Religare, ISSN: 19826605, v.14, n.2, dezembro de 2017, p. 343-362.

A pluralidade de experiências do sagrado nas sociedades contemporâneas

The plurality of experiences of the sacred in contemporary societies

Amurabi Oliveira[1]

Felipe Boin[2]

Resumo

As teses sobre a secularização e desencantamento do mundo têm sido profundamente revisadas no campo da sociologia e antropologia da religião, possibilitando a emergência de novos olhares sobre o sagrado nas sociedades contemporâneas. Neste trabalho almejamos refletir sobre o lugar da magia hoje, considerando principalmente aspectos como: o advento a globalização e o fenômeno da Nova Era. Almejamos também visibilizar a pluralidade de experiências que emergem com a modernidade, enfatizando os diversos arranjos possíveis, especialmente no caso do campo religioso brasileiro.

Palavras chaves: Religiões contemporâneas; Nova Era; Novas Espiritualidades; Modernidade Religiosa.

Abstract

The theses on secularization and disenchantment of the world have been thoroughly revised in the field of sociology and anthropology of religion, allowing the emergence of new looks on the sacred in contemporary societies. In this work we aim to reflect about the place of magic today, considering mainly aspects such as the advent of globalization and the phenomenon of the New Age. We also aim to make visible the plurality of experiences that emerge with modernity, emphasizing the different possible arrangements, especially in the case of Brazilian religious field.

[1] Doutor em Sociologia (UFPE), Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) atuante em seu Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Pesquisador do CNPq.

[2] Graduado em Ciências Sociais e Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Key words: Contemporary religions; New Age; New Spiritualities; Religious Modernity.

Introdução

Abordar a questão da magia e da feitiçaria nas sociedades contemporâneas é um exercício que nos leva a um debate interessante no campo das ciências sociais, ao nos defrontarmos com questões empíricas que problematizam as teorias da secularização. Certamente, durante um longo tempo, uma das questões centrais da sociologia da religião foi a problematização em torno do desencantamento do mundo, seguindo em parte as pistas deixadas por Weber (1999), o que implicou no caso brasileiro numa relação ambivalente com determos credos que "insistiam" em provar o contrário, que o mundo permanecia encantado em grande medida (MOTTA, 2015).

Longe de almejarmos realizar um debate sobre as teses de (des/re)encantamento do mundo, neste trabalho focaremos no desenvolvimento de uma reflexão acerca da vivência do sagrado nas sociedades contemporâneas, focando mais especificamente em práticas que remetam à magia, ou como denominaremos ao longo do trabalho, práticas magísticas. Nossa discussão se situa a partir do referencial da sociologia e da antropologia da religião, especialmente considerando a reflexão que vem sendo desenvolvida sobre novas modalidades de vivências do sagrado, ganhando destaque o debate relacionado à Nova Era.

Para uma melhor organização dos argumentos a serem apresentados realizaremos três sínteses ao longo deste texto: a) um debate sobre a questão do sagrado na modernidade, considerando elementos como o fim das identidades religiosas herdadas e o próprio debate sobre o reencantamento do mundo; b) uma breve discussão sobre magia nas sociedades contemporâneas, destacando

a globalização e o movimento Nova Era como fundamentais para a compreensão deste fenômeno; c) uma discussão sobre a pluralidade de experiências possíveis, aproximando as questões trazidas no texto de uma base mais empírica de dados, dialogando tanto com a literatura na área, quanto com trabalhos de campo realizados anteriormente pelos autores.

Nosso intuito é, portanto, lançar elementos que nos possibilitem refletir sobre estas vivências nas sociedades contemporâneas, sem necessariamente criar modelos analíticos estanques, tendo em vista que compreendemos que a diversidade de arranjos postos não nos possibilita apreender este movimento em um único modelo analítico. No caso brasileiro isso ganha contornos ainda mais singulares na combinação entre práticas presentes nas religiosidades populares e aquelas oriundas do esoterismo, ocultismo, xamanismo etc., cimentados no cenário na Nova Era, havendo diversas aproximações e apropriações possíveis que formulam resultados distintos.

A Vivência do Sagrado na Modernidade

Se é bem verdade que na modernidade as tradições perdem espaço como força explicativa da vida social, também é válido reconhecer que elas constituem um elemento ativo e interpretativo da sociedade, e que podem em vez de desaparecer, ganhar ainda mais espaço na modernidade (GIDDENS, 2001). Este dilema sobre o que ganha e o que perde espaço na modernidade afeta de forma mais ampla a questão religiosa, cujo debate em torno de seu lugar nas sociedades contemporâneas tem gerado inúmeras controvérsias, como demonstra a mudança de posição de autores que em um dado momento confluíram com os "ventos secularizantes" (BERGER, 1985), têm encarnado novas posições, reconhecendo a ambivalência deste fenômeno (BERGER, 2014).

Certamente a modernidade tem inúmeros implicações sobre o indivíduo, alterando seus laços com sua comunidade mais imediata, com sua tradição, sua

identidade etc., mais que isso, amplia-se o leque de escolhas que podem ser realizadas de forma descolada com os vínculos sociais primários.

O que queremos expressar com isso é que a análise de qualquer fenômeno religioso nos demanda que observemos a complexidade que envolve o processo de ressignificação do sagrado no contexto da modernidade. De igual forma, também é necessário compreender os dilemas com os quais o indivíduo moderno se defronta, e de como a questão religiosa se insere em sua realidade. Mas isso não quer dizer, em absoluto, que haja uma compreensão aqui de que a modernidade dissolve o sagrado em meio às teias da individualidade, evanescendo com o "encantamento do mundo" sem deixar rastros.

Neste sentido, é importante compreender o fenômeno que Brandão (1994) denomina de "crise das instituições tradicionais produtoras de sentido", e que longe de representar algo que poderia ser denominado simplesmente de individualismo religioso, implicaria, em verdade, em uma individualidade de opção. Para o autor, não seria possível falarmos de individualismo religioso uma vez que o que observamos na modernidade, na maioria dos casos, é a existência de partilhas de sistemas de sentido associados ao sagrado, que sugerem a partilha, a reciprocidade, a participação.

Tais questões se conectam ao que Pierucci (2006) analisou através da ideia de uma religião universal de salvação individual. Em seus termos:

> (…) ela [a religião] exige de si endereçar-se ao indivíduo ("ei, você!"), não ao grupo como um todo. Tampouco ao membro do grupo, pelo contrário, pois fabrica, do membro do grupo, um indivíduo. Que agora sai, por religião, da religião em que nasceu para fazer parte de uma outra, na qual o valor dos laços não falará mais de herança, linhagem, procedência, e a salvação que ela oferece não é mais a redenção de uma coletividade de uma situação de peste, guerra ou falta d'água, mas a libertação do indivíduo, como indivíduo, de um *status quo* grupal.
> A *religião universal de salvação individual*, forma religiosa que no desenvolvimento geral da cultura tende a predominar sobre as demais, funciona como um dispositivo de *Vergemeinchaftung*, de comunidade *in fieri*, que entretanto e para tanto *des-liga* as pessoas de sua cultura-mãe, de um contexto cultural que antes

> lhes parecia natural e, portanto, congenial. Destribaliza o índio e des-territorializa (melhor: des-localiza) o vizinho, fazendo do estranho o verdadeiro próximo, o verdadeiro irmão num laço de fé outro que o protende e projeta numa outra relação com a temporalidade de seus laços sociais, que remove o mais próximo para o passado enquanto projeta no estranho o doravante-próximo (PIERUCCI, 2006, p. 126-127).

As questões sobre as quais o autor se debruça nos ajudam a compreender fenômenos como o trânsito religioso, e nos dão pistas para apreender as possibilidades de produção de sentido nas práticas religiosas modernas. Afinal, é significativo que em inúmeras formas de vivência do sagrado seja possível retirar elementos de seu contexto cultural original rearranjando-os, ressignificando e utilizando-os de forma performática, visando determinadas finalidades (AMARAL, 2000), elaborando assim novos sentidos e novas maneiras de pensar a relação entre indivíduo e religião.

Ainda que não pretendamos esgotar o tema aqui, devido ao foco e escopo deste trabalho, seria interessante destacar ao menos dois elementos relevantes para compreendermos como são elaboradas as múltiplas formas de vivência do sagrado na modernidade: a) o fim das identidades religiosas herdadas, que possibilitam que haja a elaboração de novas escolhas e arranjos identitários, que possibilitam ao indivíduo moderno tanto pertencer sem acreditar, como acreditar sem pertencer (HERVIEU-LÉGER, 2008); b) o processo de desterritorialização da cultura, que torna possível o acesso a uma miríade de produções simbólicas, que não mais circunscritas aos seus contextos locais passam a assumir novos significados em outros arranjos (ORTIZ, 1994).

Ainda que as diversas práticas religiosas não sejam atingidas de igual modo por estes dois fenômenos, mostra-se evidente que para compreender as formas como os indivíduos vivenciam o sagrado nas sociedades contemporâneas é necessário levar tais questões em consideração. Notadamente, há uma profunda heterogeneidade em meio de tais práticas, e mesmo sob a rubrica do fenômeno denominado de *New Age*, por exemplo, há

práticas que se centram na pluralidade de experiências no nível das individualidades, mas também outras que valorizam a profundidade da experiência em uma única vivência, amiúde construída através de vínculos coletivos (OLIVEIRA, 2015a).

A Magia nas Sociedades Contemporâneas

Magia, feitiçaria, bruxaria soam como palavras que em princípio remetem às sociedades pré-modernas, nas quais predominam as verdades resguardadas por guardiões, e não por *experts* (GIDDENS, 1991), entretanto basta uma busca na internet, ou uma breve volta numa livraria para nos depararmos com inúmeros livros, artigos, objetos diversos etc., que indicam a existência de um grupo ativo e significativo de pessoas que não apenas são curiosas em relação a estes temas, mas que também são praticantes.

A publicação de livros como *Wicca: A Guide for the Solitary Practitioner* em 1988, do escritor americano Scott Cunningham (1956-1993)[3], *Diário de um Mago* em 1987, do escritor brasileiro Paulo Coelho (1947-), assim como as contínuas traduções e republicações das obras de autores como Éliphas Lévi (1810-1875), Helena Blavatsky (1831-1891), Aleister Crowley (1875-1947), dentre outros, demonstra quão difusa e pulsante tem sido a busca por estes temas.

Há um intenso processo de "reavivamento" de práticas ligadas ao ocultismo, ao esoterismo, à feitiçaria etc. (MELLO, 2004), que passam a ganhar novos sentidos num contexto de globalização e de desterritorialização cultural. Considera-se neste contexto o processo de desencaixe da relação tempo-espaço (GIDDENS, 1991), que possibilita ao indivíduo moderno construir uma rede de relações simbólicas e materiais que vão muito além de sua realidade mais imediata. Mais que isso, é a partir destes processos que estas práticas são continuamente recontextualizadas e reelaboradas a partir de outras múltiplas

3 Apesar do autor ser homem e do título não apontar para um gênero específico em seu título em inglês, a tradução deste livro para o português foi *Guia Essencial da Bruxa Solitária*, o que aponta também para certo recorte de gênero no que tange o público ao qual se destinam os títulos sobre Wicca no Brasil.

referências. Concordamos com a afirmação de Guerriero (2006) de que não é possível falar em reencantamento do mundo, uma vez que nunca houve um desencantamento total deste. O que há, de forma bastante percetível, é a produção de novos sentidos, que articulam tanto "velhas crenças", quanto "novas práticas". E como nos indica Ortiz (2001, p. 62):

> (…) o advento da sociedade industrial não implica o desaparecimento da religião, mas o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento hegemônicos de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social. Nesta perspectiva, o debate sobre o desaparecimento dos universos religiosos é simplesmente inconseqüente.

Nesta conjuntura a denominada Nova Era ganha proeminência, abarcando sob sua égide uma ampla multiplicidade de práticas, em alguns casos práticas não religiosas, aproximando-se de um modelo de "sensibilização espiritual". O que tem possibilitado um rearranjo de práticas diversas, com destaque para a popularização de práticas esotéricas, ou se quisermos ser mais precisos, dirão alguns de estamos falando neste momento de práticas "neo-esotéricas" (MAGNANI, 1999).

Tendo em vista as questões aventadas brevemente até aqui é necessário deixar claro desde já nossa hipótese de que não é possível compreender a questão da feitiçaria nas sociedades contemporâneas sem considerar estes dois fatores: a) a globalização; b) o movimento Nova Era.

Chamamos atenção para o fato de que o movimento da Nova Era é recorrentemente caracterizado pela centralidade no *self* (D'ANDREA, 2000), ainda que dentro de uma perspectiva holística. Este fato é interessante para compreender a questão da magia nas sociedades contemporâneas se tomarmos o modelo de mago produzido por Weber (1999), pois, ao passo que os sacerdotes constituiriam um circulo especial de pessoas voltadas ao exercício regular de culto, o mago não teria como foco esta prática, ainda que possa

eventualmente se voltar para ela. Ainda que possamos problematizar o modelo weberiano, é interessante perceber que a prática do mago reflete, de certo modo, uma perspectiva profundamente individualizante do sagrado, o que coaduna com os movimentos característicos da modernidade.

No processo de articulação entre a Nova Era e a Globalização é importante perceber uma questão, ao menos se examinarmos mais de perto o caso brasileiro:

> Mesmo com a valorização das tradições indígenas, e do contato mais estreito com as religiões ayahuasqueiras como o Santo Daime e a União do Vegetal, o neo-esoterismo no Brasil mantinha uma feição antes universal que local: muito mais frequentes eram as referências aos índios as planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar na presença do esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos de mistério da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc. (MAGNANI, 2006, p. 171).

Desse modo, é interessante perceber que as práticas magísticas[4], amiúde ligadas à feitiçaria, passam a se articular no Brasil principalmente a práticas culturais desterritorializadas. Todavia, este não é um fenômeno de mão única, de modo que podemos observar o desdobramento de arranjos complexos, nos mais se forma um intenso fluxo entre estas referências oriundas de uma cultura desterritorializada e globalizada e as práticas locais. Um exemplo significativo destas possibilidades postas é a incorporação de elementos esotéricos a partir de religiões afro-brasileiras, especialmente no caso da umbanda, e também o inverso, a incorporação de aspectos das religiões afro no universo neo-esotérico (OLIVEIRA, 2014).

Argumenta-se com isso que o processo de incorporação de elementos ligados à práticas de magia e feitiçaria no contexto de globalização se deu ante a um cenário religioso dinâmico, no qual a crença na feitiçaria já estava presente

4 Utilizamos aqui a grafia "magística" para nos referirmos às práticas que se inserem dentro do campo da feitiçaria e da magia. A grafia "mágica", comumente associada a truques e ilusões de ótica, será usada apenas em citações diretas de autores que usam essa grafia.

(SOUZA, 1986). Mais que isso, como bem demonstra a cuidadosa análise realizada por Maggie (1992) acerca das relações estabelecidas entre a sociedade nacional e as religiões afro-brasileiras, ao proibir, perseguir e condenar a feitiçaria, o próprio Estado brasileiro reconheceu sua existência, mesmo após o advento da República.

Considerando-se, portanto, essa a relação entre os dois fatores anteriormente anunciados – a globalização e a Nova Era – ao pensarmos o caso brasileiro de forma mais específica, torna-se relevante para a compreensão das práticas magísticas modernas analisar as relações de aproximação e distanciamento que são estabelecidas com práticas aqui já existentes, especialmente a partir das religiões afro-brasileiras. Neste caso, não se trata apenas de aproximação ou distanciamento em termos de incorporação de elementos culturais, mas, sobretudo, de incorporação de um certo "ethos magístico".

Como afirma Motta (2007), ao rejeitar toda noção de pecado e culpa, a ética de mundo das religiões afro-brasileiras afinam-se de certo modo com os valores da modernidade, desempenhando, paradoxalmente, o papel da religião que permite sair da religião. Sendo assim, pensar o lugar do feitiço e da magia na sociedade brasileira nos demanda também uma reflexão sobre o próprio campo religioso brasileiro, e de como ele se estrutura.

Com isso queremos argumentar que a compreensão da magia e da feitiçaria moderna perpassa fatores globais e locais, que se articulam no nível nas práticas. Tais questões ganham sentido no contexto da modernidade, na qual os indivíduos encontram novas possibilidades de produção de significados.

A Pluralidade das Experiências

Considerando o exposto, temos, portanto, elementos que nos permitem pensar na maneira com que os indivíduos se associam, seja através de

um grupo ou individualmente, a uma complexa gama de significados e produções simbólicas em torno do que compreendem como sagrado. Se a Nova Era e a Globalização, como movimentos característicos da modernidade, podem ser pensadas como "causas" desse encontro com o sagrado, o "efeito" desses movimentos pode ser entendido, em alguns casos, através da procura desses indivíduos por o que podemos chamar de um "eu sagrado".

A diversidade de práticas possíveis dentro desse cenário de contínuas reestruturações simbólicas implica, obviamente, em uma grande variação de teorias e práticas de se alcançar esse "eu sagrado", um aspecto divino que estaria no interior de cada um a espera de ser despertado. Inevitavelmente, como supracitado, isso compreende o desenvolvimento, ou melhor, a abertura a o que seria uma "sensibilidade espiritual", apesar dessa última ideia também possuir abordagens distintas dependendo de a quais sistemas simbólicos a mesma vinculada.

Certa vez, durante a realização de um trabalho de campo em uma igreja do Santo Daime, um interlocutor comentou sobre as práticas que realizava de forma a estar mais próximo do sagrado que havia nele (OLIVEIRA, BOIN, 2017). Massagem ayurvedica na terça-feira, terreiro de umbanda na quarta, acupuntura na quinta, cerimônias com ayahuasca no final de semana, além de práticas e estudos individuais que envolviam espiritismo kardecista, xamanismo, meditação, alinhamento de chakras, práticas de sonhos lúcidos, viagens astrais, etc.

Utilizemos como exemplo o próprio Santo Daime. Essa é uma religião brasileira de caráter híbrido, formada a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais, cuja principal característica é a ingestão da bebida psicoativa chamada *daime*. Essa religião pode ser definida como um movimento eclético de caráter espiritualista, pensando esse ecletismo mais como um conjunto de valores do que uma escola de pensamento. Essa denominação é adequada, pois representa a existência de diversos sistemas religiosos e cosmológicos dentro da doutrina do Santo Daime: umbanda,

esoterismo, espiritismo kardecista, catolicismo, entre outros. A palavra doutrina, aqui, serve tanto para delimitar a identidade social e grupal daqueles que estão ligados ao grupo como representa também o conjunto de significados que define as motivações grupais (GROISSMAN, 1999).

Outro exemplo que pode ser dado é o movimento conhecido como Vale do Amanhecer, cujas práticas envolvem elementos culturais diversos oriundos do catolicismo popular, kardecismo, Nova Era, umbanda, além da utilização recursiva de elementos culturais desterritorializados que vão desde referências às culturas maia, grega, indiana, cigana etc., até a elementos visuais que remetem a produções televisivas, formando uma totalidade simbólica significativa para seus adeptos, envolvendo práticas de caráter religioso-esotérico. Todavia, o próprio movimento se autorrepresenta e se afirma como uma doutrina, recusando o rótulo de religião, na qual não haveria sincretismo, por se compreender como uma formulação totalmente original (OLIVEIRA, 2015b)

Temos em paralelo os movimentos neo-xamânicos, marcados pelas novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca que surgiram nos grandes centros brasileiros. Dentro esses grupos, existe o que Labate (2000) chama de neoxamãs: brancos que formulam novas religiosidades a partir do suposto arcabouço do xamanismo indígena. Os neoxamãs promovem atividades em centros holísticos urbanos ou através de viagens, com o objetivo de "(…) consumir aspectos das culturas nativas consideradas portadoras de saberes ancestrais" (LABATE, 2000, p. 325).

Dentro de um movimento Nova Era e de um contexto de globalização, as cerimônias neo-xamânicas expressam uma tendência de terapeutização, onde práticas alternativas ganham ênfase através de seus projetos de autoconhecimento, "sensibilização espiritual", experimentação do sagrado, etc. Esses pequenos grupos experimentais, os neo-ayahuasqueiros, utilizam a bebida em diversos contextos e conduzem as suas cerimônias de diversas maneiras, aspectos que mostram a própria segmentação do consumo da

ayahuasca no Brasil como também o ecletismo e a apropriação e ressignificação presente nos movimentos Nova Era (LABATE, 2002). Podemos levantar ainda a existência de movimentos como o umbandaime, que mistura elementos da umbanda e do Santo Daime.

Esta pluralidade se expressa na existência daqueles que seguem apenas a doutrina do Santo Daime, da mesma forma que há aqueles que optam pela umbanda, ou pelo espiritismo kardecista, ou pela meditação zen-budista. Há outros que optam por diversas dessas práticas e religiosades combinada. De qualquer forma, a que gostaríamos de ressaltar aqui é a maneira com que, dentro de um contexto marcado pela Nova Era e pela Globalização, os indivíduos e as próprias religiões moldam o seu próprio contato com o sagrado ao apropriarem-se de fragmentos e de elementos disponíveis a partir de diversos sistemas religiosos (ORO, 1997).

Essa liberdade de apropriação e construção simbólica magístico-religiosa também implica em movimentos específicos, bem como em construções de "sagrados" específicos. Os grupos conhecidos como Círculos de Mulheres, cujas práticas tem toda sua cosmologia e ritualística relacionada à figura da mulher, são um desses movimentos. Impulsionados pelo movimento Nova Era, os Círculos de Mulheres têm como principais características, segundo o estudo de Cynthia Eller (1995), o culto ao que seria o princípio criador feminino, caracterizado pela figura da chamada "Deusa"; a realização de rituais, cerimônias e práticas mágicas; e o estudo histórico e mitológico de antigas tradições.

A figura da "Deusa", dentro deste movimento, é reverenciada através de suas manifestações em diferentes cosmologias, assim como os rituais, que podem receber como base a simbologia e a mitologia das tradições celta, nórdica, ameríndia ou africana, entre outras (FAUR, 2011). Apesar de diferentes Círculos de Mulheres resgatarem tradições distintas para os seus rituais, a reverência à figura feminina como grande criadora é o que parece ser a principal linha em comum da maioria desses grupos.

A partir desses Círculos de Mulheres observamos uma demanda sobre um sagrado que seria especificamente feminino, o que evidencia o que vimos discutindo até agora: construções sobre o que é sagrado e como alcança-lo que partem de apropriações simbólicas específicas. Os panoramas contemporâneos da religiosidade brasileira podem ser entendidos, dentro desse cenário, como quaisquer sistemas simbólicos que influenciem as ações humanas através de um sistema de rituais que aproxime a vida cotidiana de um mundo metafísico Hanengraaff (1999).

Se o campo religioso brasileiro contempla a existência dessa miríade de apropriações, o campo magístico nessa sociedade não poderia ser diferente. Esse campo apresenta um caráter que, a princípio, remete a concepções e práticas ritualísticas prioritariamente individuais e muitas vezes não religiosas. Apresenta ainda o que podemos entender como concepções e práticas não-religiosas do sagrado, podendo estar associadas ou não aos modelos de "sensibilização espiritual" supracitados.

Porém, é importante pontuar que a umbanda, por exemplo, ao incorporar elementos esotéricos ou de outras vertentes religiosas para dentro de seus rituais, ainda pode ser compreendida como pertencente a um campo religioso. Por sua vez, a incorporação de aspectos das religiões afro no universo neo-esotérico (OLIVEIRA, 2014), não implica necessariamente que o caráter religioso faça parte dessa bricolagem simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1989) dos indivíduos que realizam práticas magísticas. E mais que isso, é importante ressaltar que o processo de incorporação de tais elementos pode se dar em graus diferenciados, havendo modelos distintos nos quais se estabelecem a discussão entre umbanda e neo-esoterismo (OLIVEIRA, 2016).

Os Círculos de Mulheres, como vimos, apresentam um caráter que visam experenciar um "sagrado" específico e, em paralelo, realizam práticas que são consideradas como magia por suas praticantes. Esses grupos apontam, portanto, para uma esfera que pode ser considerada como pertencendo tanto ao campo religioso como ao campo da magia, fato que demonstra outra

possibilidade de estruturações simbólicas realizadas por grupos e indivíduos na modernidade. De forma a nos aprofundarmos nessa discussão, apresentamos a seguir um dos maiores exemplos das possibilidades dessa bricolagem simbólica: as práticas relacionadas à Magia do Caos (caoismo).

O "reavivamento" de práticas ligadas ao ocultismo (MELLO, 2004) é também acompanhado por uma ressignificação dos próprios valores e práticas ligadas as práticas "clássicas" dessa área de estudos. Temos que as Ciências Ocultas, também chamadas pela filosofia de Ocultismo ou, ainda, de conhecimento esotérico, podem ser definidas como um conjunto de conhecimentos, baseado em teorias e práticas, que buscam o aprimoramento mental, psicológico e espiritual de seus praticantes. As raízes mais antigas do ocultismo se encontrariam no hermetismo do antigo Egito cujos escritos são atribuídos à figura mítica de Hermes Trismegisto, "Hermes Três-Vezes Grande", compreendida pelos magistas como uma deidade (apesar de haver divergências sobre o assunto).

Esse conjunto de conhecimentos supracitados teriam sido, de alguma forma, passados de pessoa a pessoa até o seu renascimento no século XVIII na Europa Ocidental, nas chamadas ordens iniciáticas, das quais podemos citar a Rosacruz, a Aurora Dourada, a Teosofia, entre outros grupos que realizam o estudo teórico e prático de tais conhecimentos e que se mantém até os dias de hoje. Uma das características das atividades realizadas por essas ordens é que suas práticas magísticas se pautavam em rituais bem definidos baseados em grimórios[5] medievais. A Magia do Caos surge no século XX, em um contexto em que membros dessas distintas ordens estavam insatisfeitos com a maneira com que essas, como coloca um interlocutor, "apenas seguiam receitas específicas, sem que houvesse tentativa de compreender o princípio por trás de tudo".

Essa nomenclatura foi criada por Peter Carroll em *Liber Null* [1978] (2016), apesar de muitos praticantes considerarem Austin Osman Spare (1886-1956) como aquele que criou as bases da Magia do Caos. De maneira geral, essa

5 Livros de feitiços, rituais e encantamentos.

pode ser compreendida por uma contínua rejeição da tradicionalidade ritualística e pela importância do desenvolvimento da experiência magística pessoal. O mote dessa "corrente" contém toda a filosofia daqueles que a praticam: Nada é verdadeiro, tudo é permitido. É importante pontuar que para os caoistas (como se autodenominam os praticantes de magia do caos) o mote não implica em uma posição individualista através do qual a desordem possa ser justificada. Ao contrário disso, exprime uma liberdade de associações simbólicas e mudanças paradigmáticas que podem ser realizadas pelos indivíduos.

Assim, temos que dentro desse conjunto de práticas nada é verdadeiro, ou seja, a crença é uma ferramenta, não é uma verdade ou uma mentira em si, mas apenas uma forma de se perceber o mundo. Assim, tudo é permitido através da manipulação contínua da visão da realidade. A crença é um instrumento que pode – e deve – ser utilizado como um paradigma. Religiões, filosofias orientais, neoxamanismo, magia cerimonial tradicional, experiências individuais, tudo é válido. Essa possibilidade de utilização de diferentes paradigmas simultaneamente faz com que tais práticas sejam realizadas em sua maioria em âmbito individual.

Apesar dessa vastidão paradigmática, existem técnicas compreendidas pelos praticantes de magia do caos como a base para a realização da mesma: o uso de sigilos e servidores. Sigilos, em síntese, representam glifos de um desejo pré-determinado pelos indivíduos, que devem ser estilizados de forma a não sugerir o desejo imediatamente. Através de uma frase declara-se o objetivo a ser atingido, eliminam-se letras repetidas e recombinam-se as letras restantes em uma única imagem, formando o sigilo. Servidores, por sua vez, podem ser entendidos como entidades criadas artificialmente que possuem uma finalidade específica, previamente atribuída pelo magista. Em conjunto, essas técnicas permitiriam aos indivíduos "*hackearem*" a própria mente e, assim, atingirem o próprio inconsciente para que essas mudanças paradigmáticas sejam realizadas com eficácia (CARROLL, 2016).

Portanto, através dessas técnicas centrais, um praticante de magia do caos é capaz de realizar uma constante troca de paradigmas e tirar vantagem dos resultados que essas combinações simbólicas geram, sem criar vínculos inquebráveis com alguma dessas crenças. Por exemplo, diversos praticantes utilizam essas técnicas para "quebrar os seus egos" através de constantes e sucessivas trocas de paradigmas e gostos pessoais de forma a ir contra as suas percepções da realidade e do "eu" que os mesmos já possuem.

Nesse caso, podemos ver que não haveria necessariamente nenhum interesse por parte dos caoistas de se experenciar o sagrado, seja esse coletivo ou individual. Apesar de não serem práticas religiosas, mas sim magísticas, em um contexto marcado pela Nova Era e pela globalização os indivíduos podem se utilizar de simbologias e atributos religiosos, se assim desejarem. Ainda, essas diferentes trocas e ressignificações simbólicas podem possuir objetivos bem mais simples como, por exemplo, "programar" a mente para ter uma memória melhor. Em todo o caso, também devemos perceber que em determinadas denominações, que emergem neste contexto, pode haver doutrinas mais rígidas, normas mais específicas que condicionam a ação dos indivíduos dentro do universo simbólico construído.

Dentro da reflexão que aqui propomos, é interessante observamos a maneira com que os caoistas assumem a troca de paradigmas como um instrumento que deve ser utilizado de maneira intencional nesse processo de bricolagem simbólica a que nos referimos. Diferentemente de um contexto simbólico estruturado a partir de um campo religioso, onde indivíduos constroem para si sistemas específicos de representações religiosas, dentro do contexto magístico da magia do caos esse mosaico simbólico é constantemente reestruturado de acordo com a vontade de seus praticantes.

Tendo em vista os diferentes exemplos que expusemos no decorrer do texto, podemos observar a existência das já comentadas partilhas de sistemas de sentido associados ao sagrado. O campo religioso brasileiro tem sido transpassado pelo movimento Nova Era. Em conjunto com a globalização, esse

campo vendo sendo constantemente reestruturado de forma a criar tanto novas abordagens do sagrado, como novas concepções desse sagrado, atraindo indivíduos que, por estarem inseridos dentro desse mesmo contexto, experienciam essa pluralidade de formas de sagrado.

Como vimos, no que tange as práticas relacionadas ao campo da magia e da feitiçaria acontece o mesmo. Na modernidade, são constantes as apropriações e ressignificações simbólicas que, utilizadas de maneira intencional, adquirem uma perspectiva individualizante seja do sagrado ou até mesmo de como realizar práticas magísticas. Grupos e indivíduos inseridos numa conjuntura circunscrita pela globalização e pela nova era rompem, inevitavelmente, com religiosidades e magias tradicionais. Nesse contexto, é a partir dessa contínua bricolagem simbólica que podemos identificar e analisar as práticas e as experiências desses indivíduos e grupos.

Conclusão

Os processos de apropriação, articulação e até mesmo de ressignificação simbólica no universo religioso são intensificados em um contexto de globalização e desterritorialização cultural. Marcados também pelo movimento *New Age*, como vimos, a vastidão de possibilidades dessa bricolagem cultural incita os pesquisadores a realizarem reflexões acerca da questão do sagrado na modernidade, bem como acerca do crescimento, adesão e representatividade de práticas relacionadas à feitiçaria e à magia no Brasil.

Considerando a centralidade dessa questão para a compreensão da realidade empírica dessas práticas e reelaborações simbólicas, podemos observar a partir da análise realizada que as religiões hegemônicas têm perdido espaço para outras configurações religiosas, ou ainda, para outras formas de se experienciar e compreender o sagrado, o que inclui também a própria reinvenção destas religiões. Da mesma forma, vimos que dentro do que se entende como ocultismo também é contínua a reelaboração das tradições

ritualísticas advindas de antigas ordens iniciáticas e é crescente a importância dada ao desenvolvimento da experiência magística pessoal, e também coletiva, ainda que a própria coletividade deva ser repensada neste contexto, ganhando espaço para a ideia de uma "comunidade emocional" (HERVIEU-LÉGER, 1990), ou mesmo uma "comunidade sem essência", cujos laços se desfazem facilmente ao fim da experiência vivenciada (AMARAL, 2000).

Articulações de elementos provenientes de religiões de matrizes africanas com práticas neo-esotéricas, religiões ayahuasqueiras que possuem um caráter híbrido, movimentos neo-xamânicos, o Vale do Amanhecer, os Círculos de Mulheres, a Magia do Caos, enfim, esses são só alguns exemplos da pluralidade de experiências possíveis que vem ganhando espaço na sociedade brasileira contemporânea. É importante ressaltar esses arranjos que possibilitam ao indivíduo se associar a grupos ou realizar práticas individuais que visam o contato com o que os mesmos compreendem como sagrado, ou até realizar práticas que não almejam, necessariamente, vivenciar esse sagrado, que se fazem possível no contexto da modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Portanto, com base na exposição aqui realizada, se faz necessário apontar que nesse cenário em que indivíduos e grupos modelam tanto suas práticas, como suas experiências religiosas e magísticas, não é possível criarmos modelos analíticos estáticos, já que o campo empírico se mostra cada vez mais rico e plural, sendo possível apenas indicar variáveis relevantes para a análise. Desse modo reconhece-se que a magia faz parte do mundo contemporâneo, o integra, de uma forma profundamente heterogênea e plural.

Referências

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Orgs,). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 23-41.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. *The Many Altars of Modernity:* toward a paradigm for religion in a pluralist age.Boston: Boston University Press, 2014.

CARROL, Peter Jay. *Liber NULL e Psiconauta.* São Paulo: Editora Penumbra, 2016.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era.* São Paulo: Loyola, 2000.

ELLER, Cynthia. *Living In The Lap of Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America***.** Boston: Beacon Press, 1995.

FAUR, Mirella. *Círculos Sagrados para Mulheres Contemporâneas***.** São Paulo: Editora Pensamento, 2011.

GIDDENS, Anthony. *As Consequencias da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. *Em Defesa da Sociologia:* ensaios, interpretações e tréplicas. São Paulo: Editoria UNESP, 2001.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

GUERRIERO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos:* o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HANEGRAAFF, Wouter. *Defining Religion in Spite of History***.** *In*: PLAVOET, Jan G.; MOLENDIJK, Arie L. The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests. Boston: Brill, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?. In: CHAMPION, Françoise. & HERVIEU-LÉGER, Daniéle. (Orgs.). *De l'émotion en religion.* Renouveaux et traditions. Paris: Centurion, 1990, p.217-248.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 2000.

_____. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In*: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus Editora, 1989.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço:* Relações entre a Magia e o Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. O Circuito Neo-Esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.) *As Religiões no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MELLO, Glaúcia Buratto Rodrigues de. Milenarismos Brasileiros: Novas Gnoses, Ecletismo Religioso e uma Nova Era de Espiritualidade Universal. In: MUSUMECI, Leonarda (Org.). *Antes do Fim do Mundo:* Milenarismos e Messianismos no Brasil e Argentina. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

MOTTA, Roberto M.C. Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual, In: MIELE, Neide (org.). *Religiões:* múltiplos territórios. João Pessoa: Ed. Universitária-UFPB, 2007.

_____. Social Scientists and Disenchanters: Some Basic Themes of Brazilian Sociology of Religion. In: BLASI, Anthony J.; GIORDAN, Giuseppe. (Org.). *Sociologies of Religion*. Leiden: Brill.

OLIVEIRA, Amurabi. Age of Aquarius. In: GOOREN, Henri. (Org.). *Encyclopedia of Latin American Religions.* New York: Springer International Publishing, 2015a, p. 1-5.

_____. A Nova Era com Axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil. Revista Pós Ciências Sociais. v. 11, n.21, p. 167-184, 2014.

_____. "É tudo energia": a nova era e a umbanda em diálogo. *Rever – revista de estudos de religião*. v. 16, n. 2, p. 92-107, 2016.

_____. Valley of the Dawn. In: GOOREN, Henri. (Org.). *Encyclopedia of Latin American Religions.* New York: Springer International Publishing, 2015b, p. 1-5.

_____; BOIN, Felipe. O significado do Daime como fonte de conhecimento. v. 2, n. 32, 2017 (prelo).

ORO, Ari Pedro. *Modernas formas de crer*. *In*: Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro,n.225, p.39-56,1997.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Rev. bras. Ci. Soc.* v.16, n.47, p.59-74, 2001.

_____. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Editora brasiliense, 1994.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como Solvente – uma aula. *Novos Estudos CEBRAP,* s/v, nº 75, p. 111-127.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz:* feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade* Vol. 1. Brasília: Editora Unb, 1999.