sua última grande obra de painéis de azulejos para a estação do Rossio, em Lisboa — alguns ensaios sobre pitagorismo e geometria mágica.

Por sua vez, António Telmo, o único destes autores ainda vivo, escreveu uma obra de referência em 1977, *A História Secreta de Portugal*, e outras em que se debruça sobre motivos simbólicos e espirituais que dominam o sentimento, história e desígnio portugueses, mergulhando as raízes do inconsciente luso na tradição judaica e persa.

Apesar deste movimento, que traduz o assomar de uma esperança messiânica portuguesa, ter estado, até aqui, ligado a um grupo relativamente restrito, há sinais que indicam que o desaparecimento destas figuras tutelares anda a par com uma disseminação deste ideal pela comunidade *New Age* portuguesa e, mesmo, por alguns grupos de referência maçónica<sup>6</sup> e rosa-cruciana. É possível que o futuro próximo venha a trazer desenvolvimentos interessantes nesta área, em parte incentivados pela conjuntura política e mesmo afectiva<sup>7</sup> de aproximação dos países de língua portuguesa.

#### A LITERATURA SOBRE NMRS EM PORTUGAL

Contrariamente ao Parlamento Europeu, bem como aos parlamentos nacionais da maior parte dos países da União Europeia, a Assembleia da República nunca elaborou relatórios sobre o tema dos novos movimentos religiosos<sup>8</sup>, não se constituíram associações ou centros de informação e luta contra as *seitas*, os estudos académicos originais são quase inexistentes e rareiam as traduções de livros-denúncia de novos grupos religiosos. Em França, em particular, os últimos anos têm assinalado discussões acesas e a criação de comissões de luta contra aqueles grupos que se podem revelar perigosos. No caso português, como menciona o relatório Berger da União Europeia, não existem dados sobre a situação. Com efeito, nunca nenhum governo ou organismo do estado tomou alguma vez a iniciativa de promover o estudo do tema.

Há também a considerar a inexistência, fora dos seminários de teologia, de uma tradição académica de estudos da religião como existe noutros países. Nada disto implica que não tenha havido e continue a haver uma forte vivência religiosa e que essa vivência se tenha alterado nas últimas décadas de

<sup>6</sup> Ver Anes, José (1996). *Re-criações Herméticas*. Lisboa: Hugin.

<sup>7</sup> As expressões espontâneas de solidariedade e comoção em todo o país para com o povo de Timor Lorosae denotam a existência de laços profundos com as antigas colónias portuguesas, mesmo com aquela que foi sempre a mais distante e esquecida.

<sup>8</sup> Os textos de quase todos os relatórios podem ser consultados no website do Centre for the Study on New Religions <http://www.cesnur.org>

modo significativo; significa simplesmente que não tem havido quem se dedique a monitorar essas tendências e que, academicamente, neste momento e no que toca ao estudo dos novos movimentos religiosos, está quase tudo por fazer.

Com efeito, nos raros estudos académicos realizados em Portugal<sup>9</sup> parece grassar o mesmo tipo de linguagem utilizada pelos jornalistas quando se querem referir aos NMRs: lavagem cerebral, manipulação e engano são termos dilectos pelo seu poder evocatório e pelo seu vazio heurístico. Para que se possa entender a pobreza da literatura sobre novos movimentos religiosos produzida em Portugal passa-se a enumerar todos os livros de que se tem conhecimento. Dois deles, produzidos por jornalistas têm como títulos: *Igreja Universal do Reino de Deus: tentáculos de um polvo monstruoso para a tomada do poder* e *Os parasitas de Deus: as novas seitas*. Os livros académicos, bastante recentes (98 e 99), são escritos por um teólogo católico — *As novas seitas cristãs e a bíblia* (Neves, 1998) — e por um antropólogo brasileiro e um teólogo luterano sueco — *Deus, o Demónio e o Homem. O fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus* (Anders e Rodrigues, 1999).

No seu livro *Carreira das Neves* esgrime uma vistosa argumentação teológica, cravejada de comentários acres sobre as demais igrejas cristãs. Alguns desses comentários são extemporâneos em relação à lógica argumentativa envolvente; outros, de tão burlescos, raiam o humor negro; por exemplo, na página 153 lê-se que “As seitas “cristãs” não matam à espada, nem mandam os “hereges” para a fogueira, mas matam a liberdade psicológica das pessoas”.

Por outro lado, o livro de Rodrigues e Ruuth sobre a IURD é bastante mais parcimonioso — os autores iniciam e terminam o livro citando Durkheim a propósito de não existirem religiões falsas ou verdadeiras. Contudo, o preconceito social parece estar tão enraizado que os autores, ainda que outorgando à IURD o estatuto de igreja e não de “seita”, escorregam ocasionalmente para uma retórica da “manipulação” sem prévia definição do conceito e, conseqüentemente, acabam por permitir, se não mesmo encorajar, o leitor a

---

<sup>9</sup> Não se irá tratar aqui dos — também raros — estudos realizados por autores brasileiros sobre a realidade portuguesa dos NMRs. Merecem, contudo, referência a investigação de Ismael Pordeus Jr (1999) sobre a chegada a Portugal de grupos religiosos afro-brasileiros, com destaque para o Terreiro de Umbanda Ogum Megê em Lisboa, e o trabalho de doutoramento de Clara Mafra, apresentado à Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1999, sobre a IURD, especialmente o segundo capítulo: “A formação do pluralismo religioso a partir das ambiguidades da lei — o caso português”.

inferir as piores conotações do seu uso. Exemplar também é a sua referência das Igrejas da Cientologia e da Unificação como seitas auto-destrutivas. (p. 9)

Como consequência deste vazio académico, o trabalho jornalístico ganha maior destaque e repercussão, o que pareceu ter acontecido de modo particularmente alarmante com o episódio da tentativa de compra do Coliseu do Porto pela IURD, em Agosto de 1995.

## O PROBLEMA SOCIAL DOS NMRS EM PORTUGAL

Ainda que o tema seja propício à notícia, quando vemos as colunas sobre religião na imprensa portuguesa esse espaço é majoritariamente ocupado com a Igreja Católica. Durante anos o único grupo alternativo que merecia o destaque da imprensa era o das Testemunhas de Jeová, muitas vezes graças à polémica em torno da sua crença hostil às transfusões de sangue. Mas em Portugal só se pode falar de um real interesse dos media pelos novos movimentos religiosos com a expansão da IURD e da Igreja Maná. Ambas adoptaram tácticas semelhantes de aluguer de salas para culto nas áreas urbanas e colheram a animosidade dos meios de comunicação social, quase sempre devido ao seu poder financeiro, bem como à prática do dízimo. Para efeitos deste artigo, interessa focar o exemplo mais interessante de condicionamento da opinião pública contra a IURD.

Com efeito, esta igreja tornou-se rapidamente conhecida pela sua prática proselitista, o seu interesse em divulgar a sua mensagem através dos *media*, comprando rádios locais e alugando espaço em estações televisivas privadas, tal como aconteceu no Brasil. A sua prática ritual espectacular, prenhe de exorcismos e milagres foi também alvo preferencial de interesse, num país habituado a equacionar religião com rituais em modo lento, bem como o facto de a maioria dos seus membros serem pobres, o que foi imediatamente tomado pelo senso comum jornalístico como a exploração dos mais fracos.

Quando em 2 de Agosto de 1995, cinco anos depois de chegar a Portugal, a IURD anuncia a cerimónia de inauguração da sua mais recente sede, o Coliseu do Porto, uma das maiores salas de espectáculos do norte do país, a Câmara Municipal do Porto e a Secretaria de Estado da Cultura declaram que irão fazer tudo em seu poder para impedir que aquela sala se transforme num templo. Imediatamente se abre um fogo cerrado de despachos burocráticos a impedir a apropriação da sala, uma série de manifestações de repúdio de figuras públicas e um contra-ataque da IURD, a acusar os políticos de falta de isenção. A igreja chegou a anunciar uma manifestação no Porto, junto ao Coliseu, mas a Câmara antecipou-se e organizou acções de protesto com figuras do meio artístico e intelectual que se tornaram verdadeiras manifestações

públicas, com milhares de pessoas a manifestarem-se contra a venda do Coliseu à IURD. Passados poucos dias destes incidentes, a companhia que fizera o contrato de compra e venda do Coliseu com a IURD propõe-se desfazer o contrato e iniciar negociações com a Câmara Municipal do Porto. É constituída, ainda em meados do mês de Agosto, uma sociedade dos amigos do Coliseu, com o fim de realizar acções de angariação de fundos para comprar o Coliseu.

Mas as acções mais violentas tomaram lugar somente no início do mês de Novembro — depois do famoso episódio ocorrido no Brasil do pontapé na imagem de Nossa Senhora da Aparecida, largamente divulgado em Portugal — quando salas de culto da IURD nos arredores do Porto começaram a ser alvo de apedrejamentos e vandalismo por parte de elementos da população local hostis à Igreja. Estas acções de violência provocaram ondas de protesto por parte de políticos, da Aliança Evangélica Portuguesa que acusou a Igreja Católica de fomentar estas acções, bem como reacções ambíguas da Igreja Católica que, através do seu secretário da Conferência Episcopal, fazia apelos à tolerância e liberdade de culto, ao mesmo tempo que acusava a IURD de práticas de lavagem cerebral, roubo e desordem. Em conclusão, a IURD acabou por perder a compra do Coliseu, alguns meses depois deixa de transmitir programas na televisão por alegada ilegalidade do contrato que tinha estabelecido; o Bispo dirigente é transferido para Madrid em Fevereiro de ‘96.

Este episódio representou o culminar de um processo de publicitação da IURD pelos média em que estes a apresentaram como uma instituição mais afim do crime do que da religião. Talvez mais importante para o futuro desta igreja e de outras apresentadas com um perfil semelhante, como aconteceu com a Igreja Maná, foi a cristalização para a opinião pública de uma imagem claramente negativa e praticamente irrefutável. Isto é uma dedução, a merecer uma investigação com dados empíricos, mas que se torna visível na atenção subsequente que a igreja tem merecido da comunicação social. Pequenas notícias sobre a compra de mais um pequeno cinema ou da dissidência de algum membro, em que se dá como dado implícito e adquirido que esta é uma organização gerida por malféitores, onde caem os pobres e desprevenidos. Apesar de se considerar primordial o papel dos *media* para a consumação de todo o tumulto em torno da venda do Coliseu do Porto, houve outros elementos precipitadores dos acontecimentos, nomeadamente, a acção da Câmara Municipal na organização da primeira manifestação, o apoio e declarações das individualidades de todo o espectro da arena cultural e, também, a infeliz política de contra-ataque da própria IURD, ao tratar o assunto como uma espécie de guerra santa, da qual não iria desistir.



## A NOVA LEI DA LIBERDADE RELIGIOSA

Portugal ocupa entre os países europeus uma posição singular no que toca à religião pois apesar de dotado de uma Constituição que consagra a separação do Estado e das igrejas (Artigo 41<sup>o</sup>) concede, por via da Concordata firmada com a Santa Sé em 1940, privilégios exclusivos à Igreja Católica. Situação jurídica original, tanto mais que não existe ainda uma lei da liberdade religiosa promulgada em regime democrático (a mais recente data de 1971) mas apenas uma série de “remendos” que visam minorar as mais flagrantes inconstitucionalidades da Concordata.

Contudo, uma nova proposta de lei<sup>10</sup> aguarda presentemente discussão em Assembleia da República. O aspecto mais polémico desta respeita ao facto de ela não cancelar os privilégios da Igreja Católica — o que seria no entender do próprio autor da lei o mais desejável, se bem que politicamente impraticável<sup>11</sup> — e propor como solução um alargamento desses privilégios a outras confissões, que embora registadas e reconhecidas, deles não usufruem. Daí decorre toda a polémica pois há que estabelecer um critério de paridade com a Igreja Católica e instituir uma arbitragem para o processo. Ora, por um lado, o critério proposto é temporal (30 anos de existência em Portugal) e exclui as novas igrejas de maior vitalidade, por outro, a arbitragem fica a cargo de uma comissão tripartida, da qual pelo menos um terço dos membros são filiados nas igrejas instituídas que, presumivelmente, têm interesse em limitar o acesso das concorrentes aos privilégios de que dispõem. Acresce que, dado o estado do campo do estudo dos NMRs que referimos acima, o terço científico da comissão tripartida dificilmente poderia fazer jus aos pergaminhos de imparcialidade que lhe são conferidos.<sup>12</sup>

## CONCLUSÃO

Qual o quadro futuro da religião em Portugal e dos novos movimentos religiosos em particular, dada esta conjuntura? Não estará no horizonte o desejável nivelar por baixo dos privilégios conferidos às igrejas. Aliás, não está no horizonte próximo qualquer nivelamento jurídico-administrativo da Igreja Católica com as suas concorrentes que se dedicam a um proselitismo mais virulento. O panorama religioso, contudo, continuará a diversificar-se, o que, dado

---

<sup>10</sup> Diário da Assembleia da República, II Série-A – Número 6, Suplemento, Sexta-feira, 3 de Dezembro de 1999.

<sup>11</sup> Comunicação pessoal do Juíz Sousa e Brito aos autores.

<sup>12</sup> O terço restante da comissão é escolhido dos quadros dos ministérios da Justiça, Finanças, Administração Interna e Trabalho e Solidariedade.

o relativo esvaziamento de prática católica (ser católico não praticante é uma das fórmulas de auto-definição religiosa mais frequentes), pode ser assimilado a um revival religioso na linha do que nos tem sido anunciado ao longo das últimas décadas como um despertar dos mágicos ou um rumor de anjos.

#### ABSTRACT

*This paper's objective is twofold. It aims at: a) presenting the specifics of the way the social problem of new religious movements (NRMs) is constructed in Portugal and b) giving a panoramic view of the state of the art in what concerns NRMs studies in this country. To this effect the authors: a) recapitulate relevant historical events, b) present the most relevant autochthonous movements, c) briefly review the existing proto-scientific literature, d) comment some events deemed exemplary on the relations of NRMs, Portuguese society, in general, and the mass media, in particular, and e) conclude by presenting the new Law of Religious Freedom and the polemic it feeds.*

#### RÉSUMÉ

*L'objectif de cet article est double. Il vise: a) présenter le problème social des nouveaux mouvements religieux (NMRs) tel que il est construit au Portugal et b) donner une panoramique de l'étude des NMRs dans ce pays. À cet effet les auteurs: a) récapitulent les événements historiques rélevants, b) présentent les mouvements autochtones, c) passent en revue brièvement la littérature proto-scientifique existante, d) commentent quelques événements considérés exemplaires sur les relations des NMRs avec la société portugaise, en général, et les moyens de communication de masse, en particulier, et e) concluent en présentant le sujet de la nouvelle loi de la liberté religieuse et la polémique qui l'entoure.*

## BIBLIOGRAFIA

- Champion, F. (1990). "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporaines" in F. Champion and D. Hervieu-Léger (eds) *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*. Paris: Centurion.
- Espírito Santo, Moisés (1984). *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A regra do jogo.
- Espírito Santo, Moisés (1993). *Origens do cristianismo português*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.
- Espírito Santo, Moisés (1988). *Origens orientais da religião popular portuguesa: ensaio sobre toponímia antiga*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Hermann, Jacqueline (1999). "D. Sebastião e a cidade do paraíso terrestre". Comunicação apresentada nas *LX Jornadas de Alternativas Religiosas na América Latina*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Neves, Joaquim Carreira das (1998). *As novas seitas cristãs e a bíblia*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Pordeus Jr., Ismael (1999). "O imaginário luso-afro-brasileiro na Umbanda portuguesa". Comunicação apresentada nas *LX Jornadas de Alternativas Religiosas na América Latina*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Ruuth, Anders & Rodrigues, Donizete (1999). *Deus o demónio e o homem. O fenómeno Igreja Universal do Reino de Deus*. Lisboa: Edições Colibri.
- Santos, Boaventura de Sousa (1994). *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto : Biblioteca das Ciências do Homem, Edições Afrontamento.
- Serrão, Joel (1992). *Dicionário de história de Portugal*. Porto: Figueirinhas.
- Silva, Carlos Henrique (1986). *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*. Lisboa: Edições Didaskalia.
- Veiga de Oliveira, Ernesto (1984). *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

# **RESENHAS**



*Religião e ensino privado em Brasília: estudo comparado das tendências pedagógicas das pré-escolas religiosas e de sua clientela em Brasília* [de Adriana Valle dos Reis. Tese de doutorado, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, 1999].

Bráulio Tarcísio Porto de Matos\*

Quem não se recorda da poderosa retórica de Marx aplicada à religião, tantas vezes citada durante nossos cursos de formação como guia analítico a ser seguido nesse campo de estudos? “A religião”, diz-nos ele, logo na introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, “é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o *opium* do povo. A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* do povo é uma exigência que a felicidade *real* formula”. A tese defendida por Adriana Reis em *Religião e ensino privado em Brasília* não vem afirmar nem negar essa “lei sociológica” decretada pelo marxismo. Ela infunde nas sociologias da religião e da educação aquele senso de observação e escrutínio empíricos ao fenômeno sem o qual não há ciência.

O estudo investiga a interação entre três variáveis básicas (tipo de educação, forma de religião e status socioeconômico) em uma amostra de dirigentes e de clientes de pré-escolas privadas de Brasília, notadamente de escolas religiosas. A primeira parte do trabalho contém uma revisão clara e sistemática da literatura sociológica e histórica pertinente ao tema. A autora emprega a tensão entre o público e o privado como guia para reconstruir o papel da religião na educação infantil ao longo da história brasileira. Essa tensão remonta à colônia (jesuítas) e percorre toda a história republicana. Em relação à literatura sociológica, a autora apresenta os entendimentos de Durkheim, Weber e Troeltsch sobre a dimensão social da religião. A confluência dessas duas perspectivas, histórica e sociológica, possibilita uma apresentação esquemática dos tipos de educação (humanista, laica e religiosa) e dos tipos de comunidade

\* Bráulio T. Porto de Matos é professor da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília.

religiosa (igreja, seita e misticismo) que irão balizar a investigação empírica, propriamente dita.

A segunda parte do trabalho contém o desenho da pesquisa, esclarecimentos sobre os métodos e as técnicas empregados, bem como os principais resultados encontrados. Na apresentação do plano amostral, ficamos sabendo que as 13 pré-escolas selecionadas para o estudo correspondem a 13% do universo dessas instituições em Brasília, e que as unidades de análise serão aproximadamente 20 dirigentes das mantenedoras daquelas pré-escolas e aproximadamente 450 pais dos alunos. Metodologicamente, a pesquisa recorre a uma engenhosa combinação de abordagem qualitativa (entrevista semi-estruturada com dirigentes) e de abordagem quantitativa (questionário-padrão aos pais). Tecnicamente, são empregadas estatísticas sofisticadas (*cluster analysis*) para identificar conglomerados de atores que compartilham visões de mundo e concepções educacionais.

Os resultados da pesquisa são muitos e interessantes. Limitar-nos-emos a mencionar dois deles: a) a identificação de quatro paradigmas educacionais (educação secularizada, educação humanista, educação religiosa e educação assistencial); b) a identificação de uma associação aproximada entre misticismo/educação humanista/classe média alta e entre igreja/educação secularizada/classe média baixa (praticamente inexistem pré-escolas mantidas por seitas em Brasília, bem como pais de classe baixa na amostra selecionada).

Em relação aos pontos fracos da investigação, ressaltaríamos dois: a) a revisão da literatura ressent-se de alguma simplificação, quer na parte histórica (subestimar o caráter humanista da educação jesuítica), quer na parte sociológica (tratamento excessivamente esquemático das distinções propostas pelos autores clássicos, tais como igreja versus seita, ascetismo versus misticismo); b) muito embora o texto informe sobre a natureza não-probabilística da amostragem das pré-escolas, seria prudente a autora explicitar melhor esse ponto. As instituições associadas a comunidades místicas estão claramente super-representadas, pois todas que existem em Brasília foram pesquisadas (universo), ao passo que, das 54 mantenedoras laicas e das 27 mantenedoras católicas existentes em Brasília, apenas 0,5% e 10%, respectivamente, compuseram a amostra. No mínimo, deve-se apresentar uma justificativa convincente para essa decisão (se for uma suposta homogeneidade do catolicismo versus heterogeneidade do misticismo, cabe questioná-la), bem como pensar na atribuição de um “peso” referente à orientação religiosa no banco de dados que gerou a *cluster analysis*.

Essas ressalvas, contudo, não retiram em nada os méritos do trabalho, de grande interesse tanto para analistas sociais quanto para educadores.

É comum, aliás, que a contribuição de pesquisas empíricas prime não apenas pelo que diz, mas também pelas novas curiosidades que suscitam. Nesse sentido, os membros da banca examinadora sugeriram à utora que ela estenda a sua reflexão nessa área em pelo menos duas direções específicas. De minha parte, sugeri que ela inclua os professores em seu universo de investigação. No que a realização do ensino ocorra em sala de aula, via “currículo oculto” e relações face-à-face entre o professor e o aluno, seria interessante saber quais são as *weltanschauungen* religiosas dos mestres, inclusive daqueles que atuam em escolas públicas (laicas, por força da lei). Da parte do professor Pierre Sanchis, proveio a interessante observação de que Brasília, tantas vezes referida como a capital do “misticismo”, tema caro à autora, mostra-se em verdade demograficamente mais católica e menos espírita do que o País como um todo. Como se explica isso? Como dissemos, uma boa pesquisa acaba “dando pano pra manga”.





*Os neopentecostais e a rede de televisão: um estudo sobre os interesses e as estratégias utilizadas pelos dirigentes da Igreja Universal do Reino de Deus no comando da Rede Record de Televisão* [de José Paulo Nunes Cordeiro Tupynambá. Dissertação de mestrado, Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, 1999].

Luiz Martins da Silva\*

A recente denúncia, desmentida, de que o Governo Federal teria “perdoado” a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) de pagar uma elevada dívida fiscal em troca de apoio político no passado, foi apenas mais uma entre tantas irregularidades que têm sido publicadas acerca do patrimônio, do enriquecimento e das sonegações atribuídas à corrente religiosa liderada pelo bispo Edir Macedo, também comandante de um império mediático que abrange um jornal de grande circulação e 21 emissoras de TV, tendo à frente delas a Rede Record.

Entretanto, se no Brasil o fenômeno da igreja eletrônica tem-se revelado um grande negócio, nem sempre os negócios da *eletronic church* estão impregnados de ritual, proselitismo ou discurso religioso. A razão é simples: este também é um dos segredos do negócio. E é por isso que a Rede Record é mantida como uma televisão comercial, cuja programação não difere muito das concorrentes, a não ser no que busca, propositadamente, omitir ou *agendar*. As multidões que acorrem, em Belém, à procissão do Círio de Nazaré naturalmente não serão imagens para o “TJ-Brasil”, ou, tampouco quaisquer denúncias contra bispos e deputados sob as ordens da IURD.

Curiosamente, a Record cumpre mais a sua função legitimadora da IURD não sendo exclusivamente um púlpito do que se estivesse caracterizadamente a serviço das pregações. Este é o âmago de uma dissertação de mestrado defendida em 1999 na Faculdade de Comunicação da UnB, pelo jornalista José Paulo Nunes Cordeiro Tupynambá, intitulada “Os Neopentecostais e a rede de televisão: um estudo sobre os interesses e as estratégias utilizadas pelos dirigentes da Igreja Universal do Reino de Deus no comando da Rede Record de Televisão”.

---

\* Luiz Martins da Silva é professor da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília.

Contratar uma estrela do telejornalismo, do porte de um Boris Casoy; manter um telejornal informativo e analítico; e não desfigurar a marca, a qualidade e o estilo de um dos melhores âncoras faz parte de uma estratégia, a mesma que irá garantir a contratação de *talk-show* de boa audiência; de um bom jogador para o time de futebol da IURD; ou até mesmo de pagar um bom cachê para um cantor *gospel*.

Uma das conclusões de Tupynambá é a de que a programação comercial (e não eclesiástica) da Record não se dirige aos milhões (seis a oito) de fiéis da IURD no Brasil. Ao contrário, o *target* é outro: não a massa facilmente domável pelo carisma e pelos rituais de desobsessão, mas a massa influente nas decisões do país, este “bloco” *gramsciano* capaz de dar um retorno em termos de legitimidade, poder e aceitação.

Acossada frequentemente por denúncias de lavagem de dinheiro, internalização de dólares e remessa irregular de divisas, entre outros problemas, fiscais ou não, a IURD faria, então, por meio da Record uma espécie de lavagem política de sua imagem. Na terminologia *weberiana* à qual o autor da dissertação recorre estrategicamente, onde se deveria achar uma *dominação carismática* vai-se achar uma *dominação tradicional*. Dois cordeiros para um só rebanho: de um lado, o “público” que atende mansamente ao comando dos pastores e bispos da IURD; de outro, a preciosa audiência de telecomandados que rende bons índices de IBOPE e um duplo faturamento: de publicidade e legitimidade. De um lado, pessoas simples que não têm muito peso na formação da opinião pública, nem poder aquisitivo, nem educação superior e nem exercício pleno de cidadania, embora elejam bancadas estaduais e federais por vezes superiores às de muitos partidos. De outro, ao comprar uma emissora de TV (com empréstimo externo simulado, via paraísos fiscais) os bispos da IURD acertavam em outro alvo (*target*), o dos formadores de opinião.

Ora, seriam igualmente os *intelectuais* presas inconsúteis dos bispos da Universal? Diretamente, não; indiretamente, sim, à medida que, com a compra da Record (por meio de uma espécie de “Operação Uruguai” semelhante a que foi usada para o ingresso de divisas para a campanha de Collor) deu aos bispos da IURD o poder de voz e imagem “na construção da realidade por parte daqueles que realmente estão inseridos no debate dessa agenda de discussão, os formadores de opinião”, que integram, mesmo que esporadicamente, audiência para a Record, mas que jamais irão aos cinemas e teatros comprados pela IURD. Não só a Record entra para o reino daqueles que podem *agendar* (*agenda setting*) a realidade brasileira, mas também pode aferir receita tão preciosa quanto o dízimo dos templos. Ora, ao telespectador (*zapper*) que surfa pelos canais em busca de acepipes para o seu lazer pouco

importa se a sintonia capte emanações sacras ou seculares, desde que a essência predileta do seu passatempo pré-fabricado pela *indústria cultural* esteja ao alcance de um *click*. Ou, como infere um importante teórico canadense, Sut Jally, mesmo quando nem supomos, estamos cedendo mais valia aos aparelhos ideológicos; quando menos, a mais valia estatística, dessa que dá *ibope*. Quando nem cismamos, lá estamos, consumindo mensagens (*advertising*) ‘inofensivas’.



*“Hari Nama Sankirtana”*: estudo antropológico de um processo ritual. [de Marcos Silva Da Silveira. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1999].

Stephen G. Baines\*

A tese de doutorado de Marcos Silva da Silveira, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, em outubro de 1999, enfoca os festivais do Centenário de Srila Prabhupada Bhaktivedanta Swami, fundador do Movimento Hare Krishna. Desde suas primeiras reflexões sobre o tema, a partir de 1994, e durante sua pesquisa de campo para o doutorado entre 1995 e 1997, o autor procurou situar o momento que o Movimento Hare Krishna estava atravessando através de alguns conceitos da teoria sociológica para abordar o fenômeno religioso, como rotinização do carisma. Antes de discutir as categorias weberianas, o autor procura caracterizar o Movimento Hare Krishna como uma religiosidade de renúncia estruturada, a partir do conceito dialético, *estrutura:anti-estrutura* de Victor Turner, tomando o conceito de *communitas* ou *anti-estrutura* para examinar as celebrações do Centenário de Srila Prabhupada.

Marcos Silva da Silveira observa que na gênese dos movimentos religiosos das “grandes religiões”, a dimensão social estudada por Victor Turner em sociedades tribais assume outras características, propondo utopias sociais igualitárias. No caso do Movimento Hare Krishna, qualquer canção de sankirtana louva a igualdade de todos diante de Krishna. O autor usa o conceito de *communitas espontânea* para descrever o êxtase alcançado durante o rito, em que Krishna encarna na manifestação do Seu Santo Nome.

Além de acompanhar os adeptos do Movimento Hare Krishna em Nova Gokula, no estado de São Paulo e em Brasília, Marcos Silva da Silveira acompanhou a delegação de cerca de sessenta adeptos brasileiros do Movimento

---

\* Stephen G. Baines é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Hare Krishna à Índia durante cinco semanas em 1996, para os festivais do Centenário de Srila Prabhupada. Na sua visita à Índia, ele desempenhou o papel duplo, de *Bhakta Marcos de Brasília*, aspirante a devoto “*Bhakta*” do Movimento Hare Krishna e de etnógrafo, doutorando em Antropologia da Universidade de Brasília. Visitou, junto com os adeptos, diversas cidades santas, viagem que ele relata em detalhes no trabalho.

Marcos Silva da Silveira procura demonstrar, através da sua descrição etnográfica participativa, que os conceitos de Victor Turner permanecem válidos, discutindo como a International Society for Krishna Consciousness (ISKON) fundada por Srila Prabhupada realiza seus ideais, operando passagens entre dimensões da sociedade indiana e das sociedades de origem de suas comunidades, ao construir uma categoria anti-estrutural, o devoto. De uma grande quantidade de material etnográfico sobre o comportamento dos devotos brasileiros na Índia, e das celebrações do Centenário de Srila Prabhupada em Nova Gokula e em Brasília, Marcos Silva da Silveira mostra que em cada um destes lugares, as celebrações articulavam situações sociais características do Movimento Hare Krishna, todas com referência aos acontecimentos rituais de Mayapur em 1996.

O primeiro capítulo da sua tese apresenta uma versão da história do Movimento Hare Krishna, para situar a construção histórica da importância do processo ritual denominado *Hari Nama Sankirtana*, instituído em Bengala do século XVI por Sri Chaitanya Mahaprabhu, o que o autor define como vindo a ser “a marca registrada do Movimento Hare Krishna” (p.15), a cerimônia pública que Srila Prabhupada e seus discípulos popularizaram pelas ruas das cidades do Ocidente, quando os devotos cantam e dançam “*Hare Krishna! Hare Rama!*”, com o objetivo de distribuir a misericórdia de Krishna por todos aqueles que participam de tais cerimônias. O movimento de Prabhupada se auto-denomina Movimento de Sankirtana. O autor procura situar o ritual dentro do vaishnavismo bengali em Calcutá e Mayapur.

No segundo capítulo, o autor discute as reconsiderações de Victor Turner com respeito às suas primeiras colocações sobre *estrutura anti-estrutura*, num diálogo com autores indianos. A partir de Van Gennep, Turner, e as críticas levantadas por Mariza Peirano e Stanley Tambiah a estes autores, elabora uma interpretação do surgimento da versão ocidental, usando como fontes dados empíricos e bibliográficos do Movimento Hare Krishna. O autor interpreta a ida dos Swamis indianos ao Ocidente como uma fase liminar de um grande rito em que realizam sua missão espiritual. Examina também a ida dos discípulos ocidentais aos centros de peregrinação na Índia, que ele explica como parte de uma estruturação progressiva de um estado de espírito da sua

vivência espontânea inicial - a participação dos devotos brasileiros nos festivais do Centenário de Srila Prabhupada sendo considerada como tal.

No terceiro capítulo, há uma descrição de parte do festival do Centenário de Srila Prabhupada realizado em Sri Mayapur Dhama, o centro espiritual do Vaisnavismo em Bengala Ocidental, na sede internacional do Movimento Hare Krishna. Das duas semanas de ritual, envolvendo cerca de três mil adeptos do Movimento e milhares de participantes locais, o autor analisa a consagração de Srila Prabhupada, que é a primeira parte do festival indiano do Centenário, realizado no seu memorial, o Puspa Samadhi ou "Mausoléu das Flores", situado em Mayapur, na beira do rio Ganges. O mausoléu representa uma apoteose do Hari Nama Sankirtana.

O quarto capítulo trata da vivência dos adeptos brasileiros deste ritual e a versão brasileira do Movimento Hare Krishna. No sexto capítulo menciona-se a referência de Max Weber à inovação na Índia do século XVI que Sri Chaitanya Mahaprabhu promoveu pela criação do canto congregacional do mantra Hare Krishna. O autor ressalta o conceito weberiano de "Individualismo místico", e comenta a herança intelectual de *The Religion of India*, de Weber na obra *Homo hierarchichus*, de Louis Dumont. O autor levanta críticas à obra de Dumont, por não ter discutido os ritos hindus e sua importância na negociação de posições e valores hierárquicos dentro do sistema social indiano.

O quinto capítulo versa sobre os ensinamentos de Srila Prabhupada em torno da noção de "alma espiritual", observando que apesar de este tema ter sido importante tanto para o hinduísmo quanto para os cientistas sociais, como Emile Durkheim, na sua discussão sobre o caráter social da alma, Louis Dumont não o abordou na sua teoria do individualismo.

Ao longo do texto, Marcos Silva da Silveira interpela citações de textos do Movimento Hare Krishna, para apresentar uma versão oficial do Movimento, com comentários e reflexões a partir de referências da teoria antropológica. Seu estilo varia desde capítulos mais informativos baseados, sobretudo, em fontes bibliográficas, a descrições e reflexões pessoais, divertidas e animadas, que relatam suas experiências junto aos devotos.





*A theory of religion* [de Rodney Stark e William Sims Bainbridge. New Jersey, Rutgers University Press, 1996].

*Andrea Oliveira e Ariel Foina\**

Rodney Stark e William Sims Bainbridge, em sua obra *A theory of religion*<sup>1</sup> buscam desenvolver uma teoria geral da religião, tentando esclarecer, do modo mais completo possível e de uma maneira exclusivamente sociológica, implicando certo sociologismo, por que e como as organizações embasadas em crenças sobrenaturais se consolidam.

Devido à sua grande preocupação em criar um arcabouço teórico de caráter científico, os autores usam uma rígida estrutura de explicações lógicas e formais. A partir da definição de algumas sentenças básicas, tidas pelos autores como não controversas e freqüentemente bem conhecidas, algumas regras simples são criadas e denominadas por eles de axiomas. Do encadeamento lógico de um ou mais axiomas surgem as proposições. Além de todo esse cuidado com o caráter científico de suas deduções, Stark e Bainbridge propõem definições claras e específicas para cada termo relevante presente em qualquer axioma ou proposição construídos.

Os autores aplicam a teoria econômica da escolha racional ao estudo da religião para que, partindo das forças que movem o indivíduo, possam compreender eventos sociais que tal fenômeno produz. Segundo tal metodologia, a adesão religiosa poderia ser explicada de acordo com uma lógica semelhante à que rege a economia de mercados. Assim, a preferência dos “consumidores espirituais” é o fator que irá modelar as mercadorias religiosas e estruturar as instituições que irão fornecê-las.

---

\* Graduandos do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

<sup>1</sup> A primeira edição de *A theory of religion* é de 1987. As referências a páginas, feitas entre parênteses ao longo do texto, referem-se à edição de 1996.

De modo geral, a teoria da escolha racional assume, portanto, que todas as pessoas agem baseadas em uma mesma lógica de avaliar custos e benefícios de suas ações em potencial e, a partir daí, atuar de maneira tal que os benefícios possam ser maximizados. Em *A theory of religion*, esta idéia é desenvolvida de maneira a enfatizar que a ação humana é impulsionada por uma constante busca por recompensas.

Uma recompensa é “qualquer coisa na qual os humanos irão empreender um custo para obtê-la”. (1996:27) Logo, a própria busca por uma explicação de como atingir uma recompensa já é uma recompensa pois demanda um custo por parte do indivíduo.

As recompensas tendem a ser adquiridas mediante o mais baixo grau de investimento possível, uma vez que a obtenção de algo desejado requer sempre o dispêndio de algum custo. Para que o indivíduo empenhe menores custos na aquisição de recompensas e consiga estabelecer meios eficientes para obtê-las, é necessário, segundo a proposição número seis do livro em questão, que se estabeleçam redes de relações sociais para intercâmbio de recompensas.

Ao promover redes pessoais de relações de troca, o indivíduo estará ampliando o seu complexo mas finito sistema de informações, de modo a tornar mais eficiente o seu arcabouço de postulados ou explicações (*explanations*). *Explanations* assumem um perfil de conceito central na sociologia da religião de Stark e Bainbridge, sendo definidas como “sentenças sobre como e porque recompensas podem ser obtidas e quais custos estão envolvidos”. (1996:30) Essas explicações tendem a ser constantemente avaliadas. Porém, só podem ser medidas quanto ao seu índice de eficácia com base em sua capacidade reconhecida em aproximar os indivíduos de suas metas.

Algumas recompensas podem ser raras, difíceis de alcançar ou até mesmo inexistentes. Neste caso é menos custoso para o indivíduo buscar um compensador. Um compensador é uma suposição de que haverá um ganho da recompensa, baseada em explicações que não podem ser precisamente avaliadas quanto ao seu grau de verdade. A substituição de uma recompensa inatingível ou de difícil acessibilidade por um compensador é, segundo Stark e Bainbridge, a explicação para o processo que torna possível o surgimento e manutenção de crenças religiosas. Tal ligação está relacionada diretamente com a noção de compensador geral, ou seja, de compensadores capazes de substituir várias recompensas e recompensas de grande escopo e valor que, no caso da religião, serão compensadores gerais de caráter sobrenatural. Além disso, para que perguntas sobre o *ultimate meaning* possam ser respondidas, “se faz necessário assumir a existência do sobrenatural”. (1996:40)

Em contrapartida à religião, a magia baseia-se em compensadores de efeitos pouco genéricos, preocupando-se menos em compreender o sentido do universo do que em manipulá-lo para fins específicos. Além disso, a noção de magia presente em *Theory of Religion* não está necessariamente ligada aos compensadores de base sobrenatural mas, sim, aos compensadores que não podem ser empiricamente provados.

O apelo às formas mágicas de interpretação de mundo surge no momento em que as pessoas buscam explicações eficientes e econômicas a serem testadas. É com o aprendizado das técnicas de avaliação de compensadores específicos oferecido pela magia que se desenvolve a base do conhecimento científico. Essa magia pode ser encarada, então, como uma pseudociência que parte de postulados e pressupostos que não possam ser testados, mas que não necessariamente são falhos; podendo, em qualquer momento, serem desmentidos ou incorporados pelo saber empírico. É neste ponto que surge a diferença drástica entre magia e religião, já que esta tem seus compensadores baseados em “forças além ou externas à natureza, capazes de alterar, suspender ou ignorar forças físicas”. (1996:39)

Coerentes com sua visão sociologizante os autores atribuem grande importância à noção de organização religiosa, definindo-a como “empreendimentos sociais cujo objetivo primário é o de criar, manter e trocar compensadores gerais de base sobrenatural”. (1996:42) Além disso, elas também oferecem recompensas, e não compensadores, de caráter social, econômico, estamental e político.

Os autores colocam uma diferenciação clara entre as noções de Igreja e Seita. A primeira apresenta um grau maior de integração com o ambiente sociocultural no qual está inserida, ao mesmo tempo em que concede uma ênfase maior no fornecimento de recompensas. A segunda constitui uma organização religiosa com tendências a rejeitar o meio sociocultural que a cerca. Devido a uma maior vulnerabilidade das seitas em disputar recompensas com segmentos espirituais já reconhecidos, essas possuem uma maior predisposição ao oferecimento de compensadores, muito embora as recompensas façam também parte de suas doutrinas, não só como atrativo para novos seguidores, mas também como garantia para a sua própria sobrevivência. Mais adiante, as formas de organização religiosa dissidentes, como as seitas e cultos, serão mais amplamente abordadas.

As Igrejas oferecem recompensas e compensadores. No caso das Igrejas americanas, as recompensas remetem a uma sensação de maior pertencimento social, seja ao promover a socialização das crianças de acordo com as normas culturais ou morais do grupo, seja ao fornecer um determinado status

aos indivíduos como membros participantes de uma organização religiosa específica. Os compensadores operam em nível mais particular, pois se referem à consciência pessoal de cumprimento às doutrinas religiosas, às experiências espirituais personalizadas e a um sentimento individual de superioridade moral (a idéia de ter sido um escolhido por Deus). O envolvimento religioso torna-se então um compromisso que fornece ao membro uma posição na sociedade. Tal status é associado positivamente em alguns momentos, como no aspecto já citado de se fazer parte de um grupo social restrito, e negativamente em outros, como se sentir punido por alguma força sobrenatural superior.

Nos capítulos terceiro e quarto, Stark e Bainbridge relacionam a estrutura social onde se desenvolve uma organização religiosa e o tipo de deus que esta organização cultua, além de enfocarem a presença de uma demanda por especialistas religiosos e a busca pelo monopólio entre instituições amparadas em crenças de caráter sobrenatural. Ao se tratar especificamente da questão da evolução da idéia de deuses, é defendida uma clara relação entre o nível de complexidade da sociedade e a quantidade de entidades espirituais existentes, assim como o grau de abrangência de funções de cada uma destas. Para os autores, quanto mais cosmopolita é uma sociedade ou quanto maior a sua pluralidade cultural, menor será a quantidade de deuses e maior será o controle que estes exercem sobre a taxa de troca (*exchange ratio*). *Exchange ratio* pode ser definida como “o lucro que uma pessoa é capaz de obter sobre sua rede de relações pessoais durante um processo de troca”. (1996:32) A relação entre a quantidade de deuses e seu controle sobre a taxa de troca, isto é, sobre seu potencial de lucro, tem como resultado final apenas a existência da dicotomia entre bem e mal nas sociedades mais cosmopolitas.

Tal idéia é originária do próprio processo de evolução das organizações religiosas e dos especialistas que provêem as bases para a constituição de suas crenças amparadas em recompensas ou compensadores de grande generalidade. De acordo com a proposição de número 68, “quanto mais complexa a cultura, mais provavelmente as pessoas irão especializar-se em produzir e intercambiar compensadores de grande generalidade, baseados em premissas sobrenaturais”. (1996:94) Esses indivíduos encarregados de criar e distribuir tais compensadores atuam no sentido de consolidar doutrinas formais e envolvê-las em uma base organizacional, de modo a oferecer uma religião uniforme aos cidadãos de uma sociedade. Buscam, dessa maneira, diminuir o recurso às crenças mágicas ou à compensadores específicos que possam colocar em xeque as suas doutrinas.

De modo geral, toda crença de cunho religioso pretende assumir a posição de monopólio, o que só será viável mediante a presença de instituições qu

peessoas poderosas que lhe dêem sustentação. Os autores asseguram que, analisando o processo histórico referente à institucionalização de formas dominantes de religião em diversas sociedades, as igrejas que se sobressaíram no mercado de oferta por compensadores de base sobrenatural o fizeram a partir de uma aliança com algum mecanismo de poder coercitivo, representado sobretudo pela figura do Estado.

Nos três capítulos seguintes, Stark e Bainbridge analisam como ocorre o desenvolvimento de grupos religiosos dissidentes ou marginais — denominados respectivamente de seitas (*sects*) e cultos (*cults*) — e que podem representar, sobretudo no último caso, a consolidação de novas demandas religiosas.

O processo de formação de seitas no interior de uma organização religiosa define-se a partir do grau de “tensão” envolvido entre os agrupamentos que coexistem em um sistema de crenças sobrenaturais. “*Tension is equivalent to broad subcultural deviance*”. (1996:122)

Dois são as características que personalizam um tipo de ação religiosa dissidente como seita. A primeira delas é a noção de que seitas são formadas a partir de um processo de *schism* ou “divisão da estrutura social de uma organização em duas ou mais partes independentes”. (1996:128) A segunda denota que estas se baseiam em crenças tradicionais, aspecto este que as distingue de uma outra forma de expressão de subcultura discordante, os chamados *cults*. Entretanto, quais são os elementos que impulsionam os membros de uma organização religiosa a discordarem das doutrinas nas quais se encontram já socializados, de modo a se reorganizarem em novos grupos?

Segundo Travis Hirschi, citado pelos autores, quatro conceitos tomados conjuntamente podem explicar a manutenção de uma adesão individual a um sistema de crenças e relações de troca. A noção de vínculo relaciona-se a uma avaliação positiva de um parceiro de troca. Isso significa dizer que, quando uma pessoa estiver vinculada à outra, estará disposta a incorrer em custos de modo a preservar a relação.

Os investimentos referem-se aos custos despendidos em uma relação de troca que ainda não alcançou seu completo potencial na obtenção de recompensas desejadas. De acordo com a proposição de número 118, “quando uma pessoa já tiver investido em um intercâmbio, tenderá a manter a relação de troca até que a recompensa potencial seja obtida ou até que o custo da permuta mercantil exceda os investimentos que o indivíduo estava disposta a pagar pela recompensa”. (1996:130)

Aquela proporção de totais recursos individuais que alguém investe em uma relação de troca remete à idéia de envolvimento. Tal noção pressupõe uma menor disposição pessoal em investir em permutas alternativas.

A última característica seria a crença, baseada em uma avaliação positiva de uma explicação. “Quando uma pessoa acredita em uma explicação particular, não estará propensa a investir em explicações concorrentes nas quais não acredita”. (1996:130)

De acordo com o pensamento de Hirschi, estas definições são “os meios pelos quais o controle social toma lugar” (1996:129) e a forma pela qual se articula o vínculo a uma pessoa ou organização. Entretanto, a coesão entre todos os indivíduos não é completa quando se leva em consideração o âmbito organizacional. Neste sentido, Stark e Bainbridge utilizam-se da noção de “social cleavages” como agrupamentos inseridos em uma mesma rede de relações, mas com um nível de adesão entre indivíduos mais significativa. Nestes subagrupamentos, encontra-se a raiz da divisão institucional que poderá dar início à formação de organizações religiosas dissidentes ou seitas.

Tal fenômeno poderá ocorrer devido a uma necessidade do adepto em preservar os investimentos já realizados na busca por recompensas ou compensadores, ou pelo simples fato de não ter que incorrer em novos e grandes custos. Assim, a divisão institucional realizar-se-á, caso as crenças religiosas tradicionais impliquem risco aos investimentos previamente realizados ou quando for um tipo de conduta aceitável, ou até mesmo esperada pelo tipo de organização religiosa da qual se faz parte.

As seitas, por se tratarem de um tipo de organização religiosa amparado em crenças tradicionais, reivindicam para si o caráter de resgatadoras de condutas sobrenaturais “puras”, enquanto as igrejas das quais se originam estariam afastando-se das verdadeiras formas de expressão da religiosidade.

Em suma, a adesão ou não de um fiel a um tipo de prática originária de sua crença religiosa anterior dependerá, sobretudo, dos custos implicados em tal transição e da maior ou menor eficácia na manutenção ou substituição de sua rede de relações. Um outro aspecto interessante de observação seria o de que o processo de fragmentação das organizações religiosas ocorre em ambientes sociais providos de significativo grau de estratificação e geradores, portanto, de um maior nível de tensão entre demandas religiosas e as recompensas ou compensadores oferecidos.

Como já citado anteriormente, a principal diferença entre seitas e *cults*<sup>2</sup> encontra-se na origem das crenças nas quais são baseadas. Seitas são provenientes de uma tentativa de resgate das crenças religiosas originais do tipo de

---

<sup>2</sup> O termo utilizado é aqui mantido em sua versão original devido ao fato de que o seu equivalente em português não estar de acordo com a noção de culto apresentada originalmente pelos autores.



organização das quais são originárias. *Cults*, embora também tomados enquanto formas de organização dissidente, constróem seus sistemas de convicções sobrenaturais a partir de crenças e práticas inovadoras.

Stark e Bainbridge procuram analisar mais detidamente o perfil dos indivíduos que lideram ou estabelecem os parâmetros para o surgimento dos chamados *cult movements*. Os fundadores deste tipo de movimento são caracterizados como “especialistas religiosos ou mágicos que estabelecem novas organizações para criar, manter e trocar novos e diferentes compensadores” (1996: 157), além de apresentarem um quadro de saúde mental desfavorável.

Cultos podem, portanto, ter um sistema de crenças preocupado tanto em fornecer recompensas e compensadores gerais, característicos de formas religiosas; ou baseados em compensadores de caráter específico ou imediatista, o que os qualificaria como um sistema de crenças mágicas. É importante observar, entretanto, que nada impede que um sistema fornecedor de compensadores específicos possa desenvolver um sistema cultural próprio ao tipo de organização religiosa, já que o nascimento de novas religiões é sempre um fato decorrente do aparecimento de movimentos marginais de crenças sobrenaturais.

Quanto ao elemento psicopatológico inerente aos fundadores e seguidores de formas mágicas ou religiosas dissidentes — e que seria uma das interpretações que explicariam o estímulo à formação destes tipos de organização — os autores tomam de empréstimo a idéia de que tipos de crenças baseadas em aspectos sobrenaturais seriam decorrentes de “meras projeções de ansios neuróticos ou de desilusões psicóticas”. (1996:159) Assim, o indivíduo criaria uma série de novos compensadores, de acordo com suas próprias necessidades e impulsionados por um desarranjo mental, que quando contextualizados em tempo de crise social obteriam eco entre pessoas que procurariam soluções semelhantes às quais os *cult founders* buscariam obter.

A definição utilizada para desarranjos mentais no livro em questão está baseada na concordância ou não ao tipo de regras de comportamento estabelecidas entre indivíduos em sociedade. Assim, a noção de saúde mental se relacionaria às atitudes individuais em conformidade com as proposições de uma teoria geral da ação humana. Por exemplo, uma pessoa que tenha experimentado altos custos e nenhum tipo de recompensa satisfatória em sua rede de convívio social e, por isso, decida-se a rejeitar a possibilidade de continuar a estabelecer relações de troca, poderá ser considerada mentalmente doente por não cooperar em manter um padrão social estável. Tal atitude seria contraditória, portanto, à sexta proposição, que diz: “na procura por recompensas desejadas, humanos irão trocar recompensas com outros humanos”. (1996:161)



Entretanto, uma avaliação não usual de recompensas e custos, e que poderia levar o executante a ser avaliado socialmente como um doente mental, pode encontrar terreno entre alguns indivíduos que adotem os novos compensadores apresentados, dando margem, assim, à formação de novos cultos. “Quando a cultura permite uma explicação sobrenatural, mas não provê totalmente explicações prontas adequadas a cada caso, então algumas vítimas de distúrbios mentais irão elaborar seu próprio arsenal de compensadores e torná-los-á acessíveis a outros indivíduos. Assim surge um culto”. (1996:167)

Uma outra interpretação para os fatores que propiciariam a aparição de formas religiosas dissidentes seria o de que o fornecimento de novas explicações de ordem sobrenatural traria benefícios econômicos aos seus idealizadores. Assim, os cultos seriam um tipo de negócio mantido de modo a fornecer recompensas aos seus líderes.

A terceira forma de explicação das *cult organizations* seria a que os autores chamaram de modelo de evolução subcultural. Este modelo descreve como pessoas podem progressivamente se ligar a um grupo de compensadores simultaneamente construídos. Assim, os novos compensadores elaborados não deveriam necessariamente ser compartilhados entre indivíduos detentores de algum grau de psicopatologia, nem seriam propositadamente formulados de modo a serem trocados por recompensas. As explicações baseadas em pressupostos sobrenaturais se consolidariam, então, a partir de anônimas contribuições provenientes de pequenos sistemas sociais, mas compostos por alguns indivíduos interagindo proximamente.

Para os autores, evoluir religiosamente é atingir o nível em que coexiste um baixo grau de tensão social entre a organização religiosa e o grupo social que a cerca. Na evolução religiosa, o índice de tolerância entre as formas de crença sobrenatural e o ambiente sociocultural nas quais estão inseridas é a variável de maior destaque. Quanto menor a tensão, maior é o valor dos compensadores e maior é a demanda por parte de seus membros, o que produz uma estabilidade e um vínculo entre os membros e a organização religiosa.

No início, os grupos religiosos tendem a ser grupos de alta tensão social, o que os faz serem fechados e colabora com o grau de integração entre seus membros fazendo com que esse grupo possa produzir compensadores em maior quantidade e com mais facilidade.

Existe, porém, o risco de um grupo de alta tensão se tornar um grupo restrito e isolado. Tal fenômeno ocorre devido ao fato de que, no início, os grupos de alta tensão tendem a achar nos indivíduos de baixo grau de integração social seus membros em potencial, fazendo com o que o grupo fique cada vez mais fechado.

Ao dar grande ênfase em compensadores e em recrutar indivíduos com baixo grau de ligação com pessoas externas ao grupo, torna-se especialmente difícil às formas religiosas dissidentes recrutarem pessoas que têm poder dentro da sociedade. Este fato pode levar o grupo a ser alvo de diversas sanções por parte do Estado e da sociedade, tornando-o cada vez mais isolado. Formase, desse modo, um ciclo vicioso no qual sanções por parte da sociedade dificultam o recrutamento de membros com alto grau de poder, permitindo que a sociedade aplique mais sanções e assim por diante, até o ponto em que o grupo se isole por completo.

Ao serem segregados, grupos dissidentes passam a ter grandes dificuldades de crescer com o recrutamento de novos membros. Os indivíduos que são persuadidos a integrarem o grupo geralmente caracterizam-se como pessoas com crônico isolamento social, sendo os que menos disponibilizam recursos com fins de atrair e manter parceiros de troca. Assim, as formas religiosas marginais estão fadadas à impossibilidade de crescimento por meio de recrutamento de novos membros.

Os cultos e seitas bem sucedidos serão, portanto, aqueles que não se apoiem exclusivamente em compensadores para segurar e atrair novos membros. Neste caso, o cultivo da tensão e a falta de recompensas em grupos recém formados se torna uma contradição extremamente delicada. Para a grande maioria das seitas e cultos, a formação é um momento de grande tensão e o isolamento ditará se a organização religiosa prevalecerá ou morrerá.

Há também uma série de fatores, tidos como aleatórios, que podem vir a influenciar o destino da organização religiosa. Tais fatores influenciam especialmente a rede de relações dos membros fazendo com que, no futuro, indivíduos com um mesmo nível de recompensa acabem possuindo mais que outros. Esses fatores aleatórios ganham grande importância histórica, se analisarmos os fenômenos de evaporação social e de regressão.

Evaporação social é o nome do processo que se dá quando membros desistem de um grupo social e deixam para trás alguns valores para aqueles outros que ficam, os quais terão um ganho ou a manutenção de seus valores originais. Tal efeito aumenta o nível médio de recompensas dos membros de determinado grupo. Portanto, uma taxa moderada de evaporação social aumenta diretamente o grau de comprometimento que os membros remanescentes têm com o grupo religioso, além também de aumentar o poder dos membros de abaixar o grau de pressão do grupo e de facilitar, conseqüentemente, a consolidação de movimentos de igrejas e seitas, contribuindo para o sucesso desse movimento.

Já o fenômeno de regressão não oferece um grande risco quando observada a média de recompensas de um grupo, mas passa a ter importância quando

analisados os indivíduos desse grupo. A regressão dentro de um grupo é o processo no qual um indivíduo bem colocado acaba por cair para posições bem abaixo da média organizacional. Esse processo é algumas vezes denominado “circulação das elites”, e marcará os grupos religiosos enquanto estes tendem a ter um grau mais baixo de tensão com o ambiente sociocultural.

É conforme a perda de tensão entre o grupo e o meio sociocultural que se dá o crescimento de um movimento religioso. No início, os grupos religiosos são uma estrutura vazia, a partir da qual surge uma grande produção de compensadores. A não ser que o grupo se torne um grupo isolado, o período seguinte ao seu surgimento é normalmente uma fase na qual o recrutamento é rápido e fácil. Os grupos que forem bem sucedidos nesse primeiro momento de recrutamento têm maiores chances de sobreviverem ao isolamento social que está por vir, o que faz com que apenas uma pequena parte das formas religiosas de alta tensão seja capaz de se tornar grupos de baixa tensão durante sua evolução.

Na busca por um grau menor de tensão social, as organizações religiosas tendem a socializar seus membros em normas que sejam necessárias para o sucesso da vida em sociedade. Também nessa busca, e devido ao baixo nível de recompensas que os membros dos grupos de alta tensão tendem a ter, esses grupos tendem a sobrevalorizar as recompensas trazidas por seus membros. Portanto, seitas e cultos bem sucedidos tenderão sempre a ter um baixo grau de pressão e, para isso, usarão do recurso da revitalização.

A revitalização é uma tática aplicada pelas organizações religiosas após sua consolidação, onde se tem uma tentativa de inovar as idéias com a finalidade de aumentar o efeito religioso das mesmas e sustentar seus compensadores. Logo, conforme o grupo religioso é bem sucedido, uma transformação de um grupo de alta tensão para um de baixa se faz necessária. Com o passar do tempo criam-se vínculos com o ambiente sociocultural, há um aumento da conformidade e toda uma constituição baseada em compensadores se converte em uma estrutura orientada por recompensas.

Isto nos leva novamente ao início do ciclo evolutivo. O grupo de alta tensão, ao se tornar um grupo de baixa tensão, cria demandas que estimulam o surgimento de novos movimentos de Seitas.

No penúltimo capítulo, *Secularization, revival and experimentation*, os autores irão abordar a competição entre política, religião e ciência enquanto sistemas culturais poderosos providos por especialistas.

A secularização é uma tendência que afeta diretamente a religião na sociedade industrial contemporânea. Acima de tudo, a secularização da religião significa um conjunto de mudanças, e não a sua destruição.

O primeiro sistema cultural a se consolidar é o religioso, pois este tem uma grande carga de compensadores em sua origem. Após a estruturação da religião, a política tende a se consolidar como um sistema cultural separado. A política forma-se em um momento anterior à ciência, pois a primeira tem ainda alguma quantidade de compensadores, enquanto que a segunda é, por definição, especializada em oferecer explicações e recompensas.

O progresso cultural permite a consolidação da ciência e da política, além da já estabelecida religião, como sistemas culturais especializados de grande escopo capazes de oferecer à população cada um dos tipos de compensadores trocados publicamente.

Esse mesmo progresso cultural tende a derrubar as explicações religiosas. A consolidação da ciência como sistema cultural permite o surgimento de técnicas seculares de avaliação de compensadores específicos, o que faz com que a religião se torne um sistema cultural cada vez mais especializado e aperfeiçoado, provendo apenas compensadores de grande generalidade e escopo. O aperfeiçoamento do sistema religioso tende a produzir a crença em um único Deus bom e de escopo infinito. Essa crença resulta na não necessidade de se trocar recompensas para obter compensadores religiosos, o que reduz a habilidade dos especialistas e das organizações religiosas em adquirir, com outros, recompensas em troca de compensadores. Tal processo torna impossível a manutenção de algumas divindades, frutos naturais da evolução religiosa. Essa redução da capacidade dos grupos de baixa tensão social em prover compensadores associada à perda de poder permite o surgimento de novos cultos e seitas.

A erosão do poder da religião é provido pelo pluralismo. Pode-se observar que a desconfirmação de uma explicação qualquer que se encontre na base do sistema religioso ameaça toda a estrutura do sistema. Logo, com o progresso cultural, a religião se mostra obrigada a acomodar as explicações à ciência, à política e a qualquer outro sistema cultural secular bem sucedido.

Nas sociedades cosmopolitas, existe uma tendência de haver um baixo nível de afiliação religiosa, se comparado com outras categorias de associação. Pode se concluir que secularização é, acima de tudo, um processo tão inevitável quanto é o progresso cultural, e seu resultado direto é a perda de poder por parte dos grupos religiosos para sistemas seculares bem sucedidos. Porém, a secularização também promove uma renovação e um aperfeiçoamento dos sistemas religiosos ao estimular o surgimento de cultos e seitas.

Como o progresso cultural tende a reduzir a habilidade que grupos religiosos de baixa pressão têm de produzir compensadores, surge uma demanda que estimula o surgimento de grupos religiosos dissidentes ao possibilitar o

recrutamento de membros que não estariam à disposição anteriormente. Segundo os autores, “em momento algum o progresso cultural seria capaz de eliminar a demanda por compensadores”. Logo, ao produzir membros sem qualquer filiação religiosa e sem vínculos com ideologias políticas ou científicas, e ao gerar altos graus de mudanças denominacionais, a secularização nas sociedades cosmopolitas produz um tipo de indivíduo especialmente procurado por grupos religiosos dissidentes, o que estimula o surgimento dos mesmos.

Toda e qualquer pessoa fica mais disposta a aderir a movimentos religiosos durante momentos de mudança, devido à queda drástica do seu grau de integração social. Essas pessoas tendem a se filiar primeiro a organizações políticas viáveis de alta pressão, o que inibe, de certa forma, o crescimento de seitas, ao afastar membros em potencial.

Conclui-se que, acima de tudo, a secularização contribui para a inovação da religião pois, com o progresso cultural, sistemas tradicionais de compensadores são desconfirmados ao se reduzir a demanda por magia, estimulando diretamente o surgimento de cultos ao se produzirem novas necessidades e novas condições de vida. A longo prazo, portanto, o progresso cultural estimula o surgimento de movimentos religiosos.

No capítulo final, Stark e Bainbridge admitem o seu claro otimismo acerca do futuro das religiões. Segundo eles, a teoria não é apresentada para ser perfeita. Não existe a pretensão de se formular todo um arcabouço teórico sem erros e, sim, de oferecer um tipo de conhecimento que seja capaz de se adaptar aos modelos empíricos. Os autores propõem que ajustes sejam feitos conforme partes da teoria apresentem-se incapazes de se adaptarem à experimentação. Desta forma, pensam a Ciência Social como um empreendimento cooperativo no qual todas as descobertas e evidências são úteis e colaboram para que se possa atingir a verdade.

Defendem, portanto, que o maior teste é a utilidade de cada abordagem dada e propõem que sua teoria seja aplicada aos fatos concretos. Este seria um passo futuro à formalização da teoria num sentido mais exato, onde se poderiam medir, em valores quantitativos, as diversas variáveis propostas. Entretanto, os autores admitem que “nossa teoria precisa de várias revisões antes de estar pronta para tamanha formalização”. (1996:323) Acima de tudo, as ciências sociais são, para ambos, ciências com pretensões de conhecimento exato.

# NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

## I. Tipo de colaboração aceita pela revista

Trabalhos originais em Sociologia e áreas conexas que digam respeito à relação Sociedade/Estado no contexto da atualidade brasileira e que se enquadrem nas seguintes categorias:

1. Artigos resultantes de pesquisa científica na área de Ciências Sociais.
2. Discussões teóricas levando ao questionamento de modelos existentes e à elaboração de hipóteses para pesquisas futuras.
3. Revisões críticas (resenhas, ensaios bibliográficos) de literatura relativa a assuntos de interesse para o desenvolvimento da Sociologia.

## II. Apreciação pela comissão editorial

1. Os trabalhos enviados serão apreciados pela comissão editorial que poderá fazer uso de Consultores, caso não disponha de especialista na área abordada no artigo. Os autores serão notificados da aceitação ou recusa de seus artigos.
2. Eventuais sugestões de modificações de estrutura e/ou conteúdo que se façam necessárias deverão ser notificadas ao autor, que se encarregará de fazê-las no prazo máximo de um mês.
3. Não serão permitidos acréscimos ou modificações depois que os textos tiverem sido encaminhados à gráfica.

## III. Forma de apresentação dos originais

1. Os artigos deverão ser enviados em disquetes acompanhados de três cópias, em espaço duplo, não excedendo trinta laudas.
2. Os artigos deverão ser acompanhados de um resumo em Português, com tradução em Inglês e Francês, que sintetize os propósitos, métodos e principais conclusões, assim como de dados sobre o autor (instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações, etc.).
3. As notas, que devem ser de natureza substantiva (não bibliográfica) e reduzidas ao mínimo necessário, deverão ser incluídas no final do documento. As menções a autores no correr do texto devem subordinar-se à forma (autor, data, página).
4. A bibliografia será apresentada ao final do texto, em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor, de acordo com as normas usuais. Exemplos:

- Em caso de livro:

Vovelle, Michel (1987) *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense.

- Em caso de artigo:

Rouanet, Bárbara Freitag (1998) "Urbanização no Portugal de hoje: o caso de Lisboa". *Sociedade e Estado* Vol. XIII, VI, n.º 1: 160-187.

- Em caso de coletânea:

Oliveira, Lúcia Lippi (1990) "A Institucionalização do Ensino de Ciências Sociais" in H. Bomeny e P. Birman (orgs.), *As Assim Chamadas Ciências Sociais: Formação do Cientista Social no Brasil*. Rio de Janeiro: Uerj/Relume Dumará.

- Em caso de teses:

Santos, Marisa Veloso Motta (1991) *Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: O mapeamento de uma formação discursiva*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

**IV. O autor principal de cada artigo receberá três exemplares da revista na qual seu artigo foi publicado.**

**PRÓXIMO NÚMERO TEMÁTICO DA  
REVISTA SOCIEDADE E ESTADO**

**SOCIOLOGIA DA EDUCAÇÃO**

**Revista Sociedade e Estado  
Departamento de Sociologia  
Universidade de Brasília  
ICC - Ala Norte  
70910-900 - Brasília - DF**

**Tel. (61xxx) 273-6571/3072389  
Fax: (61xxx) 347-3663  
E-mail: [sol@unb.br](mailto:sol@unb.br).**





**Paulo Henrique Martins**

O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente:  
passagem do antropocentrismo moderno para  
o cosmocentrismo pós-moderno

**Franz Hollinger e  
Adriana Valle-Höllinger**

A interpretação sociológica  
do esoterismo contemporâneo

**José Jorge Carvalho**

Uma querela de espíritos. Para uma crítica brasileira  
do suposto desencantamento do mundo moderno

**Deis E. Siqueira**

Psicologização das religiões:  
religiosidade e estilo de vida

**Fortunato Mallimaci**

De la homogeneidad a la diversidad:  
las actuales transformaciones del campo religioso  
en la sociedad argentina

**José Maria Mardones**

Experiencias de transcendencia.  
¿Como se construye la transcendencia hoy?

**Fernando G. Brumana**

La hechicería y sus sentidos

**Miguel H. Farias  
e Tiago Santos**

Novos movimentos religiosos em Portugal –  
Passado, presente e futuro

EDITORA  
  
UnB

Programa de Apoio a Publicações Científicas  
MCT  CNPq  finep