

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Ricardo Toshio Bueno Hida

**Rituais online: fermento para a espiritualidade do self e a novaerização das
religiões**

Mestrado em Ciência da Religião

São Paulo
2023



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP

Ricardo Toshio Bueno Hida

Rituais online: fermento para a espiritualidade do self e a novaerização das religiões

Mestrado em Ciência da Religião

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Silas Guerriero.

São Paulo

2023

Número____ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourir

Rituais online: fermento para a espiritualidade do self e a
novaerização das religiões. Mestrado em Ciência da
Religião. Ricardo Toshio Bueno Hida – São Paulo:
Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourir, 2023.

106 p.

Ricardo Toshio Bueno Hida

**RITUAIS ONLINE: FERMENTO PARA A ESPIRITUALIDADE DO SELF E A
NOVAERIZAÇÃO DAS RELIGIÕES**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Silas Guerriero.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS (I)

O presente trabalho foi realizado com apoio da FUNDASP (Fundação São Paulo - Mantenedora da PUC-SP).

AGRADECIMENTOS (II)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.645301/2021-00.

AGRADECIMENTOS (III)

Na minha formatura no Colegial, em 1993, o paraninfo da turma, um professor de Biologia agnóstico, discursou: “Fomos abençoados com dois poderes: lutar pelo que queremos e agradecer pelo que temos”.

Trinta anos depois, gostaria de usar tal aforismo na abertura desta dissertação e agradecer primeiramente a uma Força Superior, como dizem os adeptos da Nova Era, que eu chamo de Deus.

E em seguida, a meus pais, Teruo e Mércia, que foram meus primeiros, maiores e melhores mestres, a Rosana e Cássio, inspiradores e apoiadores que tanto se desdoblaram para que esse mestrado fosse possível.

Ao Antônio, Setti, Panaue, Rafa Crisafulli, Carla Angelini, amigos e incentivadores queridos.

Ao meu orientador, Silas Guerriero, pela paciência, sabedoria, leveza e bom humor nesse tempo decorrido.

E, lógica e carinhosamente, aos professores Edin Abumanssur, Wagner Sanchez, Fabio Stern, Suzana Coutinho, Patrícia Souza, Eduardo Cruz, Ênio Brito, Frank Usarski, João Décio Passos e Fernando Londoño, por desvendarem os véus – não de Ísis – e me revelar os mistérios da Ciência da Religião em rituais presenciais e online.

RESUMO

Esta dissertação procura investigar a importância dos rituais online no fortalecimento do movimento de espiritualidade do self e como eles colaboram com a maior presença, não intencional, do ethos Nova Era nas religiões tradicionais. O ritual online é consequência natural e automática de uma sociedade de rede em que a internet propõe uma nova lógica temporal e espacial, transformando a dinâmica de relações, inclusive no ambiente religioso. A Nova Era, por sua vez, enquanto movimento que captou mudanças na forma como os indivíduos vêm buscando lidar com suas necessidades espirituais, possui um *ethos* próprio que traduz a individualização quase narcísica, a lógica de consumo cada vez maior de bens simbólicos, a sacralização da Psicologia e a ressignificação da autoridade religiosa no cenário atual de pluralismo religioso. Esta pesquisa inicialmente discute as características dos rituais online a partir dos estudos antropológicos sobre rituais, em seguida procura entender o movimento novaerista a partir de seu contexto histórico e o significado da categoria ethos Nova Era. Por fim, a dissertação apresenta a importância do ritual religioso online na espiritualidade do self e seu papel, dentro do ethos Nova Era que têm sido observado cada vez mais frequentemente nas religiões tradicionais, como o catolicismo, o pentecostalismo e também na umbanda.

Palavras-chave: rituais online, Nova Era, ethos Nova Era, espiritualidade contemporânea, novos movimentos religiosos.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the importance of online rituals in strengthening the religion of the self and how they collaborate with the greater, unintentional presence of the New Age ethos in traditional religions. The online ritual is a natural and automatic consequence of a network society in which the internet proposes a new temporal and spatial logic, transforming the dynamics of relationships, including in the religious environment. The New Age, otherwise, as a movement that captured changes in the way individuals have been trying to deal with their spiritual needs, has its own ethos that translates the almost narcissistic individualization, the logic of increasing consumption of symbolic goods, the sacralization of psychology and the resignification of religious authority in the current scenario of religious pluralism. This research initially discusses the characteristics of online rituals from anthropological studies on rituals, then seeks to understand the Novaerist movement from its historical context and the meaning of the New Age ethos category. Finally, the dissertation presents the importance of the online religious ritual in the spirituality of the self and its role, within the New Age ethos that have been observed more and more frequently in traditional religions, such as Catholicism, evangelical churches and also in Umbanda.

Keywords: online rituals, New Age, New Age ethos, contemporary spirituality, new religious movements.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	09
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – RITUAL: UM INSTRUMENTO CONSERVADOR QUE RESISTE AO TEMPO?.....	17
Rituais: mudanças à vista.....	17
1.1 O que são rituais.....	18
1.2 Rituais online segundo Rappaport e Turner.....	26
Rituais online são, sim, rituais.....	40
CAPÍTULO 02 – NOVA ERA: MOVIMENTO OU ETHOS?.....	42
A era do self	42
2.1 A busca frenética pela individualidade e o consumismo.....	42
2.2 Redes e não lugares.....	47
2.3 Nova Era: movimento, religião ou <i>ethos</i> ?.....	50
Nova era e <i>ethos</i> Nova Era: parece igual, mas não é.....	66
CAPÍTULO 03 - RITUAIS ONLINE: O FERMENTO QUE FALTAVA NO ETHOS NOVAERISTA.....	67
Nova Era: chegando de mansinho.....	67
3.1 Religião em rede.....	75
3.2 Um modelo para categorizar religiões.....	80
3.3 Os rituais online nas diferentes religiões.....	82
Rituais online para religiões <i>all line</i>	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
REFERÊNCIAS.....	97

INTRODUÇÃO

Muitas foram as mudanças trazidas pela pandemia a partir de março de 2020. O coronavírus trouxe uma série de reflexões e mudanças comportamentais cujos resultados não são ainda totalmente compreendidos. Ainda que muitas pessoas, nos diferentes campos de saber, julguem que as transformações futuras sejam mínimas ou mesmo imperceptíveis, qualquer opinião, no presente momento, está longe de traduzir a realidade. Não é preciso lembrar a inexistência de neutralidade possível no cenário contemporâneo e nem que análises históricas precisas exigem maior distanciamento da atualidade.

A pandemia traz e trará importantes temas que servirão de base para os estudos em Ciência da Religião. As discussões sobre a abertura de igrejas e templos religiosos em 2020 e 2021 e a consequente realização de rituais foram objeto de diversos artigos na mídia e até matéria de discussão no Supremo Tribunal Federal (STF). Debates sobre a saúde mental e emocional dos fiéis e o papel das celebrações, o sentimento de pertencimento nas religiões, bem como a eficácia dos cultos online, foram essenciais para tomadas de decisões por parte de autoridades sanitárias no que diz respeito a abrir templos e igrejas para encontros presenciais naquele momento.

Ainda que a pandemia tenha promovido uma discussão urgente sobre o fenômeno religioso na internet, podemos, no entanto, entender que a pandemia, neste início dos anos 2020, apenas acelerou mudanças que já vinham ocorrendo há tempos. No meio acadêmico, fala-se em ensino a distância, EAD, há pelo menos duas décadas; a adoção do *home office* também era discutida como prática de redução de custos desde o início dos anos 1990. Do mesmo modo, o uso das ferramentas digitais já era uma realidade em diversas práticas religiosas, com publicações de teses, dissertações e artigos, no país e no Exterior, sobre o assunto.

O uso da tecnologia foi adotado pelas chamadas religiões históricas¹, em maior ou menor grau, há muitas décadas. Afinal, a prensa de tipos móveis, o rádio, a tevê e os DVDs não deixam de ser considerados tecnologias de ponta quando surgiram. Os

¹ Segundo a Britannica Encyclopedia of World Religions, “religiões históricas” são aquelas em que a história e o tempo linear são elementos essenciais no conceito de comunidade, salvação e verdade, em contraponto a religiões que tem um entendimento cíclico. O termo geralmente é aplicado ao Judaísmo, Cristianismo, Islamismo e suas diferentes divisões.

“televangelistas” estadunidenses ganharam projeção internacional a partir dos anos 1970, assim como as missas televisionadas que projetaram nomes como o do padre Marcelo Rossi, nos anos 1990. Do mesmo modo, no Brasil, Cunha (2019) aponta a importância do ativismo digital para o crescimento de influência política das igrejas neopentecostais nacionais.

Como relata Sbardelotto (2017, p. 25) o papa João Paulo II, no final de seu pontificado, determinou que a Igreja Católica Apostólica Romana investisse na internet como ferramenta de evangelização e seu sucessor, o papa emérito Bento XVI, ao criar uma conta no Twitter, transformou sua entrada nesta rede social em um acontecimento histórico.

Já o papa Francisco tem utilizado as redes sociais como ferramenta importante de comunicação, sobretudo com jovens. Para ele, vivemos em uma cultura amplamente digitalizada que impacta a noção de tempo e espaço, assim como a forma como nos relacionamos, aprendemos e nos comunicamos (SBARDELOTTO, 2020, p. 127). Nesse cenário, sacerdotes como os Fabio de Mello e Patrick Fernandes, e o frei Gilson – respectivamente com 1,1 milhão de seguidores, 5,1 milhões de seguidores e 2,5 milhões de seguidores no Instagram no mês de janeiro de 2023 – têm alcançado milhões de pessoas em suas redes sociais e colaborado com o processo evangelizador católico.

Isso se dá, também, no universo neopentecostal, com os pastores Claudio Duarte (8,2 milhões de seguidores no Instagram) e Silas Malafaia (3,8 milhões de seguidores), em números observados no Instagram em janeiro de 2023.

A importância proselitista da internet tornou-se, algumas vezes, assunto da grande mídia. A “Folha de S. Paulo”, no dia 21 de fevereiro de 2021, publicou uma matéria intitulada “Influenciadores da fé superam famosos ao usar canais digitais para atingir milhões de fiéis”. A jornalista Martha Alves, autora da reportagem, traz como exemplos Deive Leonardo, fiel da Assembleia de Deus em Joinville (SC), que na época, tinha 17 milhões de seguidores nas diferentes redes sociais, com destaque para YouTube e TikTok. Ela menciona também o pastor Antonio Junior, de Minas Gerais, com 6,8 milhões de seguidores e vídeos com até 10 milhões de visualizações. Até a monja Coen (Zen-Budismo) é citada, com 1,6 milhões de seguidores nas redes sociais, número muito maior que o dos que se declararam budistas no Censo de 2000.

É possível entender que as redes sociais e seus influenciadores podem servir como um instrumento eficaz de proselitismo institucional, por vezes de guerra²; mas, por outro lado, fortalecem um processo de desinstitucionalização da Igreja, disponibilizando informações para a construção de uma religiosidade própria – o que se observa no comportamento do peregrino, arquétipo desenvolvido por Hervieu-Léger (2015).

É claro que os rituais online podem ser encarados como desafios para as religiões históricas, que precisam repensar o conceito de espaço sagrado, o papel do líder religioso, suas habilidades de comunicação nas redes sociais, a estrutura das cerimônias e até mesmo a duração dos ritos – que competem com outras atividades pela audiência dos fiéis. Por outro lado, podem se mostrar uma ferramenta capaz de suprir as demandas de novos comportamentos espirituais facilmente identificáveis em nosso tempo.

Segundo Harold Innis (2010), o meio de comunicação principal usado em cada período histórico é um dos fatores que determinam como a sociedade se organiza em termos políticos, econômicos, sociais e culturais. São esses meios que organizam e disseminam o conhecimento. Deste modo, a internet, mais especificamente nas redes sociais, atua sobre as práticas e instituições sociais, entre elas as religiões, exigindo uma readaptação de conceitos, práticas, relações e ações individuais. Isto posto, um novo movimento religioso nascido nas últimas décadas faz isso integrando a tecnologia; por sua vez, religiões milenares terão dificuldades de adaptar rituais que, por sua própria natureza, devem ser conservadores.

Tal perspectiva explica, também, historicamente, como a transição do conhecimento oral para o escrito possibilitou um acúmulo de conhecimento que seria impossível em períodos anteriores, além do surgimento de uma elite religiosa que dependia agora não mais de uma liderança unicamente carismática, mas de autoridades técnica e intelectualmente preparadas em um mesmo grau. Já a invenção da imprensa, por sua vez, trouxe, com as políticas de universalização da educação, a possibilidade de contestação dessas autoridades, por um lado e, por outro, o

² Os termos proselitismo institucional e o proselitismo de guerra são explicados por Fabio Stern no “Dicionário de Ciência da Religião”. Para o autor, o proselitismo institucional é toda forma de iniciativa pela manutenção da imagem da institucional e o proselitismo de guerra busca objetivamente demonizar um grupo religioso rival ou setores da sociedade criando heróis ou messias.

entendimento de que a concentração na produção de saberes religiosos e sua correta interpretação garantiriam a hegemonia sobre os demais indivíduos.

Séculos mais tarde, grupos religiosos entenderam, na lógica estudada por Innis (2010), a necessidade de estar presentes nas rádios e TVs, não só para manter sua posição, mas ampliar sua atuação, dominando também as diferentes técnicas e linguagens.

A midiaticização das religiões pode, em um aspecto maior do espírito do tempo, ter favorecido o movimento de desinstitucionalização das igrejas e o desenvolvimento de práticas individuais, assim como um novo modelo de sociabilidade religiosa que é debatido por Danielle Hervieu-Léger em sua obra “O convertido e o peregrino.”

A mediação da religião, segundo Luis Mauro Sá Martino, é o uso da comunicação por uma religião sem que práticas litúrgicas sejam significativamente alteradas. É o caso da transmissão da Missa do Galo. A transmissão do famoso ritual na noite de Natal pela tevê procura se adaptar à liturgia que lhe foi atribuída, buscando minimizar impactos. Já na midiaticização, as distintas práticas assumem novas configurações em função das tecnologias. Nesse caso, vê-se o planejamento de um culto a partir de parâmetros midiáticos. Não é a transmissão que se adapta ao ritual, mas o ritual que se adapta às tecnologias; lembrando que esta lógica midiática pode, inclusive, interferir na doutrina religiosa.

Uma situação é televisionar missas e cultos. Outra bem distinta é realizar um culto para uma audiência digital, com todas as limitações físicas e a exigência de um roteiro e uma linguagem muito próxima àquela do entretenimento. Diante da impossibilidade de obrigar os fiéis a se manterem concentrados em um espaço físico, novos líderes religiosos precisam, na internet, ter habilidades de youtuber para manter uma audiência crescente ou, minimamente, estável.

Nesse sentido, observa-se que as redes sociais têm servido para transmitir identidades religiosas de uma maneira mais fácil e ampla que muitos dos tradicionais rituais, considerados enfadonhos e anacrônicos pelas novas gerações. Por outro lado, têm promovido uma desregulação institucional informal da religiosidade, inclusive em termos de hierarquia, ao tornar padres mais famosos que arcebispos, por exemplo.

Um dos poucos elementos que se mantinham intocados, quando falamos de internet e religião, era o ritual. A justificativa foi detalhada e teoricamente evidenciada por Victor Turner (1974) e Roy Rappaport (2004) em suas pesquisas: rituais eram, até então, de natureza conservadora, blindados aos modismos e mudanças frequentes.

O isolamento social imposto pelo coronavírus confirmou a importância das tecnologias digitais na manutenção do relacionamento dos fiéis com seus dirigentes espirituais; ele também obrigou as instituições religiosas a repensarem a migração dos rituais para o território digital, algo que novos movimentos religiosos já praticavam, como os adeptos do Neopaganismo. A Wicca, por exemplo, expandiu-se fortemente no Brasil através da internet. Inicialmente em fóruns, depois em redes sociais (OSÓRIO, 2005, p. 138).

A relação tecnologia-religião vem sendo estudada de forma gradual e crescente. No entanto, menos se produziu sobre rituais e tecnologia. Tal binômio tornou-se um problema nos últimos anos e nada mais oportuno que tratar de rituais online nesta dissertação.

Desse modo, esta pesquisa tem como primeiro objetivo, a partir das teorias acadêmicas, entender os rituais religiosos online como chave de análise e de que maneira suas características – ubiquidade, maleabilidade e intemporalidade – estão alinhadas a espiritualidade do self. O segundo objetivo é estabelecer a diferença entre movimento Nova Era e *ethos*³ Nova Era, apontando que a *self religion* – a religião pessoal – é o elemento do *ethos* que se observa no fenômeno novaerista; e, por fim, compreender como os rituais online são elementos que podem alterar significativamente a relação do fiel com as religiões tradicionais, especialmente com o Catolicismo romano, confirmando o movimento de espiritualidade cada vez mais centrada no self.

A hipótese desta dissertação é a de que os rituais online reafirmam o processo de desinstitucionalização das igrejas em um cenário de pluralismo religioso e apontam para o crescimento do *ethos* Nova Era nas religiões tradicionais. O movimento Nova Era, de certa forma, já captava o *zeitgeist* atual, nesta primeira metade do século XXI, e de certa maneira traduzia um pouco deste movimento religioso que vemos cada vez mais presente: o deslocamento do eixo de legitimação do sagrado de uma instituição religiosa para o indivíduo, como apontam Pace e Giordan (2012). As religiões

³ A categoria *Ethos* Nova Era foi desenvolvida no NEO - Núcleo de Estudos de Novas Religiões e Novas Espiritualidades da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e implica, segundo Guerriero et alii (2016), um conjunto de valores da Nova Era cujos componentes constitutivos se dividem em três grandes subcategorias: quadro metaempírico de significados; sistemas de práticas; e formas de organização e de adesão. No quadro metaempírico de significados estão elementos como magia, mudança de consciência, holismo, evolução espiritual, energia, cosmos, intuição, força do pensamento, psicologização da religião, relativismo e seres espirituais, entre outros. Já nos sistemas de práticas encontramos a busca por estados alterados de consciência, canalização, terapias alternativas etc. Já as formas de organização e adesão tratam de instabilidade organizacional, organização em redes e a existência de seminários, cursos e retiros para buscadores de experiências espirituais.

históricas têm um grande desafio, não maior do que os vividos no passado, mas que precisam enfrentar com rapidez – com a mesma velocidade com que a tecnologia se desenvolve.

Para isso, foi feita uma revisão teórica privilegiando autores da Ciência da Religião e da Antropologia, trazendo contribuições da Sociologia, da teoria da Comunicação e da Filosofia.

A maior parte do debate se dá em torno da produção de cientistas da religião, por conta do próprio tema, e da Antropologia, campo onde se localiza a imensa maioria de estudos sobre rituais. A obra de Roy Rappaport foi priorizada na medida em que o pesquisador elencou, de forma metodológica, cinco elementos que definiriam universalmente um ritual.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro busca definir o ritual como chave de análise, discutindo as teorias clássicas, incluindo Rappaport, Turner e Peirano, sobre rituais e sua aplicabilidade aos rituais online. Nele, entenderemos o papel dos ritos virtuais nas práticas espirituais contemporâneas.

O segundo capítulo trabalhará com os conceitos de sociedade de rede e do individualismo quase narcisista de nosso momento histórico – um individualismo que sugere uma espiritualidade de self – e como estes elementos fazem parte de um *ethos* Nova Era que se confunde e é visto no “movimento” Nova Era. Nessa perspectiva, “Nova Era” torna-se adjetivo e não substantivo próprio. E os elementos que constituem esse *ethos* são decorrentes das transformações culturais, sociais e econômicas facilmente observáveis nas cinco últimas décadas. Aqui, trataremos discussões a partir das obras de Hanegraaff, Heelas, Amaral, Guerriero e Hervieu-Léger. Não há, no entanto, como não começar o segundo capítulo traçando um panorama atual de uma sociedade que valoriza e estimula a individualidade e o consumo. Para isso, o debate se dará em cima do pensamento de Bauman e Lipovetsky.

Por fim, o terceiro e último capítulo apontará como elementos do *ethos* Nova Era estão se manifestando nas religiões tradicionais e como o ritual online, *per se*, é o resultado e não a causa dessas mudanças, favorecendo sobremaneira as práticas de espiritualidade do self nos fiéis. Nosso objetivo é mostrar como os rituais não são os “vilões” no universo religioso deste início do século XXI. Primeiramente, são consequência de uma sociedade de rede que prioriza a tecnologia e a informação e, em segundo lugar, são ferramentas; a lógica de consumo, o individualismo e o pluralismo secular atual, porém, é que são os definidores desta “novaerização” das

religiões tradicionais. Em momento algum as religiões milenares estão se tornando parte do movimento Nova Era, mas têm apresentado cada vez mais características deste fenômeno que marcou sobremaneira as décadas de 1970, 1980 e 1990. Já o movimento, em si, não desapareceu – ele apenas sofreu mudanças, na medida em que é a expressão de nossos tempos.

O termo “fermento” a que se refere o título da dissertação tem o objetivo de qualificar os rituais online como um ingrediente que dará força e visibilidade, fará crescer organicamente a espiritualidade do self e o *ethos* Nova Era nas mais diversas religiões neste cenário pluralista que vivemos.

CAPÍTULO 1 – RITUAL: UM INSTRUMENTO CONSERVADOR QUE RESISTE AO TEMPO?

“O pornô finalmente sela o fim da sedução. Nele, o outro está completamente liquidado. O desejo pornográfico é narcísico. Nasce no consumo imediato do objeto oferecido e desvelado. Hoje se expõe não só a alma como também o sexo. A perda de qualquer capacidade de ilusão, de aparência, de teatro, de jogo, de espetáculo, este é o triunfo da pornografia.

O pornô é um fenômeno da transparência. A era da pornografia é a da inteligibilidade. Hoje, não temos mais acesso a fenômenos como o mistério e o enigma.”

(Byung-Chul Han – “O desaparecimento dos rituais”)

Rituais: mudanças a vista

Assim como a religião, o sexo é um assunto controverso e polêmico, afetado fortemente pela tecnologia. O ritual de acasalamento⁴ ou de cortejo, para usar uma linguagem menos biológica, fez parte de inúmeras culturas em diferentes tempos. Códigos muito precisos e pré-determinados sempre estabeleceram tempos e movimentos para que uma relação sexual consensual pudesse acontecer satisfatoriamente, evitando qualquer erro que pudesse causar o fracasso da conexão entre os parceiros.

Como os demais rituais, inclusive religiosos, o ritual da sedução e seus códigos também passaram por transformações – e até deformações – em função do desenvolvimento tecnológico, da hipervalorização do self, da cultura da autossuficiência, do enfraquecimento dos mitos e do esvaziamento dos significados dos símbolos nas diferentes sociedades contemporâneas.

O desenvolvimento tecnológico, assim como a hipervalorização do self, serão tratados em outros capítulos. Neste Capítulo buscaremos, primeiramente, entender o que são rituais, sua universalidade enquanto expressão cultural e suas diferentes definições, em especial no caso dos rituais religiosos. Também será possível compreender, nesta etapa do trabalho, que o conceito de ritual não é definitivo, engessado e universal, e ainda será possível perceber que rituais têm sofrido muitas transformações nos últimos anos por conta, também, da tecnologia.

⁴ Não pretendo usar o termo ritual de acasalamento para outras espécies. Rituais carregam simbolismos, história e consciência. Ainda que biólogos tenham se apropriado do termo para explicar o comportamento de outros animais, não há como usar como exemplo porque não cabe em nenhuma teoria aqui estudada.

1.1 O que são rituais

Em diferentes culturas, nas mais diferentes épocas, rituais se fazem presentes, consciente ou inconscientemente, na vida de mulheres e homens, determinando ou reforçando identidades, rememorando acontecimentos, transmitindo conhecimentos, organizando tempos e espaços, criando ou rompendo alianças e até tentando tornar o mundo um lugar mais compreensível e – falsamente – mais controlável.

O sacrifício para apaziguar a fúria de uma deidade, a colação de grau na universidade, a ignição da pira pela tocha na abertura dos Jogos Olímpicos e até o cigarro fumado após o almoço delimitam tempos, revivem mitos, ordenam o cotidiano, confirmam quem somos, nos trazem certa segurança. Ou, como explica o filósofo coreano Byung-Chul Han (2021), “transformam o estar-no-mundo em um estar-em-casa, fazendo o tempo se tornar habitável”. Nessa mesma linha, o francês Antoine de Saint-Exupéry explicava, em seu romance “Cidadelas”, que, em seu entendimento, “os rituais eram no tempo o que o lar era no espaço.”

Para Segalen,

O ritual faz sentido visto que ordena a desordem, atribui sentido ao acidental e ao incompreensível, confere aos atores sociais os meios para dominar o mal, o tempo e as relações sociais. Sua essência é misturar o tempo individual e o tempo coletivo. Definidos em suas propriedades morfológicas e através de sua eficiência social, os rituais também se caracterizam por ações simbólicas manifestadas por emblemas sensíveis, materiais e corporais. (SEGALEN, 2002, p. 31).

Já Deal e Kennedy (1982) acreditam que os rituais e os símbolos comunicam, de maneira assertiva, como indivíduos devem se comportar, divertir-se, liberar tensões, executar procedimentos e agir com decoro, fortalecendo valores e visões do mundo através da dramatização de experiências agradáveis que devem ser constantemente lembradas.

Não importa se a linguagem utilizada seja técnica ou poética para definir os rituais. Estes são tão diversos quanto diferentes são os agrupamentos que os criam e mantêm. Mesmo que uma definição de religião ou espiritualidade não seja consenso na ciência da religião, há que se concordar que não se pode falar de uma expressão religiosa sem rituais. Na verdade, não se pode falar em sociedade, das mais antigas às contemporâneas, sem eles – que são parte inerente de todos os agrupamentos humanos.

Pode-se classificar rituais, por exemplo, em simples, complexos, formais, informais, militares, civis, festivos, fúnebres, esportivos, comunitários, familiares, individuais, coletivos, artísticos, acadêmicos, políticos, profanos e religiosos. E, com o surgimento da internet, podemos acrescentar à lista duas “categorias”: presenciais ou virtuais. Os rituais religiosos e virtuais são foco desta dissertação.

Para fins acadêmicos, vamos recorrer a Vilhena, que observa que

Ritos religiosos são ações simbólicas, coletivas ou individuais, embasadas em sistemas de crenças que postulam a existência de modo único, alternado ou combinado, de força ou energias que podem ser tanto internas como externas aos sujeitos de seres transcendentais como entidades, deus, deuses, espíritos da natureza ou ancestrais, encantados, orixás, caboclos, almas, divindades, gênios, demônios santos. (VILHENA, 2016, p. 515).

Mais adiante, a autora acrescenta que “ritos religiosos, aliados ou não a fins pragmáticos, podem favorecer a vida interior e os contatos interpessoais e com seres transcendentais.”

Já Ries (2020) entende que ritos religiosos são, essencialmente, consagrações que têm a função principal de fazer a condição humana participar de um princípio que a ultrapassa e que a fundamenta, assegurando que a potência numinosa penetre na ordem humana. Os ritos têm lugar no tempo vivido por homens e mulheres e na sua experiência vivida como uma realidade fundadora. Dos tempos mais arcaicos até nossa época, nas religiões de tradição oral e nas religiões fundamentadas em livros, a pessoa que realiza um rito faz um gesto que tem um sentido, do qual provém uma mensagem que vai além do próprio momento do seu cumprimento.

Meslin (*apud* RIES, 2020 p. 387) nos ajuda a entender os quatro tipos de ações rituais religiosas: a sacralização do tempo; o espaço sagrado; os rituais de iniciação; e as peregrinações. Todas elas são motivadas pela vontade de se relacionar com divindades e são consideradas como “a expressão prática de uma experiência religiosa”. O autor insiste nos lugares da experiência, na sua expressão social: vínculo estreito entre o indivíduo crente e o grupo que professa a mesma fé.

Dessa forma, rituais religiosos podem se consistir, então, em possíveis maneiras de um indivíduo comunicar-se com seres invisíveis, relacionar-se com elementos que considera sagrados ou assumir uma postura introspectiva. No caso dos rituais online, tais experiências se dão com a ajuda de um computador, *smartphone* ou tablet e a internet, não importando em qual momento ou lugar.

Ainda que uma definição única e absoluta do que é ritual seja refutada pelo meio acadêmico contemporâneo, sobretudo nas escolas antropológicas – uma vez que qualquer conceituação não pode ser focada no sujeito que o pesquisa ou em seu repertório, isto é, “a compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada, ela precisa ser etnográfica, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa” (PEIRANO, 2001) –, há que se concordar que os rituais são formas de expressão de um determinado grupo, que, por meio deles, mantem revividos seus mitos e valores, reforçando os vínculos entre os indivíduos. E, nessa perspectiva, podemos considerar que não só sua definição e características mudam em função do agrupamento étnico, mas, principalmente, em função da época e dos meios de comunicação com os quais este agrupamento convive.

Uma vez levantadas as dificuldades em se chegar a uma única definição de rituais, podemos perceber que os próprios rituais podem sofrer variações em diferentes locais e no decorrer do tempo. Livingstone (*apud* SÁ MARTINO, 2014) reconhece a importância das mídias sobre outras instituições como parte de um conceito de mediação. Para ele, a midiatização é o conjunto de alterações provocadas pela ação das mídias sobre práticas e instituições sociais, que passam a se reorganizar a partir da presença ubíqua dos meios de comunicação, sobretudo os digitais. Para ele, as mídias agem efetivamente sobre as instituições, exigindo-lhes mudanças em seus conceitos, práticas e ações.

Por essa razão, o surgimento da internet e a necessidade de se organizar rituais online, *per se*, já exigem uma reflexão sobre os estudos até então disponíveis a respeito dos rituais e uma atualização das formulações feitas até então. As pesquisas publicadas por grandes antropólogos no século XX tiveram como base, sobretudo, rituais em grupos específicos, isoladamente, e não em uma sociedade de rede, hiperconectada, supra territorialmente, em que a tecnologia determina modos de produção e comunicação.

Segundo McLuhan (2014), “o meio é a mensagem”, de tal sorte que no ritual – sendo um meio e sofrendo ele próprio modificação em sua estrutura e forma – a mensagem é também alterada e, conseqüentemente, todo o referencial teórico produzido em torno dele pode ser revisto.

Castells (2020, p. 414), por sua vez, acredita que a “cultura é mediada e determinada pela comunicação, e as próprias culturas (sistemas de crenças e códigos

historicamente produzidos) são transformados de maneira fundamental pelo novo sistema tecnológico e o serão ainda mais com o passar do tempo”.

Mais adiante, o sociólogo espanhol afirma que a influência da internet, com a interferência de políticas de governo, empresas e interesses sociais, criou a cultura da “virtualidade real”, em que redes de comunicação digital envolvem todas as expressões culturais e pessoais, transformando a virtualidade em dimensão fundamental da sociedade.

Uma vez compreendido que influências, inclusive tecnológicas, exercem alterações nos rituais, podemos perceber que as diferentes funções dos rituais podem se manter intactas. Os ritos, não apenas os de passagem, profundamente estudados por Turner (1974) e Van Gennep (1978), seguem instaurando ou reforçando condições sociais, fortalecendo os indivíduos de um grupo, determinando transições individuais ou coletivas, estabelecendo identidades e funções.

“Identidades são atribuídas e consolidadas nos rituais, que são processos de incorporação, encenações do corpo. Os regimes válidos e os valores de uma comunidade são experienciados corporalmente e sedimentados” (HAN, 2021, p. 24). Para esse autor, rituais promovem saberes e memórias nos corpos, o que ele chama de “identidade corporalizada”. Nesse mesmo entendimento, as comunidades rituais tornam-se corporações. Essa repetição ritualística cria uma memória individual e coletiva nos corpos físicos e corpos sociais. De tal forma que rituais podem, inclusive, promover alterações físicas individuais – como escoriações, circuncisão; determinar tabus – como os alimentares – interferindo no metabolismo físico; e, coletivamente, organizar espaços físicos concebendo até projetos urbanísticos, como no caso das igrejas como centro, em torno das quais surgiram muitas cidades brasileiras. Rituais, portanto, corporificam, materializam, determinam e reforçam identidades.

Aproveitamos esse ponto de corporeidade para lembrar que o corpo humano é parte fundamental do ritual. Não se trata apenas de um receptor de informações disciplinado conforme os valores de um grupo, mas é, principalmente, o agente ritualístico que retransmite essa tradição recebida consciente e inconscientemente todo o tempo, não apenas dentro dos rituais, para os demais elementos do grupo e para sujeitos situados fora dele. É preciso ter em mente esse ponto para, mais tarde, compreender as características de rituais apontadas por Rappaport, sobretudo quando se trata da estereotipia gestual e performance.

O corpo humano, na dinâmica ritualística, é, também, instrumento fundamental em muitas religiões para a comunicação com entidades transcendentais (nas tradições que adotam o transe como prática). Por essa razão, já se pode questionar a ideia da total substituição dos rituais presenciais pelos rituais online, ainda que não exista, tampouco, nenhum ritual virtual integralmente desincorporado. Nos rituais online, é possível atestar a predominância da audição e da visão em detrimento do olfato, tato e paladar, obviamente, mas, ainda assim, o corpo segue presente e é essencial para a prática ritualística enquanto instrumento necessário para apreensão da realidade.

Como explica Augé (2012, p. 59), “o corpo se torna, assim, um conjunto de lugares de culto; nele distinguem-se zonas que são objeto de unções ou lustrações.” Ritualisticamente, o corpo é importante porque carrega elementos ancestrais. Muitas vezes, a “modificação do corpo ou a edificação de um túmulo concluem, após a morte, a transformação do corpo em monumento”.

Para Brasher (*apud* DAWSON, 2009, p. 16), a internet é um universo de fantasia que estimula a imaginação, mas ignora o resto do corpo. É um não ambiente que suga a atenção para longe do ambiente imediato em que a vida religiosa mais tradicional ocorre.

Ainda ao falar de materialidade, é preciso mencionar que o aparato tecnológico, por outro lado, também pode ser entendido como instrumental religioso. Computador, mouse, tablet e smartphone, assim como a estrutura de telecomunicações, podem ser entendidos, de certa forma, como meios ritualísticos tão importantes quanto os tambores, velas, altares o foram em outros tempos. Essa discussão é trazida por Meyer (2009, p. 11) quando se debate tecnologia como um elemento religioso atualmente. Para Meyer, “religião e mídia precisam ser entendidas como co-constitutivas, [assim,] não faz muito sentido afirmar que existe uma essência religiosa anterior e independente do meio pelo qual essa a essência é posteriormente expressa”.

Nessa perspectiva, falar de corpo não é tratar apenas da compleição física humana. Para Miklos (2012), ao falar de corporeidade estamos falando, também, da existência material de muitos objetos que podem deixar ou não de existir em certos rituais online.

O fenômeno dos terços virtuais modifica os ritos tradicionais, pois nesses casos o corpo não está mais presente. Em nome de interesses políticos e mercadológicos ocorre o sacrifício do corpo. A concretude da experiência humana é deixada no passado para emergir no presente uma sociedade escravizada pelos signos da sua visibilidade. Vive-se em um mundo onde tudo o que o compõe deixa de ser valorizado pelo seu sentido real para ser vangloriado pelo seu valor no mercado. [...] As imagens arranjadas nos cenários midiáticos suscitam o imaginário coletivo ao consumo de ideias. Se na pós-modernidade imperam compulsivamente o desejo e a diversidade estimulados pelo consumo de imagens, a mídia é o território virtual da construção desse parâmetro coletivo de sentido. O rito da vela virtual, do terço virtual, na ciber-religião no contexto da cibercultura, opera conforme nossas argumentações um deslocamento do religare para o culto da técnica e do mercado. Nesse processo, o grande sacrificado é o corpo que padece e não mais está presente. Substituído pelos sentidos visuais e auditivos, o tato é abolido pela imagem. (MIKLOS, 2012, p. 126).

A identidade de um grupo também é reforçada nos rituais quando entendemos que eles podem reviver e reforçar mitos fundadores. Ainda assim, não há unanimidade acadêmica no entendimento da relação entre mitos e ritos. Historicamente, há mitos que não se desdobraram em ritos. Em diversos grupos foram identificados ritos que não necessariamente surgiram de mitos. Há evidências, também, de mitos e ritos que nasceram conjuntamente e que, com o tempo, se distanciaram, e até mesmo ritos e mitos que se conjugaram em algum momento, mesmo que tenham surgido de forma independente. O mais comum, no entanto, nas diferentes sociedades, é que os ritos sirvam para rememorar, preservar e reforçar os mitos.

Para Lévi-Strauss (2021), o ritual é o modo pelo qual algo é dito, enquanto o mito é o que diz a palavra. Os rituais, dessa maneira, vivificam o mito e não são, portanto, simples formalidades. Embora Lévi-Strauss entenda que os rituais comuniquem valores simbólicos, seu trabalho concentrou-se, sobremaneira, nos mitos. Seu entendimento era de que mitos podem prescindir dos rituais, uma vez que as narrativas míticas conseguem se manter vivas em documentos escritos, enquanto o mesmo não acontece com os rituais.

De toda maneira, Han (2020) insiste que, independentemente, da existência de um mito para referenciar ou não um ritual, o excesso de símbolos é o que caracteriza o ritual. Como isso, não se pode dissociar ritual e simbolismo. Rituais são ferramentas de comunicação que passam mensagens de geração para geração, mesmo entre grupos que não falam um mesmo idioma, utilizando-se, muitas vezes, de símbolos universais para se fazer compreender.

Para Radcliffe-Brown, “os atos rituais diferem dos atos técnicos por conterem em todos os casos algum elemento expressivo ou simbólico” (1952, p. 143). Ainda

que os participantes não tenham consciência dos significados, mas o intuem. Assim, mesmo que não saibam exatamente por que repetem alguns gestos e posturas, conseguem perceber algum sentido e importância, relacionando-os com valores da comunidade. Os indivíduos percebem a gravidade de um ritual mesmo que não consigam identificar sua origem. Tal ideia pode ser facilmente percebida nas igrejas católicas durante a Quaresma, quando o tom de pesar se faz presente nas celebrações com a predominância do roxo e das cores escuras; e como os humores se transformam na celebração da Páscoa, em que fica evidente a comemoração do renascimento de Cristo, seja no almoço do domingo, na distribuição de ovos de chocolate para as crianças e nas cores dentro da igreja e nos paramentos sacerdotais.

Turner explica que, no início de um

Grande processo dramático público, as pessoas, seja consciente, pré-consciente ou inconscientemente, assumem papéis que trazem consigo. Se estes papéis não são roteiros estabelecidos com precisão, constituem tendências profundamente marcadas de agir ou falar de maneiras supra pessoais ou “representativas” adequadas ao papel assumido, e pavimentam o caminho para um certo clímax que se aproxima da natureza do clímax ocorrido em algum mito central. (TURNER, 2017, p. 114).

Já para Bourdieu,

Todo rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer ser confundido como arbitrário e a reconhecer como legítimo, natural, um limite arbitrário: ou o que dá no mesmo, operar solenemente, ou seja, de forma lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental que se trata de salvaguardar a todo o custo. (BOURDIEU, 1982, p. 59).

Na visão do sociólogo francês, os rituais servem para delimitar, reconhecer, sancionar e até santificar diferenças dentro de um grupo e entre grupos, utilizando-se, para tanto, da eficiência simbólica.

Turner (2008, p. 49) afirma que os símbolos instigam a ação social. Ele explica que os símbolos rituais condensam várias referências, unindo-as em um único campo cognitivo e afetivo. Para ele, os símbolos rituais são multivocais e suscetíveis de muitos significados, mas seus referentes tendem a se polarizar entre fenômenos fisiológicos (tais como sangue, órgão sexuais, coito, nascimento, morte, catabolismo) e valores normativos de fatos morais (bondade com crianças, reciprocidade, generosidade com parentes, respeito aos idosos, obediência às autoridades políticas etc.).

É claro que os elementos simbólicos, neste caso, que estruturam o grupo e as dramatizações ritualísticas, enobrecem os referentes biológicos e carregam de significados sagrados e emocionais os referentes normativos.

Tal discussão sobre símbolos e rituais é fundamental para que possamos observar, mais adiante, como novos sentidos, muito individuais, podem surgir nos rituais online.

Há quem possa questionar se rituais ainda fazem sentido nos dias de hoje, alegando um possível desencantamento das sociedades com mitos antigos e uma comunicação mais explícita e, pretensamente, menos simbólica.

Eliade (2020) chamou atenção para os fenômenos de dessacralização e camuflagem mitológica nas sociedades atuais que poderiam degradar os ritos. Partindo-se do pressuposto de que rito pode ser expressão de um mito e que mitos antigos podem não fazer mais sentido para um grupo, automaticamente os ritos perderiam sua razão de ser.

Ao contrário do que se possa pensar, não houve um esvaziamento simbólico na sociedade contemporânea, muitas vezes justificado pelo notório crescimento da linguagem informacional e explícita, assim como pelo inverso decréscimo da privacidade e opacidade dos fatos.

Para Sá Martino (2011, p. 50) “uma das características de qualquer tradição é justamente sua capacidade de encontrar em si mesma os referenciais simbólicos para explicação do presente, atualizando-se a cada época sua explicação.”

Assim, o problema atual não é um esvaziamento simbólico na comunicação religiosa, em particular dos rituais religiosos, sobretudo os que acontecem de forma online. Considerando que religiões foram por muito tempo sistemas fechados, ao entrar no universo digital em rede elas correm o risco de fragilizar suas mensagens ideológicas, já que automaticamente, em uma cultura de compartilhamento, permitem que seus próprios símbolos e, em particular, os rituais, possam assumir uma pluralidade de significados que não coincidem com os que foram definidos por quem os criou.

Como explica Cunha (2019, p. 31), “as igrejas passam a não ter mais o controle do sagrado e da doutrina como tinham antes. A abertura para a participação e para que qualquer pessoa que professe uma fé, vinculada ou não formalmente a uma igreja, manifeste livremente suas ideias, reflexões e opiniões, tirou o controle dos conteúdos disseminados das mãos das lideranças.”

Poderíamos tomar como exemplo um ritual de Umbanda online, que hoje pode ser acompanhado por pessoas em todo o mundo em tempo real. Estrangeiros podem atribuir significados muito diferentes aos aspectos simbólicos de uma gira, porque o repertório que possuem é muito distinto daquele dos brasileiros. Ainda que africanos escravizados tenham feito parte da história nos EUA e América Central, entre outros países, o significado espiritual de um “preto velho” é algo muito particular do Brasil, assim como ocorre com os “caboclos” (espíritos indígenas que se manifestam em rituais nas religiões de matriz africana).

Levantadas todas essas questões, podemos analisar como os elementos constitutivos de um ritual, segundo as teorias de Rappaport e Turner, se aplicam aos rituais online.

1.2 Rituais online segundo Rappaport e Turner

Ao se pensar na reafirmação de identidade de um indivíduo ou de um grupo e em elementos simbólicos, faz-se necessário explicitar que ritual é, sobretudo, comunicação, ou seja, uma forma de interação entre duas ou mais pessoas a partir de um código de domínio comum.

Quando se fala em comunicação, é preciso lembrar, igualmente, que ela não se dá apenas entre grupos, reafirmando identidades, entre pessoas de uma comunidade ou entre pessoas de distintas comunidades. Ela também, no caso de rituais religiosos, acontece entre o indivíduo e entidades espirituais, sem que ele esteja inserido em um contexto coletivo, e dele consigo mesmo, como é o caso de certas práticas meditativas.

Em todos os casos, é exigido, independentemente do conteúdo, uma forma de expressão. Rituais têm um caráter estereotipado, o que reforça os códigos, que são fundamentais na comunicação. Assim é na comunicação com uma divindade, com espíritos ou, ainda, com o próprio self.

Em um ritual, tudo comunica: o tempo, a duração, o local, as vestimentas do celebrante, a presença ou não de música, de elementos outros litúrgicos. Mas, principalmente, as posturas e os gestos, que devem marcar bem a diferença em relação àqueles cotidianos. Espera-se, em muitos rituais, até um certo exagero, quase teatral, para determinar o quão especial e sagrado é aquele momento.

Para Roy Rappaport (2004, p. 36), o ritual é a execução de sequências mais ou menos invariáveis de atos formais e de expressões não completamente codificadas pelos que executam. No seu entendimento, trata-se de um conjunto de relações estruturais duradouras entre características ou elementos específicos, mas variáveis.

Já nessa definição podemos observar que, nos rituais online, a formalidade fica cada vez mais comprometida pelos participantes, cedendo espaço, inclusive, a novos códigos, muito pessoais, em sua execução. É comum ouvir dos próprios ministrantes, como já acontecia nos programas de rádio e de TV neopentecostais, que a fé é o ativo mais importante e que o milagre – ou a magia/benção, de acordo com a perspectiva religiosa – acontece independentemente da ação. Ou seja: segundo os próprios religiosos, o conteúdo se sobrepõe à forma.

Claramente tal discurso é mais evidente nas tradições protestantes, que, desde seu surgimento, no século XVI, refutam práticas ritualísticas como oposição à fé católica. Ainda que não conscientemente, protestantes têm seus próprios ritos, como o batismo, por exemplo, e uma série de formalismos para dirigir os cultos, rotinas e sequências de trabalho que não deixam de ser práticas rituais.

Essa ideia de que o conteúdo é muito mais importante do que a forma, amplamente propagada nas espiritualidades contemporâneas, vai radicalmente de encontro às ideias de Rappaport, para quem o conteúdo e o significado do ritual variam, mas nunca a estrutura. Para ele, “em todo o ritual há a manutenção da forma e uma informação de substância e, por esta razão, aceito plenamente que se trata de um erro passar por alto a forma ou a substância na análise de qualquer ritual” (2004, p. 33).

O que garantiria, segundo o antropólogo, portanto, a eficácia e a harmonia de um ritual, seu bom andamento, o ritmo, a organização, principalmente em grandes grupos, é a sua forma, a estrutura, muito mais do que o conteúdo. Tal ideia fica evidenciada quando observamos quais as características que constituem um ritual segundo suas próprias pesquisas.

Rappaport estabelece como primeira característica dos rituais uma agência distinta entre a criação e a execução de um ritual - isto é, um determinado rito foi codificado por alguém que é não aquele que o pratica. Desse modo, o pastor que hoje batiza seu fiel no rio Jordão não foi quem criou tal prática, assim como o padre que celebrou um matrimônio no início do século XIX tampouco foi quem instituiu tal rito.

Os sacerdotes e fiéis repetem práticas instituídas por seus antepassados. Os rituais, nesse sentido, são caracterizados por um espírito conservador, de manutenção de tradição, que, como mencionado anteriormente, reforça a identidade de um grupo.

E é por essa razão, justamente, que rituais ganham mais prestígio e força quanto mais enraizados em um grupo estiverem, incorporados nos indivíduos de tal sorte que sua prática sequer seja questionada no dia-a-dia.

Ao contrário, sua não execução gera desconforto, funcionando como um alerta de que algo não vai bem na comunidade. A negligência ritualística também é um sinal de crise, de que a comunidade passa por períodos de transformação identitária e em seus valores. O discurso de uma possível mudança moral da sociedade, muito difundido por grupos políticos conservadores atualmente, é sustentado, equivocadamente, pela ideia do colapso da instituição matrimonial. Certos líderes religiosos e partidos políticos sustentam tal ideia, a partir da queda, nas estatísticas, do número de cerimônias religiosas de casamento nas últimas décadas.

Por outro lado, para Rappaport, a criação deliberada de novos rituais é sempre vista com desconfiança pelos membros de uma comunidade, causando problemas, inclusive, na sua eficiência e credibilidade. Para isso, ele sustenta que é preciso validar novos rituais com a justificativa de que foram revelados de entidades invisíveis ou que se trata de resgate de tradições já esquecidas.

Hobsbawm e Ranger (2012) mostram como diferentes povos procuram referendar determinadas práticas atribuindo-lhes antiguidade, muitas vezes inexistente, e criando até mesmo acrobacias intelectuais para justificar conexões históricas. No universo religioso contemporâneo, a Wicca, o Candomblé e mesmo o Neopentecostalismo buscam cancelar suas práticas em “práticas antigas” dos celtas, dos nagô-iorubás e hebreus.

É a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas. Às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais”. (HOBBSAWM, 2012, p. 13).

É claro que, nos casos dos rituais online, uma nova situação se impôs, principalmente após o advento da pandemia. Primeiramente, um novo formato de ritual surgiu, adaptado às limitações tecnológicas. Voltamos à questão da midiatização dos rituais.

Essa nova configuração leva em conta não apenas a ausência física de toda a comunidade e sua interação presencial com o sacerdote, mas a também distribuição e a constituição territorial do templo: a disposição dos elementos sagrados, a eventual cenografia, a iluminação, os equipamentos de som e as câmeras. Os operadores de som e câmeras tornam-se tão importantes quanto os coroinhas em uma missa.

Do mesmo modo, em uma lógica quase de *entertainer*, o dirigente do ritual, para manter a audiência conectada e engajada, precisa lidar melhor com a gestão de tempo e desenvolver novas habilidades de comunicação.

Os rituais online, assim, ou já se tornaram adaptações de rituais antigos e, portanto, perderam seu caráter original de maneira significativa, dando autonomia aos atuais executantes, ou foram criados neste momento histórico e, portanto, quem os executa agora são os mesmos indivíduos que os criaram, diferentemente do que dizia Rappaport. É claro que, se as tecnologias de que dispomos hoje são novas, nem se pode buscar referenciais de outras épocas para justificá-los.

Quanto a uma possível mudança atribuída a entes transcendentais, mencionada por Hobsbawm, é claro que tal argumento não se sustenta. E é possível, a priori, seguir dois caminhos de reflexão: o primeiro é o de que a sociedade entende que a adoção dos rituais online nada mais é do que uma mera adaptação a novas tecnologias já existentes, não só para conforto dos fiéis, mas também como estratégia proselitista, senão de guerra, institucional.

Falar de uma interferência invisível, por outro lado, também nos leva a pensar sobre a autonomia na execução dos rituais online. A práxis muito comum no meio novaerista é a chamada “intuitiva” ou “extrassensorial”, que se diz revelada por um elemento metafísico, mas que é observada em outras tradições. Isso acontece quando o indivíduo resolve atuar, escolher ou alterar qualquer prática religiosa ou ritual por uma motivação transcendental, muito possivelmente porque sentiu-se “intuído” ou porque recebeu um chamado de “uma voz interior”, seja ela seu anjo, seu deus interior, o Espírito Santo ou orixás.

É igualmente bem possível que os indivíduos possam adaptar uma série de práticas ritualísticas, sobretudo aquelas que são mais difíceis, às suas possibilidades

e vontades, nos rituais online, uma vez que os participantes não estão todos reunidos em um mesmo ambiente, supervisionados pelas autoridades religiosas ou pelos outros fiéis. Dentro de um espírito religioso *bricoleur*⁵ contemporâneo, pode-se até supor que certas práticas ritualísticas, mesmo nas religiões históricas, vêm sendo adaptadas segundo critérios e crenças pessoais.

A segunda característica identificada por Rappaport nos rituais é a formalidade, intimamente conectada com o primeiro elemento tratado anteriormente.

Ao tratar desse ponto, o antropólogo se refere à conduta meticulosa e repetitiva nos ritos, em contextos específicos, em um padrão de tempo estabelecido, em lugares considerados sagrados coletivamente pelo grupo.

Ora, ao falar em rituais online, já não se pode mais garantir a meticulosidade e repetição de posturas e gestos por parte de seus participantes, como se eles estivessem em templos e igrejas. A começar porque determinadas posturas e gestos só fazem sentido coletivamente e em um espaço previamente preparado para o ritual.

Não só o fiel pode se sentir ridículo encenando certas posturas fora do templo, sem a presença da comunidade ou de uma audiência, como pode não ter o espaço e a estrutura para tal prática. Tampouco se pode exigir concentração, dedicação e nem mesmo exclusividade à prática espiritual fora das igrejas, templos ou terreiros.

Para exemplificar esses casos, podemos citar os estados de transe do Candomblé e da Umbanda. Determinadas danças, gritos, saudações de caboclos, exus ou orixás só fazem sentido dentro do terreiro, nas giras ou nas chamadas festas de santo.

Se a formalidade implica também solenidade, tal característica proposta por Rappaport se mostra, mais uma vez, questionável. Até o presente momento, não se pode equiparar o mesmo grau de fausto de um evento presencial àquele que acontece virtualmente. A roupa de missa ou a roupa de culto não será, muito possivelmente, usada dentro de casa. O uso do terno e gravata é algo exigido na “Casa de Deus”, como se ouve em muitas comunidades pentecostais. A igreja, o terreiro, o templo e o centro espírita são revestidos de uma aura especial. São lugares sagrados, onde uma

⁵ Aquele que pratica a bricolagem. Termo primeiramente utilizado por Claude Lévi-Strauss e que Danielle Hervieu-Léger toma emprestado para indivíduos que se apropriam de elementos de diferentes religiões, criando novos significados, muitas vezes diferentes dos originais, para a construção de uma espiritualidade própria. Em linguagem cotidiana, uma colcha de retalhos.

série de comportamentos não são tolerados e onde a manifestação de entidades transcendentais faz mais sentido. Gil Filho relembra que:

A sacralização de espaços particulares pelos seguidores de diferentes religiões possibilita a identificação de sete categorias do espaço sagrado: (i) a cosmológica, caracterizada pela localização – entre o real e o imaginário – do cosmo; (ii) a teocêntrica, que refere-se à contínua presença e localização do ser divino; (iii) a hierofânica, que designa o lugar da manifestação do sobrenatural de religiões específicas (aparições, milagres e revelações); (iv) a histórica, associada aos eventos marcantes ou o processo de desenvolvimento histórico da religião; (v) a hierenergética, que está relacionada com o acesso a manifestações sobrenaturais de poder e influência; (vi) a autoritativa, que está baseada na autoridade expressa pelos líderes religiosos; e (vii) a ritual, que diz respeito ao uso da repetição ritual para gerar um ambiente de sacralidade. (GIL FILHO, 2013, p. 281).

Desse modo, a formalidade que deveria se estabelecer em um lugar considerado sagrado coletivamente pelo grupo também não se manifesta. Ainda que uma comunidade considere individualmente o lar inviolável e sagrado, não é um espaço coletivo reconhecido como tal. No passado, algumas famílias até dispunham em seus lares de capelas e altares particulares, mas isto não é comum atualmente e não se insere dentro do contexto dos rituais online, como entendemos.

Há claramente, no caso dos rituais online, uma grande confusão acerca de seu local de ocorrência: no ciberespaço, nas redes sociais ou no lugar onde o indivíduo que participa do ritual virtual se encontra? Tal aspecto será tratado no próximo Capítulo, quando falarmos da sociedade de rede e do *ethos* Nova Era, que defende a supraterritorialidade.

A imutabilidade é a terceira característica identificada por Rappaport ao estudar os rituais. Ora, justamente os rituais online não só modificaram sobremaneira uma série de rituais tradicionais das religiões históricas, como podem ser reconhecidos pela flexibilidade, adaptabilidade e impermanência.

Rappaport reconhecia a possibilidade de pequenas variações na execução dos rituais, mas tais mudanças não eram relevantes. Os rituais online, por outro lado, alteram significativamente as práticas ritualísticas. Não só por conta de tudo o que já foi mencionado até aqui, mas porque os rituais online também ampliam sua audiência e podem ser acompanhados e ter como participantes neófitos, os “peregrinos digitais”, uma adaptação do conceito proposto por Hervieu-Léger (1999).

Há, no entanto, um outro aspecto interessante e paradoxal a se considerar. O ritual online pode ser uma escola pública na difusão de liturgias. Sua transmissão pode

ajudar indivíduos fora da comunidade ou recém-ingressados a absorver gestos, posturas e danças que levavam muito tempo para serem aprendidas nos rituais presenciais. Ou seja, rituais online podem reforçar a incorporação de série de gestuais e servir de registro para quem quiser aprender. O caso emblemático é o das danças do Candomblé que levam anos para ser aprendidas *in loco*, uma vez que cada ritual acontece uma única vez em um ano em cada terreiro. Hoje, é possível que um neófito que nunca tenha frequentado o Candomblé possa participar de um ritual pela primeira vez como um antigo iniciado, desde que tenha assistido a vários rituais pela internet.

A título de ilustração, Freitas verificou uma democratização do conhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras, até então secretas. Para o autor,

Houve uma reestruturação do universo religioso afro-brasileiro quando a veiculação das informações sobre métodos de culto, indispensáveis à boa realização dos eventos rituais e estruturantes do sistema hierárquico dos terreiros, proporcionou novas possibilidades de aprendizado litúrgico e de transmissão e arquivo (agora, digital) das tradições religiosas afro-brasileiras. (FREITAS, 2019, p. 386).

Ao que parece, a quarta característica enumerada por Rappaport para definir um ritual não se opõe de forma tão significativamente aos rituais online: trata-se da performance. Segundo ele, orientações litúrgicas podem estar inscritas em livros, mas tais registros são, em si, não rituais, a menos que sejam executados. Mais do que isso, o ritual não é simplesmente uma das várias maneiras mais ou menos equivalentes pelas quais o material incorporado nas ordens litúrgicas pode ser expresso, apresentado, mantido ou estabelecido (RAPPAPORT, p. 37). Ele precisa ser performado.

Da mesma maneira pensa Mary Douglas (1971), para quem os rituais têm protagonismo na criação de atos. Ritos são pontes entre passado e presente porque estimulam as memórias através das experiências. Na sua execução temos consciência, principalmente nas repetições. Não se trata somente de um manual de instruções. É o conhecimento transmitido através da vivência dramática.

Destarte, Rappaport, em sua obra, deixa muito claro que nem toda performance é um ritual. Como é o caso de uma peça de teatro ou apresentação de balé.

A diferença se encontra no objetivo e no poder dos participantes. Nos espetáculos, sabe-se que se trata de uma simulação, de um universo fictício, ainda que o autor de uma peça tenha se inspirado em um fato histórico ou em um elemento

cotidiano, enquanto nos rituais a audiência está focada no que considera sua realidade, ainda que outros grupos estrangeiros não a reconheçam como tal.

No caso de um espetáculo, show, peça de teatro ou competição esportiva, a plateia é mera espectadora, enquanto no ritual a audiência ou a congregação participa com seus poderes espirituais, ocultos. A eficiência do ritual depende da performance coletiva da qual todos fazem parte. Cada indivíduo sente-se responsável pelo sucesso do ritual, com sua fé, suas orações, sua participação, ainda que o resultado não lhe seja diretamente favorável. Isso pode ser facilmente observável nos cultos neopentecostais, quando o pastor pede à comunidade que ore pela cura de um indivíduo ou para que um demônio seja expulso naquele momento de um fiel. Todos se sentem responsáveis pelo ritual: crendo, orando em voz alta, louvando, torcendo. O mesmo não ocorre na peça teatral, na competição esportiva ou no show musical. Qualquer falha compete única e exclusivamente aos esportistas, aos artistas.

Nesse ponto, o ritual online traz aspectos bem particulares para se analisar a teoria de Rappaport. Se os rituais ficam gravados e disponíveis nas plataformas como Youtube e Instagram, os participantes assumem o papel de plateia e congregação em momentos distintos. No momento em que o ritual acontece, em tempo real, os internautas são parte integrante dele, participando ainda que não presencialmente. Quando assistem à gravação, tornam-se apenas plateia.

Há quem suponha que a participação presencial física em um ritual é muito mais intensa do que no ritual online. Por outro lado, não se pode dizer que não exista vibração, torcida ou entusiasmo nas participações online. A emoção e a torcida também acontecem diante das telas. Basta observar torcedores de futebol diante de uma partida transmitida pela TV ou mesmo as reações emocionais das pessoas diante de um debate político ou uma novela. Mas, obviamente, o grau de participação e envolvimento pode ser muito diferente.

Para Rappaport, a quinta característica trata da tensão entre a formalidade e a funcionalidade do ritual, que não tem apenas uma função de confirmação de identidade de um grupo, mas um objetivo de atuar sobre o mundo, ainda que de forma oculta, não objetiva. É claro que o ato de comunicar, por si só, pode promover direta ou indiretamente mudanças sobre a realidade. No caso específico de um ritual, as pessoas são levadas a crer que podem transformar situações nas quais estão inseridas e que vivenciam.

Não se trata apenas da eficácia simbólica, evocada por Lévi-Strauss (2021), em que o ritual é eficaz na medida em que a prática terapêutica é compartilhada entre o enfermo, a comunidade e o curador e este é reconhecido pelo grupo como um grande xamã. Rappaport explica que o ritual, enquanto ferramenta de comunicação, promove transformações individuais e coletivas na maneira de os indivíduos olharem para as situações e vivê-las. Peirano sustenta que

Sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de ideias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir além de serem socialmente eficazes. Tambiah afirma que a eficácia deriva do caráter performativo do rito em três sentidos: no de Austin (onde dizer é fazer como ato convencional); no de uma performance que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento; e, finalmente, no sentido de remeter a valores que são vinculados ou inferidos pelos atores durante a performance. Em outras palavras, os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares. Assim, o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume. (PEIRANO, 2002, p. 27).

O ritual online, quando defrontado com essa característica, não se lhe opõe. Ele também pode, embora não tenha a mesma formalidade que o ritual presencial, ter objetivos funcionais e promover transformações reais na vida das pessoas, e não somente reafirmar valores e identidades.

Rappaport insiste, assim como Victor Turner, no aspecto temporal do ritual. Para ele, há o elemento “tempo fora do tempo” mesmo em rituais que não são de passagem. Essa ruptura temporal pode gerar um estado numinoso em que o indivíduo se desconecta do cotidiano, de sua rotina, de sua realidade, para assumir uma outra identidade, participar de uma estrutura à parte daquele seu habitual.

Rituais, por sua própria natureza, estão intimamente ligados ao tempo. Por um lado, rememoram acontecimentos passados, atualizando significados ou são referências cronológicas.

Uma série de interditos sociais estão relacionados ao tempo, determinando, inclusive, práticas ritualísticas. Pequenos constrangimentos e estranhamentos podem ser causados quando, consciente ou inconscientemente, ocorrem desajustes entre rituais – ainda que pequenos e cotidianos – e o tempo. Isso vai desde dizer boa tarde antes do meio-dia até o comércio dar início sua campanha de Natal em agosto ou terminá-la apenas em julho.

Para Ries (2020, p. 386), o rito se situa no nível do comportamento do homem e se alinha com o sagrado vivido. Em todas as religiões, o homem que cumpre um rito faz um gesto significativo para a própria vida, dele esperando eficácia e benefícios. O rito é realizado por meio de elementos tomados do cosmos: água, luz, sal, óleo. Nos rituais, o homem organiza o tempo com referência ao tempo arquetípico, ao *Illud tempus*: rituais festivos, de celebração, sacrificiais, de iniciação. Graças ao ritual, o *homo religiosus* volta a se ligar a um tempo primordial ou a um acontecimento arquetípico.

A título de exemplo, Han explica que

A religião cristã é marcadamente narrativa. Feriados como a Páscoa, o Pentecostes e o Natal são o apogeu narrativo no interior do todo da narrativa, orientando e promovendo o sentido. Cada dia contém uma tensão narrativa, uma significação de toda narrativa. O próprio tempo se torna narrativo, ou seja, significativo. O capitalismo não é narrativo. Não conta nenhuma história. Apenas conta números. (HAN, 2021, p. 74).

Em muitas culturas, os mitos que ditam a cronologia e, portanto, os rituais, vivificando os mitos, que orientam o calendário.

Para Castells (2020, p. 543) “a cultura da virtualidade real associada a um sistema multimídia eletronicamente integrado contribui para a transformação do tempo em nossa sociedade de duas formas diferentes: simultaneidade e intemporalidade.”

Simultâneo, na medida em que pessoas de todo mundo podem, hoje, interagir em tempo real, umas com as outras, sem muitos filtros, ou até em mídias paralelas quando há filtros, em rituais, independentemente de suas localidades.

E os rituais exclusivamente offline, que tinham começo, meio e fim, quando são gravados e disponibilizados nas plataformas *streaming*, seguem promovendo interações com pessoas de todo o mundo, fiéis ou não, por tempo indeterminado. É esse o fenômeno chamado de intemporalidade por Castells, em que

Há mistura de tempos na mídia dentro do mesmo canal de comunicação, à escolha do espectador/interagente, cria uma colagem temporal em que não apenas se misturam gêneros, mas seus tempos tornam-se síncronos em um horizonte aberto sem começo, nem fim, nem sequência. A intemporalidade do hipertexto é uma característica decisiva de nossa cultura, modelando as mentes e memórias. (CASTELLS, 2020, p. 544).

Um outro conceito em que se pode pensar é aquele apontado por Virilio (2014), para quem a revolução tecnológica, vivida através da informática, trouxe o

desaparecimento das unidades sensíveis do tempo, gerando um fenômeno de acronia. As experiências tornam-se voláteis e efêmeras, desconhecendo qualquer sentido de continuidade ou ruptura, em que a profundidade e poder do tempo somem sob o poder do instantâneo, da telepresença e da teleobservação.

Dawson (2005, p. 19) se pergunta como a religião (ao se tornar separada de lugares reais, pessoais reais e de um verdadeiro senso de tempo real compartilhado e memória cultural) pode produzir uma medida significativa de consciência coletiva e efervescência coletiva.

Pelo próprio nome, online significa em tempo real. Mas a grande particularidade desse ritual é que ele fica registrado, geralmente, e disponível para acesso público em diversas plataformas, notadamente o YouTube. Por essa razão, a interação com o ritual nunca termina, a menos que os detentores das imagens decidam retirá-las do ar. Mas, ainda assim, é possível que cópias de vídeos já tenham sido feitas e, portanto, elas continuem a existir. Os rituais religiosos, dessa maneira, perdem, em certa medida, sua delimitação, não apenas temporal, mas espacial. E quando se pensa no critério de edição, sua duração e até mesmo seus aspectos formais também podem ser comprometidos, não apenas os significados originais, como mencionamos anteriormente. Já se pode entender que os rituais online, além de polissêmicos, passam a ser acrônicos ou intemporais.

A importância do ritual também será determinada pela sua frequência. A eleição de um papa é muito mais importante do que a celebração da Missa do Galo. Não apenas pelas questões políticas que envolve, mas pela quantidade de vezes que tal fato será observada por uma geração.

Dessa forma, rituais que acontecem com menos frequência e possuem horário determinado de início e fim têm um caráter mais solene e relevante do que aqueles que se repetem com frequência e podem acontecer a qualquer momento. Isso pode ser observado, por exemplo, na coroação de um monarca ou no funeral de um papa.

As *lives*, nas diferentes redes sociais, que se sucederam de forma exaustiva durante a pandemia, banalizaram conteúdos e tornaram menos relevantes determinados personagens por conta da exposição excessiva a que se submeteram. A indústria do showbiz sabe que artistas que fazem menos shows têm cachês mais altos. Vê-se, portanto, que a lógica da exclusividade e da escassez se aplica também em nosso objeto de estudo.

Os rituais online que exigem, inclusive, menos recursos logísticos, acabam se tornando mais frequentes, e por vezes, mais curtos, para concorrer com a atenção dos internautas entrando na lógica da economia da informação, em que é preciso produzir conteúdo todo o tempo, ainda que ele se torne descartável muito rapidamente.

Tal linha de pensamento fere a essência da religião e dos rituais, cujo princípios trabalham com valores estruturantes sem prazo de validade. Rituais eram entendidos, até pouco tempo, como ferramentas para conservar tradições e não como produtos que deveriam ser consumidos rapidamente, como mercadorias de uma indústria de entretenimento.

Para Cunha (2019, p. 32), as autoridades religiosas têm perdido a hegemonia sobre símbolos e discursos espirituais nas redes digitais e abriram espaço para experiências lúdicas em espaços de entretenimento e humor, com elementos clássicos da fé, o que tem gerado polêmicas e incômodo em muitos adeptos.

Atualmente, os fiéis podem interagir nos rituais online no meio de outras atividades rotineiras, sem que precisem criar um preparo especial. A quietude, a concentração, a introspeção e o silêncio, antes essenciais para as práticas ritualísticas presenciais, não são condizentes com as redes sociais. Como explica Han (2021), a rede digital é dotada de uma estrutura rasa de atenção, ela pressupõe uma comunicação horizontal. “Não é intensiva, é extensiva, o que faz com que o ruído da comunicação aumente. Porque não podemos ficar em silêncio, temos que nos comunicar. Ou não podemos ficar em silêncio porque estamos subordinados à coação da comunicação, à coação da produção.”

Essa participação nos rituais online integrada à rotina aponta que não há deslocamento e tampouco uma transição entre as atividades cotidianas e as atividades transcendentais propostas pelo ritual religioso.

Ainda que o conceito de liminaridade seja utilizado por Turner (1974, p. 116) “para os estados nos ritos de passagem e peregrinações”, sua definição, nesse caso, poderia ser aplicada para a preparação dos rituais religiosos. “Durante o período limiar intermédio, as características do sujeito ritual (o transitante) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuros.”

Quando se fala em um ritual religioso presencial, há uma fronteira entre o universo físico, material, profano, cotidiano e a dimensão sagrada, espiritual. Pode ser

a porta do terreiro onde se saúda Exu, a entrada da igreja diante do altar, onde se faz o sinal da cruz, a entrada da mesquita onde os sapatos são tirados, e assim por diante.

Do mesmo modo, ao se pensar no tempo, há a liturgia de abertura do rito, durante o qual atividades paralelas não são permitidas. Só após o final do ritual é que o indivíduo retoma seu contato com sua rotina, sua identidade civil, liga o celular, toma contato com o resultado do jogo de futebol, as cenas de novela, o noticiário político.

Como explica Miklos, participar de uma experiência religiosa implica a saída da configuração espacial e temporal ordinárias e a reintegração no espaço e no tempo sagrados. O homem religioso experimenta duas experiências da dimensão espaço-tempo. Ele entende que

Para o crente, a igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ele se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade [...] O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (MIKLOS, 2012, p. 81).

Trata-se do mesmo entendimento de Mircea Eliade (2020), para quem o homem religioso cria distinção entre o espaço/tempo hierofânico e o profano.

Nos rituais online, isso não acontece. Os participantes permanecem em seus lares, nos seus locais de trabalho, muitas vezes sequer interrompendo suas atividades rotineiras. Pode-se dizer que os indivíduos estão e não estão no ritual. Os fiéis não estão em um lugar físico (con)sagrado, tudo é fluido, inclusive o tempo, sem fronteiras bem determinadas. Daí que o estado numinoso, termo concebido por Rudolf Otto e retomado por Rappaport, fica comprometido em sua integralidade.

Mas, se estabelecermos um diálogo com Hervieu-Léger (1999) e Turner (2017), podemos entender que o ritual online é o meio de transporte do peregrino digital.

Sem sair de seu escritório ou de casa, o peregrino digital pode participar de diferentes rituais em tempo real (ou não), interagindo com fiéis (ou não) em distintas tradições religiosas, sendo praticante de uma religião fortemente institucionalizada ou alguém que constrói sua própria identidade religiosa através de um sistema de bricolagem, unindo-se a indivíduos temporariamente e virtualmente para validar seu sistema de crenças, em uma estrutura similar ao dos peregrinos.

Daí que, ainda quando falamos de Turner, é possível pensar que seu conceito de *communitas*, muito aplicado em rituais de passagem, poderia ser aplicado em rituais online.

Turner (1974, p. 154) procura fugir da noção de que a *communitas* tem uma localização territorial específica. Utilizando a obra de Buber (1961), ele entende que *communitas* consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e acrescenta-se, acima e abaixo), mas umas *com* as outras. E essa multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta, no entanto, e por toda parte, uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros. Para ele, a *communitas* tem um aspecto de potencialidade, sem fronteiras definidas, em que os indivíduos permanecem temporariamente e retornam para a estrutura social revitalizados.

Os rituais online, como veremos nos próximos capítulos, permitem livremente a participação de indivíduos que não necessariamente são fiéis de uma religião. Os rituais online ampliam a participação para os peregrinos digitais, não apenas os convertidos. Esses indivíduos, que não têm um vínculo real com a religião institucional, criam vínculos temporários e virtuais com os demais internautas apenas nos rituais digitais, e é neste sentido que podemos traçar uma analogia com as *communitas* estudadas por Turner.

O que se pode questionar, enquanto função do ritual, é a capacidade do ritual online de reforçar a coesão de uma comunidade. Os rituais, até então, eram entendidos como um elemento importante na resolução de tensões sociais e no fortalecimento das ligações de um grupo. Tudo leva a crer que os rituais virtuais, com essa possibilidade de criar e desfazer redes muito rapidamente, não atingem esse objetivo.

A partir do que foi tratado acima, podemos, portanto, problematizar a validade da conceituação e características apresentadas por Roy Rappaport para os rituais diante de uma sociedade em rede e da presença das religiões no universo digital, ampliando também, nesse mesmo recorte, os sentidos atribuídos por Turner a liminaridade e *communitas*.

Turner apresenta tipos de *communitas*, a partir de estudos feitos a partir de peregrinações:

Esses tipos são (1) *communitas* existencial ou espontânea, o confronto direto, imediato e total entre identidades humanas que tende a fazer os envolvidos pensarem na humanidade como comunidade homogênea, desestruturada e livre; (2) *communitas* normativa, na qual – sob influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos para manter os membros de um grupo vivos e prosperando e da necessidade de controle social entre aqueles membros que buscam esta e outras metas coletivas – a *communitas* original e existencial é organizada num sistema social permanente. Isto não é o mesmo que um grupo estruturado cuja *raison d'être* original era utilitária, pois a *communitas* normativa começou com uma experiência não-utilitária de fraternidade e companheirismo, cuja forma o grupo resultante buscou preservar em e por meio de seus códigos religiosos e estatutos e regulamentações, legais e políticos; e (3) *communitas* ideológica, rótulo que pode ser aplicado a vários modelos utópicos de sociedades cujos idealizadores acreditam exemplificar ou fornecer as condições ideais para a *communitas* existencial. (Turner, 2008, p. 158).

No caso dos rituais online, podemos pensar que o modelo 1, das *communitas* espontâneas, pode lhes ser aplicados, na medida em que o anonimato e a participação em um mesmo ritual religioso trazem aos participantes a falsa impressão de uma comunidade homogênea. Do mesmo modo como os indivíduos não têm um vínculo institucional e físico, podem se crer livres e em um ambiente desestruturado, isto é, não estão dentro de uma estrutura hierárquica a quem devam prestar contas.

Como explica Viana (*apud* SANTAELLA, 2013, p. 121), “característico das redes é que os grupos se formam e se mantêm coesos ou não, uma vez que o tempo e o espaço são dinâmicos, efêmeros e fragmentados entre as perspectivas que cada um pode gerar ou absorver nesses âmbitos de convivência”.

Interessante notar que, segundo Turner, historicamente, a partir das peregrinações espontâneas, surge o desejo das instituições de organizar, sistematizar e até controlar as peregrinações. Isso aconteceu, por exemplo, com a rota de Santiago de Compostela, na Espanha, onde se instituiu até mesmo um passaporte do peregrino. Hoje se vê uma preocupação das lideranças das grandes instituições religiosas de controlar as mensagens, interações nas redes sociais.

Rituais online são, sim, rituais

Este Capítulo procurou entender, a partir dos autores clássicos, o conceito de ritual, em especial o ritual religioso e suas características, e seu desdobramento online.

Não se pode, partindo das considerações de Peirano (2002), sequer pensar que um ritual online não é um ritual, uma vez que não é possível estabelecer uma definição absoluta ou características engessadas para conceituar um ritual.

Há elementos comuns a todos eles, em diferentes épocas e culturas e que se mantêm intactos nos rituais online, entre eles a ideia de que servem como ferramenta de comunicação e integração de um determinado grupo e, de certa forma, uma maneira de atribuir identidades, reforçar valores e até vivificar mitos.

Pode-se, no entanto, observar que certas teorias não se aplicam quando pensamos em rituais numa lógica única de tempo e espaço. E mais ainda quando se pensa em rituais em rede supragrupais, em uma sociedade de compartilhamento e coautoria.

Conforme explica Santaella,

Além de favorecer a circulação, as mídias sociais abrem espaço para a criação de ambientes de convivência instantânea entre as pessoas. Instauram assim uma cultura participativa, onde um conta e todos colaboram, portanto, uma cultura integrativa, assimilativa, cultura de convivência que evolui de acordo com as exigências impostas pelo uso dos participantes. (SANTAELLA, 2013, p. 121).

Para Peirano, da mesma forma não cabe atribuir a um ritual executado de forma virtual um juízo falso ou errado em sentido causal, mas talvez de impróprio, imperfeito ou inválido a partir dos objetivos estipulados e os critérios do grupo a quem se destina e por quem foi idealizado. Segundo a autora,

A semântica do ritual não pode ser julgada em termos da dicotomia falso/verdadeiro, mas só pode ser avaliado pelos objetivos de 'persuasão', 'conceptualização', 'expansão de significado', assim como os critérios de adequação devem ser relacionados à 'validade', 'pertinência', 'legitimidade' e 'felicidade' do rito realizado. (PEIRANO, 2002, p. 27).

Um sentimento de estranheza descrito por europeus quando se depararam com rituais dos nativos das Américas, África e Ásia é o mesmo que muitos tradicionalistas percebem ao se deparar com práticas ritualísticas online, não só em grupos religiosos distintos dos seus, mas em suas próprias igrejas e movimentos espirituais.

CAPÍTULO 2 - NOVA ERA: MOVIMENTO OU ETHOS?

“Eu me contradigo? Pois bem, eu me contradigo.
Sou vasto. Contenho multidões.”
(Walt Whitman)

“A maneira mais garantida de enlouquecer é envolver-se com assuntos de
outras pessoas, e a maneira mais rápida de tornar-se feliz é cuidar dos
próprios.”
(Melody Beattie, autora best-seller de autoajuda)

A era do self

Não é possível começar qualquer discussão sobre o fenômeno Nova Era, sua definição e *ethos*, sem antes propor uma discussão em torno do momento atual, em que a individualização, o consumismo, ubiquidade e redes determinam as diferentes relações e expressões humanas.

O movimento Nova Era, como veremos, carrega uma série de características que fazem sentido no momento histórico que vivemos, dentre elas a espiritualidade do self, baseada na ideia de que todos somos expressão de uma divindade ou que carregamos essa divindade dentro de nós. Nessa perspectiva, uma vez responsáveis pela própria salvação e felicidade, cabe a cada pessoa encontrar os melhores caminhos – já que, para os novaeristas, todos os caminhos levam ao deus interior – e as práticas que possam ajudar a dar sentido a sua própria existência e alcançar melhor qualidade de vida.

Essa religião do self – *religion of the self* – é uma das expressões de uma sociedade que valoriza e incentiva a individualização em detrimento do coletivo. Principalmente, se esse coletivo precisa ser tutelado pelo Estado, causando rombos nos cofres públicos.

Uma vez autônomo, o indivíduo vai em busca – e à compra – de soluções que possam resolver seus problemas materiais e até espirituais, consumindo livros, rituais, retiros e viagens.

2.1 A busca frenética pela individualidade e o consumismo

Para Bauman (2021, p. 44), “individualização consiste em transformar a identidade humana de um dado em uma tarefa e encarregar os atores da

responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (e efeitos colaterais) de sua realização”. Com isso, não só os indivíduos são obrigados compulsivamente a ser cada vez mais autônomos, mas, sobretudo, são responsabilizados pelos resultados da autodeterminação a que são submetidos.

Como o filósofo polonês explica, atualmente a “individualização é uma fatalidade e não uma escolha.” O conceito de Estado Mínimo procura cada vez mais isentar-se do bem-estar comum, atribuindo a cada cidadão o poder de autocontenção e autossuficiência, em que a meritocracia se torna parâmetro de avaliação e todo fracasso é praticamente atribuído à falta de competência ou vontade individual. Nessa “não sociedade” – termo muito utilizado pelo pensador Peter Drucker e pela antiga primeira-ministra do Reino Unido, Margareth Thatcher – não há utopia, tampouco distopia; a danação e a redenção são produzidas pelos próprios indivíduos (BAUMAN, 2021, p. 83).

Veremos, próximo Capítulo, que esse discurso sustenta a teologia da prosperidade – sobretudo no movimento neopentecostal – e isenta a sociedade, Deus e o próprio Estado de qualquer responsabilidade pela pobreza, doença e falta de oportunidades na atualidade. Toda miséria é decorrente da falta de fé, de posturas e escolhas espirituais equivocadas ou, simplesmente, da incompetência de cada pessoa.

Há um século, as dificuldades econômicas podiam ser atribuídas a estrangeiros ou a outras minorias. Hoje, esse discurso não é mais tolerado. Do mesmo modo, torna-se economicamente inviável reverter efeitos da globalização com políticas nacionalistas protecionistas e culpar os outros países pelo fracasso de cada economia, embora ainda certos movimentos políticos, antiglobalistas, criem teorias da conspiração e discursos contra moedas únicas, livre circulação de capitais, investimentos e mercadorias. Nesse mesmo cenário, o neoliberalismo que marcou presença nas políticas econômicas das últimas décadas sugeriu um Estado com o mínimo de responsabilidades sociais e valorização, em todos os sentidos, dos indivíduos.

Como explica Castells (2018, p. 491), nesse mundo em que o multilateralismo dita as regras, onde se observa a divisão entre Estado e Nação e a tensão entre política de intervenção e de representação, vê-se a privatização de empresas públicas, a queda do Estado de bem-estar social, o que alivia a burocracia, mas piora as condições de vida dos cidadãos. Ao mesmo tempo, a internacionalização da

produção e do sistema financeiro obriga a formação de redes e individualização do trabalho.

A internet, sobretudo durante a pandemia, impôs inclusive inéditas discussões sobre locais de trabalho. Com o conceito primeiro de *home office*, e em seguida de *anywhere office*, empresas começam a contratar indivíduos de outros países, como autônomos ou microempresários individuais, criando, inclusive, entendimentos diversos e polêmicos sobre leis trabalhistas, incluindo a questão de vistos.

Vê-se, nessa mesma linha de raciocínio, em muitos livros de negócios, o discurso de que a verdadeira distribuição de renda se dá através do empreendedorismo. E tal expressão acaba muitas vezes ocultando uma estratégia de terceirização dentro das organizações, em que funcionários são convidados para empreender com a falsa impressão de que terão muitos clientes, mas, na verdade, continuam exercendo as mesmas atividades, por vezes assumindo até mais responsabilidades dentro de uma mesma organização, sem estar cobertos por uma legislação trabalhista. Tal prática vem sendo chamada de uberização⁶ da economia, em que o profissional autônomo, o profissional liberal, o freelancer, se tornaram microempreendedores individuais com a falsa impressão de que são empresários. Em tom jocoso, críticos desse sistema chamam aqueles profissionais de “CEOs de uma corporação de um funcionário”.

Essa mudança no universo de negócios é estudada por Bauman quando ele classifica o antigo capitalismo como pesado, fordista, em que os trabalhadores estão vinculados a um espaço físico imóvel, centralizado e engessado que dá lugar a um capitalismo amigável, leve e que o indivíduo se move todo o tempo em busca de oportunidades, sem um *locus* definido.

Nesse capitalismo amigável, observa-se um sistema com a existência de muitas autoridades que, ironicamente, tendem a anular-se simultaneamente, reforçando o espírito de autonomia dos indivíduos. Aparentemente contraditória, a relação de um profissional subordinado a muitos outros se explica através de três situações. A primeira surgiu com a globalização da economia e a digitalização das relações dentro das empresas. Um indivíduo no Brasil poderia responder para um

⁶ O conceito de uberização do trabalho, internacionalmente conhecido como GIG economy – “economia do bico ou do biscate”, em tradução livre – pode ser definido como um novo modelo empresarial que se apresenta como mais flexível, no qual o profissional presta serviços conforme a demanda, sem que haja vínculo empregatício. O termo se apropria do nome da plataforma de transporte Uber.

chefe local, um outro regional e outro global, no que se chamou de gestão matricial. Suas diretivas podem, inclusive, ser antagônicas, conflitantes.

A segunda situação que deu origem a um capitalismo com várias autoridades é a uberização da economia, como mencionamos anteriormente. Nela, o indivíduo não tem clientes, tem vários chefes, já que é um funcionário pode ser terceirizado de várias corporações. E o terceiro é a formação de redes de trabalho, que se estabelecem e se desmancham todo o tempo, em que os trabalhos são feitos por projetos.

De modo análogo pensa Lipovetsky, para quem um capitalismo autoritário deu lugar a um capitalismo hedonista e permissivo, em que

O *self-service* e o atendimento *à la carte* designam o modelo geral da vida nas sociedades contemporâneas que veem proliferar de modo vertiginoso as fontes de informação, abrindo-se cada vez mais o leque de produtos expostos nos centros comerciais e nos hipermercados tentaculares, nas lojas ou restaurantes especializados. Assim, a sociedade pós-moderna se caracteriza por uma tendência global a reduzir as atitudes autoritárias e dirigistas e, ao mesmo tempo, aumentar a oportunidade das escolhas particulares, a privilegiar a diversidade e, atualmente, a oferecer fórmulas de “programas independentes” nos esportes, nas tecnologias psicanalíticas, no turismo, na moda casual nas relações humanas e sexuais. (LIPOVETSKY, 2005, p. 3).

Cada vez mais, as excursões turísticas e viagens em grupos dão lugar a viagens individuais; e as práticas esportivas individuais⁷ tendem a crescer mais que as práticas coletivas.

É claro que a existência de muitos empreendedores ou prestadores de serviço vai exigir cada vez mais segmentação de mercado e, naturalmente, ofertas cada vez mais personalizadas. O mercado não comporta cem empresas que produzam o mesmo tipo de calça jeans, com o mesmo preço. Pela lógica capitalista, duas ou três delas rapidamente dominarão o mercado. Na medida em que as necessidades individuais precisam ser supridas, mais fornecedores são exigidos, justificando a existência de mais empreendedores. A lógica da customização exige um número maior de fornecedores e alimenta o narcisismo dos consumidores. Indivíduos cada vez mais autocentrados, voltados para si na tentativa de resolver seus inúmeros problemas, pagando para ter todas as necessidades prontamente resolvidas. O

⁷ Lipovetsky (2005, p. 142) reconhece o progresso dos esportes individuais, denominados livres, sem preocupação competitiva e longe de agremiações, federações e clubes. Ele cita como exemplos o jogging, esqui, ciclismo, skate, caminhadas e windsurfê. Nessas práticas, interessa menos o reconhecimento e mais a saúde, o prazer, a liberdade e o êxtase do corpo.

capitalismo amigável é aquele sempre pronto a ajudar, com muitas ofertas para todas as situações: da estética à saúde psíquica.

Nesse cenário, o *homo politicus* é, também, substituído pelo *homo psychologicus*, ansioso por ser e buscar o maior bem-estar, identificado com a figura mitológica de Narciso, que, obcecado por si mesmo, no lugar de sonhar, trabalha incessantemente para libertar o seu eu. Nessa perspectiva, o amor-próprio é mais importante do que o amor consagrado ao outro e a igualdade de direito dos indivíduos pode ser sacrificada em prol da liberdade incondicional e inegociável dos atores sociais.

É importante, no entanto, lembrar, como bem aponta Lipovetsky (2005, p. 63), que o culto à singularidade teve início com Rousseau, mas ganha força apenas na metade do século XIX, com uma crescente postura radical individualista na economia e o surgimento de um movimento fortemente hedonista no cenário cultural, sobretudo entre os artistas, chamados de boêmios. Nos anos 1920, por sua vez, o consumo de massa ganha força nos EUA com democratização da produção de bens até então artesanais e de luxo, o surgimento de novos instrumentos na publicidade e, sobretudo, a explosão do crédito, a quem Lipovetsky atribui a responsabilidade pela destruição da ética protestante, que prega austeridade para com as finanças pessoais e o estilo de vida.

Estilo de vida, em inglês *lifestyle*, é um termo que ganha popularidade no século XX e une individualidade narcisista ao consumo. Se a produção industrial e a comunicação se tornam cada vez mais massificadas, a busca pela individualidade passa pela expressão de um estilo de vida muito particular. E, à medida que o século XX vai avançando e adentramos no século XXI, os estilos vão se tornando cada vez mais individuais e livres de padrões geracionais ou nacionais.

Nesse sentido, o consumismo, se não acaba com, ao menos reduz significativamente as diferenças históricas entre gerações e gêneros, propondo no lugar uma outra forma de segmentar as pessoas – uma hiper diferenciação dos indivíduos, ampliando, inclusive, a oferta de bens. Nesta primeira metade do século XXI, observa-se claramente o fenômeno da customização de produtos, da personalização de serviços e o surgimento cada vez maior de empresas de nicho. Trata-se de um processo vicioso, em que o consumo estimula cada vez mais a singularização dos indivíduos, que consomem vivências, bens e serviços que os façam se distinguir dos demais e que exigem cada vez mais produtos exclusivos.

Castells (2020) identifica, na época em que vivemos, o poder da identidade, quando a coexistência pacífica das diferenças é estimulada, com fins lucrativos, para que mercados novos possam se abrir: do *pink money* (mercado LGBTQIA+) ao *fat friendly* – com roupas *plus size* e ofertas turísticas específicas para pessoas com obesidade, como assentos diferenciados em meios de transporte coletivos. Lipovetsky (2005, p. 93) bem lembra que a sociedade, hoje, é refratária à regulamentação do desejo, dos costumes e da liberdade, para quem “toleramos mais as desigualdades sociais do que as proibições que se referem à esfera privada”.

O consumo dá passe livre para a expressão da identidade. Hoje, ao falarmos, por exemplo, da indústria de vestuário, vemos que a moda deixou de impor tendências para que todos usem as mesmas coisas; ela se tornou opção para a formatação de um estilo pessoal e único de vestir. Tal lógica vai se mostrar na forma de se alimentar, de se exercitar, de viajar, de relacionar-se e até de lidar com a espiritualidade.

Tal ideia é facilmente encontrada em Bauman (2021, p. 114), para quem o ato de consumir dá a liberdade de escolha, de construir uma identidade única, de ser diferente. Consumir pode ser um ritual de exorcismo para lidar com as incertezas e a insegurança que caracterizam nossos tempos contemporâneos. Mas, também uma forma de expressão da competência individual. Compra-se não só para apaziguar desejos, mas para mostrar independência financeira. Além disso, para o filósofo, consumo é uma atividade essencialmente individual, em que as sensações são vividas subjetivamente.

Ainda que consumidores estejam lado a lado nos shopping centers e demais comércios, eles não se encontram unidos. Os templos de consumo, como afirma Bauman (2021, p. 124), são ajuntamentos e não congregações. Esses espaços encorajam a ação de comprar e não a interação, favorecendo encontros de estranhos e criando eventos sem passado e, muito possivelmente, sem futuro. Eles se tornam “não lugares”.

2.2 Redes e não lugares

Aproveitamos este ponto do trabalho para tratar da questão espacial em um universo individualista da sociedade de rede. O espaço toma novo sentido em uma época em que ubiquidade se torna um atributo não mais teológico, mas sociológico.

Marc Augé (2012, p. 77) cunhou a expressão “não lugar” para identificar um espaço livre de qualquer expressão simbólica de uma identidade, história ou relação. Para melhor entender o conceito, o autor define espaço como um termo abstrato que está relacionado a um acontecimento, mito, história, extensão, distância entre duas coisas ou dois pontos ou, ainda, a uma grandeza temporal.

Assim, um lugar é um espaço identitário, relacional e histórico (IDEM, p. 73). Identitário porque é onde se pode definir uma identidade. Um indivíduo nascido na cidade do Rio de Janeiro será carioca, ou seja, o espaço Rio de Janeiro define uma identidade. Relacional porque, lá, relações podem se desenvolver; e histórico, na medida em que, ao se conjugarem identidade e relação, cria-se estabilidade mínima, que gera memórias.

O “não lugar”, portanto, é o espaço que não define identidade; é onde não se criam histórias individuais ou se desenvolvem relações duradouras. Assim, são considerados “não lugares” aeroportos, supermercados, bulevares e rodovias.

A noção de “não lugar” é importante porque reforça uma lógica individualista, escancarando conexões fluidas, que se desfazem rapidamente e que não têm nenhum apelo emocional. Os não lugares são inóspitos, impróprios para criação de raízes. Não criam estruturas e não exalam conexões históricas – e, muito menos, sagradas.

Basicamente, são os espaços utilitários no sistema capitalista, em que se exige um mínimo de civilidade, com códigos de conduta simplificados, fáceis de se aprender e onde é desencorajada qualquer intenção de estabelecimento, embora sejam de acesso universal.

Em entrevista ao jornal espanhol “El País”⁸, Augé diz que o “não lugar” é, hoje, o contexto de todos os lugares possíveis. Para ele, vivemos em um mundo com referências totalmente artificiais, mesmo em casa. Os dispositivos digitais – smartphone, tablet, laptop – que nos permitem conectar com nossas redes estão permanentemente nos colocando em um não lugar. Para ele, carregamos nas bolsas os não lugares.

O entendimento de “não lugar” permite entender melhor a sociedade de rede, uma vez que redes podem ser criadas e extintas com maior facilidade; elas também redefinam os conceitos de espaço e distâncias.

⁸ Na edição de em 31 de janeiro de 2019, disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/31/tecnologia/1548961654_584973.html (c. 14.02.23).

Castells (2020, p. 554) define redes como “conjuntos de nós interconectados”, estruturas abertas que podem se expandir infinitamente, uma vez que podem integrar outros nós que compartilham os mesmos códigos de comunicação. Tal sistema, uma vez que permite inovação constante sem colocar em risco seu equilíbrio, é um aliado da economia capitalista contemporânea, que preza pela descentralização, globalização e criatividade.

Para ele, vivemos a sociedade de rede que se manifesta nos mercados financeiros de bolsas de valores até na rede de tráfico de drogas, passando por encontros de ministros da União Europeia, sistemas de televisão e a indústria de entretenimento. Redes constituem “a nova morfologia social de nossas sociedades, e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura”.

A revolução da tecnologia da informação foi responsável pela remodelagem da base material da sociedade. Tal reestruturação afetou fortemente o capitalismo, flexibilizando o gerenciamento das organizações, descentralizando a organização das empresas, alterando substancialmente as relações trabalhistas, fortalecendo a individualização e a diversificação do trabalho.

Castells (2020, p. 443) entende que redes são nós que vencem distâncias a baixo custo, permitindo a disseminação rápida de informações, com interferências pessoais, favorecendo afiliações múltiplas em comunidades parciais. Podemos, então, verificar que são elementos fundamentais para a prática de uma espiritualidade individualizada em um contexto de pluralismo religioso.

Redes são construídas ou reconstruídas em torno de si, o que Castells chama de privatização da sociabilidade, já que

A rede é especialmente apropriada para a geração de laços fracos múltiplos. Os laços fracos são úteis no fornecimento de informações e na abertura de novas oportunidades a baixo custo. A vantagem da rede é que ela permite a criação de laços fracos com desconhecidos, num modelo igualitário de interação, no qual as características sociais são menos influentes na estruturação, ou mesmo no bloqueio da comunicação. De fato, tanto offline, quanto online, os laços fracos facilitam a ligação de pessoas, com diversas características sociais, expandindo assim a sociabilidade para além dos limites socialmente definidos do autorreconhecimento. (CASTELLS, 2020, p. 442).

Fica evidenciado que redes criam laços volúveis de conveniência, mas preservam a individualidade de seus participantes.

Para Lipovetsky (2005, p. XXIII), o narcisismo vai além de um comportamento autocentrado e hedonista; seu sujeito precisa reunir-se com seres idênticos para exigir novos direitos, para se libertar, para discutir experiências através de um discurso em primeira pessoa. A vida associativa torna-se, portanto, instrumento psicológico. Nossa era é marcada pela informação e pela autoexpressão. A sociedade de rede poderia, portanto, ser uma plataforma para o narcisismo coletivo, em que os indivíduos podem encontrar seus pares e compartilhar preocupações circunscritas, questões existenciais comuns e reivindicações semelhantes. Para ele,

A última figura do individualismo não reside numa independência soberana associativa, mas, sim, nas ramificações e conexões em coletivos com interesses miniaturizados, hiperespecializados: reagrupamentos de viúvos, de pais de filhos homossexuais, de alcoólatras, de gogos, de mães lésbicas, de bulímicos. É preciso recolocar Narciso na ordem dos circuitos e redes integradas: solidariedade de pequenos grupos, participação e organização em trabalhos voluntários, “redes situacionais” não contradizem a hipótese do narcisismo, na verdade, confirmam sua tendência. (LIPOVETSKY, 2005, p. XXIII).

Uma pessoa individualista, inclusive que desloca o sagrado de fora para dentro de si, consumista, inclusive de experiências transcendentais, que compra produtos e serviços religiosos com a mesma naturalidade que o faz com os demais bens simbólicos e vive com naturalidade em uma sociedade de rede, busca um caminho espiritual que se adapte a todas essas características. Seria o movimento Nova Era uma antena que captou, muito antes das religiões tradicionais, esse *zeitgeist*?

2.3 Nova Era: movimento, religião ou *ethos*?

Mesmo com meio século de existência, o termo Nova Era carrega muitas controvérsias e até dúvidas sobre seu significado. Tal confusão se dá porque ele dá nome a um fenômeno heterogêneo, em constante transformação e que não tem um criador ou uma doutrina específica e êmica que explique seu real sentido.

Gilhus (2014, p. 35) questiona o uso dos termos “Nova Era”, “espiritualidade alternativa” e “religião alternativa”. Isso porque o uso de tais termos indica como eixo básico o Cristianismo. Quando se usa a expressão “nova”, é nova em relação a quê? “Alternativa” em relação a que referencial normativo? Ele também acredita que tais expressões êmicas foram aceitas eticamente sem uma reflexão mais profunda.

Já de início, muitos autores, como Amaral (2003, p. 32) não consideram a Nova Era como uma religião. Para a autora, é muito mais de um modo de se relacionar com a espiritualidade, em vez de se referir a um conjunto coerente de opiniões, dogmas, crenças, práticas devocionais e rituais ou padrões éticos ou comportamentais. Trata-se de um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições ou inserções religiosas de seus praticantes (Amaral, 1999, p. 47). Segundo Guerriero *et alii* (2016, p. 11) ao se olhar para uma religião, busca-se sua história, marcas de uma organização, estrutura hierárquica, práticas ritualísticas, calendários, dogmas e conhecimentos oficiais. Elementos que não se fazem presentes de forma coesa na Nova Era.

Para Hanegraaff (2005), Nova Era foi um chavão que se popularizou sobretudo nos Estados Unidos e Reino Unido, na década de 1980, para qualificar uma série de práticas espirituais e crenças percebidas como alternativas.

Amaral (2000, p. 21) explica que, “na tentativa de demarcar o momento histórico do aparecimento do fenômeno Nova Era nos EUA, seus historiadores têm sugerido os anos de 1970 e 1971”. Lembrando que as raízes de tal movimento surgiram bem antes.

Nesse sentido, Hanegraaff e Amaral concordam que as bases da Nova Era foram inspiradas no esoterismo ocidental, com destaque para os escritos da Teosofia, sobretudo na obra de Alice Bailey (1880-1940), na Antroposofia de Rudolf Steiner (1861-1925), assim como no Transcendentalismo, no Novo Pensamento e na Ciência Cristã (Christian Science). Vale ressaltar que os elementos citados anteriormente ajudaram a criar as bases para a Nova Era, mas não foram os únicos. O movimento abraçará continuamente diferentes tradições e filosofias religiosas, década após década.

Para eles, os anos 1950 foram fundamentais para o movimento novaerista por conta dos cultos aos OVNIS e o surgimento, na Califórnia, em especial no Esalem Institute, da Psicologia transpessoal, o campo de saber gerado a partir do Movimento de Potencial Humano, que sofreu influências de Carl Rogers, Rollo May, Wilhelm Reich e Abraham Maslow. A Psicologia assumirá um papel essencial na Nova Era.

Para Hanegraaff, o movimento novaerista produziu um processo de psicologização da religião e a sacralização da Psicologia, em que fenômenos esotéricos passaram a ser associados a questões psicológicas (1996, p. 224).

Amaral salienta que:

A Nova era, com sua espiritualidade centrada no verdadeiro eu, pode ser considerada herdeira do expressivismo psicológico que emerge, a partir do século XVIII, no ocidente, acoplado a duas modalidades de individualismo. A primeira modalidade corresponde a um indivíduo humanista, cuja motivação metafísica básica é liberdade e igualdade. A segunda modalidade corresponde a um individualismo subjetivista. Como efeito da primeira versão, ocorre um alargamento do círculo de trocas sociais que conduz, no século XIX, a este segundo tipo. Além disso, a divisão do trabalho amplia-se e faz surgir a noção de diferença e de complementariedade. O expressivismo psicológico forneceria, assim, a estrutura de plausibilidade por trás da espiritualidade da Nova Era, numa sociedade que elegeu como tema central de seu cosmos sagrado a sacralização do indivíduo, o qual se vê com a tarefa interminável de autorrealização e autoexpressão. (AMARAL, 1994, p. 15).

Para Heelas (1992), a Nova Era é um processo contínuo de sacralização do self, uma linguagem da *self religiosity*, uma série de práticas cujo objetivo é libertar o self – o eu verdadeiro – do ego, fortemente contaminado por fontes de autoridade externas ao indivíduo.

Como explica Duarte (2015, p. 116), “a religião se subordina ao indivíduo e é ele próprio quem elabora seu universo simbólico, tendo a sua disposição uma gama de bens culturais que são (re)elaborados de forma livre e subjetiva, envolvendo uma magnífica diversidade de símbolos.”

Nesse espírito, Hanegraaff (1999) argumenta que a religião à qual Durkheim se referia em sua obra torna-se real com a Nova Era: uma religião secular, baseada em um simbolismo privatizado; isto significa que os indivíduos podem interpretar símbolos coletivos de uma religião a partir de perspectivas individuais.

Ainda tratando de Durkheim, Heelas completa:

Há pouco menos de cem anos, Durkheim escrevia a respeito de um “culto da personalidade humana no qual se baseia toda a nossa moralidade”. Com relação a este culto, afirmava o autor, era fundamental o fato de que “o homem se tornou deus para homens”. Vinte anos depois, Simmel ressaltou a importância do que ele caracterizava como “a verdadeira religião da alma [a qual] não pode ser outra coisa que não sua vida metafísica mais íntima, não moldada por nenhuma das formas da fé”. E mais recentemente, Thomas Luckmann afirmou: “o domínio da transcendência está diminuindo”. Os temas religiosos que vêm se tornando dominantes são autorrealização, autonomia pessoal e autoexpressão. (HEELAS, 1996, p. 27).

Hanegraaff (1999, p. 153) entende que a Nova Era é um complexo de espiritualidades que emerge sobre o fundamento de uma sociedade secular pluralista. Uma ideia que é compartilhada por Sanchis (1995, p. 93), para quem os indivíduos que se relacionam com a espiritualidade dessa forma aprendem a manusear diversos

elementos e tradições religiosas, relativizando crenças de forma a tornar possível a convivência em uma situação de pluralismo radical.

Podemos, dessa maneira, entender que o movimento Nova Era tem como eixo a espiritualidade individual, e que as diferentes práticas que foram incorporadas em cada uma das últimas décadas nada mais são do que ferramentas que podem compor visões muito particulares da espiritualidade.

É por essa razão que imaginar a Nova Era sempre como um movimento com ares “orientais” pode não fazer sentido em diferentes culturas e tempos. Imaginar que Nova Era está sempre relacionada a práticas “asiáticas” ou “celtas” é desconsiderar seu constituinte maior, que é a capacidade de abraçar diferentes tradições sem nenhum remorso, atribuindo novos significados a símbolos muito antigos. Como explica Duarte (2009, p. 117), a Nova Era dá “a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão, em destaque em determinado momento, e segundo determinados objetos”.

Machado (2014, p. 47) reforça essa ideia ao explicar que a aplicação do adjetivo “Nova Era” é possível em experiências feitas no interior de religiões institucionais e de novos movimentos religiosos, mesmo não fazendo parte do circuito novaerista, como religiões afro-brasileiras e amazônicas. Como veremos no próximo Capítulo, a prática da Nova Era, principalmente por meio da internet e dos rituais, acaba por estar presente em religiões milenares.

Assim, dependendo do país ou do momento histórico, participantes do movimento Nova Era podem se apropriar de ritos e demais símbolos de outras tradições para compor experiências espirituais privadas. No sentido contrário, a prática novaerista pode igualmente se desfazer de elementos que haviam sido apropriados, quando estes não têm mais função para um indivíduo. Grosso modo, poderíamos, dentro de uma lógica de mercado, entender que certos mitos e ritos adotados temporariamente na Nova Era podem entrar e sair de moda, em consonância com demais valores culturais e sociais. Assim foi com os elementais (duendes, fadas, elfos e silfos) que fizeram muito sucesso nos anos 1990 e hoje desapareceram ou, ainda, a meditação transcendental, filtros dos sonhos e outros itens muito populares nos anos 1980, que se diluíram nas diferentes culturas como práticas terapêuticas ou peças de decoração.

Essa pode ser uma razão, como apontam Guerriero *et alii* (2016, p. 10), para que Hanegraaff e Heelas sustentassem que o termo Nova Era não estava mais em voga, uma vez que “os ideais e valores que outrora caracterizavam grupos contraculturais, e que formalmente foram entendidos como o movimento da Nova Era, hoje se encontram diluídos nas grandes massas”.

Não se pode vincular a Contracultura eternamente à Nova Era. Essa relação existiu no passado, mas deixou de ser um elemento identitário único a partir dos anos 1980, como aponta Amaral (1994, p. 25). A Nova Era indicou a existência, dentro do movimento, de um polo contracultural com ênfase na realidade interna amor-sabedoria em um primeiro momento e, a partir dos anos 1980, de um polo prosperidade, com ênfase na realidade interna poder-energia.

Se, em um primeiro momento, a Nova Era, impactada pelos anos 1960 – pela guerra do Vietnã, gurus indianos, discurso ecológico e psicotrópicos –, assumiu uma espiritualidade de combate ao *establishment*, com o advento do movimento *yuppie*, nos anos 1980, ela se voltou para o entendimento de que o potencial humano individual pode gerar prosperidade, criatividade e prazer material. Os anos subsequentes marcaram a explosão de livros de autoajuda, com as diferentes psicotecnologias.

Para Lipovetsky (2005, p. 35), “a sensibilidade política da década de 1960 dá lugar a uma ‘sensibilidade terapêutica’”. O filósofo francês aponta que muitos dos líderes da Contracultura sucumbiram aos encantos do movimento de consciência tornando-se praticantes da Gestalt, bioenergética, tai-chi e meditação. Ele lembra, no entanto, que na crise da década de 1970, com o capitalismo industrial sendo substituído gradativamente pelo capitalismo da informação, o desenvolvimento psíquico ganha musculatura. É quando surgem seminários e vivências com forte viés psicológico, que valorizam cada vez mais o lado narcisista dos líderes políticos e empresariais.

Lipovetsky (2005, p. 83), evocando D. Bell, afirma que a década de 1960 indica ao mesmo tempo o fim do modernismo nas artes e na cultura, enterrando de vez uma série de valores puritanos e utilitaristas, e o início de um novo momento, de cultura pós-moderna, sem inovação e audácia, que busca institucionalizar e democratizar uma lógica hedonista.

No entanto, em ambos os casos, sempre ficou claro que a transformação da humanidade se daria inicialmente em um plano interior para, depois, afetar a

dimensão coletiva. Em uma linguagem neoesotérica: o microcosmo mudará o macrocosmo.

A Nova Era é vista, portanto, como uma prática que valoriza a espiritualidade do self; para isto, ela se utiliza da bricolagem.

Amaral (1994) usa a expressão sincretismo para se referir ao movimento Nova Era. Outras vezes, utiliza a expressão Carnavalização. Nesta pesquisa, utilizar-se-á o termo bricolagem, como o faz Hervieu-Léger.

Segundo Shoji (2022), sincretismo e bricolagem são expressões que retratam diferentes formas de hibridismo religioso ou fusão de religiões. Para ele, o sincretismo ocorre quando os limites entre dois sistemas diferentes são derrubados, resultando em uma combinação religiosa nova, com apropriação, reinterpretação e justaposição de símbolos. Já na bricolagem, conceito proposto por Lévi-Strauss, a apropriação se dá com os elementos isolados da estrutura inicial, ressignificados e utilizados em outro contexto. Mais adiante, ele explica que o sincretismo é um “processo” no contato entre diferentes religiões, enquanto a bricolagem é entendida como uma “maneira de pensar”.

Shoji ainda defende que

Pode-se reservar o termo bricolagem para os casos de uso de elementos mais isolados, originários de um uso mais tradicional em outras culturas, enquanto o sincretismo busca combinar diferentes doutrinas ou práticas através de uma estrutura híbrida. (SHOJI, 2022, p. 481).

No movimento Nova Era não existe uma combinação de práticas religiosas criando elementos distintos. Ritos, por exemplo, são retirados de seu contexto original, aplicados muitas vezes de forma temporária e descompromissada por um indivíduo, para resolução de um problema pontual. Assim pode ser o reiki, a yoga, a meditação ou uma novena, entre outros.

Para Hervieu-Léger (2015, p. 139), o cenário religioso moderno caracteriza-se por um movimento de subjetivação e individualização das práticas e crenças. Para ela, “a modernidade religiosa é o individualismo”.

E essa mudança no campo religioso, explica a socióloga, fica escancarada na “nebulosa místico-esotérica” – valendo-se de uma expressão cunhada por Françoise Champion. Livrarias, centros holísticos, feiras e vivências não substituem os antigos templos. Porque a verdade, para os adeptos dessa nova forma de se relacionar com a espiritualidade, não está em nenhum lugar, exceto na própria verdade individual.

Mais adiante, Hervieu-Léger explica a razão da apropriação de certas práticas descontextualizadas de sua tradição inicial. Para ela,

A salvação visada por este trabalho de autoaperfeiçoamento diz respeito exclusivamente à vida aqui de baixo. Trata-se de atingir por si mesmo, da maneira mais completa possível, os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade, a beleza. Esta concepção estritamente intramundana da salvação pertence a uma concepção monista do mundo. Ela rejeita todos os dualismos: humano/divino, natural/sobrenatural etc. Ela questiona, ao mesmo tempo, a fragmentação dos saberes e das práticas que ressoam na ambição moderna ao progresso individual e coletivo. Tal perspectiva de reunificação espiritual da vida individual e coletiva deve garantir o reino de uma “ética de amor” que manifesta a convergência dos caminhos da verdade explorados pelos indivíduos. Ela também implica nova aliança com a ciência moderna. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 144).

Um ponto interessante levantado pela socióloga francesa é que a bricolagem religiosa tornaria inviável a constituição de comunidades crentes reunidas em torno de uma fé comum. Trata-se de uma “decomposição sem recomposição” que torna clara a falta de estrutura do fenômeno Nova Era e poderia corroborar a ideia de que não se trata de uma religião coletiva, no sentido durkheimiano.

Por outro lado, ainda que um indivíduo crie sua própria prática religiosa, conforme sua realidade socioeconômica-cultural, ele pode sentir a necessidade de intercambiar experiências com outras pessoas. Para Hervieu-Léger (2015, p. 158), “para estabilizar as significações que produzem a fim de dar um sentido a sua experiência cotidiana, os indivíduos raramente podem se contentar com sua própria convicção”.

Desse modo, ela acredita que os indivíduos, para consolidar suas crenças, busquem validação em outros indivíduos. Significações individualmente produzidas podem não ter sobrevivido longa sem apoio de terceiros. Essa validação comunitária do crer se daria, portanto, em redes fluidas, instáveis, móveis e até virtuais com diferentes buscadores individuais.

Tal necessidade explicaria, portanto, o porquê de a Nova Era ser considerada uma espiritualidade de rede. De La Torre (2013) lembra que o movimento Nova Era está baseado na ideia de que o indivíduo é uma parte do todo e que uma nova consciência planetária advirá da somatória das diferentes consciências individuais.

A rede poderia dar um sentimento de pertencimento semelhante àquele que Durkheim enxerga na religião, mas sem vínculos oficiais, sem obrigações, sem rótulos

– expressão muito utilizada na sociedade que preza a individualidade e também nos círculos da Nova Era. Como explica Luiz Antonio Gasparetto⁹ em um de seus livros de maior sucesso:

Afinal, quem sou eu? Como me posiciono hoje? Para ser sincero, só há uma maneira de responder: eu sou só eu, sem rótulos. Qualquer rótulo não me é adequado, porque se eu tiver um, como o de psicólogo ou de espírita, você já estabelece na sua cabeça uma imagem bem particular do que vem a ser um psicólogo ou um espírita, e isto não vai lhe dizer muito do que eu realmente sou, do que eu sinto, do que eu faço. Posso dizer que não sou vinculado a nenhum secto, não sou sacerdote e nem pretendo ser. (GASPARETTO, 1992, p. 13).

As redes favorecem as trocas descompromissadas entre indivíduos que não são fiéis a uma instituição específica, simplesmente porque esta instituição, para eles, não existe.

O conceito de rede, como parte fundante do Movimento Nova Era, é tratado por Ferguson (1980, p. 325) a partir de uma citação de José Arguelles onde se lê que o modelo de redes une o físico e o psicológico, o intelecto e a intuição, os dois hemisférios, tudo formando uma ideia de holismo.

Como bem pontua Guerriero (2018, p. 226) os adeptos da Nova Era não se autointitulam novaeristas ou *newagers*. Muitos preferem dizer que não têm uma religião definida ou até mesmo se dizem sem religião, o que, no caso do Brasil (segundo o censo do IBGE de 2010), resultou em uma grande dúvida por parte de cientistas da religião, sociólogos, antropólogos e dos próprios religiosos. Esses 8% da população podem ser ateus, evangélicos sem um ministério definido, agnósticos e até

⁹ Nascido em 1949 e morto em 2018, Luiz Antônio Gasparetto era filho de Zibia Gasparetto (1926-2018), também famosa nos meios espiritualistas, e ascendeu na década de 1970 por alegar incorporar artistas famosos como Picasso, Renoir, Rembrandt, Matisse e Monet, produzindo quadros com os respectivos estilos e assinaturas em até cinco minutos. Tal capacidade o levou a ser tema de documentários em diferentes emissoras, como a BBC de Londres, a TV Globo, a TV Record, o SBT e a TV Cultura, além de participar de muitos talk-shows com Jô Soares, Clodovil, Marília Gabriela e Bruna Lombardi, dentre outros apresentadores. Gasparetto foi apresentador na Rede Bandeirantes, entre 1986 e 1988, do programa “Terceira Visão”, popularizando no horário nobre conceitos da Nova Era e projetando nomes como Mônica Buonfiglio, João de Deus e Marcia Fernandes, além de abordar ufologia, cristais e oráculos. Entre 1989 e 1990, esteve à frente de outro programa, “Sexto Sentido”, agora na TV Gazeta, também com temas esotéricos e popularizando a literatura de autoajuda no Brasil. Após um longo período fora da TV, ele retornou com um programa diário de auditório entre 2005 e 2008 na Rede TV, em que utilizava um método esotérico particular para resolver os problemas dos participantes. Ele também assinava semanalmente uma coluna na revista “Ana Maria” e participava frequentemente na revista novaerista “Planeta”. Mas foi na rádio que Gasparetto teve sua maior e mais longa audiência. Ele começou em 1989 na emissora São Paulo, depois migrou para a Rádio Capital até chegar, em 1994, na Vibe Mundial, deixando-a somente em 2014 para criar uma plataforma digital de conteúdo próprio, a “Gasparettoplay”. Nascido em uma família de classe média kardecista no bairro do Ipiranga, cidade de São Paulo, Gasparetto rompeu com o Espiritismo após um período de estudos na Califórnia, onde entrou em contato com o Movimento da Nova Era (STERN, HIDA, 2022, p. 392).

indivíduos que acreditam em “uma força maior”, energias ou entidades invisíveis, mas contestam a institucionalidade da religião: seus dogmas e a autoridade dos religiosos.

Dentro desse universo da Nova Era, há ainda os que, nas estatísticas, respondem informando fazer parte da religião herdada da família, ainda que não tenham, de fato, nenhuma relação com tal espiritualidade. Nesses grupos, podemos encontrar os católicos não praticantes que jamais frequentam igrejas, exceto em eventos sociais, como batizados e casamentos, mas que, no dia a dia, afirmam acreditar em Deus, na força dos santos, e também acreditam na filosofia budista, no passe do centro espírita, na prática yogui e não veem nenhuma contradição teológica entre a reencarnação e a ressurreição.

Podemos elencar uma série de suposições que fazem com que as pessoas não se enxerguem adeptas da Nova Era. A primeira, como bem pontuou Françoise Champion, lembra que o movimento é nebuloso, não tem uma forma específica, não tem um código doutrinário, não tem hierarquia e nem ritos reconhecidos universalmente. Os ritos adotados por seus adeptos são práticas de outras religiões que assumem novos significados e atendem a propósitos muito específicos, geralmente bem pontuais – uma magia, fins terapêuticos e relacionados ao bem-estar.

E tais práticas podem ser adotadas, como mencionado anteriormente, de forma temporária, analogamente às tendências de consumo no universo da moda. A meditação transcendental, em voga nos anos 1970, foi substituída pelo tai-chi-chuan nos anos 1980, que perdeu praticantes para o reiki nos anos 1990 e 2000 e que concorre com as danças circulares a partir de então. É claro que as práticas não desaparecem por completo, mas elas vão perdendo a soberana preferência dos adeptos.

Quando se fala de psicotecnologia, na Nova Era, o movimento é similar. Na vitrine novaerista já passaram a hipnose, a PNL – Programação Neurolinguística, as terapias de vidas passadas, a apometria e a mesa radiônica. A escolha da metáfora da vitrine tem como objetivo mostrar que tais ofertas seguem nas prateleiras, embora percam, com o tempo, seu protagonismo e visibilidade na sociedade. A Nova Era permite, no entanto, novamente em paralelo com a lógica da moda, *leituras* de práticas anteriores com uma nova perspectiva, no jargão do marketing: os famosos *revivals*. Se peças *vintage* voltam a ser propostas com releituras por editores de moda, o mesmo acontece com uma série de práticas da Nova Era. Antigas práticas, dessa forma, podem voltar com alguma outra expressão ou novidades a elas acopladas.

Recentemente, muitas das práticas antigas ressurgiram com a expressão quântica. Então, é possível encontrar hoje a hipnose quântica e o reiki quântico, dentre tantas outras terapias “quânticas”. A prática da bricolagem se dá, então, utilizando-se de conceitos da Física quântica, fora do contexto, para explicar energias putativas e possíveis resultados que não podem ser explicados pela ciência atual.

A necessidade de se promover um casamento entre a fé e ciência é um ponto importante no movimento Nova Era. Para a imensa maioria dos adeptos, é preciso haver uma fé raciocinada em que a razão e a crença caminhem juntas. Tal fenômeno foi chamado por Hanegraaff de “ciência Nova Era”. Isso pôde ser observado desde o final dos anos 1960, com o fascínio em relação aos OVNIS, até o uso do aparelho Kirlian para fotografar a aura, que recebeu o nome de “campo eletromagnético” pelos adeptos.

É claro que a ciência, por sua vez, não reconhece uma série de elementos que são difundidos como científicos pelo movimento Nova Era. Por essa razão, os novaeristas buscam não se identificar como religiosos, mas, por outro lado, também insistem que a Nova Era trará a lucidez para os cientistas, fazendo com que percebam a necessidade de se trabalhar a ciência de forma holística, refutando a lógica cartesiana e buscando resgatar o modo de pensar helenístico em que não havia – para eles, é claro –, uma separação disciplinar. Tudo era conhecimento mesclado: filosofia, artes, biologia, física...

Ao se pensar nessa lógica de gôndola, reforçando ainda a nebulosidade novaerista de Champion, podemos lembrar uma máxima do *branding*: quem é tudo, não é nada. Tal aforismo vem do ditado antigo “quem faz tudo, não faz nada”. Desse modo, um jeito de se relacionar com a espiritualidade que não tem forma definida, nem contornos claros, ainda que possua uma lógica própria, impede uma identificação por parte dos praticantes.

Mas há, também, um ponto a se considerar, que já está implícito no próprio nome desse fenômeno: a Nova Era é entendida, por seus adeptos, como um novo momento histórico, uma mudança nos paradigmas da sociedade com reflexo na economia, na política, na produção cultural e na religião. Inicialmente chamado de “Era de Aquário”, nos anos 1970, o movimento é rebatizado partir de 1980 de Nova Era. Mas segue com a mesma lógica anterior, mantendo, inclusive, a justificativa astrológica de sua existência.

Para a astrologia contemporânea, cada um dos doze signos – de Áries a Peixes – é regido por planetas específicos e está associado a determinadas características que favorecem certos comportamentos humanos.

Além de influenciar indivíduos, signos podem determinar ações coletivas. A cada dois mil anos, uma nova era¹⁰ tem início, com suas próprias peculiaridades. Assim, entre 4000 e 2000 AEC, a humanidade vivia a era de Touro, quando surgiu o conceito de propriedade privada e a agricultura. Entre 2000 AEC e o ano 1 EC, a humanidade viveu sob era de Áries, com o surgimento dos primeiros grandes impérios militares. Entre o ano 1EC e o presente momento, estamos na era de Peixes, caracterizada pela religião, pelo desenvolvimento das artes e de uma certa ilusão acerca da realidade. Para os astrólogos, estamos adentrando a era de Aquário, em que a liberdade, a tecnologia e os grupos serão valores essenciais. Tal signo é regido pelos planetas Saturno e Urano, este último representando o fim da tirania.

Desse modo, para muitos adeptos a Nova Era é um momento da humanidade que desponta. Ferguson (1980) utiliza muitas vezes a expressão “Novo Mundo”. Assim como Aldous Huxley, outro autor ênico, que dá ênfase à mesma expressão. É claro que essa explicação não deixa de ter uma lógica milenarista. No entanto, o fim do mundo não é a extinção do planeta, mas um novo ciclo sem autoritarismo, em que a liberdade é valor fundamental.

Não faria sentido, portanto, para muitos novaeristas, considerar a Nova Era, enquanto mudança histórica que acaba com autoridades externas, uma nova instituição engessada ou uma religião. Como explica Hammer (2006), a religião é uma expressão de dogmas, autoritarismo e obscurantismo.

Pode-se também evocar a teoria weberiana para se pensar o movimento Nova Era dentro de um entendimento religioso. Para Max Weber (2015), a religião teria três agentes fundamentais: o profeta, o sacerdote e o feiticeiro.

O profeta, para Weber, é um indivíduo que foi incumbido da missão única de propor uma nova ética religiosa ou, ainda, promover mudanças em uma religião já existente através de questionamentos da visão tradicional defendida pelos sacerdotes. O feiticeiro, detentor de carisma e poderes incomuns, não tem o objetivo de propor uma nova espiritualidade, nem de dirigir uma comunidade mantendo tradições para os quais foi previamente preparado. Ele almeja favores pessoais e

¹⁰ A utilizarmos nova era em minúsculo nos referimos a um novo período histórico. Em maiúsculo é o movimento em si, estudado por esta dissertação.

responde apenas às necessidades imediatas daquele que o procuram, não se comprometendo com uma inovação, ou com a formulação de um novo código religioso.

O sacerdote, por sua vez não tem necessidade de carisma ou poderes sobrenaturais, tampouco tem a missão de trazer nova perspectiva espiritual. Trata-se de um indivíduo cujo poder é legitimado dentro de uma instituição hierarquizada.

Seguindo uma lógica empresarial, o profeta seria o novo empreendedor, o sacerdote o funcionário de uma corporação e, o feiticeiro, um profissional liberal.

O profeta, então, seria aquele indivíduo que poderia dar início a uma nova religião, dentro da qual um sacerdote atuaria. Enquanto o feiticeiro atuaria de forma individual, não necessariamente dentro de uma estrutura religiosa.

A partir dessas considerações, é possível perceber que o Movimento Nova Era não tem profetas, tampouco sacerdotes. O que se vê é a presença de feiticeiros¹¹ que oferecem seus serviços para resolução de questões muito pontuais: seja ensinar uma técnica de bioenergética ou promover vivências e rituais *ad hoc*, com prazos bem definidos de início e fim.

É claro que a Nova Era evidenciou alguns nomes como Fritjof Capra, Deepak Chopra, Shirley McLane ou Luiz Antonio Gasparetto. A função de Capra é a de escritor e pensador. De forma alguma pensou em ritos, liturgias ou ainda se coloca como líder espiritual de seus leitores. Como explica Hanegraaff (2017, p. 420) as grandes personalidades do movimento não se colocam como sacerdotes, mas buscadores que passaram por uma experiência de consciência de evolução, similar a uma iniciação, mas tais experiências são expressões máximas de um simbolismo privado. Tais pontos ficam facilmente observados na obra “Profecia Celestina”, de James Redfield, e em “It’s all in the playing”, de Shirley McLane.

Já Deepak Chopra e Luiz Antônio Gasparetto podem ser entendidos como bruxos. Por meio de seus livros, cursos e vivências, atuam como profissionais liberais, apresentando técnicas para que os indivíduos possam resolver seus dilemas e problemas por si mesmos. Lembrando que os textos publicados não são considerados sagrados – antes de tudo, são conhecimentos para autoajuda.

Se a Nova Era não é, segundo De La Torre (2013), um movimento com textos sagrados, líderes e organização formal, ela seria o quê?

¹¹ Lembrando que a denominação “feiticeiro” não tem sentido êmico, tampouco traduz qualquer juízo de valor. Trata-se apenas de uma expressão da teoria weberiana.

Para Guerriero *et alii* (2016, p. 11), o movimento Nova Era é um “conjunto muito mais amplo de valores que perpassa a sociedade moderna”. Quando se estuda uma religião, observa-se sua história, hierarquia, ritos, calendários, dogmas e uma organização que não se vê no universo New Age/Nova Era. No entanto, fica patente a existência de um *ethos*¹². Componentes que hoje estão espalhados na sociedade, compostos com outros valores religiosos. Nota-se que, mesmo sendo praticante de uma religião institucionalizada, uma pessoa pode manifestar valores e atitudes novaeristas.

É possível, nesse sentido, entender que o movimento Nova Era pode ter sido uma antena, um fenômeno que conseguiu perceber uma tendência que daria contorno a uma nova prática espiritual dentro das religiões: o que Hanegraaff chama de complexo de espiritualidades que emerge sobre o fundamento de uma sociedade secular pluralista, e a que poderíamos acrescentar: calcada no individualismo, nas redes e no consumismo.

Guerriero *et alii* distribuem elementos do *ethos* Nova Era em três grandes categorias. Na primeira, chamada de quadro metaempírico de significados, eles elencam as crenças e valores que norteiam os adeptos da Nova Era. Na segunda, reúnem os sistemas de práticas e na terceira, por fim, as formas de organização e adesão¹³.

No quadro empírico é possível identificar primeiramente a busca do self, em que o indivíduo é uma expressão divina, o centro de sua própria realização e felicidade. Esse self geralmente está aprisionado por papéis sociais, por exigências culturais, e precisa ser reencontrado. O ego, nesse sentido, deve se reconectar a essa essência. Nessa mesma linha, o segundo elemento a ser considerado é a psicologização da religião, ou seja, experiências e elementos religiosos passam a ser explicados a partir de teorias da Psicologia, em especial as de Jung, Rogers, Reich e Freud.

¹² A palavra descreve o conjunto de hábitos ou crenças que definem uma comunidade ou nação. Na Antropologia, *ethos* são costumes e os traços comportamentais que distinguem um povo. A palavra se refere ao espírito motivador das ideias e costumes. “[O *ethos*] Adquire em Aristóteles um duplo sentido: por um lado, designa as virtudes morais que garantem credibilidade ao orador, tais quais a prudência, a virtude e a benevolência (Retórica II, 1378a); por outro lado, comporta uma dimensão social, na medida em que o orador convence ao se exprimir de modo apropriado a seu caráter e a seu tipo social” (EGGS, 1999, p. 32). Nos dois casos, trata-se da imagem de si que o orador produz em seu discurso, e não de sua pessoa real (CHARAUDEAU, 2016, p. 220).

¹³ Aqui, lembramos que essas adesões e essa organização se dão de forma fluida e temporária.

Podemos observar também, nesse quadro, a sacralização da natureza, em que ela aparece como um templo a ser respeitado, e como fonte de sabedoria e elemento de conexão com o espírito. Um quarto elemento é o relativismo, em que as noções de bem e mal, certo e errado, podem ser subjetivadas. Nessa mesma perspectiva, não há um só caminho para a espiritualidade – encontra-se com facilidade a ideia de que todas as religiões e práticas espiritualistas podem levar a Deus.

O quinto elemento é a ciência espiritualizada, uma ideia de que as barreiras devem cair entre fé e razão e que os recursos, tecnologias e teorias científicas estarão à disposição da espiritualidade para provar a existência e a influência de energias sutis, por exemplo, sobre a realidade.

Um outro elemento importante é, justamente, o conceito de “energia”, um elemento universal e manipulável que conecta todo o universo, o princípio que tudo materializa e que, mesmo invisível, pode promover curas e bem-estar.

Já o holismo, outro ponto, diz respeito ao princípio monista que interliga tudo e todos. O conceito de sistema é colocado à prova. Para os novaeristas, a soma das partes sempre será sempre maior que o todo.

Um oitavo item é a mudança de consciência, sem a qual um novo mundo não será possível. Trata-se de uma condição *sine qua non* para alcançar uma nova realidade; para isto, são necessários o controle da mente e estados alterados de consciência.

A existência de seres invisíveis e avatares dispostos a ajudar a humanidade compõe esse quadro igualmente. Assim, Jesus, por exemplo, deixa de ser “Deus” para se tornar um “Mestre” como Lao Tzu, Buda e Saint Germain, cujos ensinamentos levam a uma nova era – a da Nova Era.

Nos sistemas de práticas, pode-se observar, segundo os autores, a experiência pessoal, através de vivências e práticas, como mais importante que um pertencimento institucional.

Essas vivências podem se dar através da busca por estados alterados de consciência, com uso de elementos psicoativos como meditação, respiração ou até mesmo substâncias como a ayahuasca.

Os estados alterados de consciência, por sua vez, podem levar a canalizações de mensagens e a orientações dadas por seres mais evoluídos ou, ainda, extraterrestres.

As práticas acabam por consagrar elementos da Natureza que criam correspondências entre astros, metais, plantas, cristais e rituais adaptados de diferentes religiões, rituais estes que podem ser praticados individual ou coletivamente, presencialmente ou online.

As terapias alternativas ou integrativas ocupam posição importante no sistema de práticas da Nova Era, uma vez que existe dúvidas em relação à medicina alopática contemporânea (considerada específica, reducionista e focada apenas no lucro) e a certeza de que a cura se dá através do equilíbrio entre corpo, mente e espírito. Nessa mesma lógica, a natureza se mostra como fonte de toda a cura, seja através de florais, da solarização das águas, de práticas rituais em cachoeiras, rios e até mesmo em dietas sem uso de proteína animal e alimentos processados e industrializados.

Um elemento importante do sistema de práticas do movimento Nova Era, para os autores, é a utilização de práticas relacionadas a outras religiões – não para se relacionar com uma divindade, mas para empoderamento interior, aperfeiçoamento e elevação espiritual.

Ao se falar de formas de organização e adesão, Guerriero *et alii* (2016) mostram a instabilidade organizacional, com ausência de textos sagrados, lideranças na Nova Era e seu caráter mutável e eclético.

Para eles, os praticantes são buscadores em tempo integral, “organizando sua vida toda em função de suas crenças”, ou buscadores em tempo parcial, que adotam apenas uma ou outra prática. De toda maneira, há total autonomia do indivíduo, errância permanente e estabelecimento de relações efêmeras no processo de busca.

A gestão no fenômeno da Nova Era é descentralizada, através de pequenos grupos não exclusivistas, relacionamentos digitais e redes informais.

Observa-se também a existência todo o tempo de seminários, cursos, retiros e vivências em que os adeptos se encontram para troca de experiências, informações, reciclagens e novos aprendizados.

Amaral (1994) não usa o termo *ethos*, mas elenca práticas da Nova Era como serviços múltiplos e variados. Ela enumera os seguintes: psicotecnologias, meditação de todos os tipos, técnicas xamânicas, sistemas de cura alternativa, histórias sufistas, danças, sistema teosófico e gurdjieffiano que sintetizam tradições místicas distintas, ensinamentos orientais, mensagens da Grande Fraternidade Branca e outros novos movimentos religiosos, práticas físicas como hatha yoga, tai-chi-chuan e aikidô, assim como o uso de oráculos.

Vale acrescentar um elemento importante nesse *ethos* que é mencionado por Heelas:

A religiosidade do Eu não é pós-moderna. Podemos encontrá-la, por exemplo, nos Upanishads, bem como – para dar um exemplo do Ocidente – nos movimentos milenaristas da Idade Média. Não obstante, pode-se argumentar que o modo como a Nova Era é utilizada por vezes é, de fato, pós-moderna. Resumindo, a ideia é que a lógica cultural do capitalismo tardio, para usar a famosa expressão de Jameson, gerou uma cultura de consumo pós-moderna; e os que participam desta cultura podem encarar o que a Nova Era oferece como “delícias de consumo” do tipo pós-moderno. (HEELAS, p.25, 1996).

Desse modo, o *ethos* Nova Era também é marcado pelo consumo capitalista de bens e serviços. Não se trata do mercado da fé e de indulgências do passado, mas uma ideia novamente do *bricoleur*, neste caso, usando o significado popular da França: o indivíduo que compra uma estante em uma loja no estilo “faça você” para montá-la ele mesmo. O adepto do *ethos* novaerista não compra salvação, mas, através dos livros, dos cursos, dos seminários, obtém os elementos necessários para construir uma relação espiritual sob medida. O “*do it yourself*” se mostra, mais uma vez, como expressão de autorresponsabilidade e autonomia do indivíduo. A partir de então, de seu próprio esforço e estudo, das práticas propostas, é que ele poderá ter qualidade de vida e até mesmo dar passos em seu processo evolutivo espiritual.

Tal elemento, o do consumo para melhor qualidade de vida, marca uma nova etapa do Movimento Nova Era: a espiritualidade do bem-estar. A religião do indivíduo não é aquela que promete uma salvação, uma vida futura longe dos infernos ou uma reencarnação melhor. Ela até pode assegurar tudo isso, mas traz, principalmente, qualidade nesta existência. Não apenas com independência financeira – teologia da prosperidade –, mas relacionamentos saudáveis, saúde física, propósito existencial e equilíbrio entre corpo-mente-espírito.

Para o adepto da Nova Era, o lugar sagrado é o próprio indivíduo. As livrarias, os espaços holísticos, as igrejas, templos, spas têm a mesma finalidade: promover bem-estar.

E é nessa lógica que veremos, no próximo Capítulo, como o *ethos* Nova Era acaba por influenciar as religiões tradicionais e os rituais se tornam essenciais para tal transformação.

Nova era e *ethos* Nova Era: parece igual, mas não é

Ao longo deste Capítulo, pudemos observar que o movimento Nova Era surge como resposta às necessidades espirituais contemporâneas, em um momento histórico de pluralismo religioso, globalização e autonomia dos indivíduos.

Esse fenômeno faz sentido em um cenário que repensa noções de tempo e espaço, estimula um individualismo quase narcisista, a formação de relações comunitárias em rede e o consumo como forma de expressão de sucesso e construção identitária.

Embora para maior parte dos pesquisadores a Nova Era não possa ser categorizada como religião, é possível falar em um *ethos* novaerista. Esse *ethos* reúne práticas como o deslocamento do protagonismo da prática religiosa para o indivíduo, a sacralização da Psicologia, a bricolagem de diferentes tradições espirituais, a necessidade de unir ciência e fé e a oferta comercial de produtos e serviços que ajudem o indivíduo a se relacionar com seus elementos sagrados, como vivências, cursos e livros.

O movimento Nova Era se apresenta difuso e em constante mutação porque acompanha as transformações da sociedade. O que entendíamos como uma expressão novaerista em 1970 não pode ser vista da mesma forma nos dias de hoje, justamente porque a Nova Era sempre foi uma antena que capta tendências no universo da espiritualidade.

Daí a importância da criação da categoria *ethos* Nova Era para melhor entender o próprio movimento que, como veremos no próximo Capítulo, incorpora o ritual online e se faz cada vez mais presente em religiões tradicionais.

CAPÍTULO 3 - RITUAIS ONLINE: O FERMENTO QUE FALTAVA NO ETHOS NOVAERISTA

“Livre é aquele que pode escolher o seu próprio opressor. Os portais dos cárceres interiores não são feitos de grades de ferro e sim de desesperança. Libertem para serem livres. Rompam as correntes das sombras que lhes fizeram escravos de si mesmos.”

Carlos Buby

Nova Era: chegando de mansinho

A citação que abre este Capítulo está no livro “Filosofia Guaracyana”, de autoria do babalorixá Carlos Buby, no capítulo “Sejam seus próprios mestres”. Na obra, é possível encontrar ainda um capítulo em que ele prega a sacralização da natureza, outro em que pede que o leitor aceite a vida como um “fragmento da luz primordial” e um outro, ainda, em que aconselha para a necessidade de a Humanidade de praticar os ensinamentos de todos os “iluminados”. Para o autor, os “iluminados” são Jesus, Buda, Maomé, Krishna, Gandhi, Madre Teresa e profetas de outras religiões, assim como cientistas, músicos e esportistas.

Tais ensinamentos poderiam ser facilmente encontrados em livros de autoajuda do movimento Nova Era. No entanto, são princípios que norteiam o maior e mais conhecido terreiro de Umbanda do país – o Templo Guaracy do Brasil¹⁴. E seu autor, o próprio Buby, é um pai de santo cujo canal na plataforma Youtube reúne vídeos com quase 10 milhões de visualizações em março de 2023¹⁵.

A festa cigana que o Templo Guaracy do Brasil organiza anualmente reúne milhares de pessoas no mês de dezembro em Cotia, município da região metropolitana de São Paulo, e é um evento que merece atenção. Além das giras com incorporação em médiuns de espíritos de ciganos espanhóis, indianos, romenos, russos e marroquinos, há, durante o final de semana, um festival de danças de diferentes culturas, apresentações musicais no estilo “World Music”, atendimento de

¹⁴ Os adjetivos “maior” e “mais importante” são dados a partir de três referências. O Templo Guaracy do Brasil tem um terreiro com 150 mil metros quadrados em Cotia (SP) e filiais nas cidades de São Paulo, João Pessoa, São Roque, Cananeia, Fortaleza, Campinas, Genebra, Paris, Lisboa, Miami, Nova Iorque, Califórnia, Santa Fé e Viena. O Templo Guaracy foi objeto de uma matéria de sete páginas na revista “Época”, da Editora Globo, com chamada na capa em fevereiro de 2009.

¹⁵ O canal do pai de santo no Youtube é <https://www.youtube.com/@CarlosBuby>. No entanto, é possível encontrar muitos vídeos de Buby, inclusive programas de TV em que ele foi entrevistado, como em <https://www.youtube.com/watch?v=llx3IQ1w4hc&t=2039s><https://www.youtube.com/watch?v=llx3IQ1w4hc&t=2039s>, acessado em 12 de fevereiro de 2023.

oraculistas, uma peregrinação com a imagem de Santa Sara Kali do centro histórico do Embu até o terreiro, passando por diferentes estradas, e também a venda de produtos diversos: de incensos a imagens de Buda e orixás. No terreiro, chamado de Mataganza, a diversidade é celebrada e todas as culturas e tradições religiosas são respeitadas, conforme consta na obra que trata dos princípios que norteiam a filosofia guaracyana.

Quando pensamos no *ethos* Nova Era, é possível encontrar nessa Umbanda, intitulada por seus adeptos de “guaracyana”, os principais elementos discutidos em nosso Capítulo 2: religião do self, bricolagem, organização de vivências e imersões pagas em finais de semana para autoconhecimento e autodesenvolvimento espiritual, a ideia do indivíduo como expressão divina – na medida em que é entendido como fragmento da luz primordial – e a sacralização da Natureza.

O Templo Guaracy foi fundado em agosto de 1973 e é uma tradição que se transformou ao longo destes 50 anos, incorporando valores do *zeitgeist*. Entre os princípios guaracyanos pode-se encontrar a máxima “*Toda teoria será provisória enquanto a Vida for dinâmica*”¹⁶. Com esse discurso, a flexibilização em práticas e rituais ganha uma justificativa plausível.

Nas redes sociais, é possível encontrar entrevistas do babalorixá em diferentes décadas; observa-se uma transformação na forma e no conteúdo de suas mensagens, inclusive valorizando e trazendo um discurso científico para sua cosmovisão.

Parece-nos injusto pensar a Umbanda como um movimento de Nova Era. A existência da religião antecede o surgimento do fenômeno, que se deu no final dos anos 1960. Ainda que não haja consenso sobre o momento de nascimento da Umbanda, a versão mais aceita indica sua fundação no ano de 1908 (OLIVEIRA, 2008).

Diferentemente do fenômeno Nova Era, a Umbanda possui elementos constitutivos de uma religião, segundo as teorias de Durkheim e Berger – para ficarmos apenas em dois nomes importantes do campo de estudos. Entre esses elementos estão uma estrutura hierárquica reconhecida, vínculos de pertencimento formais e rituais de iniciação, assim como algumas práticas litúrgicas padronizadas, antigas e unânimes.

¹⁶ Carlos Buby escreve a palavra “Vida”, neste contexto, em maiúsculo - como equivalente a uma divindade, diferentemente da vida enquanto fenômeno biológico.

Mais do que a bricolagem novaerista recentemente incorporada aos terreiros, a forma de hibridismo mais presente na Umbanda sempre foi o sincretismo. Os elementos externos por muito tempo foram abraçados pelas casas umbandistas, misturados com outros já existentes, dando origem a práticas reinterpretadas, fugindo justamente da regra do *ethos* Nova Era, em que os elementos se mantêm intactos, como partes de uma colcha de retalhos, mas retirados de contexto e com significação distinta do original.

É possível pensar que, nos últimos 40 anos, os peregrinos espirituais (adeptos de religiões majoritárias, mas sem fortes vínculos com elas) tenham buscado o movimento Nova Era ou a Umbanda de acordo com suas necessidades, nacionalidade ou ainda posição socioeconômica¹⁷, para lidar com suas demandas¹⁸ espirituais. Mas, ainda assim, não há nenhuma evidência consistente que possa classificar a Umbanda como parte do movimento novaerista.

Relembramos, no entanto, que o *ethos* Nova Era tem influenciado, nas últimas duas décadas, uma série de casas umbandistas, como é o caso do Templo Guaracy do Brasil. Alguns centros trocaram os atabaques por bandas¹⁹ no estilo gospel – com instrumentos de cordas e bateria – para a incorporação dos espíritos nos diferentes rituais; por isto, acabaram se tornando vítimas de preconceito e mesmo de ataques por parte de sacerdotes mais idosos e “puristas”.

Outros terreiros, além dos passes de descarrego, trouxeram igualmente o reiki, a cromoterapia, os gráficos radiônicos e a constelação sistêmica para suas práticas. Aos poucos, em um aspecto cênico, esses terreiros deixam de lembrar as tradicionais roças de Candomblé das periferias do país, assemelhando-se cada vez mais a espaços holísticos que fizeram sucesso nos anos 1990 nos bairros paulistanos de Vila Mariana, Ipiranga e Vila Madalena.

Reiteramos que não é ideia dos pais e mães de santo trazer o movimento Nova Era propositalmente para dentro dos diferentes centros. Mas o que houve, de forma automática e não necessariamente intencional ou consciente (mas, com o objetivo de

¹⁷ Em hipótese alguma estamos afirmando que a Umbanda é uma religião de pessoas economicamente menos favorecidas. Sabemos que, nela, há adeptos de todas as classes sociais. Neste parágrafo, queremos apenas propor como reflexão que certas práticas e consultas da Nova Era que foram e continuam caras podem ser inacessíveis para muitos brasileiros.

¹⁸ O termo “buscador” é utilizado por Hervieu-Léger mas também por Hanegraaff. Ao se estudar novos movimentos religiosos, Collin Campbell também usa essa expressão.

¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=whk2MzuN-rs> e <https://www.youtube.com/watch?v=c0W-pzUV9IQ&t=1897s> (c. 13.03.23).

atualizar a religião e torná-la mais atraente para a sociedade), foi o transporte de muitos elementos do *ethos* Nova Era para dentro da Umbanda.

O mesmo fenômeno vem se estendendo, a entanto, em outras religiões, no Brasil e, notadamente, nos Estados Unidos.

A relação da Nova Era com o Catolicismo ficou muito evidente no Brasil, por exemplo, na obra de Paulo Coelho, publicada há 30 anos. O escritor, declaradamente católico apostólico romano, se tornou mundialmente conhecido pela obra “Diário de um Mago”, que retrata uma peregrinação a Santiago de Compostela, na Espanha. A rota existe há séculos, mas voltou às mídias com o sucesso global do livro.

Em outras publicações, assim como em artigos em jornais, revistas e nas redes sociais, Coelho também prega o poder de Nossa Senhora, São Miguel Arcanjo e dos demais santos da Igreja Católica. Embora se autointitule “bruxo”, suas obras não trazem receitas de feitiços ou conjurações. Mas, estão repletas de dicas de autoajuda e orações. Paulo Coelho trouxe para o fenômeno Nova Era muitos elementos católicos, assim como fez José Trigueirinho Netto²⁰, em Carmo da Cachoeira²¹, Minas Gerais.

Esse cenário não é excepcional. Como já mencionamos no Capítulo anterior, por muito tempo o movimento Nova Era se apropriou de elementos das mais diferentes tradições em suas práticas, inclusive de bens simbólicos do Catolicismo, Budismo, Hinduísmo e até da Umbanda.

O que se observou, no entanto, nos últimos 15 anos – frisamos bem – é o movimento oposto, ou seja, a presença do *ethos* Nova Era fazendo-se discretamente presente na Igreja Católica. É claro que com muito menos força e evidência do que na Umbanda guaracyana ou no neopentecostalismo (de que trataremos mais adiante), mas, ainda assim, de forma facilmente perceptível.

Não se trata de um *benchmarking* - termo utilizado no universo empresarial quando uma empresa observa um concorrente e copia suas melhores práticas - da hierarquia da Igreja Católica, que se mantém fiel a seus valores e tradições seculares.

²⁰ José Trigueirinho Netto foi um ufólogo que, nos anos 1980, afirmou ter contactado extraterrestres da “Hierarquia Intergalática”. Tornou-se escritor, apresentador de programa na Rádio Vibe Mundial FM, em São Paulo, e criou uma comunidade alternativa em Minas Gerais. Mais tarde, com uma proposta inicialmente mais ecumênica, passou a acolher católicos que teriam visto Jesus, Maria e José. A fama cresceu com uma matéria no programa “Fantástico”, da Rede Globo, em 2011.

²¹ Carmo da Cachoeira é um município localizado no sul de Minas, próximo a Varginha, onde, nos anos 1990, houve relatos de contatos extraterrestres; também é próximo de São Tomé das Letras, um destino turístico esotérico “clássico”.

Mas tal penetração do *ethos* novaerista no seio do Catolicismo aconteceu de forma natural, silenciosa e espontânea como uma forma de responder, automaticamente, às necessidades espirituais da sociedade atual.

O principal elemento do *ethos* Nova Era mais facilmente identificado hoje no Catolicismo é a imensa quantidade de livros de autoajuda publicados por sacerdotes.

Alguns padres se tornaram celebridades, influenciadores digitais e escritores de sucesso, com discursos e obras literárias de forte inspiração nos conceitos das psicologias humanista e transpessoal. O primeiro a fazer sucesso no Brasil foi Marcelo Rossi, inicialmente com CDs e apresentações musicais. Seus livros, no entanto, a partir dos anos 2010, tornaram-se fenômenos editoriais, encabeçando as listas de mais vendidos nas livrarias e revistas especializadas. Sua obra mais vendida, “Ágape”, alcançou 12 milhões de exemplares comercializados e traz, a partir de versículos do Novo Testamento e orações, dicas de como se relacionar melhor com as pessoas e consigo mesmo. Em seguida, o sacerdote lançou outros títulos, sempre utilizando a mesma fórmula, que se apropria, em muitos casos, de expressões gregas que expressam sentimentos: “Kairós”, “Philia” e “Metanoia”.

O Padre Fábio de Mello tornou-se outro grande nome da literatura de autoajuda católica. Seus livros também fazem muito sucesso não só entre católicos, com títulos de forte apelo para adeptos da autoajuda: “Quem me roubou de mim?”, “A Hora da Essência”, “Tempo de Esperas”, “Orfandades: o destino das ausências”, “Quantos eus que não são meus?”.

A produção literária católica, em si, não é um fenômeno recente. Ele tampouco surgiu por influência do *ethos* Nova Era. A Igreja Apostólica Romana é conhecida há séculos por produzir obras essenciais para a construção de correntes filosóficas e teorias que desenharam parte da modernidade, com pensadores notáveis. Papas como Francisco e Bento XVI escreveram trabalhos teológicos de excepcional qualidade. Mas a abordagem sempre foi diferente daquelas produzidas por Marcelo Rossi e Fábio de Melo, com um conseqüente menor sucesso de vendas. Santos e pontífices trazem, em seus livros, reflexões filosóficas e teológicas sobre mistérios da fé; não são, por certo, dicas diárias para lidar com ansiedade, relacionamentos tóxicos e angústias do mundo moderno.

Ainda que repletas de versículos do Evangelho e orações, as obras na linha de autoajuda evidenciam elementos de Psicologia transpessoal e do que se convencionou chamar Movimento do Potencial Humano.

Tal fenômeno, no entanto, não é apenas observável no Catolicismo. O número de obras evangélicas com apelo de autoajuda também não parou de crescer no Brasil.

A prova disso são os números observados nos últimos anos. Segundo dados da Câmara Brasileira do Livro (CBL)²², em 2020 foram vendidos 54,1 milhões de exemplares de livros religiosos e, em 2021, 54,2 milhões, com volumes financeiros respectivos de R\$ 535,3 milhões e R\$ 608,2 milhões – uma expansão de 3% em termos reais.

Vale lembrar que é possível classificar o protestantismo, segundo teóricos da Ciência da Religião, como “religião de livro”, ou seja, cuja doutrina e práticas encontram-se justificadas em um livro sagrado. Para os adeptos, a leitura e estudo – sobretudo da “Palavra de Deus” – são essenciais para o desenvolvimento espiritual. Segundo relatos históricos, Lutero e Calvino foram grandes incentivadores da alfabetização para que os protestantes pudessem ter acesso às Sagradas Escrituras.

Tiago Brunet, Paulo Vieira e Luciano Subirá são alguns dos autores evangélicos contemporâneos cujas obras são *best-sellers*. Suas obras abordam relacionamentos familiares, dúvidas existenciais e dicas de como lidar com a carreira e as finanças.

Mas não se pode deixar de lado os líderes dos mais importantes igrejas neopentecostais do país, que também escreveram livros de autoajuda com enorme sucesso. Renato Cardoso, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus e genro do bispo Edir Macedo, pode ser considerado um fenômeno editorial. É dele o livro voltado para homens “Sucesso é o destino dos disciplinados” e uma versão para adolescentes cujo título é “12 missões para ser um garoto de sucesso”, além de outro, de interesse mais amplo, chamado “21 dias que mudarão sua vida”. No entanto, seus maiores sucessos editoriais foram escritos em parceria com sua esposa, Cristiane Cardoso. Juntos, eles publicaram “Casamento blindado”, “Casamento blindado 2.0”, “Namoro blindado”, “Diário do amor inteligente” e “120 minutos para blindar seu casamento”. Todos repletos de orientações para casais com o jargão típico de *coaches*.

A bispa Sônia Hernandes, da Igreja Renascer em Cristo, também se tornou escritora de sucesso, sobretudo com obras voltadas para o empoderamento feminino para mulheres cristãs. Além de uma Bíblia para mulheres empreendedoras, destacam-se em sua produção os livros “Pensamentos que te deixam de bem com a

²² Os dados foram recolhidos a partir de entrevista à imprensa com Vitor Tavares, presidente da instituição. A íntegra pode ser lida no link: <https://comunhao.com.br/vitor-tavares-setor-livros-retoma/> (c. 03.03.23).

vida” e “Reencontro com a vida – vencendo o luto”. Focando no mesmo público de mulheres evangélicas, Elizete Malafaia, pastora e esposa do pastor Silas Malafaia (pastor e líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo), publicou “Vivendo com ousadia” e “Mulheres vitoriosas”.

Hanegraaff (1996) entende que a literatura de autoajuda é central no movimento Nova Era, uma vez que o adepto do movimento tem a convicção de que é o criador de sua própria realidade e, portanto, precisa das ferramentas necessárias para obter sucesso.

No caso da autoajuda cristã, os indivíduos se julgam cocriadores da realidade, uma vez que precisam criar caminhos para que a ajuda divina possa se manifestar.

Para Guerriero e Stern (2020), o coaching evangélico se manifesta em livros, orientações e acompanhamento terapêutico. Os autores explicam que o uso do termo coach (como forma de exercer uma psicologia cristã) se deve à proibição legal, no Brasil, do exercício da Psicologia com viés religioso.

Geralmente, os aconselhamentos tratam de relacionamentos, questões financeiras, empreendedorismo e demais temas cotidianos. A Programação Neurolinguística (PNL) e o coach tradicionalmente trabalham com a ideia de que o indivíduo é inteiramente responsável pelo seu sucesso. Para os coach pastores, cada pessoa é responsável pela sua ligação com Deus e pelo conseqüente sucesso financeiro, profissional, emocional e familiar.

Há, contudo, razões históricas para tal comportamento. Hervieu-Léger entende que, no Cristianismo,

Foi o calvinismo que impeliu mais longe essa lógica ética da individualização religiosa, desenvolvendo a ideia de que cada um deve encontrar, em todos os aspectos da sua vida cotidiana no mundo e particularmente na sua vida profissional, a confirmação de que ele está pessoalmente salvo. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 140).

Vale ressaltar ainda que, para a autora, se os grupos e redes da “nebulosa místico-esotérica” (termo criado por Champion), apesar do caráter relativamente confidencial de seu desenvolvimento, constituem um instrumento de análise da realidade religiosa contemporânea, isto se deve ao fato de eles levarem às últimas conseqüências as tendências presentes igualmente nos movimentos de renovação postos em marcha pelas religiões históricas: procura por autenticidade pessoal, importância dada à experiência, recusa dos sistemas de sentido que se apresentam

com todas as respostas prontas, concepção intramundana de uma salvação entendida como autoaperfeiçoamento individual.

Ainda para Hervieu-Léger,

Essas diferentes tendências demonstram com bastante precisão o fenômeno da absorção do individualismo religioso no individualismo moderno, sob o signo da valorização do mundo, por um lado, e da afirmação da autonomia do sujeito crente, por outro. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 145).

A modernidade religiosa é o produto dessa operação.

Além de atribuir protagonismo ao fiel – em um movimento de quase espiritualidade do self – e de investir na literatura de autoajuda, as religiões têm criado produtos e serviços comercializáveis, que ajudam o indivíduo a se conhecer melhor e a desenvolver habilidades. Isso, inclusive, abrange a realização de vivências em hotéis e pousadas para uma “reconexão com o espiritual”, como se verifica no *ethos* Nova Era.

A Igreja Renascer em Cristo criou um ecossistema de autoajuda. Ela oferece os serviços de agência de turismo, a Hebron, que organiza viagens para Israel, mas, principalmente, vivências no interior de São Paulo conduzidas pelos líderes Estevam e Sônia Hernandez, com temas variados: de prosperidade empresarial a melhoria nos relacionamentos de casais.

Já o portal “GospelBay”, da mesma igreja, oferece livros de autoajuda, DVDs e ingressos para eventos próprios, como o encontro “Change Your Life – Prosperidade e Empreendedorismo”.

O movimento Equipes de Nossa Senhora, nascido na França e que vem conquistando casais católicos no Brasil, sobretudo no Estado de Minas Gerais, também disponibiliza em seu portal livros com fortes características de autoajuda, que podem ajudar os casais católicos a se relacionarem melhor; oferece, ainda, uma agenda de vivências em hotéis e pousadas no interior do Brasil, assim como encontros internacionais. Nesses eventos há troca de experiências entre os membros, experiências místicas e a possibilidade de apoio mútuo. Os integrantes, nesse sentido, percebem que fazem parte de uma rede internacional.

3.1 Religião em rede

No Capítulo 02, tratamos da sociedade de rede e de como o movimento Nova Era está nela inserido. Para Campbell (2011), embora o conceito de “rede” não seja novo nas religiões – a autora menciona a Igreja Católica como um exemplo de religião com forte uso de redes em sua história –, observamos, com o advento da internet, um novo fenômeno que altera substancialmente a relação das pessoas com suas espiritualidades. Ela chama tal fenômeno de “religiões em rede”.

Campbell explica ainda que, em nosso tempo – quando as relações sociais estão cada vez menos centralizadas, mas muito mais interconectadas graças a uma infraestrutura social tecnológica –, as religiões, especialmente as já presentes online, são construídas através de

Elementos tecnológicos e característicos da internet, como nivelamento de hierarquias tradicionais, encorajamento de comunicação e resposta instantâneas e ampliação do acesso a informações sagradas ou outrora privadas. (CAMPBELL, 2011, p. 5).

A pesquisadora acredita que a internet normaliza a prática religiosa do “*pic-n-mix*”²³, em que o processo de hibridismo, antes mais difícil e privado, torna-se mais acessível, visível e aceitável socialmente a partir de múltiplas fontes ou formas de autoexpressão espiritual. Nesse sentido, ela observa que:

Nas últimas décadas, os estudiosos da religião prestaram cada vez mais atenção em como a prática pública e a compreensão da religião muitas vezes vão além da adesão a rituais e instituições religiosas tradicionais para incorporar o desempenho da crença religiosa fora das estruturas tradicionais. Essa tendência foi descrita como “religião vivida”, o que significa que muitos símbolos e narrativas religiosas se libertam de suas estruturas e dogmas tradicionais e, assim, tornam-se ferramentas para reconstruir o significado espiritual. (CAMPBELL, 2011, p. 3).

As religiões em rede possuem, nesse contexto, cinco importantes características que influenciam as práticas espirituais contemporâneas.

A primeira delas, é claro, reside na existência de comunidades online. As relações comunitárias em rede sempre existiram; no entanto, elas assumem um novo

²³ Parodiando o termo “pick-n-mix” (“escolha e misture”), a expressão procura mostrar que imagens nas religiões online vão sendo captadas e mescladas em uma espiritualidade própria.

papel, com objetivos e consequências muito particulares, com o uso da internet e das redes sociais.

Historicamente, as primeiras manifestações religiosas em rede digital surgiram nos fóruns de discussões e debates nos anos 1990, em paralelo aos sites institucionais das religiões. Muitas vezes, o primeiro objetivo dos participantes era estudo e pesquisa. Em seguida, com o surgimento da rede social “Orkut” e, posteriormente, com o “Facebook”, viu-se o despontar de grupos e comunidades de fãs e críticos de celebridades, instituições e ideologias. Ao mesmo tempo, o “Twitter” ganhava força e prestígio, mostrando que discussões não precisavam mais acontecer em um ambiente virtualmente fechado. Qualquer postagem podia gerar infindáveis debates, polêmicas e servir até de agenda política.

Mais tarde, surgiram sites de relacionamento com foco no encontro amoroso dos fiéis de uma determinada religião. Se a formação de casais poderia ser incentivada de modo discreto na vivência presencial da religião, com as redes sociais tudo ficou mais fácil e evidente.

Segundo Campbell (2011), o potencial das comunidades religiosas online em pautar decisões institucionais e moldar a participação offline dos indivíduos foi objeto de estudo dos pesquisadores. Um grande debate surgiu, então, para discutir como as comunidades online influenciariam os demais adeptos, que posição elas deveriam ocupar na estrutura formal das instituições e até quais seriam seus vínculos hierárquicos dentro do universo online e fora deles. Importantes líderes espirituais, que inicialmente desprezaram o papel dessas comunidades, se viram pressionados a tomar decisões e a recuperar a autoridade que vinham perdendo por sua ausência nos meios digitais.

Como aponta Campbell (2011), ao contrário do que se pode imaginar, as comunidades cristãs online nunca estiveram desconectadas do Cristianismo offline. No entanto, nesse cenário, uma série de ritos comuns e práticas precisaram e ainda necessitam ser revistos para serem transplantados para o universo digital.

Houve, nesse interim, o surgimento do “Second Life” (criado em 1999 e lançado em 2003)²⁴, um ancestral do “Metaverso”. Nele, uma série de igrejas, sinagogas e

²⁴ O “Second Life” é uma plataforma centralizada, desenvolvida e pertencente a uma empresa, com protocolos fechados. Nela, os indivíduos têm uma vida virtual paralela à real. Em 2015, por exemplo, o jogo chegou a faturar US\$ 60 milhões. Grandes empresas chegaram a anunciar nesse aplicativo, e muitas mantinham outdoors na plataforma.

templos ganharam existência, inclusive com práticas ritualísticas. Os novos movimentos religiosos e as igrejas pentecostais foram os primeiros a marcar presença nesse jogo/ambiente de realidade virtual.

Para a pesquisadora, o estudo das comunidades religiosas online mostra que, ao invés de os fiéis viverem em uma comunidade estática e única, eles fazem parte de redes sociais emergentes que variam em fluidez, profundidade e personalização.

A segunda característica apontada por Campbell ao falar das religiões em rede é o que ela chama de “identidade narrada” (*storied identity*). Nesse ponto, voltamos à discussão sobre a construção, valorização e promoção de uma identidade única para cada indivíduo.

Ela argumenta que a identidade religiosa não é apenas absorvida através de um engajamento na internet, como tampouco acontece unicamente no mundo offline. A identidade é construída e vivida tanto no universo digital, por meio dos inúmeros recursos que a internet oferece, quanto nas interações presenciais.

Para Campbell (2011), *“a forma como a religião online é praticada pode criar novas e dinâmicas oportunidades de expressão e vivência pessoal da fé quando comparadas aos contextos tradicionais religiosos”*.

Ela ressalta também que o anonimato até então comum na internet permitia que os indivíduos pudessem ter acesso a rituais, informações e discussões em outras religiões muito diferentes daquelas praticadas socialmente ou herdadas no contexto familiar. Assim, um indivíduo nascido em uma família cristã fundamentalista poderia acessar o conteúdo e até participar de discussões e práticas neopagãs, por exemplo, preservando sua identidade.

Por outro lado, o anonimato também permitia a expressão de todo o tipo de preconceito e violência contra outras crenças sem o risco de represálias ou penalidades jurídicas. Ainda que exista hoje uma forte pressão da sociedade civil para a regulamentação das redes sociais e que o Estado invista em estruturas burocráticas de combate a crimes cibernéticos, muitos agressores ainda se sentem seguros em ameaçar, difamar celebridades, políticos e até praticantes de uma ou outra religião.

As religiões em rede puderam projetar, também, indivíduos que não teriam reconhecimento em outro cenário. Desse modo, hoje, a opinião de certos blogueiros ou influenciadores digitais ganham, muitas vezes, mais atenção do grande público do que a formulada por teólogos ou figuras importantes, detentores de autoridade formal, nas diferentes instituições religiosas.

Essas comunidades dentro do cenário de religiões em rede também favorecem a polarização de ideias e promovem o encontro de indivíduos que, dentro de uma religião fortemente institucionalizada, pensam de forma marginal, dando-lhes força em relação ao surgimento de novos movimentos religiosos intrainstitucionais. Se, no passado, movimentos contestatórios dificilmente surgiam e levavam tempo para se difundir e se estruturar, hoje a realidade é bem diferente.

Por essa razão, como aponta Campbell, as redes podem trazer consequências de difícil manejo pelas religiões majoritárias, tais como a fragmentação da identidade religiosa do fiel, até então sólida; a insegurança para com a sua fé quando passa a competir com uma “gôndola digital” de outras ofertas simbólicas; e um confronto maior e mais articulado em relação às ideias de algumas lideranças dentro da sua religião oficial.

E é nesse contexto que a autora aponta a mudança de autoridade como terceira característica das religiões em rede.

Para ela, a maleabilidade da comunidade religiosa e a identidade online foram responsáveis por uma reviravolta nas relações hierárquicas nas diferentes tradições, algo que se deu com o surgimento de novas lideranças, essencialmente carismáticas, no universo virtual.

Campbell menciona que vários pesquisadores explicam que a autoridade religiosa online não se manifesta de uma única maneira. Essas lideranças podem ser observadas nos “webmasters”, nos moderadores de fóruns e discussões, em blogueiros e nos influenciadores digitais.

Mas é patente, e ela deixa isto bem claro em sua obra, que as autoridades religiosas institucionais podem recuperar o poder, na medida que dominem as mídias digitais.

Nessa mesma direção, é possível pensar como o ativismo digital ajudou enormemente o movimento neopentecostal brasileiro não só na difusão de suas mensagens religiosas, mas ao pautar as discussões políticas e de costumes em âmbito nacional. Debates sobre aborto, ensino religioso, *homeschooling* e direitos da comunidade LGBTQIA+ foram estimulados por lideranças religiosas do porte de Silas Malafaia, Edir Macedo e Claudio Duarte, influenciando sobremaneira as eleições majoritárias e para os diferentes parlamentos nos últimos anos.

O quarto traço que caracteriza as religiões em rede é a prática de convergência. Nesse caso, como tratamos no primeiro Capítulo desta dissertação, rituais e práticas religiosas precisam se adequar às limitações e linguagens da internet.

E fica evidente que essas mudanças não necessariamente são conduzidas ou operacionalizadas institucionalmente. Os adeptos de uma religião, ainda que sem posição hierárquica definida na estrutura de uma instituição, podem, eles próprios, promover as adaptações no universo virtual.

Mas a convergência da prática, ressalta Campbell, também pode se manifestar na vida do peregrino digital, que adapta qualquer ensinamento ou ritual para seu próprio interesse e visão individual da espiritualidade.

Isso encoraja a busca pessoal de conhecimento religioso que beneficiará a prática de vida escolhida pelo praticante religioso individual. Como essa prática religiosa ocorre dentro de uma comunidade religiosa on-line, pode não ser tanto sobre a realização coletiva de um conjunto de rituais, mas sobre a liberdade de reinterpretação coletiva, pois os grupos on-line se constituem principalmente como uma comunidade de conversação. (CAMPBELL, 2011, p. 14).

O quinto e último elemento que explica o movimento das religiões em rede é a realidade *multisite*, que mostra que a religiosidade online convive e conviverá com a sua versão offline. A prática da convergência permitirá a interconexão entre os dois universos, presencial e virtual.

Os indivíduos seguirão frequentando alguns rituais presenciais, sem deixar de assistir a outros pelo computador. Seguirão comprando livros, sem deixar de lado os vídeos no “YouTube” e os blogs. Poderão tratar com a mesma deferência os padres de suas paróquias ou os pastores de sua congregação e seguirem fãs do padre Fábio de Melo e do pastor Claudio Duarte.

A autora acredita que justamente o sucesso e crescimento, nas últimas décadas, dos ministérios evangélicos, possa ser mais bem explicado pela habilidade com que seus líderes souberam articular todas as ferramentas de comunicação, sem minimizar nenhuma das tecnologias que surgiram, fortalecendo as comunidades em rede de seus fiéis.

Uma igreja como a Renascer em Cristo, por exemplo, possui editora, gravadora de CDs, emissora de TV e emissoras de rádio; ela organiza diferentes eventos e cursos, e seus líderes possuem forte presença nas mídias sociais. É possível observar Estevam Hernandes pregando, praticando musculação, viajando ou comemorando

aniversário em sua conta no Instagram. Sua esposa, Sonia Hernandez, aparece também fazendo ginástica, maquiando-se, pregando e fazendo compras. Para um desavisado estrangeiro, poderíamos estar diante de perfis de dois influenciadores digitais que são celebridades nacionais. O fato é que esses líderes espirituais souberam, como poucos entre seus semelhantes, dominar as narrativas digitais. De forma semelhante, padre Fábio de Melo também consegue encontrar o equilíbrio em pregar, mostrar seu dia a dia e interagir com outras celebridades nas redes sociais. O jornalista Evaristo Costa, por exemplo, é um influenciador com quem o padre adora interagir.

Desconsiderar a internet e, sobretudo, a sociedade de rede na comunicação atual, pode trazer inúmeros prejuízos para qualquer religião. Primeiramente, como explicamos no Capítulo 1 (sobre os rituais), se não houver um esforço contínuo para se controlar parte das narrativas religiosas, os diferentes valores simbólicos serão interpretados livremente pelos diferentes grupos. Além disso, é preciso controlar e monitorar o surgimento de lideranças carismáticas paralelas à estrutura oficial de uma instituição. Mas, ao se falar de uma economia globalizada, da sociedade em rede, não se pode desconsiderar que as mais diferentes instituições precisam estar nas diferentes plataformas, mas, também, em todos os lugares.

3.2 Um modelo para categorizar religiões

Em um mundo em que se debate a descolonização de conceitos e perspectivas, sobretudo no universo acadêmico, a religião é um tema que não poderia ser excluído.

Gilhus (2014) problematiza a terminologia utilizada para definir o movimento Nova Era. Para ele, todas as opções esbarram no Cristianismo como eixo central. A partir de um modelo espacial de Jonathan Z. Smith, que inicialmente foi usado para explicar religiões no Império Romano, a pesquisadora propõe um novo modelo para melhor compreender o fenômeno novaerista.

Sua proposta é pensar as religiões a partir de sua posição na sociedade e como as pessoas praticam a espiritualidade.

Assim, seria possível classificar uma religião, primeiramente, como “religião do lá” (*religion there*). Aquela oficial, cívica, como, por exemplo, o Anglicanismo no Reino Unido, em que o monarca é o chefe da Igreja, ou o Catolicismo enquanto religião

oficial e constitucional de um país. Nesse modelo, as autoridades políticas e militares participam de todos os ritos, e as cerimônias religiosas fazem parte de um calendário cívico. No passado, seriam as religiões em que reis, sacerdotes e a população em geral participariam, com sacrifícios públicos de animais.

A segunda classificação é “religião do *aqui*” (*religion here*), quando praticada em privado, no ambiente familiar, em nível doméstico. Nesse caso, podemos falar de tradições familiares, de determinadas práticas que são passadas de geração em geração. No passado, poderíamos aí inserir o Candomblé, religião de caráter hereditário e que foi proibida, durante o Estado Novo, quando o Catolicismo era a religião oficial do Brasil.

A terceira classificação é a “religião em *qualquer lugar*” (*religion anywhere*), aquela que ocupa um espaço intermediário, interseccional. São práticas espirituais de clientelismo ou que podem se aproximar dos chamados “cultos de audiência”, segundo Stark & Bainbridge (1985), de que trataremos mais à frente.

E, por fim, a quarta categorização é “religião em *todo lugar*” (*religion everywhere*), nas quais inserimos as religiões midiáticas e que estão presentes todo o tempo, em muitos lugares, inclusive na indústria de entretenimento.

Gilhus (2014) acredita que o fenômeno Nova Era poderia estar incluído na “religião em todo lugar”, embora pudesse, também, ser classificada como uma “religião em qualquer lugar”. Isso porque o fenômeno Nova Era poderia ser entendido como “culto de audiência”, que, para Stark e Bainbridge, é:

Tipo de culto mais difuso e menos organizado. Às vezes, alguns membros desse público podem se reunir para ouvir uma palestra. Mas praticamente não há aspectos de organização formal para essas atividades e a filiação permanece, no máximo, uma atividade de consumo. De fato, o público dos cultos geralmente não se reúne fisicamente, mas consome as doutrinas dos cultos inteiramente por meio de revistas, livros, jornais, rádio e televisão. (STARK & BAINBRIDGE, 1985, p. 126).

Stark e Bainbridge trataram do assunto muito antes do surgimento dos rituais online, embora, quando de sua análise, o fenômeno dos cultos televisivos já existisse e estivesse em plena ascensão.

De certa maneira, é possível perceber, na época em que a obra foi escrita, que já havia um público crescente disposto a consumir espiritualidade sem sair de casa, independentemente dos meios pelos quais o culto ao sagrado chegaria até ele: fosse pela TV, revista, rádio ou livros. São os “adeptos do sofá”.

Para esses fiéis, o papel cada vez maior de plateia não lhes parece um dilema ou uma ofensa. Em um momento em que a cultura do delivery é *banal*, bens religiosos também podem ser entregues em casa. E a comparação das ofertas pode ser feita sem sair de casa. Os peregrinos religiosos digitais são os buscadores na internet. Assim como viagens e eletrodomésticos, a oferta religiosa deve estar não só em qualquer lugar, mas disponível em todos os lugares, incluindo, aí, as práticas ritualísticas.

Assim, um indivíduo hoje, segundo a lógica de Gilhus, ainda que se denomine fiel de alguma religião – inclusive, de uma religião majoritária –, ao consumir espiritualidade pela mídia ou se encaixar como espectador de um culto de audiência, está agindo de forma similar a um adepto da Nova Era.

Talvez essa percepção seja uma das possíveis razões para padres e pastores insistirem cada vez mais, em suas pregações, na importância da presença física dos fiéis nos ritos, reforçando constantemente que “a igreja é o corpo do Cristo” e ter, durante a pandemia, movido todos os recursos jurídicos para que os locais de culto pudessem, apesar das restrições sanitárias, se manter abertos ao público.

Gilhus, no entanto, explica que as práticas religiosas não estão mais restritas a templos físicos ou ao ambiente doméstico. Hoje, as religiões estão nas revistas, nos meios de comunicação, em todo o lugar. E, por essa razão, como abordamos no nosso primeiro Capítulo, os rituais são ressignificados na medida em que se tornam intemporais e ubíquos.

3.3 Os rituais online nas diferentes religiões

O uso de determinadas tecnologias foi motivo, no passado, de intermináveis discussões entre lideranças religiosas. E, aqui, vale a lembrança que tecnologia não é algo vinculado à modernidade. Da invenção da roda à impressão de tipos móveis, houve em todos os lugares e tempos descobertas tecnológicas.

Robinson (1997, p. 84) explica que, apesar de uma resistência inicial por parte dos estudiosos ortodoxos, o sucesso do Budismo Mahayana, há muitos séculos, se deu por conta do uso do sânscrito na sua divulgação e da preferência por textos escritos no lugar da transmissão oral, principalmente para que a mensagem de Buda chegasse à China e ao Japão.

O mesmo aconteceu com muitas novidades no campo religioso nas mais distintas culturas. Monges copistas beneditinos na Itália e França dos séculos XVI e XVII viram com desconfiança o surgimento da impressora de tipos móveis de Gutenberg, acreditando na própria “obsolescência funcional” diante do invento.

Sabe-se que, durante muito tempo, o movimento pentecostal brasileiro também reprovou a presença da TV nos lares de seus fiéis e, no entanto, hoje faz uso dos diferentes meios de comunicação para seu trabalho de evangelização.

E sua atuação nas mídias foi muito além, de tal sorte que, hoje, os neopentecostais dominam o uso das mídias sociais e seu ativismo digital pauta a agenda política do país. Como bem lembra Cunha:

Quando atentamos para as mídias sociais, a infinidade de articulações e espaços é fato. Igrejas e grupos cristãos aprenderam que a mídias podem não apenas apresentar o Evangelho e dar visibilidade, mas também articular, promover a socialidade, firmar comunidade. (CUNHA, 2019, p. 31).

Spadaro (2012, p. 121) também relembra as discussões no início dos anos de 1970 em torno do uso dos microfones no interior dos contextos litúrgicos católicos, o que, inclusive, levou McLuhan a produzir um artigo científico sobre o assunto.

Vivemos em mais um período de forte necessidade de adaptação. Assim como as religiões, também as escolas, universidades, os universos jurídico, diplomático, empresarial e acadêmico deverão encontrar novas tecnologias e linguagens para, senão adaptar certos ritos, criar outros sob a égide do universo digital.

Spadaro (2012), entretanto, ao falar do Catolicismo, procura justificar a impossibilidade de reprodutibilidade técnica de certos ritos a partir de uma analogia a um dos mais célebres ensaios de Walter Benjamin (de 1936) em que o alemão dizia faltar, mesmo em uma reprodução altamente aperfeiçoada de uma obra de arte, o elemento *hic et nunc* da original. Para ele:

De fato, o *hic et nunc* do original constitui o conceito de sua autenticidade. Este aqui e agora da obra de arte é essencialmente referido a um contexto ritual de culto, ligado ao tempo, que depois foi substituído pelo museu. A magia da técnica, abolindo a distância do *hic et nunc*, desencadeia no ato litúrgico uma dinâmica por alguns aspectos similar àquela da reprodução técnica da obra de arte, graças a qual se cria, reproduções fidelíssimas nas quais há de tudo menos a própria obra. (SPADARO, 2012, p. 129).

A Igreja Católica não reconhece todos os rituais online, uma vez que não é possível ministrar sacramentos no universo digital. Mas isso não impede uma devoção

virtual, tampouco uma comunhão espiritual pelo computador, tendo em vista que toda experiência religiosa, segundo o Concílio de Trento, se dá pela graça de Deus. E é justamente por essa razão que alguns ritos, como grupos de oração do terço, podem ser realizados online, assim como homilias.

Independentemente dos entendimentos dos teólogos, ao falar de Ciência da Religião fica claro, segundo Dawson (2005), que o crescimento do ritual online pode enfraquecer as relações entre membros de uma igreja, como discutido anteriormente, e reforçar um movimento de desinstitucionalização da igreja, com a “espiritualidade do eu”, sacrificando os sacerdotes em mais dois aspectos.

O primeiro deles é que o controle do ritual online fica nas mãos do internauta, que pode se desconectar da prática a qualquer momento, sem que os demais participantes percebam. No caso de rituais gravados, os espectadores podem acelerar certos trechos da transmissão, “pulando” partes que julgam desinteressantes – o que representa uma edição pessoal da lógica do ritual. Nesse mesmo sentido, internautas, inclusive de outras religiões, podem realizar recortes de rituais, atribuindo novos significados, promovendo, inclusive, debates polêmicos em cima de falas descontextualizadas.

Um ativista fundamentalista pode, por exemplo, editar um ritual de outra religião e divulgar publicamente sua versão com objetivo de promover reações críticas ao sujeito vítima do ataque. A questão sacrificial, no Candomblé, pode servir como referência aqui. Parte importante do animal sacrificado aos orixás é consumido pelos adeptos em uma refeição comunitária; este elemento, porém, não é trazido à tona quando se discute a imolação. No caso de rituais online, grupos contrários a uma determinada prática religiosa podem editar os vídeos disponíveis de um ritual para municiar e promover ataques.

O segundo aspecto é o de que a hierarquia formal de uma religião fica comprometida porque as habilidades diante das câmeras não são as mesmas exercidas/exigidas diante de um púlpito. Como explicamos no Capítulo I, para manter a audiência online é preciso desenvolver uma expertise própria de âncoras e apresentadores de TV. A liderança burocrática do sacerdote fica comprometida. Mais do que agir como o funcionário de uma instituição, ele precisa desenvolver habilidades carismáticas do profeta ou do feiticeiro, segundo os conceitos weberianos.

Vemos então, nesse cenário, o surgimento de novas celebridades espirituais – padres, pastores midiáticos, cantores gospel, pais de santo, blogueiros,

influenciadores digitais – que se tornam referência para o modo de pensar, agir, ver o mundo de muitos indivíduos, e que podem, muito fácil e rapidamente, contestar posições oficiais, reunir adeptos em torno de uma compreensão muito particular da religião, criando até novos movimentos religiosos, inclusive dentro de religiões históricas, com facilidade jamais antes vista. É o chamado “culto do amador” (Keen, 2009), em que as habilidades de comunicação se sobrepõem ao conhecimento técnico, teológico, filosófico e até mesmo de experiência de vida.

Dawson também lembra que, embora tenhamos a impressão de que as redes sociais aproximam pessoas fisicamente distantes, não existe real conexão, tampouco intimidade, criando, portanto, uma falsa impressão de pertencimento religioso – algo que foi discutido em nosso Capítulo 2.

É possível observar a importância dos rituais online em cinco diferentes religiões, no Brasil, entre 2020 e 2023.

No dia 11 de agosto de 2020, auge da pandemia, um pai-de-santo dá boas-vindas ao público. Seis médiuns estão com ele, com um distanciamento de aproximadamente dois metros e meio entre eles. Ninguém usando máscaras, ainda que o poder público as exigisse naquele momento. Ao fundo, vê-se os atabaques e apenas um ogã, que é o nome dado na Umbanda ao percussionista, tocando durante todo o ritual.

A liturgia segue idêntica à dos rituais de meses e anos anteriores, quando não se imaginava a existência do COVID-19. Há incorporação do Senhor Capa Preta, um exu. O ritual²⁵, transmitido via YouTube, é acompanhado por centenas de pessoas online, em seus lares, uma vez que a sociedade brasileira vive um tempo de distanciamento social. As pessoas não receberam passes ao vivo, tampouco descarregos, nem baforadas de charutos; mas escreveram no chat que sentiram o axé e a força da entidade. E se emocionaram com seus conselhos, que haviam sido transmitidos pela câmera. A gira dura uma hora, cinquenta e dois minutos e vinte e quatro segundos.

Em 29 de novembro de 2022, o canal “Umband´Boa” tinha 243 mil inscritos e o vídeo do ritual contava com 109 mil visualizações. Obviamente, nenhum ritual presencial do terreiro teria tido tal audiência e repercussão.

²⁵ Link <https://www.youtube.com/watch?v=Tguq0UhlU3M> (c. 03.03.23).

Nesse caso, fica claro que se tratava de uma tentativa de retomar as atividades espirituais, conectando frequentadores e interessados em um momento altamente dramático para o planeta, e que a transmissão, sem grandes aparatos técnicos, foi uma adaptação possível diante de tantos limites físicos, sanitários e tecnológicos.

É importante lembrar que, nos rituais presenciais de Umbanda, teoricamente qualquer indivíduo pode entrar em estado de transe. Em linguagem êmica: “o santo pode pegar e baixar”. No entanto, em nenhum momento há indicações de que o ritual online foi organizado para que os internautas entrassem em transe, diferentemente do que veremos mais adiante, em outro vídeo.

Um ano depois, em 10 de agosto de 2022, um pastor da Congregação Cristã do Brasil sobe ao púlpito e abre o culto louvando a Deus. Em seguida, a comunidade canta hinos de louvor. Trechos da Bíblia são lidos. Pregações são feitas por outros ministros da Igreja. Entre leituras e pregações. Muitas orações e pedidos de intercessão. O ritual dura uma hora, dezessete minutos e vinte e seis segundos. Tudo transmitido online. Já não há pandemia.

As pessoas podem se encontrar normalmente, frequentar as igrejas sem nenhuma restrição. Mas os rituais, além de presenciais, seguem também virtuais. O canal do “Culto Online CCB” conta, no dia 29 de novembro de 2022, com 38,9 mil inscritos. Na contagem que realizamos no momento da escrita deste texto, o vídeo tinha 113.476 visualizações²⁶. Novamente, uma audiência e uma repercussão muito maiores do que as de quaisquer cultos presenciais.

Diferentemente da gira de Umbanda que trouxemos anteriormente, já se percebe, tecnicamente, melhor enquadramento e qualidade na iluminação e som. O culto transmitido ao vivo e disponível no “YouTube” não é muito diferente dos programas evangélicos que já eram exibidos em TV aberta.

O mesmo acontece com dois vídeos do canal “Canção Nova Oficial”, no Youtube, que em março de 2023 contava com 1,34 milhão de inscritos²⁷. As transmissões online seguem a mesma estrutura e linguagem dos programas transmitidos pela emissora de TV, da qual o movimento católico detém a concessão.

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=pcttRksuJUk> (c. 03.03.23).

²⁷ No YouTube, é possível encontrar dois canais distintos, ambos oficiais. Um é o canal “Canção Nova Oficial” e o outro, com maior número de seguidores, é o “TV Canção Nova”, com 2,5 milhões de inscritos. Este último transmite integralmente a programação da TV. O primeiro, não. Mostra-se voltado essencialmente para os internautas adeptos do movimento.

O primeiro vídeo é o do “Terço da Misericórdia”, que foi ao ar antes da pandemia, no ano de 2017. O rito foi realizado ao vivo, com participação de pessoas no estúdio, mas também de internautas. Nele, três leigos conduzem o terço e são acompanhados por outras pessoas no auditório. Não há grandes recursos cenográficos e, em termos de conteúdo e forma, tudo é idêntico ao visto em um grupo de orações doméstico.

Essa transmissão no Youtube contava com 55 milhões de visualizações em março de 2023, com 773 mil curtidas e 98.805 comentários²⁸, muitos deles feitos em 2023 (portanto, 6 anos depois do rito), ainda relatando milagres e pedindo intercessões.

É claro que não foi ministrado nenhum sacramento, o que não cria nenhum constrangimento para a Igreja Católica. Vale, no entanto, observar a questão da intemporalidade de que tratamos no Capítulo 1. Mesmo o terço tendo sido rezado há 6 anos e não possuir nada de extraordinário segundo os antigos preceitos de um terço, as pessoas ainda assistem e fazem seus pedidos nos comentários.

Como ocorria com as fitas cassete de meditação induzida dos facilitadores novaeristas nos anos 1990 e 2000, sobretudo nos EUA, os internautas possivelmente acompanham o terço integralmente ainda hoje. Eles poderiam rezá-lo individualmente ou, ainda, presencialmente com amigos, familiares e vizinhos, mas é possível que prefiram usar, individualmente, o rito gravado online e, repetimos, digitando seus pedidos e até reportando graças alcançadas.

O segundo vídeo²⁹ é chamado de “3ª live oracional 10 horas combatendo no poder da oração”. Como o próprio nome indica, a duração do vídeo é de 10 horas 12 minutos e 55 segundos. A transmissão foi organizada pelo Ministério de Evangelização Famílias em Pé, com a participação em rede de adeptos do movimento em 13 cidades espalhadas pelo Brasil e em Portugal, no 23 de outubro de 2021, a partir das 8h da manhã. Registrava 6.679 visualizações e 917 curtidas até março de 2023.

Diferentemente do primeiro vídeo aqui mencionado, da Canção Nova, essa transmissão é feita diretamente dos estúdios da organização religiosa, mas com participação em tempo real de diferentes internautas ao longo do dia. Muitos deles casais, que entraram via webcam para rezar o terço. Em muitos momentos, a

²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=XsIK6Xi0Jig> (c. 10.03.23).

²⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=HZININgCq2Q> (c. 10.03.23).

qualidade da transmissão foi comprometida, mas via-se que os participantes estavam em casa, vestiam camisetas com imagens de santos e colocavam atrás de si imagens e pinturas católicas, como em um cenário improvisado.

Anteriormente, citamos transmissões sem participação dos internautas, exceto nos comentários e chat. Aqui, nessa live de orações, já se observa a participação no ritual online através de som e imagem, não só nas mensagens trocadas, mas na própria transmissão.

O quarto vídeo analisado foi produzido por Carlos Buby, o pai de santo que é mencionado no início deste Capítulo. No último domingo do mês de julho de 2022, o sacerdote, para comemorar os 49 anos de existência do Templo Guaracy do Brasil, organiza em seu terreiro um ritual em que 49 filhos de santo incorporaram seus orixás e dançaram com os presentes.

Diferentemente do que se poderia imaginar há 10 anos, o evento foi transmitido ao vivo para que a comunidade guaracyana espalhada pelo mundo pudesse acompanhar e, igualmente, para que admiradores e curiosos também testemunhassem a festividade.

Mesmo que houvesse internet na época de Mãe Menininha do Gantois, uma das mais importantes ialorixás do país, morta em 1986, uma transmissão assim seria impensável.

Até pouco tempo, filhas e filhos de santo em transe não podiam sequer ser fotografados. O que tornou o fotógrafo francês radicado em Salvador, Pierre Verger, tão importante, independentemente de seu talento fotográfico, foi o registro que fez de alguns rituais do Candomblé, até então acessíveis apenas aos adeptos da religião.

A celebração do Templo Guaracy se deu em um campo aberto, como sempre acontece em relação aos grandes rituais da comunidade. Inicialmente, Buby se dirige a uma das câmeras e explica a razão do evento. Em seguida, ao menos três outras câmeras com zoom e drones registram cinematograficamente o ritual, ao mesmo tempo em que o transmitem em tempo real no canal YouTube do pai de santo. O vídeo³⁰, cuja duração tem 1 hora, 42 minutos e 19 segundos, contava, em março de 2023, com 46 mil visualizações, 2.700 curtidas e 216 comentários.

Tecnicamente, se pudéssemos estabelecer uma comparação, o aniversário do Templo Guaracy seguiu o mesmo modelo das transmissões de missas da Igreja

³⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=jxeczXQJaIQ&t=321s> (c. 10.03.23).

Católica em datas especiais, como o 12 de outubro ou o 24 de dezembro, ou, ainda, os casamentos reais da Igreja Anglicana. Nesse caso, o ritual online cumpriu uma função de conectar os adeptos da Umbanda guaracyana espalhados pelo mundo e fazer uma propaganda da religião.

Não houve, em momento algum, interação com os internautas, em tempo real ou a posteriori, a não ser, é claro, os comentários.

A integração com internautas, vista no vídeo da Canção Nova, será novamente observada em um ritual de Iemanjá conduzido por Marcello Cotrim, que se intitula “espiritualista universalista”.

Aqui, vale uma explicação. Esse termo, “universalista”, vem sendo utilizado por adeptos do movimento Nova Era nos últimos anos, em especial no Brasil, para indicar uma espiritualidade que conversa com diferentes culturas e não tem preconceito em abraçar, conforme dizem seus adeptos, “o que cada religião tem de melhor” – o que nada mais é do que o fenômeno da bricolagem.

Cotrim vem fazendo sucesso desde os anos 1990, em São Paulo, com um programa diário na Rádio Vibe Mundial – 95,7 FM. Seu programa, “Entrevistas”, dá nome também ao espaço esotérico que dirige. Além de escritor, palestrante e professor de práticas novaeristas (dentre elas, projeção astral, meditação e prosperidade), ele também dirige um centro universalista, com propostas religiosas, chamado Caminho dos Essênios.

Desde o início da pandemia, esse centro organiza giras online. A palavra “gira” foi adotada da Umbanda, mas ele não se intitula umbandista. Para Cotrim, os orixás são forças, avatares universais. Nesses rituais organizados por ele, as pessoas entram em transe e incorporam espíritos, muitos deles com as características daqueles encontrados nos rituais umbandistas tradicionais.

Verifica-se, no entanto, modificações na forma e no conteúdo, quando observarmos o ritual na comparação com os terreiros tradicionais.

O ritual online³¹ de que iremos tratar foi postado na página do Facebook da Fraternidade Aldeia Pena Branca no dia 4 de fevereiro de 2023, reunindo críticas e deboches por parte dos internautas.

Nele, Cotrim aparece sentado junto a uma mesa, mexendo em um computador. Uma tela do aplicativo Zoom é projetada na parede ao fundo, onde se vê várias

³¹ <https://www.facebook.com/100008784169408/videos/pcb.2997431903892919/525472166343780;>
<https://www.facebook.com/100008784169408/videos/pcb.2997431903892919/702582347992631> (c. 10.03.23).

peças assistindo e participando do rito, assim como se viu na *live* de oração organizada pela Canção Nova.

Marcelo dá boas-vindas aos participantes e, em seguida, invoca os mentores de lemanjá para começar os trabalhos.

Há uma senhora idosa sentada à mesa e uma moça de pé que começa a dançar ao som da música “Caminhos do Mar”, interpretado por Gal Costa. A música fala da relação dos pescadores com lemanjá e foi tema de abertura da novela “Porto dos Milagres”, exibida em 2001 pela TV Globo.

Ao que parece, a jovem parece estar em transe. Ao fundo, observa-se na tela do Zoom outras pessoas de pé, em suas casas e dançando, e também outros participantes erguendo as mãos com as palmas voltadas para tela como se estivessem recebendo ou emanando energias.

Contrariamente do que acontece nas religiões de matriz africana, não há velas, ervas ou flores. Ninguém está totalmente vestido de branco ou portando os chamados fios de conta com guias.

O espaço parece uma sala de reuniões ou a sala de jantar de um apartamento decorado de forma moderna.

Diferentemente dos outros rituais que trouxemos nesta dissertação, esse não ficou registrado em nenhuma plataforma streaming. O tom é menos formal, mas não menos sério. Marcelo, ao se intitular “espiritualista universalista e não umbandista”, se blinda das críticas, alegando que não está praticando um ritual de Umbanda, mas uma versão muito própria de lidar com a mediunidade, com os guias espirituais e os orixás.

A questão do recorte e edição do vídeo do ritual realizado por Cotrim, feito e divulgado por um terreiro tradicional de Umbanda, com todas as reações negativas, é um exemplo do que discutimos anteriormente neste e no Capítulo 1, quando tratamos da perda de controle dos significados em um ritual online.

Nas pesquisas realizadas na internet sobre rituais online, é possível encontrar o canal “Caminhos da Sombra”, com 37,1 mil inscritos, que traz centenas de vídeos sobre a religião Wicca. Como aponta Osório (2005), a Wicca cresceu no mundo nos últimos 20 anos, em parte graças a tecnologia e a redes sociais. Enquanto religião minoritária, a rede de computadores possibilitou o contato, troca de informações entre praticantes em diferentes locais do globo.

Chama atenção no canal, no entanto, um vídeo³² com duração de 7 minutos e 51 segundos, produzido por uma sacerdotisa da religião chamada Lumina Eterna.

Nessa transmissão, cujo título é “Como fazer ritual online”, ela ensina aos internautas como conduzir ritos da Wicca usando as plataformas Hangout e Google Meeting. Tal vídeo traduz o domínio que os praticantes de Wicca já possuem de rituais online, a ponto de trazer dicas sobre como promover estes ritos no universo virtual.

Se buscarmos aplicar as cinco características de um ritual segundo Rappaport, que vimos no Capítulo 1, notaremos que nenhum dos casos aqui trazidos consegue se adequar a todos os elementos propostos pelo antropólogo.

Senão, vejamos: a distinção entre quem executa e quem criou a prática ritualística não pode ser observada em todos os casos, uma vez que não há como assegurar respeito às tradições em um cenário novo, com tecnologias igualmente recentes. É claro que certos elementos antigos foram mantidos, mas não todos e nem em todos os momentos. As pessoas que executaram os rituais online precisaram se adequar aos elementos da internet.

A formalidade tampouco pode ser assegurada em sua totalidade, uma vez que não temos como observar que todos os participantes online souberam respeitar as liturgias previamente estabelecidas.

A imutabilidade do ritual foi alterada em todos os casos, em maior ou menor grau. Não só pelos participantes, mas pelos oficiantes.

Podemos, no entanto, concordar que houve performance com objetivo de agir sobre a realidade, as duas últimas características apontadas por Rappaport.

Observamos, também, que todo o conceito de intemporalidade e ubiquidade puderam ser facilmente observados nos vídeos aqui mencionados.

Rituais online para religiões *all line*

Pudemos observar que elementos do *ethos* Nova Era têm sido incorporados às diversas religiões, inclusive às majoritárias e tradicionais: o discurso da autoajuda, o uso cada vez maior de vivências e cursos pagos com fins de autoconhecimento e autodesenvolvimento, uma prática consumista de bens e serviços que possam ajudar

³² <https://www.youtube.com/watch?v=g4ibrDZsAR8> (c. 11.03.23).

os indivíduos a resolverem suas questões espirituais e uma maior preocupação com discursos em favor da natureza.

Os rituais online, nessa dinâmica, trazem também dois outros elementos que favorecem a espiritualidade do self e a conseqüente bricolagem religiosa, que são elementos essenciais do *ethos* novaerista.

Em uma sociedade de rede, com vínculos fluidos, temporários e superficiais, tais ritos dão a falsa impressão, ao indivíduo, de que ele faz parte de um grupo maior. Os milhares de pessoas que acompanharam as lives de oração, as giras e o culto de adoração pentecostal não criaram nenhum vínculo entre si. Muitos, na verdade, nem se sentem parte das religiões que organizaram tais práticas. É possível que grande parte dos internautas tenha acessado as transmissões tomada por curiosidade, exercendo, aí, o papel de buscadora, ou para participar naquele momento de um rito com fins muito particulares, específicos e pontuais.

Tudo isso reforça a ideia de *communitas* de Turner, em que o ritual online se aproxima mais de uma peregrinação digital. Indivíduos se unem em um determinado momento religioso, rompendo uma estrutura real; após a vivência, contudo, os laços se desfazem rapidamente e sem nenhum remorso.

A maior quantidade de visualizações em relação ao número de inscritos nos canais observados pode ser mais um indicativo de que as pessoas que assistem a um ritual não são, necessariamente, adeptas daquela religião.

Do mesmo modo, podemos entender que os rituais online acabam por disponibilizar conteúdos que podem ser ressignificados em práticas individuais.

Muito há que se pensar sobre os rituais online e que sua aceitação pelas religiões históricas acontecerá, mas não de forma integral. Uma nova categoria de rituais poderá ser criada que complementarará as atividades religiosas presenciais.

Como deixou claro Campbell (2011), não é possível falar de uma religião exclusivamente online ou apenas offline: podemos pensar nas religiões em rede *all line*³³.

Nem todos os rituais poderão ser adaptados para um universo cibernético. Tudo dependerá de sua função, de seus recursos e até limitações. Mas, aqui, vale uma lembrança: muito mais do que as instituições, serão os indivíduos que terão papel protagonista nesse processo.

³³ All line: o “all” segue com o significado em inglês de todos, da somatória dos dois universos. A autora considera os termos “multisite” ou “omnichannel”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos tratar nesta dissertação, ao contrário do que se poderia inicialmente pensar, rituais online não são e tampouco serão os responsáveis por colocar em risco as religiões tradicionais.

Primeiramente, porque eles não são causas de mudança, mas, sim, consequências de transformações econômicas, culturais, sociais e políticas nos últimos quarenta anos. O surgimento de rituais online é tão somente uma consequência imediata e natural do desenvolvimento tecnológico, sobretudo com a popularização da internet, e a expressão de uma sociedade em rede.

As religiões, no entanto, como sempre fizeram, terão de adaptar suas práticas ao espírito do tempo.

As próprias teorias, sobretudo as da Antropologia, que estudavam os rituais, precisam ser rediscutidas, uma vez que não conseguem explicar e traduzir os elementos dos ritos em uma sociedade de rede, em que a tecnologia tem modificado as relações e principalmente a comunicação dentro de um grupo e entre diferentes grupos, não só quando falamos de ritos religiosos, mas rituais de uma maneira geral, passando por ritos jurídicos, políticos, iniciáticos e até nas relações românticas.

Os grandes referenciais teóricos que hoje direcionam as pesquisas foram elaborados em cima de estudos no século XX, em sistemas fechados. Os ritos que serviram de base para a elaboração das teorias se davam em sociedades em que a globalização apresentava um significado, expressão e dimensão muito diferentes das percebidas atualmente, e não dispunham das tecnologias de ponta de que dispomos hoje.

Tomamos, por exemplo, as características de um ritual elaboradas por Roy Rappaport, que não conseguem descrever com tanta eficácia, como acontecia no passado, parte dos ritos contemporâneos.

Por outro lado, como também vimos, o conceito de *communitas* de Turner pode ganhar um significado ampliado na medida em que os rituais online, enquanto tipo de peregrinação digital, criam laços temporários e fluidos entre indivíduos, como se dá nas peregrinações religiosas presenciais.

Os rituais online, por outro lado, lidam, também, com uma nova compreensão do tempo e espaço. Rituais, na história da humanidade, sempre estiveram ostensivamente relacionados a lugares e datas. Rituais não só serviam para delimitar

calendários como tinham começo, meio e fim bem definidos. Da mesma forma, além de consagrar espaços, certos rituais só poderiam acontecer em locais bem específicos. Hoje, a Sociologia, a Psicologia, a Antropologia e mesmo a Ciência da Religião discutem os conceitos de ubiquidade e intemporalidade.

Rituais com tempo e espaços definidos perderam esses referenciais. Podemos acompanhar e participar, graças à tecnologia, de ritos em qualquer lugar. Muitos rituais transmitidos ao vivo, gravados e disponibilizados em plataformas de *streaming*, podem ser vistos e revistos a qualquer tempo. Sua eficácia pode ser estendida, conforme observamos em orações realizadas seis anos antes de milagres a elas atribuídas por fiéis católicos. Tal fenômeno, em que as noções de tempo e espaço são repensadas é, de certa maneira, consequência das mudanças promovidas pelo sistema capitalista, que muda também sua expressão.

Essa nova versão do sistema capitalista, amigável e fluida segundo Bauman, desestabiliza relações hierárquicas e rompe com estruturas sociais, políticas e econômicas dos últimos duzentos anos. Esse capitalismo “atualizado” estabelece novos valores, entre eles um espírito individualista mais robusto, chegando ao narcisismo.

Esse individualismo, por sua vez, que não é opcional, mas imposto socialmente, tem estreita relação com modelos econômicos e políticos que buscam isentar o Estado de maiores responsabilidades. Ele, desse modo, acaba por estimular cada vez mais a autonomia dos cidadãos, a valorização das liberdades individuais em detrimento de valores coletivos e a responsabilidade integral de cada indivíduo por seus sucessos e fracassos.

Nesse cenário, o indivíduo procura todas as ferramentas que possam torná-lo mais competente para solucionar problemas, enfrentar desafios e criar uma realidade próspera. É claro que, nessa situação, o narcisismo é uma consequência natural. E esse aspecto narcisista da personalidade será, também, um forte impulsionador do consumismo.

Nesse espírito, não só o indivíduo é incentivado a comprar a partir de falsas necessidades impostas pelo marketing das empresas, mas também o ato de comprar irá se tornar um símbolo de sucesso individual, uma manifestação de autoindulgência diante de tantas tensões e ansiedade, e a possibilidade de criar e promover uma identidade autêntica, única.

Mas é um equívoco acreditar que a autenticidade não faça parte de um padrão social. Na verdade, essa ideia de identidade hipervalorizada é o espírito do tempo. E é nesse sentido que soluções começam igualmente a surgir para responder às necessidades espirituais dessas mulheres e homens cada vez mais individualistas e consumistas, que vivem em uma sociedade de rede.

Faz sentido, portanto, entender o porquê de o movimento Nova Era ter surgido na Costa Oeste dos EUA e encontrado ressonância na Europa e no restante da América.

O fenômeno surge no início dos anos 1970, em um momento em que o acesso a diferentes culturas e expressões religiosas desconhecidas fica mais fácil; em uma década em que os *babyboomers* não veem problema em questionar autoridades, inclusive a do Estado; em que o secularismo se apresenta mais evidenciado; década em que o hedonismo ganha mais força e a individualidade, e as liberdades individuais se tornam bandeiras a se defender a qualquer custo.

Diante disso, e quando pensamos nas tradicionais teorias da Sociologia, da Antropologia e da Ciência da Religião, torna-se tarefa praticamente impossível entender a Nova Era como religião.

Antes, trata-se de um fenômeno que responde às ansiedades espirituais de uma nova sociedade, que prioriza o indivíduo, que tem acesso cada vez maior às teorias da Psicologia; que se relaciona e se comunica em uma estrutura de rede; que não vê nenhum problema no consumo de bens simbólicos e valoriza a edição e a curadoria, ou seja, a possibilidade de consumir elementos desconectados de seu sistema original.

Não havendo compromisso com unidade, tradição, estruturas hierarquizadas e formalidade, a Nova Era veio se transformando e continuará a fazê-lo – de tal forma, que alguns pesquisadores chegaram a julgar que ela agonizava ou, simplesmente, que havia desaparecido. É claro que a roupagem da Nova Era, em 1970, não é a mesma de 1980, 1990, 2000 e 2010 – e assim por diante. Tal movimento passou por diferentes estágios em um curto espaço de tempo até porque é uma resposta às transformações culturais, econômicas, sociais, tecnológicas e ambientais pelas quais a sociedade também passou no mesmo período.

Em um primeiro momento, a Nova Era apresentou um caráter rebelde, de contracultura; em seguida, assumiu ares psicoterapêuticos, com forte apelo ao autoconhecimento e autodesenvolvimento para realização pessoal; hoje, está

fortemente identificada com uma espiritualidade de bem-estar, com dietas específicas, exercícios físicos e tratamentos conectados com a natureza, que trazem equilíbrio entre o corpo e a alma.

Ainda que o movimento novaerista tenha assumido roupagens diferentes em cada uma das últimas cinco décadas, ele possui um *ethos* próprio que reúne elementos muito característicos de uma espiritualidade que desloca a autoridade religiosa para o próprio indivíduo, que procura nas psicoterapias uma justificativa científica para filosofias esotéricas e que incentiva o consumo de conhecimento para o desenvolvimento espiritual.

E esse *ethos* Nova Era, que poderia ter um outro nome, mas que é batizado justamente em homenagem a um movimento que captou as necessidades espirituais dos indivíduos, sobretudo dos que não tinham fortes vínculos com religiões majoritárias, acaba por vir sendo incorporado pelas religiões tradicionais, de forma espontânea, discreta e em ritmo cada vez mais acelerado.

Tal presença pôde ser observada primeiramente nas religiões protestantes neopentecostais, que carregam elementos históricos para tal aproximação; no caso do Brasil, também na Umbanda e no Espiritismo, e até na Igreja Católica. Ao se observar os livros com forte apelo de autoajuda, ao se falar de reiki e yoga cristãos, ao se organizar vivências de autoconhecimento e autodesenvolvimento, podemos identificar esse *ethos* presente tanto nas religiões majoritárias quanto nas minoritárias.

Os rituais online, nesse cenário, também trazem sua contribuição no fortalecimento da espiritualidade do self e na incorporação do *ethos* Nova Era dentro das religiões tradicionais, na medida em que possibilitam que os indivíduos tenham acesso e participem de práticas distintas de sua religião herdada ou escolhida sem sair de casa, sem se converter ou reverter a outra tradição, criando e desfazendo laços temporários em redes digitais, exercendo o papel de buscador (ou peregrino) e *bricoleur* para construção de uma espiritualidade própria.

Os rituais online acabam por assegurar que práticas religiosas possam romper noções ancestrais de tempo e espaço, permitem a quebra de tradições, enfraquecem autoridades de uma hierarquia formalmente estruturada e obrigam as instituições religiosas a repensarem suas práticas, criando um cenário em que ritos presenciais convivam também com o exercício virtual da fé.

REFERÊNCIAS

3ª LIVE ORACIONAL 10 HORAS COMBATENDO NO PODER DA ORAÇÃO, in **Canção Nova Oficial** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=HZ1N1NgCq2Q>. Acesso em 10.03.23.

49º ANIVERSÁRIO DO TEMPLO GUARACY DO BRASIL, in **Carlos Buby** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=jxeczXQJalQ&t=321s>. Acesso em 10.03.23.

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

AMARAL, Leila. **Nova Era: um desafio para os cristãos** (Leila Amaral, Gottfried Küenzlen, Godfried Danneels). São Paulo: Paulinas. 1984.

AMARAL, Leila. Sincretismo em Movimento – O Estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (org.). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

AUGÉ, Marc. **Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papyrus, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar. 2021.

BOURDIEU Pierre. Les rites comme actes d'institution (Rites et fétiches). **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 43, junho de 1982, p. 58-63.

BUBY, Carlos. **Filosofia Guaracyana**. São Paulo: All Print Editora, 2019.

CAMPBELL, Heidi. Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. **Journal of the American Academy of Religions**, Volume 80, Issue 1, Março de 2012, p. 1-30.

CARLOS BUBY, canal oficial na plataforma Youtube, link disponível in <https://www.youtube.com/@CarlosBuby>. Acesso em 03.03.2023.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; volume 1). 22ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação, volume 2, 9ª edição revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

CHARAUDEAU, P. **Dicionário de análise do discurso**. 3ª ed. São Paulo: Contexto. 3a ed., 2016.

COMO FAZER RITUAL ONLINE, in **Tradição Caminhos das Sombras**, link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=g4ibrDZsAR8>. Acesso em 11.03.2023.

CULTO ONLINE CCB HOJE 10/08 (SANTO CULTO A DEUS COMPLETO), in **Culto Online CCB Hoje** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=pcttRksuJUk>. Acesso em 10.03.23.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e no ativismo digital**, 1ª edição. Curitiba: Editora Appris, 2019.

DAWSON, Lorne L. The Mediation of Religious Experience in Cyberspace. *In*: HØJSGAARD, M. and WARBURG (org.), **Religion and Cyberspace**. Londres: Routledge, 2005.

DEAL, Terrence; KENNEDY, Alan. **Corporate culture**: the rites and rituals of corporate life. Massachusetts: Addison-Wesley, 1982.

DOUGLAS, Mary. **De La Souillure**. Essais sur les notions de pollution et de tabou. Paris: Maspero, 1971.

DUARTE, Joelma do Patrocínio. Movimento Nova Era anos 80: as feiras esotéricas e sua inserção no espaço público. **Sacrilegens**, Juiz de Fora: UFJF, v. 2, n. 1, p. 115-127.

EGGS, Ekkehard. 1999. Ethos aristotélien, conviction et pragmatique moderne. In: Amossy, Ruth. (organização) **Images de soi dans le discours: la construction de l'ethos**. Genève: Delachaux et Niestlé. p. 31-59.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**, 4ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

FERGUNSON, Marilyn. **A Conspiração Aquariana**, 13ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

FRATERNIDADE ALDEIA CABOCLO PENA BRANCA (vídeo 01), postagem de vídeo em conta oficial na plataforma Facebook, disponível in <https://www.facebook.com/watch/?v=525472166343780>. Acesso em 10.03.23.

FRATERNIDADE ALDEIA CABOCLO PENA BRANCA (vídeo 02), postagem de vídeo em conta oficial na plataforma Facebook, disponível in <https://www.facebook.com/watch/?v=702582347992631>. Acesso em 10.03.23.

FREITAS, Ricardo Oliveira. Web Terreiros, Orixás on-line: considerações acerca do candomblé na internet. In: BELOTTI, Karina, e CUNHA, Magali, **Mídia, religião e cultura: percepções e tendências em perspectiva global**, 1ª edição. Curitiba: Appris, 2019.

GASPARETTO, Luiz Antonio. **Se Ligue em você**, 1ª edição. São Paulo: Vida & Consciência, 2002.

GEERZ, Clifford. **A interpretação das culturas**, 1ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GELI, Carles, “Marc Augé: ‘Com a tecnologia já carregamos o ‘não lugar’ em cima, conosco””, matéria publicada in **El País** no dia 04.02.19 e disponível in

https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/31/tecnologia/1548961654_584973.html.

Acesso em 14.03.23.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**, 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. *In*: USARSKI, Frank, TEIXEIRA, Alfredo, e PASSOS, João Décio (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013 p. 275-286.

GILHUS, Ingvild Sælid. All over the place: the contribution of New Age to a spatial model of religion. *In*: SUTCLIFF, Steven J.; GILHUS, Ingvild Sælid (eds.). **New Age Spirituality: Rethinking Religion**. New York: Routledge, 2014, p. 35-49.

GIRA ONLINE - EXU E POMBA GIRA, in **Umband' Boa** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=Tguu0UhLU3M>

Acesso em 13.03.23.

GOMES, Pedro Gilberto. **Mídias e religião**: a comunicação e a fé em sociedades em midiatização. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

GUERRIERO, Silas, MENDIA, Fabio, OLIVA DA COSTA, Mateus, BEIN, Carlos, PROSPERI LEITE, Ana Luisa. Os componentes constitutivos da Nova Era: A formação de um novo ethos. **Rever**, v. 16, nº 3 (2016) - Nova Era: transformações e ressignificações de uma nova espiritualidade, p.10-30.

GUERRIERO, Silas. The New Age ethos in Brazilian society. *In*: **International Journal of Latin American Religions**, (2018) 2: 221-233.

GUERRIERO, Silas; STERN, Fabio. Evangelical coaching: New Age elements in Brazilian Charismatic Christianity. **Revista del CESLA. International Latin America Studies Review** (26), 2020:3-22.

HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

HANEGRAAFF, Wouter. **New Age religion and western culture**, esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill Academic Publishers, 1996.

HANEGRAAFF, Wouter. New Age spiritualities as secular religion: historian's perspective. **Social Compass**, 46 (2), 1999, p. 145-160. Tradução de STERN, Fabio & BEIN, Carlos, *in*: *Religare*, v. 14, nº 2, dezembro de 2017, pp 403-424.

HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno e Pós Moderno. **Pentecostes e Nova Era**. Fronteiras, Passagens. Rio de Janeiro: Iser Religião e Sociedade, nº 17, fevereiro de 1996, p. 15-29.

HEELAS, Paul. The sacralization of the self and New Age Capitalism. *In*: ABERCROMBIE, Warde. **Social change in contemporary Britain**. Cambridge: Polity Press, 1992.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido** – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOBBSAWM, Eric, e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

INNIS, Harold. **O viés da comunicação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

KEEN, Andrew. **O culto do amador: como blogs, MySpace, YouTube e a pirataria digital estão destruindo nossa economia, cultura e valores**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Mediafashion/ Folha de S. Paulo, 2021.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

LIVE GUARDIÕES EXUS E POMBAGIRAS | BANDA MENSAGEIROS DE ARUANDA | TEUMA, in **TEUMA - Templo Escola de Umbanda Mensageiros de Aruanda** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=c0W-pzUV9IQ&t=1897s>. Acesso em 13.03.23.

LIVE PAI XANGÔ E MESTRES DO ORIENTE | BANDA MENSAGEIROS DE ARUANDA | TEUMA, in **TEUMA - Templo Escola de Umbanda Mensageiros de Aruanda** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/channel/UC5xyP1257PbzDM4iuu899Fw>. Acesso em 13.03.23.

MACHADO, Thiago de Menezes. Experimentações new age e religiões institucionais. **Ciências da Religião: história e sociedade**. São Paulo, v. 12, nº 2, p. 43-60, dezembro de 2014.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**: um ensaio sobre comunicação e campo religioso. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Teoria das Mídias Digitais**: linguagem, ambientes, redes, 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2014.

MEYER, Birgit (org.). **Aesthetic Formations**: media, religions and senses. Nova Iorque: Pallgrave Mc. Millan, 2009.

MIKLOS, Jorge. **Ciber-religião: a construção de vínculos religiosos na cibercultura**, 1ª edição. São Paulo: Ideias & Letras, 2012.

OSORIO, Andrea. Bruxas modernas na rede virtual: a Internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes de wicca no Brasil. **Revista Sociedade e Cultura**, v. 8, nº 1, janeiro-junho de 2005, p. 127-139.

PACE, Enzo e GIORDAN, Giuseppe. A religião como comunicação na era digital. **Civitas – Revista de Ciências Sociais** [online], v. 12, nº 3, p. 418-438, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13008>> Acesso em 23.11.22.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**, 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

PROGRAMA 3ª VISÃO - CURADORES (TV BAND, 1987), vídeo disponível em conta pessoal de “Nelsonpinta” na plataforma Youtube), in <https://www.youtube.com/watch?v=llx3lQ1w4hc&t=2039s>. Acesso em 10.03.23.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Structure and Function in Primitive Society, Essays and Addresses**. Glencoe: The Free Press, 1952.

RAPPAPORT, Roy. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**, 6ª edição. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RIES, Julien. **Mito e Rito: as constantes do Sagrado**, 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2020.

ROBINSON, Richard, JOHNSON, Willard, e BIKKHU, Thanissaro. **The Buddhist Religion: a historical introduction**. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1997.

RODRIGUES, Victor, “Vítor Tavares: setor de livros religiosos em retomada no país”, matéria publicada in **Comunhão** no dia 03.08.22 e disponível in <https://comunhao.com.br/vitor-tavares-setor-livros-retoma/>. Acesso em 17.03.23.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? *In*: HOORNAERT, E. (org.), **História da Igreja na América Latina e Caribe: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 96-131.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação ubíqua: repercussões na cultura e na educação**. São Paulo: Paulus, 2013.

SBARDELOTTO, Moisés. **Comunicar a Fé**. Por quê? Para quê? Com quem? 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 2020.

SBARDELOTTO, Moisés. **E o Verbo se fez rede: religiosidades em reconstrução no ambiente digital**. São Paulo: Paulinas, 2017.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SHOJI, Rafael, Fusão de Religiões *In*: USARSKI, Frank, TEIXEIRA, Alfredo, e PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 478-485.

SILVEIRA, Emerson. **Espiritualidade e Sagrado no mundo cibernético: questões de método e vivências em Ciências da Religião**, 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SPADARO, Antonio. **Ciberteologia – Pensar o Cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012.

STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. **The future of religion: secularization, revival, and cult formation**. Berkeley: University of California Press, 1985.

STERN, Fabio & HIDA, Ricardo. Posicionamento político do movimento da Nova Era no Brasil: o caso de Luiz Antonio Gasparetto. **Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, v. 20 nº 3 (Dossiê Novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas), 2022, p. 383-406.

STERN, Fabio, Proselitismo *In*: USARSKI, Frank, TEIXEIRA, Alfredo, e PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 754-757.

SUTCLIFFE, Steven J. & SÆLID GILHUS, Ingivild. **New Age Spirituality – Rethinking Religion**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

TERÇO DA MISERICÓRDIA, in **Canção Nova Oficial** (canal oficial na plataforma Youtube), link disponível in <https://www.youtube.com/watch?v=XsIK6Xi0Jig>. Acesso em 10.03.23.

TORRE, R. Religiosidades indo y afro-americanas y circuitos de espiritualidad new age. *In*: GUTIERREZ, Cristina, e DE LA TORRE, Renee (orgs.). **Variaciones y apropiaciones latino-americanas del new age**. México: Ciesas, 2013, p. 27-56.

TURNER, Vitor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: Eduff, 2017.

TURNER, Vitor. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

USARSKI, Frank, TEIXEIRA, Alfredo, e PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

VILHENA, Maria Ângela. Ritos religiosos. *In*: USARSKI, Frank e PASSOS, João Décio (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 513-524.

VIRILIO, Paul. **O Espaço crítico e as perspectivas do tempo real**, 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2014.

WEBER, Max. **Sociologia das religiões**, 2ª edição. São Paulo: Ícone Editora, 2015.

WHITEHOUSE, Harvey. **Modes of religiosity a cognitive theory of religious transmission**. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.