

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE (S) RELIGIOSA (S) NO  
MOVIMENTO “NOVA ERA”.**

AERTON ALEXANDER DE CARVALHO SILVA

RECIFE / 2008

**AERTON ALEXANDER DE CARVALHO SILVA**

**A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE (S) RELIGIOSA (S) NO  
MOVIMENTO “NOVA ERA”.**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, pela Universidade Católica de Pernambuco, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE / 2008

S586c

Silva, Aerton Alexander de Carvalho

A construção de identidade (s) religiosa (s) no movimento  
“Nova Era” / Aerton Alexander de Carvalho Silva ; orientador  
Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, 2008.

82 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.  
Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião,  
2008.

1. Nova Era (Movimento esotérico) - Brasil. 2. Vida espiritual.  
2. Ciências ocultas. I. Título.

DU 133

AERTON ALEXANDER DE CARVALHO SILVA

**A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE(S) RELIGIOSA(S) NO  
MOVIMENTO “NOVA ERA”.**

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes professores:

Aprovada em 31 de março de 2008

---

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos - Orientador

---

Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima - UNICAP

---

Profª. Dra. Maria do Carmo Tinoco Brandão - UFPE

## AGRADECIMENTOS

A tradição cristã, fundada na Escritura Sagrada, sempre entendeu a atitude de agradecer como um dom. Seguindo esta inspiração, desejo apresentar minha gratidão a algumas pessoas que me ajudaram na conclusão de mais uma etapa em minha vida.

Agradeço a Larissa, minha esposa, pela paciência e pelo companheirismo.

Minha admiração e gratidão Irmãs às Damas da Instrução Cristã, pelo incentivo e apoio.

Sou profundamente grato ao Professor Sérgio Sezino Douets, pela paciência e pela sabedoria com que me conduziu no caminho da pesquisa e do conhecimento.

À Profa. Maria do Carmo Brandão, pela presença sábia e competente.

Ao Prof. Degislando Nóbrega, pela disponibilidade e atenção para com a minha pessoa.

Um agradecimento especial a Paulo Roberto Cerqueira, pela correção do texto e pelas sugestões preciosas.

A todos os amigos e companheiros de caminhada.

Este trabalho é dedicado à minha mãe e extensivamente a todos os meus familiares.

## RESUMO

A mudança de paradigmas na sociedade atual tem atingido os mais variados âmbitos da vida humana, dentre os quais destacamos a religiosidade.

Nesse contexto, o movimento “Nova Era” tem encontrado terreno fértil para seu desenvolvimento em vivências religiosas das mais variadas possíveis. Este trabalho, partindo do conceito de “Religião Invisível” de Thomas Luckmann, que apresenta a subjetividade como lugar das opções e construção da experiência religiosa a partir da biografia de cada indivíduo, busca entender alguns aspectos da construção de identidade(s) religiosa(s) neste movimento que se caracteriza por um sagrado sem lugar, uma religiosidade errante, favorecendo identidade(s) flutuante(s).

## ABSTRACT

The change of paradigms in the current society has reached the most varied fields of the human being life, from which we detach the religiosity.

In this context, the movement “New Age” has found fertile land for its development in the varied possible religious experiences. This work, through the concept of “Invisible Religion” of Thomas Luckmann, who presents the subjectivity as the place of the options and the construction of the religious experience from the biography of each individual, searches the understanding of some aspects of the construction of the religious identity(s) in this movement that is characterized by a sacred without place, a nomadic religiosity, favoring floating identity(s).

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO MOVIMENTO “NOVA ERA”.....	11
1.1 Situando o fenômeno “Nova Era”.....	11
1.2 As origens da “Nova Era”.....	14
1.3 A “Nova Era” nos dias atuais.....	19
1.4 A “Nova Era” no Brasil.....	22
2. COSMOVISÃO DO MOVIMENTO DA NOVA ERA.....	30
2.1 Pressupostos filosóficos.....	30
2.3 A idéia de Deus na cosmologia “New Age”.....	39
2.4 Integração do “eu” com o cosmos.....	42
3. A LÓGICA DA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE (S) RELIGIOSA (S) NA “NOVA ERA”.....	47
3.1 Subjetividade e inter-subjetividade.....	47
3.2 O sujeito como máquina desejante.....	50
3.3 Identidade, singularidade e diferença.....	53
3.4 Identidade e fragmentação.....	56
3.5 “Nova Era” uma religiosidade invisível.....	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	78



## INTRODUÇÃO

Hans-Jurgen Greschat, em seu livro, *O que é Ciência da Religião?* (2005), enfatiza a qualidade da relacionalidade das diversas áreas da ciência no seu campo de pesquisa. Ele insiste que o cientista da religião tem que buscar respostas consistentes para questões persistentes.

A opção pelo tema da(s) identidade(s) religiosa(s) no movimento “Nova Era”, é fruto de questões pertinentes encontradas no cotidiano dos indivíduos da era Pós-Moderna. Há uma vasta literatura sendo lançada a respeito do tema da “Nova Era”, são vários os congressos, encontros, palestras e vivências, especialmente na cultura urbana ocidental. Porém, mesmo com uma grande experimentação cotidiana da religiosidade “Nova Era” entre muitas pessoas, a interpretação e o estudo deste fenômeno ainda carece de entendimento e aprofundamento, especialmente, acadêmicos. No que se refere à questão da identidade e sua relacionalidade com a religião, neste contexto, muito pouco têm sido explorada na literatura especializada.

A busca de aprofundamento sobre esse tema levou-nos a construir um trabalho na tentativa de compreender alguns aspectos que caracterizam a construção das identidades religiosas destes indivíduos que se encontram envolvidos nas mais variadas experiências religiosas que constituem o movimento da “Nova Era”.

Ao referir-nos à “Nova Era” como movimento religioso entendemos não se tratar de uma estrutura definida com leis, normas, lideranças religiosas, ritos ou mitos próprios, mas, como uma movimentação, muitas vezes, silenciosa, vivida por muitos homens e mulheres frente ao sagrado. Movimento aqui entendido como uma “onda”, como vivências e práticas exercitadas isoladamente ou em pequenos grupos, sem contornos institucionais definidos.

Identidade religiosa é entendida aqui como um processo dinâmico de construção e reconstrução de sentido para a existência, um processo de permanente re-significação da existência a partir do arsenal mítico-simbólico das religiões.

Este trabalho tem como objetivo, analisar, a partir do movimento da “Nova Era” quais as características da identidade, ou melhor, das múltiplas possibilidades de construção de identidades religiosa dos participantes no movimento da “Nova Era”. Para tanto, o nosso trabalho se estrutura da seguinte forma:

No primeiro Capítulo dessa dissertação, buscaremos entender o movimento da “Nova Era”, apresentando o “berço” onde nasce este movimento. Objetivamos entender que desde a tentativa de encontro da cultura ocidental com a oriental, através dos grandes mestres como Helena Blavatsky, Baba Ram Das ou escritores como Marillyn Ferguson, viu-se nascer uma nova alternativa aos sistemas religiosos ocidentais, de um modo especial, ao cristão, que buscou responder aos anseios de vários sujeitos que buscavam uma experiência com o transcendente, mas não conseguiam fazê-la dentro dos esquemas religiosos institucionais dominantes no ocidente. Em seguida, buscaremos perceber como se configura, nos dias atuais, a “Nova Era”, já que desde a sua difusão, a partir dos Estados Unidos, houve um processo de assimilação das diversas culturas com a qual se encontrou. Por isso buscamos compreender como se dá o seu desenvolvimento e sua vivência no Brasil, país com um grande celeiro para acolher novas alternativas e experiências religiosas.

No segundo capítulo, após contextualizar o surgimento desse fenômeno, apresentaremos a cosmovisão da “Nova Era”. Ele busca entender a cosmovisão, a partir dos seus pressupostos filosóficos, partindo da antiguidade, passando pelos desafios da Modernidade até chegar à Pós-Modernidade e, nela, perceber uma caracterização muito própria da deia de Deus na “Nova Era”. Então dedicaremos uma reflexão à questão da subjetividade, na busca da compreensão, a partir dos adeptos do movimento, do “eu” em

integração com o cosmos, o que possibilitará uma análise, no capítulo seguinte, sobre as características, nesse contexto, das identidades religiosas entre os participantes do movimento da “Nova Era”.

O terceiro e último capítulo é o centro do nosso estudo, já que nosso intuito é aprofundar a questão da construção de identidades (s) religiosas (s) no movimento “Nova Era”. Partimos desde a questão da subjetividade e da intersubjetividade, quando abordamos a questão do sujeito e suas inter-relações, o encontro do sujeito com o outro; refletiremos sobre o indivíduo como máquina desejante inserida num contexto capitalista, como afirma Guattari; buscamos problematizar a questão da singularidade e da identidade, compreender as afirmativas de que a identidade é definida a partir da diferença e o seu oposto, de que a diferença é definida a partir da identidade; constatamos que o social tem gerado uma crise, com a fragmentação de suas estruturas e que o religioso também tem sido atingido por essa visão fragmentária e fragmentada o que, ao nosso ver, gera uma crise, também das instituições religiosas.

Nesta parte do nosso trabalho temos como categoria central o conceito de “religião invisível” desenvolvido por Thomas Luckmann. Para ele, trata-se do surgimento de uma nova forma social de religião, marcada pela esfera do privado, “localizada” na subjetividade dos indivíduos e, por isto, “invisível”. Ela vai-se tornando cada vez mais desprovida de instituições e normas que possam delinear um caminho mais preciso e definido para o ser religioso atual. A escolha da religião se encontra profundamente marcada pela situação atual da biografia do sujeito, tornado-se, como as identidades, uma religiosidade errante, caleidoscópica, em permanente processo de redescoberta.

Nossos esforços envidam chegar às questões relacionadas ao movimento “Nova Era”, de modo especial sobre as construções de identidades religiosas construídas neste contexto, com seus tentáculos e sua porosidade, sua perene abertura ao novo e às novas possibilidades de “hibridismos”. Uma religiosidade sem fronteiras num mundo de ordens múltiplas e intercambiáveis, como afirma Amaral (2000); uma religiosidade flutuante, sem lugar estável, sem ritos próprios pré-determinados, sem sacerdotes, sem normas rígidas ou um único livro sagrado.

O movimento “Nova Era” na esteira da privatização da fé, quando cada indivíduo define seu cosmos sagrado, sem, necessariamente, está de acordo com estruturas institucionais mais universais, se apresenta como o “espaço” no qual a biografia de cada indivíduo há de ter papel preponderante na sua opção religiosa em migrar de um sistema religioso a outro, sem conflitos ou exclusivismos. Há tantas identidades religiosas quantas forem as possibilidades de coesão entre os sistemas religiosos e as visões de mundo que as subjetividades forem capazes de construir.

Numa sociedade tão plural o movimento “Nova Era” tem encontrado um “terreno fértil para sua sementeira”, no qual os indivíduos que a ele aderem tornam-se novos semeadores de possibilidades e de sonhos de um mundo onde a unidade entre todos os seres seja possível.

## 1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO MOVIMENTO “NOVA ERA”

### 1.1. Situando o fenômeno “Nova Era”

Ao falarmos de “Nova Era”, um considerável lastro de pesquisa, aprofundamentos, seminários e estudos no campo acadêmico brasileiro, desde os anos 80, possibilita-nos desenvolver uma reflexão sobre esse tema, levando em conta que se trata de um objeto já assimilado e compreendido na pesquisa. A academia já tem estudado esse fenômeno e clarificado o termo. Contudo, antes de abordarmos diretamente o itinerário histórico de surgimento e propagação da “Nova Era”, esboçaremos o que vem a ser, segundo esses estudos acadêmicos, tal fenômeno. Leila Amaral, uma das maiores autoridades no conhecimento do fenômeno “Nova Era”<sup>1</sup> no Brasil afirma que:

O fenômeno identificado como “Nova Era”, cuja chave espiritual e ética está ancorada na crença de que Deus, ou a perfeição, encontra-se no interior de cada indivíduo e na busca da integração entre corpo, mente e espírito [...] é um fenômeno heterogêneo [...] com um campo de discurso variado, mas em cruzamento por onde passa (AMARAL, 1994, p. 13).

Esse fenômeno, no entendimento de Amaral, é produto do mundo contemporâneo, em que a religião deixa a esfera institucional e passa à esfera privada. E, para quem imaginava que, lentamente, a religião desapareceria, apresenta-se um novo quadro em que a sociedade muda seus paradigmas sociais, familiares, comportamentais e religiosos, onde cada um passa a definir as suas opções.

Muito, também, já se tem pesquisado sobre o Esoterismo e sobre o Neo-Esoterismo no Brasil e no mundo. Contudo, trata-se de um campo mais vasto e mais complexo. Nosso intuito é delimitar a questão e vislumbrar, sob o prisma da “Nova Era” – como uma parte desse todo – a questão identitária e religiosa.

---

<sup>1</sup> Para Leila Amaral, o adjetivo Nova Era é usado para referir-se a essa cultura religiosa errante e não a um campo religioso-espiritual substantivamente marcado (Cf. AMARAL, 2003).

Há que se abrir o leque interpretativo e investigativo para se perceber a “Nova Era”, já que se trata de um fenômeno da Pós-Modernidade com toda a sua gama de novos paradigmas a serem interpretados. De modo especial, no início de um novo milênio, nos é apresentada como uma religiosidade em construção e como uma espiritualidade experimentada ao sabor das necessidades e conveniências de cada um.

Chegamos, assim, a ponto de afirmar a radicalidade do trânsito religioso presenciado nesse início de século, mais bem definido como a transitividade da experiência religiosa-espiritual. Essa transitividade é caracterizada pela experiência de um “sagrado sem lugar” ou tempo específico, não sendo nem mesmo previamente determinado como propriamente do domínio religioso ou do secular. É uma experiência que pode acontecer em vários domínios – nos domínios da cura, do consumo, da cultura popular, do entretenimento e da diversão. Guardando entre eles uma porosidade e uma fluidez de fronteiras que permitem tamanha radicalidade do trânsito. Essa transitividade não é, pois, apenas do tipo que permite aos indivíduos passar de um domínio bem determinado a outro domínio também bem determinado. É a própria experiência religiosa-espiritual que se apresenta confundida, misturada com outras experiências normalmente tidas como não religiosas ou espirituais (AMARAL, *in* SIEPIERSKI org., 2003, p. 104).

Trata-se de uma experiência religiosa sem contornos definidos, sem um corpo de regras ou doutrinas a serem seguidas como exigência para a adesão ao seu pensamento. Na verdade, não há um único pensamento a ser seguido. A experiência religiosa, aos moldes “Nova Era”, pode ser feita desde a busca por espaços alternativos, a leituras individuais, ou ao escutar um mantra, num momento de concentração que pode ser feito num dos cômodos da própria casa ou em praça pública. O indivíduo é muito livre para escolher quando, como e qual instrumental utilizar para sentir-se integrado com o cosmos.

A “Nova Era” tem esse cunho de busca e aperfeiçoamento humano, levando em conta o transcendente, mas que inclui temas como a ecologia, propostas terapêuticas, comunidades alternativas, filosofias holistas e um grande leque de gestos, símbolos, rituais, literatura, mídia, música e outros elementos, que se fundem numa nova percepção do existir. A heterogeneidade é uma de suas marcas principais. Onde há possibilidade de algo novo que possibilite uma maior integração da pessoa consigo mesma, com o cosmos e com o

transcendente, ali se está vivenciando a “Nova Era”. Eis o motivo pelo qual se fala da “Nova Era” como fenômeno: devido à sua emergência num mundo globalizado e aberto a novas possibilidades psicológicas, sociais, antropológicas e, também, religiosas. Todavia, nem tudo é tão novo nessa religiosidade. A colagem do antigo com o novo, dando, muitas vezes uma “nova” roupagem às experiências religiosas de sistemas antigos, apresenta-se como “novidade” que se coloca em questionamento.

A Nova Era é “esse algo de novo e de antigo”, que está hoje em nossa sociedade: ela é uma moda e uma cultura, um lampejo espiritual e uma colagem de sentimentos; é, ou desejaria ser, sobretudo um mundo religioso novo que supera a estagnação e o impasse da secularização selvagem destas últimas décadas, trazendo alívio e oxigênio para a visão espiritual enfraquecida pelos vários derreamentos e desfalecimentos da religião. (TERRIN, 1996, p. 14)

Aldo Natale Terrin fala de todo esse movimento novo, que tem fascinado a sociedade, e que se mistura com o antigo que data de muito distante, e que se encontram na encruzilhada dos nossos dias e podem ser vislumbrados; e, muito mais que isso, experimentados num único e mesmo instante a partir de múltiplas experiências. E prossegue: “‘Nova Era’, ‘New Age’, ‘Era de Aquário’ são termos que indicam esse movimento que olha para a frente com saudade do passado e do passado remoto” (*Idem*, p.15).

Clotilde Santa Cruz Tavares, médica e pesquisadora, percebe que há, atualmente, uma aproximação religiosa holística, que é característica da visão Neo-Esotérica. Seria, essa nova visão, o prisma principal pelo qual os adeptos da “Nova Era” percebem e relacionam-se com o mundo.

Admite todas as religiões. Admite todos os sistemas filosóficos. Mas não os mescla, não os mistura. Respeita o que cada um tem de importante e entende que a diversidade é não somente aceitável como até recomendável e essencial para a riqueza e a fertilização do pensamento. Não exclui, não condena, não separa. Não nega nem afirma. Trata, tão somente, de construir pontes, de estabelecer nexos e correlações entre campos até então considerados inconciliáveis como entre a Ciência e o Misticismo, a Arte e a Filosofia, considera que em cada coisa está representado o Todo e que este transcende a simples soma de suas partes. (TAVARES, 1994, p.63)

É a tendência a admitir que a natureza tem princípios de organização onde a matéria e a mente tendem a evoluir para níveis mais elevados; onde a junção dos diferentes possibilita uma nova alternativa que, por fim, será benéfica para si e para o todo. Uma experiência plena de possibilidades e de inclusões, sem muita definição, sem posicionamentos ortodoxos. Um movimento propício para uma cultura pós-moderna que deseja experimentar tudo, utilizar as mais novas tecnologias, estar de acordo com as mais recentes tendências, mesmo que seja no campo religioso.

Portanto, ao falarmos de “Nova Era”, estaremos sempre sob o paradigma da abertura a novas possibilidades de vivência pessoal, social e religiosa que permitem associações e cruzamentos antes inimagináveis, como é o caso de unir sistemas religiosos que em seus fundamentos são díspares. Uma nova visão da realidade e do homem que leva a um processo de entendimento de si como parte de um todo (cosmos), sagrado, do qual o homem percebe-se como parte integrante e fundamental.

Partindo desse entendimento de “Nova Era” é que mergulhamos nas origens históricas desse movimento.

## **1.2. As origens do fenômeno “Nova Era”**

Historicamente encontramos algumas sementes que possibilitaram o aparecimento da “Nova Era” por volta da metade do século XIX. A russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), depois de incessantes buscas pelo entendimento espiritual no oriente e no ocidente, funda a Sociedade Teosófica em 1875 em Nova York, juntamente com Henry Steel Olcott (1832-1907), que, em seu corpo doutrinário, busca sintetizar filosofia, religião e ciência, oriente e ocidente. Logo em seguida, no ano de 1878, Helena Blavatsky e Henry Olcott transferiram-se para a Índia, mais precisamente para a cidade de Chennai, antiga Madras, onde



legalmente estabeleceram a sede internacional que perdura até os nossos dias. A “Sociedade Teosófica, [...] pode ser considerada, desde então, [...] o predecessor mais influente da Nova Era” (AMARAL, 2000, p.22).

O site oficial da sociedade Teosófica no Brasil afirma que, desde o princípio, seu lema foi: *Satyan nasti para Dharmah* – o qual foi traduzido do sânscrito. A palavra Dharma foi traduzida como religião, mas também significa, entre outras coisas, doutrina, lei, dever, direito, justiça, virtude. Portanto, em sentido amplo, o lema da Sociedade Teosófica afirma que não há dever ou doutrina superior à Verdade.

Segundo o que afirma a Sociedade Teosófica no Brasil, desde o início, a Teosofia se estruturou a partir de três objetivos:

- a. Formar um núcleo de Fraternidade Universal da Humanidade, sem distinção de raça, credo, sexo, casta ou cor.
- b. Estimular o estudo comparativo das religiões, filosofias e ciências.
- c. Investigar as leis ainda não explicadas da Natureza e os poderes latentes do homem. (O QUE É SOCIEDADE TEOSÓFICA..., 2007).

Contudo, podemos perceber que, além da influência da Sociedade Teosófica, nos anos 1970 e 1971, nos Estados Unidos, período em que é constatada uma busca maior pela espiritualidade, há um maior questionamento à estrutura eclesial. Se uma das grandes marcas da década de 60 é a “crise religiosa de significado”, a década seguinte é marcada pelo florescimento da busca individualizada pelo sagrado, talvez como resposta à desorientação da juventude mergulhada na cultura das drogas e nos movimentos políticos radicais (BELLAH *apud* AMARAL, 2000, p.21). O filme *Hair*, de 1967, se encaixa exatamente na idéia de uma “Nova Era”. Uma das canções do musical que antecedeu o filme, de nome *Aquarius*, diz, em seu refrão: “é a aurora da era de aquário”. Desse modo o movimento da “Nova Era”, desde muito cedo, se apresentou com a denominação de contracultura (FORMAN, 1979).

Houve uma convergência de símbolos, religiões orientais e místicas que foram associadas ao pensamento ocidental. Tornou-se comum combinar técnicas diversas, mesmo que desagregadas de seu contexto original e de suas estruturas teóricas, utilizando-as para uma maior experiência pessoal de êxtase. É exatamente por conta dessa nova roupagem dos elementos de sistemas religiosos tradicionais, dando aspecto de novo a essa religiosidade, que Leila Amaral afirma não haver nada de novo na “Nova Era”.

A Nova Era é uma espécie de *espiritualidade caleidoscópica*. Os diversos elementos extraídos das diversas tradições culturais religiosas ou não-religiosas passam a ser combinados, através de correspondências analógicas *ad nauseum*, manipulados e reapropriados, segundo circunstâncias individuais ou de grupos específicos, sem que se pretenda nenhuma sistematicidade ou síntese definitiva (AMARAL, 1994, p.34).

Todavia, foi no encontro de líderes de diversas religiões do mundo, em Chicago, no ano de 1893, que se plantou um marco no meio intelectual americano, abrindo o caminho para novos encontros, conferências e círculos acadêmicos, os quais tiveram bastante importância para a configuração atual da “Nova Era”. A região de Santa Bárbara e São Francisco, no estado da Califórnia, nos Estados Unidos, viram emergir uma nova geração com bastante interesse pela força vital e por uma grande celebração da unidade universal. Com o “transcendentalismo, o espiritualismo, a Teosofia, a New Thought e a Christian Science” (AMARAL, 2000, p. 21), juntamente com a influência da renascença Hindu, da qual foi apropriando-se, surgiu uma nova alternativa à religião institucional ocidental, principalmente nos Estados Unidos, que se difundiu nos movimentos populares, influenciando-os.

Mas, como citamos acima, é efetivamente por volta dos anos 60 que vemos o alvorecer da “Nova Era” mais nítido enquanto oposição às instituições ocidentais, tais como a igreja, a família e o estado, bem como o fato de, agora, deixarem os locais fechados de discussão e publicamente popularizarem este pensamento.

Em torno dos anos 60, o dono das terras de *Esalen*, *Michael Murphy*, decidiu transformar esta comunidade [...] que acreditava em alguma coisa que chamava de ‘força vital’ ou ‘grande unidade’, em um projeto em que diversos

psicólogos, intelectuais, instrutores de técnicas de movimento e massagem e mestres orientais oferecessem seminários e *workshops* abertos a todo público (CAROZZI, 1999, p.11).

O contato entre os intelectuais da Universidade da Califórnia, atraídos pela experiência da “ativação da força vital e da celebração da grande unidade” (AMARAL, *Idem*, p. 23), possibilitou o surgimento, ao redor de Esalem, do Movimento do Potencial Humano, que celebrava não mais a limitação do homem frente ao mundo, aos sistemas, às instituições religiosas e sociais, à tecnologia ou à racionalidade tipicamente ocidentais, “mas a autonomia individual, [...] a conservação de uma natureza equilibrada [...] o desenvolvimento da sensibilidade [...] o corpo e o espírito” (CAROZZI, *Op. Cit*, p.13). Da realização transpessoal do indivíduo, juntamente com a psicossíntese embasada em sistemas filosóficos, como o platonismo, e sistemas religiosos, como o budismo e o hinduísmo, passou-se a considerar que:

A pessoa, ao tornar-se mais consciente dessa dimensão profunda do inconsciente, torna-se [...] mais sintonizado com as forças espirituais. Proviriam dessa “superconsciência” a intuição, a inspiração e as experiências estética, ética, religiosa e mística, as quais, agindo com eficácia na transformação dos mundos interiores e exteriores, levariam a pessoa rumo à iluminação. (*idem*: 25)

O século XX trouxe essa marca de uma nova interpretação do homem, já não mais forjado pelos grandes relatos da idade Pré-Moderna, muito menos pelos ideais da modernidade cientificista. Num novo paradigma, história da natureza e história humana formam um todo no mistério do universo. Não mais o dualismo platônico, muito menos o materialismo ou o racionalismo, mas uma visão do todo, holística, onde o natural e o sobrenatural, o humano e o divino se encontram e se somam.

Vive-se, portanto, uma “Nova Era” que pode ser dividida historicamente e fundamentada na crença de que os ciclos divinos de evolução são desenvolvidos através de diferentes eras astrológicas, cada uma com sua característica distinta. Acredita-se que a humanidade evoluiu dentro das seguintes eras:

Era de Touro: de 4304 a 2154 aC.

Era de Carneiro: de 2154 a 4 aC.

Era de Peixes: de 4 aC. a 2146 d.C.

Era de Aquário: 2146 a 4296 d.C.

A Era de Touro é atribuída à antiga cultura egípcia, que tinha a vaca como deusa da fertilidade e a pecuária como principal cultura. Com o final da Era de Touro, o domínio egípcio cessou e deu lugar ao Carneiro. Os astrólogos dizem que foi Israel que dominou essa era, devido ao sacrifício do cordeiro, o ritual mais marcante da religião de Israel, além da criação de ovelhas, muito comum para os Israelitas. A fase de transição entre as duas eras teria sido a saída de Israel do Egito, e que os hebreus ainda tentaram preservar o poder de Touro, quando fizeram o bezerro de ouro no deserto, mas Moisés (avatar da Era de Carneiro) os teria repreendido e inaugurado a Era de Carneiro. Afirma-se que Jesus foi chamado de “Cordeiro de Deus” (Jo 1.29) porque era filho do povo dominante da Era de Carneiro. Jesus Cristo (avatar da Era de Peixes) teria, então, inaugurado essa era, dando evidência disso ao chamar os apóstolos para serem pescadores de homens, fazendo alusão à humanidade pisciana. Por causa de Jesus Cristo, o povo dominante da Era de Peixes seria os cristãos. Uma prova de que o cristianismo é o que domina Era de Peixes, é ao fato de que o mais antigo símbolo cristão é o peixe. Terminando a Era de Peixes surge a de Aquário. Aquário é um signo regido pelo planeta Urano, que foi descoberto em 1781, coincidindo com a Revolução Francesa (OLIVEIRA, 2007).

O fenômeno “Nova Era” traz consigo uma liberdade de interpretação da história com um cunho místico, mas que leva em conta duas questões fundantes: exploração de novos sistemas espirituais e uma visão global e transformadora da cultura, do sistema político e do religioso. Papel importante na difusão desse fenômeno foram as publicações de revistas, como a “*East-West Journal*” no ano de 1968 e do livro, considerado o primeiro referente à “Nova Era”, escrito por *Baba Ram Das*, “*Be Here Now*”, além de publicações importantes nos anos de 1972, “*Year One Catalogue*”, 1976 “*Spiritual Community Guide*”, e em 1980, “A Conspiração aquariana”, de Marillyn Ferguson (AMARAL, 2000, p.28). Essas obras alavancaram o conhecimento do fenômeno “Nova Era”, ao mesmo tempo em que o popularizou nos Estados Unidos e difundiu-o no mundo.

### 1.3. A “Nova Era” nos dias atuais

Nos dias atuais vê-se configurar neste fenômeno um novo horizonte. Enquanto nos idos de 60 e 70 surgiam centros holísticos, mesmo sem apresentar uma organização central, muito menos um único líder mundial, emergindo pontos de encontros que possibilitavam uma pluralidade de atividades religiosas, filosóficas, místicas, psicológicas, artísticas, ecológicas e de cultos, hoje há uma tendência de surgirem organizações que trazem em seus programas de treinamentos atividades cuja finalidade é o acordar da própria criatividade e dos poderes ocultos do indivíduo, restaurando qualquer dificuldade de junção do mundo espiritual com o material (AMARAL, 2000, p. 31).

O movimento “Nova Era” apresenta alguns pontos fundamentais:

- Interpretação religiosa do universo;
- Sacralidade do universo, tanto o humano como o divino;
- Reconciliação e paz com o Universo;
- Religião e arte como canais de transcendentalização da realidade;
- Percepção de uma infinitude presente em todas as coisas. (*Idem*, p.25-28)

A “Nova Era” tem se manifestado como o alvorecer da subjetividade e da nova cultura religiosa, cuja forma de expressão espiritual tem sido dominada pelo desejo de transformação pessoal, reconciliação com o cosmos e pela busca de novas experiências religiosas. Há uma tendência, em seus adeptos, a experiências espirituais e de mística. A Psicologia e a religião têm se apresentado, cada vez mais, como as linhas adotadas por essa nova ótica, desde que o religioso possa perpassar tal pensar. Ecletismo e sincretismo são características dessa nova onda. Combinam-se símbolos e práticas originários de distintos sistemas religiosos, científicos, estéticos e culturais, regidos pelo critério da conveniência

peçoal. Emerge um novo tipo de gnose, de esoterismo, apresentando o saber não como uma doutrina a ser criada, mas como fonte de salvação pela via da iniciação (LIBÂNIO, 2001, p. 22-25).

É comum encontrar nos adeptos da Nova Era a linguagem do *self-religiosity*, que afirma uma realidade interior, o verdadeiro eu, que é fonte de tudo que é bom na vida, como o amor, a sabedoria, a iluminação e o poder. Nesta concepção, toda religião seria a expressão desta mesma realidade interior que pode ser encontrada em tradições religiosas que aparentam ser diferentes (AMARAL, 1994, p.14).

Através de um prisma que une o expressivismo psicológico e a espiritualidade, percebe-se hoje o desejo de busca de uma nova subjetividade, onde o homem, liberto de tudo que o impede de viver sua condição fundamental, busca emergir do estado de mera latência, possibilitando a atualização de sua potencialidade. Concomitantemente, permanecendo nesta noção de liberdade, busca-se alcançar a individualidade autêntica pelo cultivo interior, no alargamento do *self*, que leva a uma busca de auto-aprimoramento.

Nota-se, nos dias atuais, um momento histórico subjetivista, no qual os indivíduos desejam desfrutar da religião sob a forma dessa espiritualidade individual.

A facilidade para incorporar e combinar estilos tão heterodoxos parece realizar-se, assim, através da flexibilidade plástica das performances, sugerindo que o pleno potencial de vida e criação não se encontra fechado em cada tribo, sociedade ou grupo social, ou mesmo em cada língua, estilo artístico ou religião. (AMARAL, 2000, p.129).

Por isso torna-se tão comum, nos Meios de Comunicação Social ou no cotidiano das grandes cidades, os gurus, os orientadores espirituais autônomos, com seus ritos, suas receitas de sucesso, que combinam nuances dos mais diversos sistemas religiosos; desde a cruz, o incenso e o turíbulo dos rituais católicos, até óleos, perfumes, imagens de divindades hindus, incensos orientais, florais e gestos dos mais diversos rituais. Tudo conjugado segundo a criatividade e inspiração de cada mestre. O consumo dos produtos, a aproximação ao guru,

a adesão à nova religiosidade fica a cargo do indivíduo, assim como a plena abertura a uma nova proposta religiosa.

Alberto Moreira reflete que a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido passa pela questão da tradição perante o novo, especificamente do catolicismo frente às novas formas de religiosidade, desde o pentecostalismo até às formas mais livres de encontro com o divino, asseverando que estamos diante de um cenário onde:

De maneira mais surpreendente, mesmo no interior de uma classe social ou do segmento de sua cultura há diferença e divergência das escolhas em todas as direções imagináveis, de tal sorte que, por exemplo, pessoas urbanas de classe média podem continuamente distribuir-se entre católicos (de vanguarda, moderados ou conservadores, tal como os seus bispos e sacerdotes), evangélicos históricos, evangélicos pentecostais, espíritas kardecistas, adeptos da umbanda ou do candomblé, seguidores da seicho-no-Iê ou da Ananda Marga, praticantes da logosofia, da astrologia, do espiritualismo ecológico ou de inúmeras combinações entre estas e outras alternativas culturais de escolha e equação de sentido de vida e orientação de conduta (MOREIRA, 1994, p.37).

Quebradas as ortodoxias, qualquer indivíduo, em qualquer lugar, pode usar as ferramentas que levem ao aprimoramento espiritual. A “Nova Era” não se percebe como um movimento de fragmentação, percebe-se e deseja se impor como sentido de totalidade, aberta à vida, e vida em pleno potencial. Assim, fica mais clara a questão de um fenômeno tão heterodoxo, de tantos tentáculos, com uma gama de possibilidades e de imprevisíveis ressurgimentos ter um corpo um tanto definido a ponto de ter a cadência de um movimento. Certamente a resposta se encontra no fator “energia” tão presente na teoria e na prática “Nova Era”. Pois, como afirma Moreira, estamos diante de uma caixinha de surpresas onde já encontramos “visitadores e visitados por deuses, santos, seres do mistério, astros, energias e desejos de viver a terra mãe-viva [...] polisseimizam-se, recriam-se e repovoam um mundo [...] de aurora da era de Aquário, com uma energia e um poder de trabalho inimagináveis há poucos anos atrás” (Idem, p. 41) .

Numa visão holística, que se refere à inter-relação dos aspectos da vida (corpo, mente e espírito), entendida como maneira pela qual cada um sustenta e reflete a si e aos

outros, tem-se buscado a sinergia que está e vai além de todas as coisas. Mais que dispersão, um excesso de disponibilidade e onipresença de forças criativas (de vida ou pleno potencial de vida e criação, o sagrado) no mundo natural e humano.

Essa nova onda afirma ser mantenedora da possibilidade de realização identitária em plenitude, pois forja o novo ser humano que atingiu sua origem cósmico-divina mediante a transformação de uma nova subjetividade, muitas vezes reduzida às experiências do cotidiano, sem necessariamente amarrar-se às formas de identidades tradicionais que ligavam os indivíduos às instituições estabelecidas. Afirma Blavatsky:

O tempo não é mais que uma ilusão ocasionada pela sucessão de nosso estado de consciência, à medida que viajamos através da Duração Eterna. Nada há sobre a terra que tenha uma duração real, pois nada permanece sem mutação, ou no mesmo estado, durante um bilionésimo de segundo que seja. (BLAVATSKY *apud* TAVARES, 1994, p. .52)

A “Nova Era” encontra-se como “antípoda da febricitante agitação do mundo moderno, criando um espaço de paz e felicidade” (LIBÂNIO, 2002, p, 38) para possibilitar, lá onde o homem moderno precise de equilíbrio pessoal e com o cosmos, uma interação e, ao mesmo tempo, uma autoconsciência de que desempenha bem, de algum modo, sua missão, enquanto parte desse grande sistema com o qual sente-se um. Ao mesmo tempo, parece em nossos dias, abarcar uma amplitude maior que aquela de seus primórdios.

#### **1.4. A “Nova Era” no Brasil**

O esoterismo tem uma forte presença na cultura ocidental, e é justamente na modernidade que esse esoterismo se universaliza por meio do mercado editorial. No Brasil, a evolução do esoterismo acontece da mesma forma que em todo o ocidente. A nação brasileira nasce da junção de três raças, mais especificamente: Índios, Negros e Brancos europeus. Cada povo com sua cultura, seus costumes, seus símbolos e sua religiosidade. Como afirma Darcy



Ribeiro, nascemos numa cultura híbrida. Híbrida, outrossim, tem sido a religiosidade do povo brasileiro (RIBEIRO, 1981).

Há uma herança dos índios e dos negros que, certamente, torna-se lastro para a religiosidade atual, marcadamente influenciada e atraída pela magia, pelos mistérios e mitos. A herança que negros e índios deixam de respeito e unidade frente à natureza e seus ritos mágicos, vão, lentamente, tornando o Brasil num solo fértil para os novos movimentos esotéricos. A religião, até então oficial vai convivendo com outras manifestações religiosas e, segundo Magnólia Silva, o povo vai conquistando a sua autonomia religiosa. (SILVA, 2000, p. 143-149)

No contexto da globalização, a situação brasileira é emblemática: temos o “mago” mais lido do planeta: exportamos a Assembléia de Deus para Moscou, a Igreja Universal do reino de Deus para Paris e a Umbanda para o cone sul. (BITTENCOURT, 2003, p.31).

Recentemente, em uma reportagem de Rosana Jatobá (LAVAGEM, 2007), o Jornal da Globo trouxe como uma das suas principais manchetes a notícia de que, durante cinco dias, Paris se rendeu à cultura afro-brasileira. Foi a sexta edição da “Lavagem da Igreja de La Madeleine” – Pais de santo, sacerdotes católicos, pessoas vestidas de branco com flores nas mãos, lembrando as festas da Bahia. Prova dessa globalização e, até mesmo, de uma inversão de situação, quando, de um país colonizado da América do Sul, uma religiosidade híbrida, advinda da cultura afro e do cristianismo, encontra espaço numa Europa cristã, sedenta de novas formas de religiosidade.

É a exportação do produto genuinamente brasileiro, o que Bittencourt chama de Matriz Religiosa Brasileira, “uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular” (*Idem*, p.41). Uma junção do catolicismo ibérico que, segundo o mesmo Bittencourt, aqui chegou carregado de sua magia européia, de suas superstições e de seu folclore, atrelado à religião indígena aqui encontrada e, posteriormente num íntimo contato com as religiões africanas trazidas pelos negros, formando esse grande

lastro sincrético que caracteriza a cultura brasileira em suas mais diversas formas e expressões: culinária, arte, música, literatura, moda e, especialmente, religiosa. “A cultura religiosa católica parece que apenas conseguiu encobrir as zangadas divindades pagãs com um verniz superficial” (*Ibidem*, p.46). O Brasil colonial, em seus primeiros séculos, viu uma prática religiosa que mesclava elementos de católicos, de negros, de índios e até de judeus, e que, muitas vezes camuflados por parte dos negros principalmente, dava uma originalidade e um alicerce ao que estava por vir.

Junto com a tradição europeia cristã, também desembarcaram e desenvolveram-se no Brasil movimentos esotéricos, tais como o gnosticismo, a teosofia moderna, a alquimia, a cabala, o ocultismo, a astrologia etc. Associados aos rituais indígenas, essas tradições e movimentos puderam alicerçar o que temos hoje como sustento à religiosidade brasileira.

O fato é que o Catolicismo popular enriqueceu as tradições mágicas nativa e africana e ajudou a consolidar o esoterismo na cultura brasileira. Estes componentes místico-esotéricos sobrevivem até hoje de forma subjacente nos arquétipos culturais e na religiosidade brasileira, podendo ser considerado uma característica marcante da identidade nacional. (SILVA, 2000, p.158)

Certamente, numa tentativa de evitar conflitos num contexto cultural, o brasileiro permitiu “a coexistência [...] de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis” (*idem*, p.68).

No Brasil, de muito tempo, nuances de uma nova concepção de religiosidade se têm inserido de forma sutil. Ainda quando a religião católica era oficial e as demais expressões eram perseguidas ou resistiam clandestinamente, germinavam sementes de liberdade de culto nas tentativas de resistência dos judeus, dos afro-brasileiros e dos espíritas. Antes de todo esse movimento da “Nova Era”, como hoje concebido, fundar bases mais sólidas, o esoterismo já chegara em movimentos que abriram caminho para a onda atual.

Deixando à parte as especulações de que a Ordem dos Templários teria vindo nas caravelas de Pedro Álvares Cabral, e que essa seria a primeira presença do esoterismo no

Brasil, “pode-se com certeza afirmar que algumas sociedades iniciáticas estão presentes no Brasil desde pelo menos o século XVIII. É o caso, por exemplo, da maçonaria: a primeira agrupação de maçons de que se tem notícia no Brasil foi fundada em Pernambuco, em 1797, pelo médico e ex-frade Arruda Câmara” (MAGNANI, 2000, p.16).

Ainda, segundo Magnani, a primeira loja Teosófica do Brasil, sob a denominação de Dharma, foi fundada em 1902. A sua primeira seção, todavia, só ocorre oficialmente em 1919, filiada à Theosophical Society, com sede em Madras, na Índia. O círculo esotérico da Comunhão do Pensamento foi criado em 1909, na cidade de S. Paulo; um pouco antes, em 1907, foi criada a Editora o Pensamento (*Idem*, p.17).

*O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, fundado em (1907), é a primeira ordem esotérica genuinamente brasileira. Inspirado nos similares europeus, seu objetivo é estudar as forças ocultas da natureza e do ser humano e promover o despertar das energias criadoras latentes no pensamento humano. Seu lema é harmonia, amor, verdade e justiça. Em seguida ao *Círculo Esotérico* instalou-se aqui no Brasil a *Christian Science* (1910). Na década seguinte a *Sociedade teosófica do Brasil* (1919) e em 1936, a *Fraternidade Rosacruz* (SILVA, 2000, p. 160).

No pós-guerra, a efervescência política e cultural dos anos 60 possibilita a difusão do fenômeno neo-esotérico, que passa a se expandir a partir dos anos 70. Mas, a “Nova Era” começa a sedimentar-se no Brasil, bem como em todo o ocidente, por volta dos anos 80. Se o sincretismo religioso tão peculiar a esse povo havia lançado raízes e aplainado os caminhos para essa nova religiosidade, o “boom” da literatura de cunho “Nova Era”, o crescente mercado editorial desse ramo e a busca pela auto-ajuda fizeram surgir facilmente comunidades, grupos ou mesmo pessoas isoladas, interessados nessa nova forma de esoterismo. Aqui no Brasil, toda e qualquer literatura esotérica antes dos anos 80 tinha que ser importada, quase nada havia em português (NAIFF, 2000). É nesse efervescer esotérico que surge no Brasil uma visão holística da realidade, da vida, do sagrado, da pessoa, rompendo com a visão dualista tradicional de bem e mal, certo e errado, sagrado e profano, tão arraigada ainda no povo.

Mas o que realmente deu o tom à busca de novos caminhos foi a disseminação das chamadas comunidades rurais alternativas... Muitas se inspiram nos ensinamentos de algum mestre espiritual ou seguiram mais de perto uma doutrina particular, como foi o caso dos Hare-krishnas, ou com supostas ligações com extra-terrestres. Exemplos: Chapada dos Veadeiros – Go; Chapada Diamantina – BA; Chapada dos Guimarães – MT; Serra da Bocaina – SP; Planalto Central. Sempre a razão da escolha dos locais está ligado à energia dos mesmos, seu status de Chakras do planeta e outros mais, retirados do eclético ideário da Nova Era. (MAGNANI, 200, p.20-21)<sup>2</sup>

A “Nova Era” gera novos hábitos na sociedade brasileira, desde a forma de alimentar-se ao cuidar do corpo, da maneira de perceber a natureza à de buscar alternativas para solucionar problemas de saúde (argila, acupuntura, cristais energizados, cromoterapia etc.). O brasileiro passa a unir mais abertamente os diversos sistemas religiosos tradicionais do Brasil, bem como religiões orientais que já tinham uma representatividade no país, todavia sem tanto destaque.

Numa experiência mais estruturada, encontramos José Trigueiro Neto como fundador de duas comunidades importantes do Movimento da Nova Era no Brasil: o Centro de Vivências Nazaré, existente desde 1981 em Nazaré Paulista e Figueira em Carmo da Cachoeira (MG), desde 1988 (MAGNANI, 200, p.21).

Os ENCAAs (Encontro de comunidades alternativas) existem desde 1978, sendo que o primeiro foi realizado em Gravataí (RS). Hoje, mais difundidos e organizados, formam a ABRASA – Associação Brasileira de Comunidades Alternativas. Esse desenvolvimento da Nova Era no Brasil foi acompanhado de revistas do segmento como a Transe, Planeta, Vida & cultura Alternativa. Só por volta dos anos 80 e 90, o fenômeno se solidifica no Brasil e passa

---

<sup>2</sup> A palavra Chakra significa literalmente roda. Chakras são os pontos onde se encontram e fundem as Nadís, ou meridianos, canais condutores de energia no organismo. Estas Nadís unem-se em vários pontos que rodam no sentido dextrógeno. A noção de Chakra faz parte do tantra ou tantrismo, para o qual a kundalini reside no Muladhara. O objetivo das práticas tântricas, que são basicamente Bhakti Yoga, é a subida da kundalini através dos Chakras, ativando-os, a fim de se unir no Sahasrara com Shiva, aqui representado como essência espiritual. Os Chakras, descritos em textos tântricos tradicionais, despertaram também a atenção do movimento esotérico europeu, por exemplo, do Ver. Leadbeter, teosofista. Os Chakras estão registrados em culturas antigas e referenciados como pontos energéticos utilizados para cura e progresso energético e espiritual. O Qi Gong da China ou Acupuntura, o Yoga da Índia e outras culturas antigas tinham o conhecimento destes pontos e de como trabalhar com eles era benéfico à saúde (Wikipédia. Acessado em 10 de setembro de 2007 - <http://pt.wikipedia.org/wiki/Chakra>).

a ser mais cosmopolita, deixando de lado a pecha de ser a continuação do movimento hippie e tomando proporções mercadológicas. Cresce o número de itens de consumo “Nova Era”: alimentos, ervas medicinais, acessórios, sabonetes, tudo produzido sem agrotóxico. Junte-se a isso o comércio de discos publicações, vídeos, decoração, talismãs, objetos de culto, bem como simpósios, congressos, palestras, feiras, shows, cursos de formação. Atualmente uma característica básica da “Nova Era” está no âmbito da prosperidade, da descoberta e do aperfeiçoamento de potencialidades interiores geradoras de uma melhor qualidade de vida. Hoje, está mais em moda vivenciar finais de semana em sítios e chácaras que retirar-se definitivamente – como nas primeiras comunidades da década de 60 (*idem*, p. 22-25).

Desse período vêm-se surgir *workshops*, congressos, encontros holísticos, feiras esotéricas, livros, cursos e uma linguagem “zen” (energia, vibrações, espiritualidade, anjos, *mantras* etc.) que passa a ser adotada, a priori, nos meios universitários, nos meios mais intelectualizados e em seguida mais popularmente, quando tais feiras passam a atingir um maior número de pessoas.

No Brasil, este pólo da “Nova Era” está ensaiando seus primeiros passos, em comparação, por exemplo, com os Estados Unidos que gastam a soma de 4 bilhões de dólares anualmente em *transformational busines training*. (AMARAL, 1994, p. 28).

Há atualmente, no Brasil, milhares de espaços dedicados à vivência e ao consumo “Nova Era”:

- a. **Sociedades iniciáticas:** com princípios filosóficos-religiosos e com um corpo de rituais próprios e níveis de iniciação codificados. (Sociedade Teosófica no Brasil, Sociedade Brasileira de Eubiose<sup>3</sup>, Sociedade Antroposófica, Rozacruz

---

3 Eubiose é uma palavra criada pelo teósofo brasileiro Henrique José de Souza, a partir das raízes gregas Eu (eús, eú, bom, bem), bio (bios, vida) e -ose (osis, processo, ação, condição). Eubiose, portanto, significa: ação, processo ou condição de bem viver. A Eubiose apresenta-se, portanto, como uma obra prática, destinada a cumprir os mais altos ensinamentos de todas as religiões dignas deste nome, a saber, as que pregam o Amor, a Verdade e a Justiça. Eubiose é a filosofia do viver em harmonia com a Natureza. Eubiose é difundida para o mundo, unicamente, pela Sociedade Brasileira de Eubiose, com sede na cidade São Lourenço - MG, Brasil. A Instituição Sociedade Brasileira de Eubiose funciona como colégio iniciático e está aberta a todos os Homens e Mulheres independente

Amorc, Sociedade Internacional Rosacruz Áurea e Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento).

- b. **Centros Integrados:** Onde se reúnem e organizam vários serviços e atividades, terapias, técnicas corporais, sem apresentar um sistema fechado.
- c. **Centros especializados:** Clínicas voltadas para pesquisa e ensino de algum tema específico. Dança, terapias, artes marciais etc.
- d. **Espaços individualizados:** Onde se oferecem as mais conhecidas modalidades de práticas neo-esotéricas – cartomante, astrólogo, massagista.
- e. **Pontos de venda:** 34% dentre os estabelecimentos neo-esotéricos. Farmácias homeopáticas e fitoterápicas, agências de turismo ecoesotérico, produtoras de eventos, feiras e entrepostos de produtos orgânicos, lojas de vendas de incensos, bijuterias, artesanato, talismãs, discos, etc. (MAGNANI, 2000, p.31)

À junção desses espaços, Magnani chama de circuito neo-esotérico, ou seja, rede de instituições, tanto as voltadas para o espiritual quanto as voltadas para o comercial.

Hoje, o Brasil encontra-se no ranking dos países que produzem obras “Nova Era”; forte exemplo é o autor Paulo Coelho. Consome produtos esotéricos e vivencia uma nova modalidade de espiritualidade que muito tem a ver com sua característica principal: um povo que gosta de festa, que curte novidades, que valoriza o emocional e abraça com todo vigor tudo que se lhe apresente como alternativa de encarar a vida da melhor maneira e do jeito mais fácil.

A abertura do povo brasileiro, sua forma acolhedora de lidar com o novo e seu espírito universalista, atrelado a um período histórico onde a religião institucional

---

de suas crenças ou etnias. Orienta os discípulos à prática de virtudes do BEM, do BOM e do BELO. Seus membros são considerados livres pensadores pois são incentivados à busca, por seus próprios esforços, da verdade que se oculta na natureza e na aparência dos fatos. Utiliza uma pedagogia baseada na trilogia Escola, Teatro e Templo, utilizando nos seus métodos yogas, meditação, estudo, reflexão e práticas templárias. (Wikipedia. Acessado em 10 de julho de 2007 - <http://pt.wikipedia.org/wiki/Eubiose>)

desempenha um papel, muitas vezes, de tradição, mas não de convicção, certamente, levam à seguinte conclusão de Eduardo Rodrigues da Cruz: “o interesse contemporâneo pela religião no Brasil ocorre em um contexto já secularizado, tanto no que se refere à visão de mundo como às formas de estruturar o cotidiano privado e público” (CRUZ, 2004, p. 17).

Percebemos, então, que o Brasil é terreno fértil tanto para o movimento “Nova Era” como para as diversas formas de religiosidade, já que se trata de um acolhedor e adepto de novas experiências, não sendo diferente na seara religiosa.

Mas, percebemos que um movimento de tantos tentáculos e passível de novas configurações traz consigo algumas características do passado recente da humanidade, bem como é fruto da evolução do pensamento e da sociedade humana. No capítulo a seguir, apresentaremos, sob o paradigma filosófico, alguns pressupostos que possibilitaram o surgimento deste fenômeno.

## 2. COSMOVISÃO DO MOVIMENTO “NOVA ERA”

### 2.1. Pressupostos filosóficos

A filosofia grega deu um grande contributo para a civilização humana quando ofereceu pistas de conhecimento que alavancaram o entendimento e a sua localização perante o *cosmos*.

Primeiro os pensadores, como Tales de Mileto (640 a.C. – 545 a.C.), Pitágoras (570 a.C. – 497 a.C.) e os demais pré-socráticos, buscavam o princípio fundamental de todas as coisas; estes encontravam nos elementos naturais ou nos mitos a resposta para suas dúvidas existenciais. Vivencia-se, nesse período grego, o cosmocentrismo. Sócrates (470 a.C. – 399 a.C.) dá um salto qualitativo quando desloca a reflexão que girava em torno da natureza e coloca no centro da questão o próprio homem. Para Sócrates, o homem precisa conhecer a si mesmo para depois conhecer as coisas (REALE, 1993, p.28, 257-259).

Dois outros pensadores são de fundamental importância nesse processo: Platão (428 a.C. – 348 a.C.) e Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.). O primeiro com o conceito do mundo das idéias, imaterial, eterno e imutável, totalmente separado do mundo sensível, a que temos acesso por meio da razão. As idéias, para Platão, são realidades existentes em si mesmas, independentes do pensamento e das coisas materiais que são meras aparências que sempre se transformam e não permitem que o homem chegue a lugar algum. O segundo, afirmava a possibilidade de conhecer o mundo por meio da experiência sensorial com o auxílio da razão o que possibilitaria o conhecer a verdade das coisas. Conceitos como



substância (características fundamentais) e acidente (ex. no homem: cor, altura), potência e ato, possibilitam a Aristóteles refletir sobre a condição de movimento das coisas e de passagem de uma condição à outra, pois o ato seria a realização de uma potência (CHALITA, 2004, p. 52-71).

Os pensamentos platônico e aristotélico se tornaram importantes para o Ocidente quando a Igreja baseou sua teologia e concepção de mundo a partir dessas idéias. Os representantes imediatos, responsáveis por tal releitura, foram Santo Agostinho (354 – 430) e São Tomás de Aquino (1225 – 1274), que reproduziram teologicamente essa cosmovisão. Como sabemos, as idéias desses dois expoentes e suas maneiras de interpretar o mundo predominam e perduram durante toda a Idade Média, e de certa maneira, ainda têm forte influência na construção do pensamento e da cultura ocidental até nossos dias. (ARANHA, 2003, p.171). É patente nessa época a visão teocêntrica que perpassa toda a esfera da vida ocidental.

Após o período medieval, a filosofia recuperou o conceito de razão, numa exaltação à supremacia da apreensão do mundo. É próprio de muitos pensadores modernos expressarem uma atitude anti-religiosa, pois, segundo eles, um pensamento transcendental seria incompatível com a ciência. Há uma destruição do princípio de autoridade formado pela Bíblia, pela Igreja e por filósofos que erigiam dogmas. Trata-se de uma filosofia “profana” e crítica, baseando-se em paradigmas da racionalidade, da natureza e da experiência (CHAUÍ, 2003, p.60-86).

Descartes, que é considerado o pai dessa filosofia moderna, na busca pela verdade, converte a dúvida em método. Com o seu “*cogito, ergo sum*”, fundamenta sua filosofia apresentando o “eu” como puro pensamento que questiona e coloca em xeque a realidade do corpo. Há uma auto-evidência do sujeito pensante e acentua-se o caráter absoluto e universal da razão.

Em sua tentativa de construir uma ciência natural completa, Descartes estendeu sua concepção mecanicista da matéria aos organismos vivos. Plantas e animais passaram a ser considerados simples máquinas; os seres humanos eram habitados por uma alma racional que estava ligada ao corpo através da glândula *pineal*, no centro do cérebro (CAPRA, 1982, p. 56).

Coloca-se em xeque, neste caso, a atitude filosófica que afirma e duvida da capacidade da razão humana para conhecer a realidade exterior e o homem. Ao mesmo tempo, tudo o que está fora da razão humana passa a fazer parte de uma subcategoria, a categoria das coisas. Como senhor de suas atitudes e opções, o sujeito torna-se livre para escolher ou rejeitar o absoluto. Essa visão gera um descentramento do entendimento de mundo, esfacelando toda tentativa de unificar a cosmovisão que até então vigorava sob os cânones da igreja.

Percebemos, então, na modernidade, o surgimento da razão autônoma, o antropocentrismo. Na verdade, há uma secularização das esferas de valor, onde o indivíduo passa a ser o centro e a dominar dimensões até então pré-determinadas pelas instituições, como é o caso da religião e da religiosidade. O sujeito passa a ser autor e ator de seu caminho, pois “o conhecimento sobre a natureza e sobre o próprio ser humano, a compreensão do mundo ‘escapou’, aos poucos, do controle do religioso” (BARRERA, 2003, p. 441) dando espaço cada vez mais ao sujeito secularizado nos diversos âmbitos da vida pós-moderna, especialmente em relação ao sagrado.

Enquanto o pensamento medieval é predominantemente teocêntrico (centrado na figura de Deus), o indivíduo moderno coloca a si próprio no centro dos interesses e decisões. Ao prevalecimento da explicação religiosa do mundo, é contraposta a laicização do saber, da moral, da política, que é estimulada pela capacidade de livre exame. Da mesma forma que em ciência se aprende a ver com os próprios olhos, até na religião os adeptos da reforma defendem o acesso direto ao texto bíblico, dando a cada um direito de interpretá-lo (ARANHA, 2003, p. 178).

A Idade Média, herdeira da teologia cristã, com sua cosmovisão de que Deus é princípio e fim da história e que o centro de todo fazer e ser humano, estão intrinsecamente envolvidos pelas possibilidades de bem e de mal, interpretou o mundo e as coisas a partir do dualismo. Falar de um Deus que governa e rege todas as coisas gerava um conforto espiritual

e criava um clima no qual se recebia da igreja a racionalização de todas as esferas da existência humana.

Segundo Peter Berger e Thomas Luckmann, como é próprio de toda sociedade, em toda história, a estrutura de valores que sempre foi repassada de pai para filho possibilitou uma religião única e que envolvesse tudo e todos. Com essa visão, a Idade Média européia tentou “trazer todas as pessoas para dentro de um espaço de poder e mantê-las dentro de um único, comum e supra-ordenado sistema de sentido” (BERGER, LUCKAMANN, 2004, p. 41).

A Modernidade busca romper com essa idéia de uma divindade que governa absoluta e poderosamente as coisas. Os modernos, representados por Descartes, criaram um subjetivismo idealista e racional; rejeitaram certezas religiosas e prontas, trilhando o caminho da dúvida, na ânsia de compreender o mundo; desejaram conhecer clara e distintamente por meio de um método; em sua concepção, acreditaram que os sentidos podem enganar todo conhecimento intelectual ou sensível. Descartes propôs, por conseguinte, a existência de três substâncias: a substância pensante (a alma), definida pelo atributo do pensamento; a substância extensa (a matéria dos corpos), definida pelo atributo da extensão; a substância infinita (Deus), definida pelo atributo da finitude. (CHAUÍ, 2003, p. 196).

Alguns pensadores buscaram contrapor o racionalismo apresentando o empirismo, cuja etimologia vem do grego “*emperia*”, e significa experiência, enfatizando o papel da experiência sensível no processo do conhecimento. Trilharam o caminho da ciência instrumental que domina a natureza, o caminho psicológico da sensação e da reflexão, levando à conclusão de que o trabalho da razão é subordinado à experiência (ARANHA, 2003, p. 130-136).

Kant buscou duvidar e criticar o próprio pensamento humano ousando um “despertar do sono dogmático” (*Idem*, p.135). Posteriormente, o discurso da racionalidade, baseado nas ciências da natureza e mais à frente no idealismo alemão, desejou uma

universalidade a partir de seu pensamento. Perpassando o racionalismo e o empirismo, o materialismo e o niilismo, bem como outras teorias que buscaram interpretar o mundo pelo conhecimento, há ainda uma busca por pressupostos teóricos e metodológicos para as questões existenciais.

Se antes, na Idade Média, ou bem anteriormente, na Idade Antiga, o saber tinha a característica contemplativa, na Modernidade, o saber é ativo, e, por conseguinte o indivíduo é capaz, subjetivamente, de dizer e optar pela fé que lhe convém, ou mesmo de rejeitar a fé e a divindade. Há uma concepção mais individualista do sujeito, que se entende soberano e senhor da subjetividade na qual se encontra isolado.

A idéia da existência de uma Pós-Modernidade que tem sido bastante difundida nas mais diversas áreas da ciência e da cultura em geral, com toda a sua característica de abertura, diálogo e quebra de paradigmas, forjou uma nova maneira de interpretar o mundo. Não é nosso objeto de pesquisa, na presente Dissertação, a questão da existência efetiva e determinada da Pós-Modernidade. Levamos em consideração a perspectiva apresentada por J.F. Lyotard, quando lança mão de uma reflexão partindo do pressuposto de que o período em que vivemos é fruto de uma evolução da era pré-moderna, com suas narrações míticas e religiosas, passando pela Modernidade, marcada pela racionalidade das ciências da natureza, e desembocando no período atual, Pós-Moderno, que “se caracteriza exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes” (LYOTARD, 1986, p. 08). Seguindo esse pensamento, Manfredo Oliveira completa: a Pós-Modernidade, cuja “característica básica consiste precisamente numa ruptura radical com a forma de pensar, com toda pretensão de articulação do sentido do todo, com idéias de sistema fechado [...], um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e para a história” (OLIVEIRA, 2003, p. 21-25).

A Pós-Modernidade gera uma nova crise de paradigmas. Para alguns, as teorias Modernas vão lentamente sendo refutadas ou simplesmente relegadas numa atmosfera de perene mudança. Diante desse quadro, entre tantas maneiras de explicar o mundo, a “Nova Era” lança-se como uma nova alternativa de interpretação da existência, do cosmos, do sagrado e do próprio homem a partir da idéia do holismo, da totalidade. Nessa concepção, o indivíduo, livre de toda e qualquer influência econômica, social, política, histórica, religiosa etc., entende-se com pleno potencial para emergir do seu estado de mera latência atualizando sua potencialidade. Libertando-se das condições humanas aprisionadoras e cultivando-se interiormente, o indivíduo ruma em direção ao auto-aprimoramento.

Na visão do físico e pensador austríaco Fritjof Capra, a modernidade viveu um paradigma “mecânico-cartesiano” ou “cartesiano-newtoniano”; a cultura ocidental esteve ligada à revolução industrial e à revolução científica, tendo as ciências naturais como centro do pensamento e uma certeza de que o progresso material seria inevitável (CAPRA, 1982, p.49-69).

É o próprio Capra quem diz:

Na Física moderna, a imagem do Universo como uma máquina foi transcendida por uma visão dele como um todo dinâmico e indivisível, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico. No nível subatômico, as inter-relações e interações entre as partes e o todo são mais fundamentais do que as próprias partes. Há movimento, mas não existem, em última análise, objetos moventes; há atividade, mas não existem atores; não há dançarinos, somente a dança” (*Idem*, p. 86).

Tudo no universo estaria ligado por redes de sistemas que passam pelo biológico, pelo ecológico ou pelo econômico (BINDO, 2003).

Apoiada nessa e noutras afirmativas de Capra e tantos outros pensadores, cientistas, religiosos e filósofos, a “Nova Era” encontra um vasto celeiro para fundamentar-se e defender a possibilidade de uma unidade que, em sua percepção, se contrapõe à idéia de fragmentar o mundo, desligando o sensível do supra-sensível, a matéria do espírito, o sagrado

do profano, o científico do religioso, como defendeu a modernidade de Newton e de Descartes. A possibilidade é de interligação, interdependência e correlação entre mente e espírito. Aí se fundamenta “a telepatia, a psicocinese (possibilidade de mover objetos pela ação da mente), a premonição (capacidade de visualizar acontecimentos antes da sua ocorrência) e a sensação de ligação com o cosmos, que pode sobrevir de maneira muito real em algumas situações” (TAVARES, 1994, p. 56-57).

Para ilustrar factualmente essa nova onda de integração e totalidade, podemos citar o I Congresso Holístico Internacional e o I Congresso Holístico Brasileiro, ocorridos, simultaneamente, em Brasília, em março de 1997, que publicou suas conclusões reafirmando a relação entre homem e universo, Ciência e Tradições de sabedoria, o que gera abordagens transdisciplinares:

Precisamos nos tornar contemporâneos de nosso tempo. É necessário harmonizar nossa visão do Universo e nosso mundo relacional com a profunda evolução científica em marcha, com a nova epistemologia.

Uma nova civilização está nascendo, uma mutação de consciência está em curso. Ela se traduz pelo progressivo conhecimento mundial da visão holística, que estabelece pontes sobre todas as fronteiras do conhecimento humano, resgatando o amor essencial como base da veiculação entre todos os viventes.

Não opor e não mesclar são dois princípios fundamentais da visão holística, evitando assim os riscos do sectarismo, do pseudo-sincretismo e de todas as formas redutivas da identidade dos seres e da cultura.

Diante dos riscos da fragmentação e desvinculação que conduz ao caos da violência e da confusão, ameaçando as pessoas e as nações, apontamos para a opção holística.

O século XXI será holístico, ou não será (*Idem*, p.72-73).

As afirmações acima permitem compreender a visão holista de que há uma conexão no cosmos de forma mais ampla, que, ao mesmo tempo, conecta-se e acolhe as individualidades como subsistemas. É, também, uma contraposição às meta-narrativas religiosas que pretendem confinar na instituição a manifestação do sagrado. Há uma preocupação dos adeptos da “Nova Era” de que o meio ambiente não seja entendido como um corpo sem mente e por isso passível de exploração, como o foi por milênios. A nova

percepção é exatamente de um universo pensante, que age com o homem numa perene harmonia, no conhecimento e na sincronia cósmica.

Auxiliados pela astrologia, os adeptos da “Nova Era” afirmam haver uma concentração de planetas na atualidade que conspira um clima favorável para que o homem elabore suas mais profundas reformas interiores.

Aquário é um signo representado por um ancião que, faz jorrar sobre a terra o verdadeiro alimento, a Sabedoria, que permitirá o crescimento pessoal, espiritual e político do gênero humano. Simboliza, com este gesto, a reforma através do servir, assinalando a passagem da civilização do ‘fazer’ para a civilização do ‘saber’. Este potencial transformador do mundo deve-se a uma particular conjugação planetária que, se indica uma tendência positiva, exige para sua liberação o propósito humano de equidade e justiça (AMARAL 2000, p. 17).

Percebemos uma valorização não mais do *homos faber*, mas do homem que se integra com o cosmos em busca do ser. O indivíduo que absorveu e integrou-se nessa nova sabedoria certamente não sucumbirá com a civilização ameaçada pela técnica, pela violência, pela destruição do ecossistema, pela desumanização do indivíduo, pela ganância e pelo egoísmo. Estes encontrarão “oásis” onde alguns grupos já reconheciam uma nova ordem cósmica e já vivenciariam a experiência de uma “Nova Era”. Leila Amaral recorda as experiências feitas no Vale do Amanhecer ou de comunidades alternativas da Serra do Caparão, no Espírito Santo, que colocam em prática esse ideal e têm conseguido adeptos das diversas classes sociais na busca do aperfeiçoamento e integração com o cosmos (AMARAL, 1994, p. 19).

Clotilde Tavares, corrobora o pensamento de ir contra a corrente da modernidade ao afirmar que “essa visão vem se contrapor à visão dualista, fragmentadora e mecanicista que despojou o ser humano da sua unidade, ao longo desses séculos de civilização tecnológica e de racionalismo exacerbado” (TAVARES, 1994, p.62).

Fica claro, então, que o novo paradigma da “Nova Era” lança mão de uma nova visão de mundo, superando, como dissemos anteriormente, a visão cartesiana ou newtoniana,

e possibilitando uma visão mais ecológica e mais holística da realidade, pois “a Nova Era entende-se a si mesma como resposta a uma situação espiritual-cultural de crise da modernidade e como caminho que supera a crise, levando a nova cultura, ao novo homem” (AMARAL, 1994, p. 73).

Contudo, parece que a “Nova Era” ainda está presa, de algum modo, aos antigos sistemas e às antigas visões de mundo, às antigas tradições religiosas. Percebe-se, sim, essa tentativa de harmonização do velho com um novo, da re-visitação. Ao mesmo tempo em que se rechaça a visão mecanicista e cientificista, vemos um arcabouço sendo forjado sob a égide da psicologia, da física, da filosofia, da teologia e de tantos ramos da ciência. Sua visão de mundo funda-se na verdade da junção de toda essa gama científica unida à tradição oriental, por exemplo, como afirma Amaral: “assim, a crença secular da ciência continua no pensamento da Nova Era e, até certo ponto, chega a um ápice, na tese de que agora a própria ciência levaria a uma dimensão religiosa”. (*Idem*, p. 75) ou, como diz Stefano Martelli, há “um acento cada vez menor sobre as igrejas e as instituições religiosas, e mais sobre a contribuição dada pela Religião, como sistema simbólico, para a estabilização das concepções gerais que regulam as sociedades modernas” (MARTELLI, 1995, p.461).

Percebida a visão de mundo num prisma mais filosófico, aprestaremos a concepção de Deus nessa cosmologia “Nova Era” em relação ao pensamento teológico clássico, diante de todo esse novo quadro pós-moderno. Buscar-se-á, pois, entender como a percepção de Deus como energia favorece a uma postura inclusiva em relação à pluralidade religiosa.



## 2.2 A Idéia de Deus na cosmologia “New Age”

Terrin, em sua obra *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*, descreve que: a religiosidade do pós-moderno debruça-se sobre essa questão afirmando que há uma nova percepção de Deus a partir das matrizes orientais em detrimento da idéia do Deus cristão que perdurara no ocidente. Os dias atuais não aceitariam mais toda a fundamentação cognoscitiva, objetiva e científica que subsistira até então.

A imagem de Deus, conseqüentemente, constrói-se em parte sobre os cacos do racionalismo e do cientificismo, os quais até a teologia apoiara em sua tendência filosófico-racionalista das últimas décadas. Essa perspectiva era e é cada vez mais defendida pelas teses e talvez – por que não? – pelas modas provenientes do oriente, onde a experiência religiosa é tudo e o “cuida-te de ti mesmo” é o distintivo da liberdade e do imediatismo que escapa do filtro da razão analítica e objetivadora (TERRIN, 1996, p.76).

A nova imagem de Deus é plasmada sob os véus do indizível, da energia que está em tudo e é a *ânima* do mundo. O sagrado estaria em tudo; desde os seres humanos, passando por toda a natureza, até atingir um estágio de energia cósmica. Por isso, o encontro com esse sagrado, que é Deus, se daria em qualquer lugar, em qualquer situação física, psíquica, astral, cósmica. Na verdade, um instinto religioso toma conta dos dias atuais: em tudo e em todos está Deus. Por outro lado, tudo o que entra em contato com a racionalidade ou a objetividade é exorcizado e excluído desse mundo sagrado. Estamos diante de um quadro religioso de misticismo e, ao mesmo tempo, desprovido daquela racionalidade clássica.

Segundo Amaral, há uma “ênfase na experiência” e um “afastamento de um consenso relativo ao conceito de Deus” (AMARAL, 2000, p. 209). Deve-se experimentar cada momento ou situação nova que se apresente, pois o divino está ali para ser experienciado no silêncio, na contemplação da natureza, na emoção, na leitura, no contato com a flora, na utilização de símbolos ou na repetição de um mantra. Cada experiência com uma interpretação e uma experimentação diferente, o que não obriga a um consenso sobre a experiência ou a divindade.

Na pós-modernidade, essa imagem de um Deus a partir da racionalidade, do cientificismo, da teologia cristã, esse Deus masculino e justo, é trocada por um Deus mais próximo e humano, sensível aos sofrimentos e aflições do homem, mais igual a cada indivíduo.

Fundamentado em Heidegger, Terrin questiona se a busca pós-moderna por um Deus mais amoroso não seria fruto da profunda crise pela qual passou, e ainda passa, a humanidade. De acordo com Heidegger, “quando o perigo se torna mais abissal, mais forte, ergue-se uma invocação de ajuda das profundezas”, pois “o medo do caos total está sempre relacionado na história das religiões com a invocação primordial do materno”. Seria o desejo de encontrar no colo feminino de Deus a resposta para os medos, traumas e angústias atuais, sem, contudo esperar a cólera de um Deus que é justo e castigador (TERRIN, 1996, p. 79).

Desde as suas origens, o movimento da “Nova Era” entendeu Deus a partir do conhecimento de si mesmo e, ao mesmo tempo, como soma total da consciência universal. Ferguson e Spangler são citados por Terrin como expoentes que, guardadas suas individualidades, entendem Deus como a junção da razão e do coração, a totalidade e a unidade, o cosmos com o divino, em suma, o místico. Sem contar que as mais antigas raízes dessa concepção de Deus se encontram no tantrismo<sup>4</sup> hindu e budista.

Segundo Terrin, três idéias do divino sobressairiam dessa espiritualidade: primeiro entendendo a visão cristã, na sua maioria marcada por uma dicotomia, enquanto separa o divino do humano, o sagrado do profano, o bem do mal, enquanto a visão oriental traria para o centro a relação “microcosmo-macrocosmo, da qual as *Upanishad*<sup>5</sup> já falam com abundância de referências e exemplificações: tudo o que há no cosmo tem correspondência no

---

4 Seitas hindus ligadas ao shaktismo, à veneração de divindades femininas (shakti, que dá nome a uma deusa: “energia”, “força primordial”) e sobretudo ao shaktismo tântrico (tantra: “tecido”, “sistema”) e aos seus ritos. No tantrismo, as mulheres foram inegavelmente valorizadas. Sem esquecer dos exageros sexuais, o prazer sexual seria um caminho para a união com o absoluto (KUNG, 2004, p. 72-73).

5 Os Upanixades são importantes textos especulativo-filosóficos que, de início, faziam parte dos Brahmanas e dos Aranyakas (escritos interpretativos hindus), mas que, mais tarde, foram separados e compilados em textos autônomos. Para uma maior compreensão: Kung,, 2004.

homem, e somente a harmonia do conjunto dos dois constitui o *milieu* de experiência religiosa” (*Idem*, p. 89). O homem entende-se como parte da natureza que é viva, com a qual dialoga e da qual faz parte.

Uma segunda concepção é a de que muitos males dos tempos hodiernos provieram de uma concepção racionalista do universo e do próprio homem. A “Nova Era” teria a sua base na energia feminina, equilibrada, intelectual e intuitiva:

Não podemos mais manter sob controle e dominar com a razão calculadora o princípio feminino da espiritualidade em nossa natureza humana. [...] O Deus verdadeiro é o Deus que nasce da experiência da intuição: ele é como “o rei nu”, que perdeu a sua dignidade, que desceu do trono, mas que em compensação se tornou presente, palpável, vivo em todo suspiro da criação e do mundo” (*Ibid.*, p. 91).

Numa terceira interpretação está a evolução da própria matéria o que se contrapõe às visões espirituais dicotômicas.

Há uma *escalation* da matéria que pouco a pouco se torna energia através do som, da cor, da vibração, da luz, da consciência até chegar, pela meditação, ao si mesmo supremo, ao divino [...]. A concepção da ‘Nova Era’, costura, solda, cola toda matéria no espiritual. [...] A matéria que se torna energia e é, no final, espírito não é passagem para a descoberta de uma nova realidade. [...] Toda a tarefa do homem é descobrir a continuidade cíclica, rítmica, energética e informática entre o próprio ser e o ser do mundo (*Ibid.*, p. 92).

A “Nova Era”, portanto, herda essa idéia de Deus menos racionalizada e mais intuitiva, mais experiencial, mais emocional, que se revela nas experiências místico-orientais feitas pelos seus adeptos. Um Deus que responde aos anseios antropológicos e às carências mais instintivas, como é o desejo de maternidade projetado no divino. Uma concepção ecológica holística de um Deus que é “um” com a natureza e que se deixa ser “um” com o homem. Isso permite ao indivíduo trazer no seu micro-cosmos o macro-cosmos que contem o divino.

Todavia, a plasticidade da estrutura cosmológica Nova Era permite combinações que não se prendem a nenhuma sistematicidade, porque a devoção está na própria busca de sentido que não substancializa nunca. Não se trata nesse caso, de uma busca de coerência, porque é a própria ambigüidade do trânsito que oferece a flexibilidade necessária para o deslizar dos domínios inusitados, colocar em interação tendências opostas e suspender,

assim, as dualidades que colocam limites à experimentação e ao exceder de significados. (AMARAL, 2000, p.206)

Cabe-nos agora conhecer a nova concepção de ser humano que se percebe em transformação e em unidade com essa cosmovisão, numa perene busca de integração com mundo de forma includente, na medida em que as mais diversas religiosidades são assimiladas por esse sujeito, tendo em vista o equilíbrio do “eu” com o cosmos.

### **2.3 Integração do “eu” com o cosmos**

O Filme *Quem somos nós?*, de 2004, numa combinação de documentário e entrevistas com físicos, neurologistas, biólogos moleculares, professores, místicos e filósofos, através de uma narrativa ficcional, buscou criar uma conexão entre ciência e espiritualidade. Esse filme é um caso clássico de como a “Nova Era” faz um exame do universo e do homem em relação ao que o circunda e em relação à sua interioridade. Ora, a idéia central do filme é a de que toda a fundamentação científica, desde a mecânica quântica até as partículas sub-atômicas, deve levar à compreensão do homem e do cosmos que desembocaria nas mais diversas experiências espirituais. O universo e o “eu” seriam constituídos de pensamento e não de substância e, esse pensamento, seria a mais profunda realidade existente, ao mesmo tempo em que, o próprio pensamento refletiria positivamente ou negativamente sobre o indivíduo e sobre o cosmos. Em suma, cada um criaria a sua própria realidade (CHASSE, 2004).

Para os seguidores da “Nova Era”, uma das possibilidades de interpretação do mundo seria a de que o universo está perenemente se recriando, e o homem teria essa capacidade de perceber seus acertos e erros em relação ao todo. Sendo livre, o indivíduo teria essa capacidade de gerar ordem, juntamente com as forças cósmicas, através de orações,

mantras, visualizações e energizações, gerando forças ativas até tornar-se “um” com o plano divino.

A moderna cosmologia nos fez, pois, compreender que o universo é um imenso processo único, complexo, contraditório e complementar que une todos os seres, vivos e ‘inertes’, por uma teia de relações de tal maneira que nada existe fora da relação. Ela nos fornece a base científica indispensável para pensarmos uma planetização como momento de um processo infinitamente maior de convergência de energia, seres, mentes e corações, que desde sempre está agindo na história do universo e cujo sentido último permanece misterioso e talvez somente decifrável a partir de uma instância transcendente e religiosa (BOFF, 1994, p. 36).

Segundo o Teólogo Leonardo Boff, baseado em pensadores como Teilhard de Chardin, estaríamos passando para uma nova etapa da evolução cósmica. Tendo num primeiro momento o período da geosfera, onde todas as coisas inanimadas se desenvolveram, em seguida a biosfera, com toda a vida biológica, agora estaríamos no período da noosfera<sup>6</sup>, a esfera do pensamento humano, onde a racionalidade, o conhecimento, a cultura e a linguagem determinariam todas as coisas.

Para Boff, está havendo uma revolução muito rápida na escala evolutiva:

Os processos históricos se aceleram. Entre 15.000 e 8.000 anos fez-se no neolítico a revolução agrária; todas as culturas praticamente incorporaram esta revolução. Somente trinta séculos depois implodiu outra revolução, a industrial, entre 1750-1850. Em seguida, com muito mais rapidez, um século depois ocorreu a revolução da informação com a decodificação do código genético. A espiral da evolução vai se enovelando sobre si mesma. Há os que esperam a onda zero proximamente (nos inícios do terceiro milênio) quando então eclodiria a noosfera, o novo ‘katun’ (a nova era planetária) na terminologia dos maias que muito especularam sobre essas realidades globais. E assim se inauguraria uma nova fase para a humanidade como humanidade, unida e diferenciada e convergente (BOFF, *Idem.*, p. 46).

É uma visão que possibilita perceber a terra como um organismo mais complexo, vivo, integrado, no qual o indivíduo habita e pelo qual é habitado já que tem em si um micro-cosmos à imagem do macro-cosmos, do qual faz parte e recebe a energia e a inteligência necessárias à vida.

---

<sup>6</sup> Noosfera: termo criado por Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), paleontólogo, filósofo e místico, nos anos 30, para designar a nova fase emergente da humanidade rumo a uma sociedade mundial e à consciência planetária. *Noos* em grego significa espírito e mente (BOFF, 1998, p. 172).

Se o super organismo-Terra produz seres inteligentes como são os seres humanos, então é um indício irrefutável que nela mesma funciona um princípio inteligente mais alto com uma memória que foi se acumulando por bilhões de anos... Gaia-Terra é viva e geradora de vida (*Ibidem*, p. 43).

Num sistema de comunicabilidade Indivíduo-natureza-cosmos-divindade estaria a unidade das coisas do ser e do divino, o encontro entre sistemas, a harmonia entre mente-corpo-espírito. Numa palavra, vê-se emergir uma nova cosmovisão, a fé na consciência cósmica, a transformação do “eu” individual até atingir essa consciência percebendo-se como um todo, holístico, no sentido de reconhecer o que há em si de divino, transformando-se e evoluindo na perene construção do novo e do “eu” verdadeiro (AMARAL, 1994, p. 64-67).

A Nova Era sugere que o novo mundo há de se tornar presente desde que se siga sempre mais este caminho da iluminação, ou seja, da transformação do eu na consciência cósmica. Atinge-se aí o cerne da fé na Nova Era. É em última análise fé na evolução, que inclui a transformação da consciência humana. Tudo o que existe está ligado à “dinâmica de auto-organização de todo o cosmo” que subjaz às coisas. Este processo cósmico incessante de evolução perpassa e determina o acontecer natural, a história e o agir humanos: “Em nossas mãos repousa o futuro evolutivo. Queiramos ou não, somos agora os procuradores da evolução na face da terra”. (*Idem*, p.66-67)

É, certamente, parte constitutiva do cerne da “Nova Era” a busca e a esperança nesse novo homem que dispõe da energia a sua volta para transformar a realidade ao mesmo tempo em que cresce como parte de um organismo consciente em busca da elevação.

Estaríamos na antevéspera da implosão de algo inédito na história do planeta: num de seus membros, na espécie humana, emergiria uma convergência de linhas ascendentes da evolução rumo a uma unidade orgânica. A amorização significaria a forma mais alta da união de todos com todos e com o mundo (BOFF, 1994, p. 46).

Uma nova consciência do “eu”, uma certeza de pertença ao todo, uma decisão do “eu” de crescer psiquicamente, evolutivamente a ponto de atingir a transcendência. “A humanidade funcionaria como um cérebro do planeta agindo cineticamente com o movimento da terra e com sua lógica” (*Idem*, p.47).

Para Aldo Natalle Terrin, num prisma que leva em conta um novo paradigma, a pós-modernidade, há uma possibilidade de busca e de reconhecimento do eu psicológico

frente a uma nova visão de mundo, no qual o homem situa-se e define-se sem perder sua ligação com a totalidade.

Se a psicologia do comportamento era “mecanicista” e “newtoniana” – como é definida por Capra -, a psicanálise, por sua vez, ficou enredada em concepções estáticas e “absolutas” como o eu e o superego, enclausurada nos baixios de um determinismo rigoroso, sem conseguir olhar para uma personalidade sã em seu desenvolvimento, para o homem que está em movimento em direção a algo mais alto, mais nobre e humanamente mais gratificante (TERRIN, 1996, p.64).

A partir desse juízo, a “Nova Era” é entendida como a mentalidade do pós-moderno em termos religiosos, oferecendo, como base, a possibilidade do homem conhecer-se, ouvir-se por dentro, momento em que sua limitação fisiológica não seria uma agravante de impedimento de evolução e desenvolvimento, visto o novo horizonte da transpessoalidade que considera o crescimento psicológico, crescimento espiritual, ligados à “consciência unitiva, à maravilha, ao significado último, à transformação de si, ao êxtase, à consciência cósmica” como o salto necessário para a evolução da geração humana e do cosmos. (*Idem*, p. 66-67)

O próprio Terrin usa a expressão *psicoboom*, para aludir a uma nova visão de integração do “eu” com o divino, sendo o “eu” dotado de algo mais que a matéria, um “eu” transcendente, acima, o que chama de *epifenômeno*, e que atinge a alma mais profunda, o si mesmo. Talvez a “Nova Era” traga na tendência oriental uma releitura do homem em relação ao cosmos, quando percebe que a mente une-se ao universal “a psique e o divino, o espírito e Deus, o nosso interior e a realidade última. Como a física, a psicologia recebe conotações místicas”. (*Ibidem*, p. 67).

Toda essa busca de aperfeiçoamento de integração do homem com o cosmos seria, na verdade, o desejo de implantar essa “Nova Era”, aquariana, onde o indivíduo entende-se como administrador da transformação deste mundo (AMARAL, 1994, p.75-76) no qual Deus, como uma força, está em tudo e em todos, onde se é possível fazer a experiência e o encontro com o divino das mais variadas formas, sem, contudo, ser necessário passar pelas amarras ou moldes das religiões institucionalizadas.

O pensamento de Amaral entra em consonância com Terrin, sustentando que o *boom* da interpretação da presença de Deus em tudo se dá ao fato de que determinações teológicas e sacramentais foram enrijecendo-se a ponto de tentar explicar cientificamente muitas posições a respeito da criação e da presença de Deus no mundo; contudo, essa liberdade de encontrar Deus na criação ou mesmo de entender a criação a partir do divino, por muito tempo ficou nas mãos das instituições. A “Nova Era” seria essa possibilidade de reencontro com o divino e, por conseguinte, um encontro fácil por meio da natureza, dos anjos e de toda realidade.

O subjetivismo como marca forte da “Nova Era” deixa em destaque o “eu” e, portanto, apresenta um vasto leque sobre a questão identitária. Num mundo de possibilidades, de uma nova percepção do cosmos, do sagrado e de si, fica-nos a questão de como, a partir desse *topos*, o indivíduo identifica-se e define-se? Haveria ainda necessidade de paradigmas definitivos? Forjar-se-iam identidades múltiplas? Ou nunca teríamos tido identidade, mas identidades? Diante de tantas opções, haveria um sistema, ou forma comum, de definir-se perante o todo, que a “Nova Era” pudesse oferecer aos seus seguidores? É o que buscaremos perceber no capítulo que segue.



### **3. A LÓGICA DA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE(S) RELIGIOSA(S) NA “NOVA ERA”**

#### **3.1. Subjetividade e Intersubjetividade**

A idéia de subjetividade e de identidade, em nossos dias, encontra-se numa via de muitas definições e ao sabor das mais variadas interpretações. Percebe-se uma gama de explicações de ordem antropológicas, sociológicas, teológicas, filosóficas e tantas outras percepções, oriundas dos mais diversos meios científicos, culturais e mesmo até religioso, que não perceber e inferir num juízo a respeito dessa idéia, cada uma segundo seu prisma.

Detendo-nos na questão da subjetividade, partindo do pensamento de Enrique Dussel que, numa visão filosófica Latino Americana, afirma que a idéia de sujeito que temos é resquício do mundo europeu moderno, que, depois de vivenciar o modelo de sujeito cartesiano percebido como alma imortal, descorporalizada e cognoscente, passa, com a ajuda da crítica de muitos pensadores, a compreender a herança de Descarte como uma racionalidade instrumental. A crítica desses pensadores à formalidade moderna leva à compreensão do sujeito como ser-aí, no mundo, em diálogo intersubjetivo. Fazendo uma referência à subjetividade e à pós-modernidade, Dussel afirma:

Por um lado, o sujeito desaparece no nível epistemológico do sistema performativo; por outro, encontra-se a crítica foucaultiana já indicada contra a “soberania do sujeito”. Mas, pouco a pouco, se vai bosquejando, ao mesmo tempo um certo ressurgimento da pluralidade fragmentária que pode atravessar transversalmente – como tenta Welsch – os “lugares” da enunciação do discurso, dos relatos dos textos. O pós-moderno é sensível a esta pluralidade da “Diferença” (DUSSEL, 2000, p. 525).

Percebe-se, então, uma tentativa de redefinição da subjetividade a partir de uma maior flexibilidade e fluidez, sendo necessário considerar o encontro da pessoa que se expressa e se define a partir da relacionalidade com o outro. Como afirma Dussel, Wittgenstein localiza o sujeito desde a intersubjetividade dos jogos da linguagem até o consenso que se chega na relação entre esses mesmos sujeitos. No seu entendimento, é pela

linguagem que forjamos nossa subjetividade e é por meio dessa que nos definimos perante os outros.

Na concepção freudiana, o conceito de subjetividade está ligado a uma questão de profundidade que pulsa energeticamente a partir de um “antes”, o que está “debaixo”, sob a consciência. A concepção freudiana contribuiu para uma melhora na compreensão da complexidade da questão sujeito, na medida em que a sistematização do inconsciente abalou o paradigma da modernidade, enquanto a consciência era vista como medida para todas as coisas, muitas vezes chegando até a duvidar da existência do outro ser humano e de qualquer outra coisa senão a si mesmo, como afirmava o solipsismo<sup>7</sup>.

Todo ato cognitivo (ego cogito), todo “lugar” do enunciado, todo sistema [...] toda intersubjetividade consensual discursiva, todo pré-, sub- ou consciente, toda subjetividade anterior ao “mundo”, pressupões sempre, já a priori, um sujeito humano concreto vivo como último critério de subjetividade (*Idem*, p. 527).

O perceptível, nesses pensadores, é o desejo de entender que o trato, o conhecimento, o estudo e a definição do sujeito, sempre devem partir, muito mais que de uma subjetividade abstrata racionalizada, do sujeito humano concreto nas suas relações intersubjetivas. Como afirma Dussel, “de fato, o sujeito humano é o ponto de partida e continua sendo referência e conteúdo da consciência cognoscente [...] do mundo [...] da cultura [...]” (*Idem*, p. 528).

O próprio Dussel nos apresenta a atualidade desta questão da subjetividade, quando abre uma frente de reflexão sobre o “sujeito negado” ou a “vítima”. De acordo com o seu pensamento, quando as instituições, os sistemas, o todo e o entorno do sujeito entram em crise, emerge com mais clareza a questão subjetiva. De modo especial surge mais claramente

---

<sup>7</sup> Doutrina segundo a qual a única realidade no mundo é o eu: ‘o equivalente concreto do que os filósofos chamam de solipsismo, isto é, da atitude que consiste em sustentar que o indivíduo de que se tem consciência, com as suas modificações subjetivas, é que forma toda a realidade’. (FERREIRA, 2004, p. 1871)

o “Outro”, retrato da opressão, da exclusão, a vítima. Excluída pelo sistema, “a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor” (*Ibid.*, p. 529). Entende-se que esse sujeito vitimizado foi alguém real, vítima em última instância de cada sujeito, enquanto ator funcional do sistema. Tema caro a Dussel, a questão da subjetividade excluída levanta outras questões importantes, como a do domínio, da exclusão e da consciência perante “o sistema performativo, que tem um perfil próprio, uma certa identidade que se afirma como diferença entre e ante outros grupos...” (*Ibid.*, p. 531).

A emergência de novos sujeitos orienta um novo rumo em relação à passividade da subjetividade ao mesmo tempo em que alavanca uma maior autoconsciência, tornando o sujeito como agente da história, que critica-se a si mesmo e ao sistema, causador de novas vítimas.

Como afirma o próprio Dussel a esse respeito:

A crítica do sujeito metafísico moderno leva a considerar certos sistemas, estruturas ou diagramas como ‘sem-sujeitos’ – já que os sujeitos reais ficam na invisibilidade das ‘abstrações’, ‘funções’, ou das ‘relações de força’. No entanto, debaixo deles se encontra o *Dasein* que ‘é-no-mundo’, mas já sempre constituído a partir da intersubjetividade discursiva dos sujeitos sócio-históricos, diversos, que, no entanto podem ser descobertos por uma razão que, sendo universal [...], é ao mesmo tempo ‘transuniversal’ [...], a partir das exigências em última instância do sujeito vivo, que fixa o quadro de referência de factibilidade ética (*Ibid.*, p.533).

Já para Berger e Luckmann, a questão está na esfera do sentido que se dá entre as experiências, desde as menos até as mais importantes e que são mais delineadas.

O sentido se constitui na consciência humana: a consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais. Consciência, individualidade, corporalidade específica, sociabilidade e formação histórico-social da identidade pessoal são características essenciais da nossa espécie (BERGER, LUCKMANN, 2005, p. 14).

Antes de analisarmos a questão da identidade nos deteremos na percepção do sujeito enquanto ser relacional que deseja, consome, produz, se identifica e sempre deseja mais. Na medida em que tal postura contribui para a os condicionamentos da sua identidade.

### **3.2. O sujeito como máquina desejante**

A percepção do indivíduo, em nossos dias, vai desde a idéia de homem como ser criado por Deus e que no percurso da história foi excluído de sua condição primordial, até as mais questionadoras interpretações. Note-se, por exemplo, a interpretação feita por Giles Deleuze e Félix Guattari que vem romper com o dogmatismo psicanalítico, acusando-o de uma redução do desejo ao complexo de Édipo, chegando a afirmar que o desejo humano é inseparável do político, da indústria, da cibernética ou das instituições.

Há que se perceber algo de importante nesse pensamento: na concepção de Guattari e de Deleuze, referindo-se ao indivíduo e a sua ligação social, apenas “existem máquinas com suas ligações e conexões”. Cada um é máquina e traz consigo um conglomerado de máquinas, “bricoleurs”. Tudo vai se tornando “produção de produções, ações e reações, produções de registro, produções de consumo, de volúpias, de angústias e de dores” (DELEUSE, GUATTARI, 1976, p. 07-09).

O homem em relação com a natureza, da qual é uma interface, na relação de causação, de expressão ou de compreensão, como produtor e produto, passa a formar um ciclo cujo “princípio imanente é o desejo”. Esse desejo gera constantemente ligações de fluxos contínuos e de objetos fragmentários e fragmentados. Cada máquina interpreta o mundo a partir do seu próprio fluxo ao mesmo tempo em que se conecta com outra máquina. Há uma esquizofrenia<sup>8</sup> como produto universal em que se produz, a partir dos fragmentos e do

---

<sup>8</sup> Para Guattari e Deleuze a expressão “esquizofrenia” é inserida num contexto de interpretação para o entendimento dos termos “fluidez” e “deslizante”. “O esquizo dispõe de modos muito próprios de

excêntrico, novas fragmentações. Passa-se de um código a outro conforme o que lhe é posto pela sociedade.

Esse pensamento é, na verdade, uma refutação à questão freudiana que, aos olhos de Deleuze e Guattari, como vimos acima, reduz o desejo ao Complexo de Édipo. Para esses dois pensadores, a questão reside na esfera da produção social, em última análise, produção desejante em condições determinadas. O campo social seria o lugar de percurso do desejo. No final apenas subsistiriam duas coisas: o desejo e o social.

Do encontro do sujeito social desejante com a máquina, surge um produto que é inserido e reinventado num corpo maior, também máquina: o *socius*, funcionando como um pano de fundo, onde toda a produção se registra e parece emanar. Como afirmam eles, “a sociedade constrói o seu próprio delírio ao registrar o processo de produção... a consciência de um falso movimento” (*Idem*, p. 15).

Este sujeito, segundo Deleuze e Guattari:

É um sujeito estranho, sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado de máquinas desejantes. Toda produção desejante é imediatamente consumo e destruição, logo volúpia (*Ibidem*, p. 21).

Por isso eles apresentam o esquizofrênico como produto dessa sociedade e do processo atual. Algo mais questionador ainda refletem os mesmos, pois o homem e a natureza se perderiam, em última instância, nesse processo, quando por fim restaria apenas o processo que produz um no outro, o desejo produz a máquina que produz o desejo. A produção social se daria enquanto produção desejante. Essa máquina, fluida, deslizante, que seria cada subjetividade, inserida na grande máquina capitalista que guarda essas mesmas características, insere-se e gera novas máquinas.

---

referência, pois dispõe de um código de registro particular que não coincide com ele para o parodiar. O código delirante ou desejante apresenta uma fluidez extraordinária. Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que baralha todos os códigos, num deslizar veloz, conforme as questões que lhe são postas, não dando nunca duas vezes seguidas a mesma explicação (GUATTARI, DELEUZE, 1976, p. 20)

Em sistemas tradicionais, por exemplo, a subjetividade é fabricada por máquinas mais territorializadas, na escala de uma etnia, de uma corporação profissional, de uma casta. Já no sistema capitalístico, a produção é industrial e se dá em escala internacional (GUATTARI, ROLNIK, 1999, p. 25).

Nessa linha de interpretação, percebe-se uma aliança entre a máquina desejante e o corpo sem órgãos, que é o sujeito produzido como “resto”, numa sociedade capitalista globalizada. Ao lado de outras máquinas desejantes vai se confundindo com uma terceira máquina e sintetiza o consumo. São sínteses que não reclamam uma autonomia. Vive-se por viver, ou, se desejarmos seguir o pensamento dos autores acima citados, vive-se por desejar.

O desejo reside no campo em que subsiste a falta. E quando subsiste a falta, o indivíduo busca mais e mais, gerando o processo social. Haveria uma produção mental por traz do real que lança cada um em busca do novo, do que lhe falta. Mas, no entender de Guattari e de Deleuze, o desejo e o objeto são uma única e mesma coisa, máquina de máquina. A produção social seria simplesmente a produção desejante em determinadas condições. A máquina capitalista produz a esquizofrenia. Ela “produz o esquizo como sujeitos dos fluxos descodificados sobre o corpo sem órgãos” (DELEUSE, GUATTARI, 1976, p. 22). Singrar nesse pensamento é perceber a subjetividade das relações, é, talvez, nunca aportar no cais, pois, os mesmos devem ser desconstruídos, para que sempre haja novas conexões.

Tal quadro lança-nos no questionamento primordial de nossa busca, a identidade e a sua construção no movimento da “Nova Era”. Por isso, faz-se necessário ir além, e agora, sob um novo prisma, compreender a questão identitária e de como, nessa visão, o sujeito religioso constrói-se.

### 3.3. Identidade, singularidade e diferença.

Na mesma linha de reflexão, mas agora sob uma nova ótica que inclui a questão da identidade, Félix Guattari busca, na obra *Micropolítica* (1999), tratar da questão da singularidade e da identidade. Nesta obra, ele defende a diferença entre identidade e singularidade. Enquanto, para ele, singularidade é um conceito existencial, identidade é um conceito de “referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários. [...] A identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável” (GUATTARI, ROLNIK, 1999, p. 68). O processo de singularização seria a vida em seu processo mais comum, enquanto a identidade estaria mais ligada à questão da definição do indivíduo na sociedade, seu situar-se.

Para Guattari, a singularização está imediatamente como contraponto da individualização na sociedade atual. Individualização entendida como repetição do processo universal na vida do indivíduo que nega sua singularidade, seu potencial próprio. Na crítica de Guattari e Rolnik, bem como na crítica do próprio Guattari com Deleuze, encontramos uma crítica ao sistema capitalista e à massificação da sociedade. Sistema esse que obstrui as capacidades singulares e os potenciais dos indivíduos. Pois, segundo ele, o sistema produz apenas conexões entre as grandes máquinas de controle social e as máquinas individuais.

Essa questão da singularização, ligada à condição pós-moderna, se diferenciará da reflexão feita, a seguir, por Hall, que usa o conceito de identidade, e não de singularidade (e, no nosso entendimento, será melhor apreciada na visão de Luckmann, na medida em que na subjetividade de cada indivíduo será processada, gerando, não necessariamente só massificação, mas também possibilitando muitas identidades).

Kathryn Woodward possibilita-nos um olhar mais esclarecedor sobre a conceituação de identidade quando a entende como relacional e marcada pela diferença. Na sua concepção, que se aproxima bastante dos expoentes acima citados, a questão identitária está tanto ligada à própria pessoa quanto às coisas que ela usa, estando ligada tanto àquilo que o indivíduo é, quanto a seus antecedentes históricos e mesmo enquanto se difere dos outros ou assemelha-se dos mesmos. Para Woodward, “assim a identidade é tanto simbólica quanto social” (WOODWARD, 2000, p. 10). Simbólica enquanto diferenciada de outras identidades, no que se refere aos aspectos materiais de uso de roupas, adereços e símbolos usados por determinados grupos; e social no que se refere às convivências sociais e às próprias identificações psíquicas feitas pelos indivíduos. Como afirma a autora, “é por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos” (*Idem*, p. 19).

Cada indivíduo se vincularia às condições sociais e materiais com as quais se defronta, se identifica, e percebe-as simbolicamente, diferenciando uma das outras. Consoante Woodward, “as identidades não são unificadas. Pode haver contradições no seu interior que têm que ser negociadas” (*Ibid.*, p.14), pois cada um pode reivindicar, mesmo dentro de um determinado grupo, a sua diferenciação em relação aos demais membros. Isso pode acontecer em relação aos aspectos culturais ou históricos que justifiquem a identidade religiosa, étnica, nacional etc.

Para Woodward, a identidade se constrói perante a diferença e perante a exclusão do diferente. A identidade também está vinculada às condições sociais e materiais, de forma que uma atitude de um indivíduo ou de um grupo pode, de alguma forma, atingir outros, portanto, qualquer atitude individual ou coletiva implica uma consequência direta ou indireta a outrem. No social e no simbólico, a identidade encontra manutenção, já que a marcação simbólica faz com que cada indivíduo ou cada grupo dê sentido às suas práticas e relações.



Por outro lado, a diferença possibilita o surgimento de novas identidades. Um exemplo disso é a migração de povos ou mesmo a globalização que sugere novos encontros com novas identidades, novas demarcações de diferenças e a possibilidade do surgimento de novas identidades.

Tomaz Tadeu da Silva entende que a identidade não se define apenas pela auto-afirmação de cor, religião, nacionalidade, bem como a diferença não se auto-afirmaria pelos mesmos meandros. Sugere que há interdependência entre identidade e diferença, pois, “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2000, p. 75). Nessa ótica de identificação e definição diferencial perante o outro, toda e qualquer possibilidade e definição relacional e toda e qualquer auto-afirmação do indivíduo corre numa mesma esteira, que tende a situar os indivíduos perante o mundo. Identidade e diferença teriam o mesmo peso de referência. E, para ser mais preciso, Silva entende que, observando mais a fundo a questão, é a diferença que vem por primeiro lugar e, a partir dela, se estabeleceria a identidade. Mas, vai além: diferença não é apenas o resultado de um processo, mas sim, identidade e diferença estão no mesmo processo de sentido da vida humana.

Fica-nos claro, até agora que, por um lado, a identidade determina a diferença e, por outro, a diferença e a identidade fazem parte de um mesmo processo. Mas, de onde partimos, do entendimento de mundo da cultura antiga ou da cultura moderna que se apresenta com determinações e respostas referenciais e determinadas, parece não haver possibilidade de identificação com uma identidade que sempre vai escapando e nunca se fixa. O movimento da “Nova Era” está inserido numa cultura dita Pós-Moderna e para compreender a complexidade da questão identitária nesse contexto faz-se necessário levar em consideração a fragmentação como uma característica marcante da cultura contemporânea.

### 3.4. Identidade e fragmentação.

A partir da complexidade do contexto da globalização, com os seus processos migratórios, os desafios das relações inter-culturais, percebemos até então que, na perene e incessante busca de encontro consigo, na integração com o cosmos e perante o sagrado, o indivíduo moderno tem vivido a busca de definir-se perante as situações mais diversas que se lhe apresentam. Os diversos campos da ciência, especialmente as humanas, têm buscado aproximações teóricas que possam situar o indivíduo nesse instante histórico. A questão da identidade e todas as suas implicações e nuances têm vindo à tona, como percebemos ao longo da nossa reflexão, fazendo a comunidade acadêmica debruçar-se mais sobre esse tema.

Como observa Stuart Hall, em tempos mais antigos os papéis de cada sujeito estavam bem definidos e seu desempenho se dava de maneira quase uniforme e, até certo ponto, pré-determinado pelo sistema social e/ou religioso de cada grupo social. Contudo, nos dias atuais:

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado (HALL, 2005, p. 07).

Hall apresenta e analisa a compreensão de identidade a partir de três perspectivas:

Primeiro, a concepção iluminista de identidade, na qual a questão do sujeito estava baseada “numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, da consciência e da ação” (*idem*, p.10). Nessa concepção, o indivíduo nasceria e se desenvolveria permanecendo o mesmo, “contínuo ou idêntico” a si mesmo. Aqui, essência e identidade são uma única e mesma coisa. Sua grande característica é a do homem individualista, o centro do mundo. A partir desta perspectiva, haveria uma essência humana que se desenvolveria na medida em que o sujeito iluminista conquistasse as possibilidades da sua concretização na história.

A complexidade do mundo moderno fez emergir uma segunda concepção, chamada por ele de sociológica, cuja grande característica está na ênfase da questão relacional do sujeito. No centro de tal pensamento, “a identidade é formada na interação entre o eu a sociedade” (*Ibid*, p.11). A identidade seria como que o que une o interior do indivíduo e o exterior, o pessoal e o público. “A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura” (*Ibid*, p. 12). Tal compreensão, mesmo que enfatize a importância das relações sociais para a construção da identidade de um indivíduo, é muito próxima da anterior, na medida em que também parte de uma interioridade ou essência que se desenvolveria a partir das relações sociais.

Na concepção de Hall, algo está mudando, provocando uma terceira concepção, que parte da constatação que o sujeito pós-moderno não tem mais uma identidade fixa, essencial ou permanente. Para Hall, uma concepção de identidade fixa, com a narração de um eu unitário, não passaria de um mito. Pelo contrário, o sujeito pós-moderno faz a experiência de sentir-se fragmentado desde que as principais estruturas e instituições entraram em colapso. Neste sentido:

A identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (*ibidem*, p.12-13).

Tal contexto abre caminho, também, para experiências religiosas cambiantes, sem necessariamente identificar-se com um único sistema religioso ou uma forma determinada de interpretação e relacionamento com o mundo.

O sociólogo Alain Touraine reflete sobre essa questão; contudo, percebe que o movimento se dá da questão identitária para a subjetiva, já que a fragmentação do indivíduo teria acontecido num processo muito rápido.

O indivíduo não passa então de uma tela sobre a qual se projetam desejos, necessidades, mundos imaginários fabricados pelas novas indústrias de comunicação (TOURAINÉ, 2006, p. 119).

Isso geraria um indivíduo cada vez mais sem o senso de pertença a um grupo e mais distante da idéia de uma identidade unificada. Contudo, tal concepção faz-nos questionar se o indivíduo não seria entendido apenas como aquele que recebe informações e não as elabora ou critica, sendo passivo de novas imposições por meio das indústrias de comunicação.

Mas, baseado em Anthony Giddens, Touraine (*idem*, p.120-121) assevera que o indivíduo atual é arrastado para a busca da “*self identity*”, da busca do próprio homem entender-se a si mesmo, desapegado do papel social e transitando do social ao individual. No entendimento de Touraine, o sujeito é exatamente essa luta interior, privada e voltada para si mesmo e perceptível na sua intimidade. Esse sujeito por muito tempo buscou dar sentido à sua existência, seja obedecendo a uma mensagem divina ou acolhendo os avanços da modernidade.

E Touraine afirma:

Só nos tornamos plenamente sujeitos quando aceitamos como nosso ideal reconhecer-nos – e fazer-nos reconhecer enquanto indivíduos – como seres individuais que defendem e constroem sua singularidade, e dando, através de nossos atos de resistência, um sentido à nossa existência (*Ibid.*, p. 123).

Ora, o termo singularidade usado por Touraine remete-nos a Félix Guattari, quando tenta fazer a diferenciação entre identidade e singularidade. Como vimos, na visão de Guattari, a identidade é a maneira como o indivíduo se identifica perante o mundo e está sempre vinculada à questão do reconhecimento. Já a singularização seria o *modus vivendi*, a localização e o momento vivido por cada um (GUATTARI, *Op. Cit.*, p. 68-69).

Para Touraine, na história houve, por vezes (e em muitas delas), uma projeção de sujeito muito acima do possível, um sujeito divino. Esse sujeito, na modernidade, com a afirmação da morte de Deus, por alguns pensadores, teria se afirmado como criador de si mesmo, como sendo a finalidade própria da ação, num movimento caleidoscópico, onde todos os fragmentos do eu se chocam, se misturam e se constroem mutuamente.

De acordo com Hall, diante desse processo de modernização, onde vigora uma mudança constante e rápida da sociedade, há uma descontinuidade em relação aos sistemas tradicionais que sustentavam a vida social, caracterizando um “processo sem-fim de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior” (HALL, 2005, p. 16).

As identidades não são nunca unificadas; [...] elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; [...] elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar (sic) ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, *Op. Cit.*, p.108).

Hall vai de encontro à idéia do “sujeito humano – com certas capacidades humanas fixas e um sentimento estável de sua identidade e lugar de ordem das coisas” (*Idem*, p. 23) e à relação com a modernidade que o centrava num discurso muito próprio dessa época, comparando com descentramento do sujeito na atualidade. O passo principal para o entendimento do indivíduo é dado a partir da mudança de paradigma da modernidade, onde a idéia de identidades unificadas e coerentes dá lugar à liberdade do indivíduo em relação aos seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Não mais o indivíduo estava classificado num sistema determinado, onde o secular reproduziria o divino e o indivíduo sentia-se pertencente a essa “grande cadeia de ser. [...] O nascimento do ‘indivíduo soberano’, entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado” (*Ibidem*, p.25).

Como afirma Benedetti, trata-se de:

uma nova subjetividade, reduzida à experiência do cotidiano, sem amarrar às formas de identidade tradicionais que ligavam os indivíduos a um tempo – seja como esperança (futuro), seja como memória (passado) (BENEDETTI, 2003, p. 64).

Segundo Hall, desde Descartes, e do “*Cogito, ergo sum*”, postulador do sujeito racional, passando por John Locke com sua concepção de que o sujeito permanece continuamente com uma mesma identidade, até Karl Marx com a idéia de um sujeito pertencente a uma classe, a idéia de sujeito tomou uma concepção mais social, localizado e definido nessas grandes estruturas que sustentaram a sociedade moderna. Charles Darwin contribuiu com suas descobertas para que o sujeito seja entendido biologicamente e, por conseguinte, toda a sua formação física e cerebral passa a ocupar espaço privilegiado no estudo da subjetividade. As ciências sociais desempenharam um importante papel quando trouxeram à tona a idéia de um sujeito portador de vontades, desejos, necessidades e interesses (HALL, *Op. Cit.*, p. 25-33).

Hall ainda percebe que a fragmentação do sujeito moderno não teria sido apenas uma desagregação, mas um deslocamento que vem desde a tese marxista de que o homem está ligado a um sistema e às condições históricas, desconsiderando a idéia de essência universal do homem existente em cada sujeito. Em seguida, a teoria freudiana de que a identidade, sexualidade e desejos estão ligados à questão do psiquismo e do simbólico do inconsciente. Lacan observa essa relacionalidade no indivíduo, em suas negociações psíquicas inconscientes na infância que gera um “eu” interativo com o mundo. Contudo esse sujeito vive nesse processo de encontro com o outro a experiência do sentir-se olhado, do amor e do ódio, das concepções de bem e mal numa luta interior inconsciente que divide o sujeito por toda a vida. Diante desse quadro, o indivíduo viveria sua vida como se estivesse integrado, resolvido. Segundo esse pensamento psicanalítico, aí residiria a contradição na questão identitária (*Id.*, p. 34-38).

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, como afirma Hall, deve-se afirmar que identidade se constrói a partir de identificações, como um processo em andamento. A identidade surgiria não tanto na plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que seria “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. Psicanaliticamente nós continuamos buscando a “identidade” e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade, porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude.

Uma outra forma de descentramento, segundo Hall, seria a questão da linguagem. Baseia-se no pensamento de Saussure, que diz que o indivíduo não é autor das expressões e da língua que fala, já que esta última é social. A língua possibilitaria uma maior definição do indivíduo em relação à sua identidade, já que pela linguagem o “eu” define-se diante do outro que não é ele mesmo. Avançando na reflexão sobre os descentramentos, chega-se à questão do poder disciplinar que se liga à vigilância e à regulação do indivíduo e da sociedade como um todo. Essa característica seria muito própria do pensamento de Foucault, pois “quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual” (*Ibid.*, p. 43)

Ainda a respeito desse descentramento, existe a percepção feita sob o olhar e a crítica de novos movimentos sociais que emergiram na segunda metade do século passado. Cada um com suas identidades próprias. Em especial o feminismo, que, enquanto movimento crítico, ajudou no descentramento do sujeito cartesiano e sociológico enquanto questionou a dicotomia do privado e público (abrindo espaço para novas contestações políticas, de gênero, econômicas etc). O mundo viu ser gerada uma nova concepção de identidade, mais aberta, por construir e fragmentada.

O pensamento de Hall não se detém, especificamente, no aspecto religioso; contudo, fazendo uma relação sobre a questão de identidade, numa perspectiva mais ampla, pode-se buscar um paralelo com os novos movimentos religiosos que, como vimos no movimento feminista, surgiram dando uma nova perspectiva à questão religiosa. A “Nova Era”, como vimos anteriormente, traz consigo essas características de abertura, fragmentação e novas possibilidades de interpretação e assimilação. Identidade, no sentido de interpretação do movimento da “Nova Era”, certamente não pode ser considerada no singular, unificada, definida, mas sim, aberta e fragmentada.

A reflexão dos expoentes acima citados podem desembocar na perspectiva de que existem muitas identidades, tantas quantos forem os sujeitos livres, autônomos e construtores de identidades.

Como percebemos, a visão “Nova Era” de identidade se encaixa nas postulações de Hall e Woodward. Desde o desligamento a estruturas religiosas tradicionais ou fechadas, até o desprezo à idéia de homem que permanece idêntico, vemos a caracterização de uma religiosidade que tem identidades ligadas ao que Hall chama de celebração móvel. Uma religiosidade que assim se porta pode estar mais propícia à aceitação de opções mútuas e adesões diversas desde que atenda à necessidade de cada indivíduo no tempo e no espaço presente.

Estas concepções de identidade dão o lastro para o entendimento da religiosidade pós-moderna sob uma ótica que leva em consideração que não há crise de identidade, visto existir fluidez e multiplicidade de identidades. Porém, a articulação desse pensamento com uma visão sociológica que considera as estruturas individuais e sociais pode nos dar pistas que possibilitem compreender melhor esse tema.



### 3.5 A “Nova Era”: uma religiosidade “invisível”

Para as ciências humanas em geral, a religião tem uma importância indubitável, já que nos mais diversos campos da pesquisa encontra-se o ser humano herdeiro, desde a mais remota cultura, de um traço de religiosidade inegável. Atualmente, a experiência religiosa vivenciada pelos indivíduos, particularmente articulada às mais diversas tradições ou a novas experiências religiosas, tem levado cientistas a afirmar que há uma religiosidade desprovida de espaço fixo, templos, instituições, regras ou tradições. Respira-se uma atmosfera religiosa, sagrada, nos mais diversos lugares ou campos da vida humana. Segundo Thomas Luckmann, trata-se de uma “religião invisível” (LUCKMANN, 1973).

Segundo Franco Crespi, percebe-se uma busca do religioso em função das exigências sociais da contemporaneidade. Seria próprio dessa cultura pós-moderna a busca pelo religioso. Como afirma Crespi,

Desde as suas origens, a sociologia destacou a importância da religião como forma de mediação simbólica apta para consolidar os laços sociais e fortalecer as ordens normativas (CRESPI, 1999, p. 14).

A sociologia passa a perceber que as identidades individuais e a questão do sentido de pertença passam por uma crise, por conta das indefinições e pela exigência de que o indivíduo precisa assumir vários papéis no âmbito da pertença. A religião teria seu papel na construção da sociedade e, por conseguinte, seria indispensável para a ordem social. Todavia, a nova abertura religiosa trazida pela pós-modernidade criaria um novo espaço de autonomia da religiosidade em relação às estruturas vigentes.

Se a religião institucional é profundamente condicionada pelas estruturas sociais que ela, por sua vez, condiciona a religiosidade, enquanto experiência pessoal, abre para horizontes de sentido relativamente autônomos com relação à realidade social, podendo, aliás, se tornar uma das principais forças de desmistificação das formas alienantes de absolutização presente na realidade social e na própria religião (*Idem.*, p. 16).

Thomas Luckmann busca demonstrar que, ao lado da religião tradicional, o indivíduo tem buscado, em nossos dias, uma forma de religiosidade que responda aos seus interesses pessoais. A questão do sagrado passa a ter significado último com a esfera da vida privada e com a biografia da cada indivíduo. Se antes o que ordenava a vida social e pessoal eram as regras institucionais, agora, é a experiência individual, a auto-expressão, que determinará o cosmos sagrado de cada sujeito nesse seu desejo de formar uma identidade (LUCKMANN, 1973, p.121). Ou ainda, como afirma Berger: “como realidade objetiva, a sociedade pode fornecer ao homem um mundo para habitar. Esse mundo abrange a biografia do indivíduo, que desdobra uma série de acontecimentos dentro desse mundo” (BERGER, 1985, p. 26)

Em sua concepção, Luckmann percebe a que a sociedade encontra-se em perene mudança e a questão que se coloca é a posição do indivíduo e a questão da religião<sup>9</sup> nessa sociedade em mutação. Pautando a sua argumentação a partir dos estudos de Durkheim e Weber, Luckmann afirma que enquanto nas religiões primitivas, a crença tinha uma função integradora, enquanto na modernidade secularizada “há uma decrescente capacidade de atração” (LUCKMANN, 1973, p 32) por parte das religiões institucionalizadas.

Esta religião, enquanto instituição, teria sido fortemente questionada. Chegou-se a anunciar o seu fim. Porém, o quadro que se apresenta é de uma mutação na religiosidade, e a religião institucional tem-se apresentado como uma das tantas alternativas de encontro com o divino e não mais como centro e referência na vida particular e coletiva. Esse encontro se dá a partir da dimensão de subjetividade e identificação com as opiniões e atitudes do indivíduo e da religiosidade que se lhe apresenta. “Chegamos à conclusão que a religião orientada pela igreja tem sido empurrada para a periferia da vida moderna”.(Ibid. p. 46) A religião passaria a uma condição marginal na sociedade moderna e as causas dessa marginalização seria muito

---

<sup>9</sup> Nesse trabalho usaremos o termo “religião” e “religiosidade” como sinônimos. E isto está influenciado por Luckmann que entende religião tanto como a instituição quanto a experiência religiosa pessoal de um indivíduo. (Cf. LUCKMANN, 1973).

mais que industrialização ou a urbanização. Algo mais além, uma “transformação concomitante entre o modelo individual e o social e o papel decrescente da religião eclesiástica tradicional daria um significado novo ao modelo” (*Ibid.*, p. 48) de religião vigente.

Antes, os valores estavam ligados intimamente à religião institucional e davam significado à totalidade da vida de cada indivíduo, oferecendo os caminhos e as normas de vida, o que dava “unidade” à biografia de cada sujeito. O fenômeno hodierno atinge a religião institucional através da secularização que bate à porta das igrejas tradicionais e adentra, gerando mudanças também no âmbito interno das mesmas. Para Luckmann, a razão dessa mudança não seria apenas fruto das novas ideologias laicas, mas de algo mais amplo, que vai desde a excessiva secularização da religião, até as perenes transformações globais da sociedade.

Na percepção de Luckmann, vive-se um momento histórico de crise. Ora, se há crise é por que houve, por algum tempo, algo mais estabilizado quanto à identidade cultural e religiosa dos indivíduos. Se há mudança de um quadro mais fixo de identificação pessoal ou social que gera uma desestruturação social e religiosa, é por que se entende que o desenrolar da história produz transformações sobre normas e tradições de uma sociedade. (BERGER, LUCKMANN, 2004).

No que se refere à crise, percebemos uma diferença entre a postura de Luckmann em relação a Hall e Woodward, quando estes últimos afirmam que, na verdade, não há tanta crise assim, já que é próprio da identidade, e aqui consideremos a religiosa, essa possibilidade de novos cruzamentos e novos hibridismos, sem, contudo, entender tal situação como algo nocivo à sociedade. (SILVA, 2000; HALL, 2005)

Em consonância com o pensamento de Berger, Luckmann traz à tona a questão da objetivação dos universos simbólicos. A objetivação do simbólico que subjaz na

individualidade se faz com a exteriorização da sua subjetivação, o que seria uma atitude essencialmente social. A cada nova objetivação, o sujeito faria uma nova interpretação, internalizando as experiências feitas. “No contexto atual queremos enfatizar que a individuação da consciência é uma possibilidade do organismo humano que somente se realiza no processo social” (BERGER, LUCKMANN, 2004, p. 56).

Mas, a centralidade do pensamento de Luckmann, a respeito da experiência religiosa atual, se dá na percepção de que o cosmos sagrado do indivíduo se dá por meio da autonomia.

O indivíduo típico da sociedade industrial moderna encontra o significado último primeiramente na esfera da vida privada e, portanto em sua biografia privada. Os universos tradicionais se convertem em irrelevantes para a experiência diária do indivíduo típico e perdem, portanto o caráter de realidade superordenadoras (*Ibid.*, p. 121).

As instituições sociais que até então davam sentido à vida comum, recebem adesão ao sabor das individualidades. As subjetividades já não mais acolhem com o mesmo grau de relevância a ordem social e o transcendente, como outrora. Já não mais há restrições externas ou imposições tradicionais às quais os indivíduos se submetam, pois, tudo passa a girar em torno de si. “O indivíduo encontra uma fonte de significado último na dimensão subjetiva de sua biografia embarcando em um processo de auto-realização e auto-expansão” (*Ibid.*, p. 122). A auto-expressão e a auto-realização são as principais características dessa autonomia da individualidade que gera um cosmos sagrado muito próprio a cada sujeito. Cada indivíduo estaria em busca de definir a sua própria identidade. Nessa esteira, o indivíduo cria o seu cosmo sagrado de acordo com o seu momento biográfico. Por isso, para Luckmann, trata-se de uma “religião invisível”, pois:

“o cosmos sagrado moderno legitima a redução do indivíduo à esfera privada e santifica sua autonomia. [...] Outorgando um caráter sagrado à crescente subjetividade da existência individual o cosmos sagrado sustenta não somente a secularização senão, também, o que temos chamado de desumanização da estrutura social” (*Ibid.*, p. 128).

Levando em conta essa discussão, ao que se refere à “Nova Era”, longe de desejar ser uma religião aos moldes das instituições tradicionais, com seus dogmas e ritos determinados, a “Nova Era” propõe-se a ser um perene desvelar de novas possibilidades de encontro com o transcendente, por meio da experiência pessoal. E é nesse aspecto que a “Nova Era” se encaixa na postulação de Luckmann de uma “religião invisível”, sem cânones, templos, hierarquias ou pensamento monolítico, tendo a subjetividade do indivíduo a sua morada *par excellence*.

Amaral prefere usar o termo “cultura errante”, lembrando dessa possibilidade de mudança e locomoção que é muito própria à “Nova Era”.

Uma cultura religiosa errante, que não se encontra em um único lugar, em uma única tradição, doutrina ou igreja, mas através delas, considero produtivo explorar o significado de um novo tipo de sincretismo: um sincretismo que deixou de ter, necessariamente, um lugar, para se fazer uma movimentação (AMARAL, 2000, p. 205).

Na percepção de Amaral, essa é uma característica muito própria da cultura religiosa atual que, ao contrário do sujeito desejar se confrontar com as tradições já estabelecidas, prefere escolher, subjetivamente, o lugar e a experiência com a qual ele mais se identifica. Um ponto chave de sua tese reside em defender que a experimentação é a “idéia-matriz” da cultura da “Nova Era” diante da moralidade e da religiosidade (*Idem*, p.205). A autonomia do sujeito e sua biografia definem essa experimentação *ad infinitum*.

Diante de tantas opções, esse pluralismo moderno “leva a um enorme relativismo dos sistemas de valores e de interpretação” (BERGER, LUCKMANN, *Op. Cit.*, p. 50) Ora, diferentemente do que pensam pensadores como Hall, na sociologia de Luckmann e de Berger são importantes os sistemas que definem, situam, territorializam e dão sentido ao indivíduo, ao mesmo tempo em que estruturam a sociedade como um todo.

Contudo, vive-se uma nova realidade a respeito da localização individual perante a sociedade, a família, a religião. Há muito pouco tempo, depois de termos passado milhares de anos na crescente busca de aperfeiçoamento e conhecimento do indivíduo e de suas relações,

transpondo as várias etapas desde a geosfera, como vimos acima, até a possibilidade de viver em uma noosfera, cada sujeito é impulsionado a definir-se perante o cosmos, perante a sociedade e perante si mesmo. A mudança de paradigmas modernos para os pós-modernos fez o mundo, a sociedade e, também, as identidades, serem problematizados. A religiosidade foi a reboque. Por isso, a crise é bem mais ampla, não reside apenas no econômico, político ou social, exclusivamente, mas num conglomerado de mudanças que caracteriza o nosso contexto atual. As pessoas sentem-se “inseguras num mundo confuso e cheio de possibilidades de interpretação [...] que leva o indivíduo a reinventar o mundo a cada dia e ter de se orientar dentro dele” (*Idem.*, p, 54).

Para Luckmann, há crise de sentido por conta da mutação da sociedade como um todo, e essa crise de sentido tem sérias implicações na vida cotidiana, na interpretação de mundo e na religiosidade dos indivíduos. Leila Amaral percebe essa mutação como a absolutização da passagem como valor.

A religiosidade errante da Nova Era, calcada em um sincretismo em movimento e na absolutização da passagem como valor, está em correspondência com a emergência de ‘padrão de civilidade que emerge no mundo contemporâneo, refletindo, parcialmente, uma faceta do processo de globalização. (AMARAL, *Op. Cit.*, p. 208)

Em uma sociedade que reinventa seus valores de acordo com a moda, a fugacidade e a transitoriedade, a religiosidade tende a seguir esse mesmo caminho. Se bem que as grandes religiões tendem a permanecer com todo o seu cabedal de conhecimento e tradição, eventualmente aderindo a essa globalização, via de regra inserindo uma ou outra técnica que possa arejar a vivência espiritual de seus adeptos. No movimento da “Nova Era” o novo sempre é elaborado. A aproximação, o conhecimento, mesmo que superficial, e a experimentação tornam-se constantes. Mais que templos e lugares determinados, a música, o esporte, a alimentação, filmes, lazer, vestimentas, danças etc, vão sendo transformados em meios ou em lugares alternativos para a produção de significados religiosos.

Vemos a confirmação da cosmovisão de um mundo onde o sagrado tudo perpassa, em tudo está e no qual tudo é sagrado. Na natureza e na tenda de tarô armada numa galeria de lojas, no abraço a uma árvore em plena metrópole e na leitura de livros de auto-ajuda. É a idéia de um “sagrado sem lugar” como sustenta Amaral.

A noção de um ‘sagrado sem lugar’ ou tempo específico, que se dá na intercessão da religião com a cultura de consumo [...]. Expressa, [...], a onipresença do sagrado em todas as dimensões da experiência humana cotidiana. [...]. Com a expressão ‘sagrado sem lugar’ quero, portanto, chamar a atenção para uma experiência com o sagrado que não se encontra fixado em lugar algum, tempo, sociedade, instituição, grupo ou comunidade, nem mesmo em uma única linguagem ou gênero (Idem, p. 104).

Aponta-se para uma religiosidade que une pensamentos e nuances muitas vezes entendidas como díspares, mas que se juntam via Meios de Comunicação de Massa, Internet e todas as novas tecnologias que ampliam as mais particulares experiências criando “formas híbridas” de uma nova religiosidade. Como afirma Amaral,

Poder-se-ia dizer que, nesse caso, em vez do desaparecimento da religião, o que se observa é a presença de uma religião não institucional que se encontra em toda a parte e em correspondência com a lógica do consumo moderno – vetor de uma sociedade cuja principal mercadoria é a identidade, isto é, produz-se identidade para ser consumida. Portanto, mais do que ter identidade, até mesmo religiosa, o que se observa é a vertiginosa transformação e multiplicação, no ato mesmo do consumo – pela disseminação da própria identidade que circula pela lógica da mercadoria e da possibilidade de combinar diversas narrativas e expandir os limites da diferença. (AMARAL, 2003, p. 102).

Isso corrobora com o que afirma Luckmann de uma religiosidade invisível, privada, subjetiva, de acordo com a biografia da cada indivíduo. Isto recorda, também, as “máquinas desejanter” de Guattari, máquinas numa grande máquina capitalista de consumo. (GUATTARI, 1976). Amaral (2000) também problematiza a questão da identidade e da sociedade de consumo – segundo ela, identidades construídas para o consumo, inclusive religioso. Das lojas nos shoppings aos encontros em hotéis para o aprimoramento do potencial humano – realmente uma forte característica do movimento da “Nova Era” é essa

possibilidade de união entre a cultura capitalista onde o indivíduo deseja encontrar-se e superar sua condição limitada vivenciando uma religiosidade do consumo.

Terrin, assumindo uma postura mais crítica frente a este fenômeno, questiona a fragmentação, a errância e esse sentido de totalidade. Percebe que os adeptos da “Nova Era” têm buscado, tão somente, saciar seus desejos e necessidades mais privadas e imediatas.

A Nova Era, com efeito, é o mundo ocidental moderno com todos os seus produtos culturais e religiosos vividos de uma perspectiva burguesa e filtrados por uma cultura de crise e, ao mesmo tempo, pela necessidade de superar a crise por simples questão de sobrevivência. Na separação com o moderno, de fato, movimenta-se por meio de categorias não mais racionais, não mais construtoras de utopias, não mais porta-bandeiras de valores sociais e históricos, mas, todavia significativas na época moderna e pós-moderna. Trata-se de paradigmas não totalmente arbitrários e, contudo fora dos cânones da racionalidade clássico-científica (TERRIN, 2004, p.107-108).

O que se vê é uma tendência ao subjetivismo, ao fechamento e o entendimento de que os bens culturais e religiosos tornam-se bens de consumo privado. Os adeptos da “Nova Era” buscam satisfazer seus anseios e, ao mesmo tempo, desejam investir nos seus projetos pessoais. Mesmo tendo um discurso holista, não está nos seus objetivos imediatos fazer uma leitura crítica do mundo, numa perspectiva sociológica ou histórica.

A “Nova Era”, com uma postura própria de uma geração que não quer se fixar, não se define, não se aglutina em perspectivas mais amplas e comprometidas com as transformações sociais, trazendo em si toda a complexidade e potencialidade dos nossos dias, certamente contribui para a configuração de uma nova religiosidade que está cada vez mais se difundindo na sociedade ocidental. Tudo ainda muito opaco, sem linhas determinadas, mas que de alguma forma, silenciosamente, tem forjado um novo relacionamento do indivíduo, em toda a sua complexidade identitária, com o religioso.

No Brasil, como na maioria dos países do ocidente por onde a “Nova Era” tem sido vivenciada das mais diversas formas, não se configura diferente sua experiência. Eduardo Rodrigues da Cruz, ao analisar os novos movimentos no Brasil sob a perspectiva da identidade nacional, especificamente tratando de uma religiosidade na classe média, afirma:



Essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugere um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’, como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nomes e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda (CRUZ, 2004, p. 22-23).

Percebemos um grande campo de conquistas já efetivadas e vislumbra-se um horizonte ainda aberto na sociedade ocidental, que insiste em buscar na ciência as respostas para suas mais intrigantes questões, mas que, paralelo e ao mesmo tempo, tem se deixado invadir por uma visão holista, religiosa e mística que tenta responder às questões primordiais dos indivíduos a partir dessa esfera. As verdades científicas são inseridas na fundamentação da “Nova Era” para confirmar seus postulados. Ao mesmo tempo, essas verdades científicas e as correntes tradicionais (religião, história, tradição, autoridade) até então postas e aceitas vêm-se questionadas e impulsionadas a novas reformulações. Os espaços vazios ou esquecidos pela religião ou pela tradição estão sendo preenchidos pela “Nova Era” e por outros movimentos neo-esotéricos, enquanto vive-se, nesse pluralismo religioso, uma sociedade e uma cultura em crise, terreno fértil para que pululem novas experiências religiosas.

A “Nova Era”, pelo que vislumbramos nesse texto, apresenta-se como mais uma alternativa religiosa ao indivíduo pós-moderno. Sem dúvida esse movimento deixa por onde passa a certeza de que uma sociedade unificada e trancada nas suas normas, um sistema religioso fechado e encastelado em seus dogmas, sem o mínimo de diálogo e aproximação ao diferente, um o sujeito ensimesmado e prepotente, dever ceder espaço a uma sociedade mais universalista, mais diplomática; a uma religiosidade que dialoga e aproxima-se dos demais sistemas e tendências; e que o sujeito pós-moderno precisa entender-se nessa ciranda de novas possibilidades, de novas tecnologias, de reaproximação às antigas tradições, especialmente religiosas. Uma atitude de diálogo e respeito para com o outro e com o cosmos talvez seja a

saída para uma maior compreensão do todo e uma mais serena compreensão e definição do cosmos sagrado de cada sujeito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No trabalho que agora encerramos, como cabe a um cientista da religião, numa pesquisa em que articula, criticamente, as perspectivas de vários autores, em diálogo com sua própria, fruto de uma profunda investigação (coerente com a proposta inicial de utilização, como instrumento principal, da pesquisa bibliográfica), encontramos algumas pistas para uma leitura e entendimento da construção da identidade(s) religiosa(s) numa cultura marcada pela “Nova Era”.

Esse estudo levou-nos às seguintes perspectivas:

O Movimento “Nova Era” tem seus alicerces em uma sociedade marcadamente pós-moderna, fragmentada, onde as meta-narrativas e os grandes sistemas estruturadores de sentido, religiosos ou não, vão aos poucos perdendo sua referência e a sua hegemonia. É um movimento surgido na década de 60 nos Estados Unidos, numa junção de espiritualismo oriental, de modo especial de tradição hindu, em diálogo com algumas correntes científicas e filosóficas. Ele insere-se num mundo em processo de globalização, onde o consumo religioso encontra-se em franca expansão. Este contexto faz emergir uma religiosidade cuja principal marca é a crença de que há uma força espiritual em cada indivíduo, que o lança numa integração com o cosmos. A religiosidade “Nova Era” é marcadamente universalista e inclusivista, aberta aos novos movimentos e às novas tendências. Ela cria uma religiosidade “híbrida”, fruto da junção dos mais variados sistemas religiosos. Uma religiosidade na qual, na maioria das vezes, as fronteiras e demarcações se diluem. O trânsito entre sistemas religiosos, cosmovisões e ritos torna-se uma marca perceptível nos que aderem a esse movimento. Certamente toda essa nova percepção de mundo gera um indivíduo mais tolerante e mais próximo do diferente, contudo, sem nunca definir-se plenamente perante o outro.

Dessa forma, tem-se configurado desde os anos 60 até os nossos dias, entre os adeptos desse movimento, uma busca de integração do eu (corpo-mente-espírito) com o cosmos, de forma a contrapor-se à agitação da sociedade e ao racionalismo cartesiano moderno, especialmente na atualidade.

Permanecem os encontros, os congressos, os lançamentos de uma vasta literatura “Nova Era” e a vivência em pequenos grupos ou centros especializados. Numa nova formatação, devidamente especializada nas suas ofertas, encontramos uma vasta lista de terapeutas, cromoterapeutas, gurus, orientadores espirituais, palestrantes de auto-ajuda, etc., que oferecem orientação para a integração do ser humano consigo mesmo e como cosmos. As lojas de artigos “Nova Era” invadiram os shoppings com incensos, alimentos naturais, cristais, gnomos, livros, discos e toda uma gama de material direcionado, especificamente, a esse grupo.

A percepção de mundo e a busca de respostas às questões existenciais tomam um novo significado e têm novas respostas aqui no ocidente. Se na antiguidade as questões existenciais e a concepção de mundo já estavam dadas, se Deus estava no centro e seu representante imediato na terra, a Igreja, definia os passos para os cidadãos, vimos emergir na modernidade a autonomia e supremacia do homem. A “deusa razão” assumiu o papel de protagonista da história, e com ela o cientificismo, as respostas comprováveis, verificáveis, os pensamentos claros e distintos. Profetizou-se o fim da religião com seus cânones, suas normas, seus ritos e seus templos. Falou-se da “morte de Deus” e com ela do fim dos sistemas religiosos. Vimos emergir a industrialização, os indivíduos preocupados com o capital e com o funcionamento da sociedade cujo centro estava na produção e cuja salvação estaria nos sistemas forjados pela ciência e pela técnica.

Logo emergiu uma globalização, fazendo com que, aos poucos, com o auxílio dos meios de comunicação, principalmente da internet, os indivíduos se sentissem numa aldeia

global. Porém, as máquinas ficam cada vez mais rápido obsoletas. Os sistemas científicos, aos poucos, têm sido questionados, e surge, lentamente, uma nova possibilidade de interpretação de mundo, onde o indivíduo, ao sabor de suas percepções e de seus interesses, é impulsionado a definir seu cosmos. Depois de um período em que a modernidade afastou-se das instituições religiosas e relegou toda religiosidade à fantasia, está havendo um “retorno ao sagrado”. O novo mote é: Tudo é Deus e Deus está em tudo.

Só que agora não há necessidade de intermediários ou de sacerdotes, de ritos unificados, símbolos universalmente aceitos ou vivência de uma única moralidade. O acesso ao sagrado, aos ritos, aos símbolos pode ser retirado de toda e qualquer corrente ou sistema religioso antigo ou recém fundado. O importante é permanecer em consonância com a “energia cósmica” que a todos provê, de onde tudo e todos vêm e para onde todos voltam.

Ao indivíduo foi dada a difícil tarefa de definir-se nesse universo. Essa tem se tornado a difícil tarefa para o sujeito pós-moderno. Depois que se esfacelam as instituições, que se excluem as metanarrativas, sobra o vazio sobre o qual cada um deve construir-se. A saída, ao que tudo indica, tem sido buscar alternativas novas, tendo como pano de fundo os sistemas antigos, com suas ofertas de sentido, porém re-significados a partir da subjetividade dos sujeitos envolvidos, com as suas angústias e esperanças, que marcam as suas biografias. Essa junção do passado com um presente tem-se apresentado como algo inusitado, uma terceira “onda”, que traz consigo possibilidades diversas.

Construir uma identidade determinada, situada e definida, optar por algo com mais profundidade, identificar-se com uma única opção, na concepção dos adeptos da “Nova Era”, parece impensável, já que, a partir da sua percepção do mundo e de si próprio, nada é duradouro ou definitivo – é a era do provisório. E o mundo religioso atual, na pós-modernidade, aos poucos, segue esse novo ritmo.

Thomas Luckmann fala da religiosidade que se vivencia a partir da biografia de cada sujeito, dependendo de seu estado de espírito ou de sua situação social. Uma “religião invisível”, que não tem templos, nem ritos, nem doutrinas específicas. Uma religião que é construída a partir da subjetividade do sujeito. Por isso, ela é chamada de invisível, pois o seu “espaço” é subjetivo. Como afirma Leila Amaral, um “sagrado sem lugar”, de uma fluidez e porosidade muito própria, que ao longo da nossa pesquisa podemos observar como característica das identidades religiosas construídas pelos membros do movimento “Nova Era”.

Cada indivíduo tem buscado o sentido de sua existência sem, necessariamente, se preocupar com uma coerência muito estruturada naquilo que busca. O que atrai é justamente a possibilidade e a flexibilidade em unir tendências opostas, sem, no entanto, perder nada com isso. Suspende-se o que atrapalha na diferença e fica-se com aquilo que une. Amaral chama essa experiência de ambigüidade combinado ao provisório, ao efêmero ou transitório. É essa possibilidade de vivência religiosa “autônoma” e livre que abre espaço para tais experiências. Uma religiosidade errante, que não se fixa nem se compromete, demasiadamente, com uma identificação religiosa. A cada momento há uma re-significação simbólica ao “sabor” da subjetividade do indivíduo.

Buscar compreender a construção de identidades nesse contexto, a partir de modelos essencialistas, é um grande desafio, praticamente impossível de ser atingido. Há pensadores que defendem a possibilidade de não tratarmos mais de identidade no singular, mas de identidades, no plural, tantas quantos forem os indivíduos. E, indo mais além, cada indivíduo pode assumir tantas identidades quantas forem as possibilidades de transição entre os mais diversos sistemas.

No Brasil, como é próprio à sua população, muitos aspectos da religiosidade da “Nova Era” passaram a ocupar um lugar, mesmo que discreto, no cotidiano da população. Um

povo de matriz religiosa tão plural, que funda suas raízes nas culturas européia, indígena e afro, acolhe essa nova onda com curiosidade e abertura ao novo, que lhe é tão peculiar. Pouco a pouco até o linguajar próprio aos adeptos da “Nova Era” passa a ter lugar na língua vernácula: energia, sinergia, transcendentalização, holismo e outras expressões que transpassaram do vocabulário próprio de um grupo e popularizaram-se.

Essa perspectiva mais holista tem possibilitado um maior diálogo e uma maior tolerância religiosa na sociedade pós-moderna, possibilitando uma melhor compreensão e convivência entre os indivíduos e sua relação ao cosmos.

Suas contribuições, certamente, ainda podem ser pesquisadas e compreendidas, para que não se percebam apenas seus limites, mas se dê ênfase, também, ao seu papel de geradora de novas alternativas nas perspectivas religiosas tradicionais, quando influencia os indivíduos a questionarem o fechamento e a falta de diálogo nos sistemas religiosos mais antigos e cristalizados.

É bem verdade que a pesquisa científica pode enveredar no aprofundamento desse fenômeno tão atual e que ainda está em evolução. Novos horizontes podem ser vislumbrados para o melhor conhecimento da religião, da cultura e da sociedade como um todo. As Ciências da Religião, certamente, têm um grande contributo ao entendimento desse e de outros fenômenos.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila, **Carnaval da Alma**: Comunidade essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000. 230p.

\_\_\_\_\_. **Deus é Pop**: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: Paulo Siepierski; Bendito Gil. (Org.). *Religião no Brasil: Enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo - SP: Paulinas. 2003.

\_\_\_\_\_; KUENZLEN, Gottfried; DANEELS, Godfried. **Nova Era**: um desafio para os cristãos. São Paulo: Paulinas, 1994. 138p. (coleção: atualidade em diálogo).

ARANHA, Maria Lúcia. MARTINS, Maria Helena P. **Filosofando**: introdução à filosofia. 3ª ed. São Paulo: Moderna. 2003. 439p.

BARRERO, Pablo. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio L. **Teologia na Pós-Modernidade**: abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas. 2003. 496p.

BENEDETTI, Luís Roberto. Pós-modernidade: abordagem sociológica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003. 496p.

BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Org. Luiz Roberto Benedetti. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Sociologia e Religião)

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. 94p.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, Koinonia, 2003.



BOFF, Leonardo. **Nova Era: a civilização planetária**. Desafios à sociedade e ao Cristianismo. São Paulo: Ática, 1994. 87p.

\_\_\_\_\_, **O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1998. 174p.

CHALITA, Gabriel. **Vivendo a Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Atual, 2004. 400 p.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13ed. São Paulo: Ática, 2003. 424p.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Editora Cutrix, 1982. 447p.

CAROZZI, Maria Júlia; MAGNANI, José G. C.; AMARAL, Leila. **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes. 1999. 187p. (Coleção Sociedade e Cultura no Mercosul)

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Manual para normatização de trabalhos acadêmicos: monografias, dissertações e teses**. 5. ed. Rev. Recife: INSAF, 2005. 184p.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. **A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza**. São Paulo: UNESP, 2004. 96p. (Coleção Paradidáticos; Série Cultura).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DUSSEL, Henrique. **Ética da libertação**. Petrópolis: vozes. 2000.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião**. Trad. Frank usarski, São Paulo: Paulinas, 2005. 165p. (Coleção repensando a religião)

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografia dos desejos. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 327 p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Lobo – 10ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 104p.

KUNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca de um ponto comum. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004. 283p.

KOLLING, João Inácio,. **Misticismo e nova era**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 99 p.

LIBÂNIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002. 283p. (Coleção Theologica).

LUCKMANN, Thomas. **La religión Invisible**: el problema de la religión en la sociedad moderna. Trad. Miguel Bermejo. Salamanca – Esp.: Ediciones Sigueme, 1973. 129 p.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 5. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986. 123p.

MAGNANI, José G. C. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed.. 2000 63p. (Descobrimo o Brasil).

MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994. 176 p.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995. 496p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Pós-Modernidade: abordagem filosófica. *In*: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio L. **Teologia na Pós-Modernidade**: abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas. 2003. 496p.

REALE, Giovanni, **História da Filosofia antiga**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. 419p. (Série História da Filosofia).

SILVA, Magnólia G. C. **Esoterismo e movimento esotérico no Brasil**. Tese de doutorado apresentada no programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. 2000

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. Tomaz Tadeu da Silva (org). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 133p.

TAVARES, Clotilde Santa Cruz. **Iniciação à visão holística**. 2ed. Rio de Janeiro: Record, 1994. 167p. (Coleção Iniciação).

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma: para entender o mundo de hoje**. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes. 2006. 258p.

TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio L. **Teologia na Pós-Modernidade: abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas. 2003. 496p.

TERRIN, Aldo Natalle. **Nova era: A religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1996. 230 p. (Coleção Temas de Atualidade).

## SITES

BINDO, Márcia, **Físico único**. Disponível na Internet.  
<<http://vidasimples.abril.uol.com.br/edicoes/009/03.shtml>>. Acesso em 23 de nov. 2007.

LERRER, Débora, **A verdadeira magia do Tarô**. Disponível na Internet.  
<[http://www.terra.com.br/planetanaweb/flash/guiacosmico/oraculos/taro\\_naiff.htm](http://www.terra.com.br/planetanaweb/flash/guiacosmico/oraculos/taro_naiff.htm)>.  
Acessado em 14 de set. 2007.

OLIVEIRA, Elias R. **Nova Era: História**. Homepage. Disponível na internet. <<http://www.vivos.com.br>>. Acesso em 15 de mar. 2007.

**SOCIEDADE TEOSÓFICA NO BRASIL**. O que é Sociedade Teosófica. Homepage. Disponível na Internet. <<http://www.sociedadeteosofica.org.br/>>. Acesso em: 30 de Set. 2007

### FILMES / VÍDEOS

**HAIR**. Direção de: Milos Forman. Produção de: Michael Butler e Lester Persky. Roteiro: Gerome Ragine e James Rado. Elenco relevante: John Savage, Treat Williams, Beverly D'Angelo, Annie Golden, Dorsey Wright, Don Dacus, Cheryl Barnes, Richard Bright, Nicholas Ray, Charlotte Rae, Miles Chapin. EUA: Fox Filmes, 1979. 1 DVD (120 min), Dublado, colorido, Longa Metragem.

**QUEM SOMOS NÓS?** Direção de: Betsy Chasse , Mark Vicente , William Arntz. Produção de: Michael Butler e Lester Persky. Roteiro: Betsy Chasse, Mark Vicente , William Arntz. Elenco relevante: Barry Newman , Elaine Hendrix , Marlee Matlin , Robert Bailey Jr. EUA: Playarte, 2004. 1 DVD (108 minutos), Dublado, colorido, Documentário.

**LAVAGEM DA IGREJA DE LA MADELEINE**. Jornal da Globo. Paris : Rede Globo, dia 15 setembro de 20007. TV.