

## As novas religiões na contemporaneidade: a propósito da modernidade religiosa tardia

*The new religions in the contemporary: toward on religious late modernity*

**João Paulo de Paula Silveira**

Universidade Estadual de Goiás – Câmpus Iporá  
[joao.paulo@ueg.br](mailto:joao.paulo@ueg.br)

**Flávio Munhoz Sofiati**

Universidade Federal de Goiás – Regional Goiânia  
[sofiati@gmail.com](mailto:sofiati@gmail.com)

---

### Resumo

Esse estudo procura discutir as novas religiões enquanto parte das dinâmicas da modernidade tardia. A partir do diálogo com os estudos da religião, sugerimos que os “desencaixes religiosos” ao longo dos últimos séculos permitiram que a imaginação religiosa dos indivíduos modernos tivesse acesso à pletora religiosa planetária. Com maior liberdade com relação aos constrangimentos institucionais, a imaginação religiosa dos sujeitos enveredou por itinerários que garantem aqueles que a eles se lançam o “autoconhecimento” e uma nova consciência espiritual.

**Palavras-Chave:** Modernidade Tardia. Desencaixes Religiosos. Novas Religiões.

---

### Abstract

We discuss in this study the phenomenon of the new religions as a consequence of the cultural dynamics of late modernity. From the Religions Studies, we suggest that “the religious disembedding” over the last centuries permitted the individual religious imagination to gain access to a planetary religious plethora. With greater freedom from institutional constrains, the individual religious imagination went through itineraries to reach self-fulfillment and a new spiritual conscience.

**Key-Words:** Late Modernity. Religious Desimbeding. New Religions

---

## Introdução

Não há evangelhos que sejam imortais e não há razão para se acreditar que a humanidade seja doravante incapaz de conceber outros.

Emile Durkheim

Do ponto de vista das ciências humanas, o fenômeno religioso é intrinsecamente plural. Não se trata de uma confusão ideológica produzida por sujeitos que acreditam que o respeito à diversidade é uma necessidade de nosso tempo. A pluralidade, enquanto realidade social e cultural, e o pluralismo, como disposição ideológica, são coisas distintas, segundo entendemos. A condição plural da religiosidade é um dado verificável ao longo da história de qualquer uma das grandes tradições e, a julgar pela natureza do campo religioso, ela existe desde os tempos remotos, quando a divisão do trabalho religioso, a diversidade de recepções ou a simples discordância a respeito de uma questão cosmológica produziram dissensos. Em alguma medida, a história das religiões é a narrativa dos dissensos protagonizados por sujeitos cujos “ouvidos musicalmente religiosos” foram capazes de reimaginar antigas tradições e engendrar novas propostas capazes de responderem às contingências de um determinado momento histórico.

A especificidade da religião na modernidade diz respeito à potencialização da pluralidade em vistas do enorme grau de diversidade que podemos encontrar dentro de uma única instituição religiosa, como no caso da Igreja Católica no Brasil, ou à margem delas. Portanto, a particularidade da paisagem religiosa de nosso tempo está na dimensão da diversidade de itinerários empreendidos pelos indivíduos que procuram vivenciar sua religiosidade sem os vínculos institucionais ou através de adesões mais flexíveis às religiões e instituições tradicionais.

Radcados nessa compreensão da religião, problematizamos nesse estudo as novas religiosidades e as espiritualidades na modernidade tardia. Assumindo a leitura de

Peter Berger (2017) a respeito do que ele chama de “múltiplos altares da modernidade”, somos inclinados a pensar que a modernidade tardia criou as condições culturais necessárias para as inovações religiosas que se apresentam como novidades e alternativas às tradições mais longevas. Na medida em que a modernidade diluiu o monopólio institucional da religião, ela permitiu que a imaginação religiosa de mulheres e homens ganhasse acesso aos conteúdos religiosos de todo o planeta. Doravante, chamaremos esse processo de “desencaixes religiosos”: o derretimento de monopólios religiosos que vigoravam localmente e consequente o acesso à pletera religiosa planetária.

Dividimos nossa iniciativa em três momentos. No primeiro momento, tratamos do conceito “novas religiões”. Nele, cotejamos algumas interpretações correntes a fim de precisarmos, dentro do possível, o que comumente se entende por novas religiões, novos movimentos religiosos ou novas espiritualidades. No segundo momento, tratamos da história dos novos movimentos religiosos contemporâneos, com ênfase na segunda metade do século XX, momento da radicalização dos desencaixes religiosos e da pluralização dos roteiros espirituais. No terceiro momento, nos detemos nas implicações sociológicas desse fenômeno destacando suas relações com a realidade cultural da modernidade tardia.

Esse estudo é parte do esforço da imaginação sociológica de pesquisadores vinculados ao Núcleo de Estudos da Religião “Carlos Rodrigues Brandão” da Universidade Federal de Goiás. Seu ponto de partida são algumas das ideias-força discutidas na pesquisa *Identidades religiosas na modernidade tardia: um estudo a partir da Seicho-no-Ie do Brasil em Goiânia* (SILVEIRA, 2016). A elas, são acrescentados alguns apontamentos críticos oriundos de outras pesquisas e discussões que empreendemos mais recentemente.

## **As novas religiões**

O conceito “novas religiões” é bastante vago e isso se deve à sua natureza circunstancial. A condição de “novidade”, em sentido amplo, dependerá das

particularidades de um determinado campo que está situado histórica e geograficamente. O cristianismo, por exemplo, foi uma nova religião no mundo antigo assim como o pentecostalismo, que possui mais de um século de existência em nosso continente, é uma novidade em alguns países africanos e asiáticos.

A despeito de suas limitações, o conceito ganhou musculatura nas últimas décadas em virtude da efervescência religiosa experimentada em grande parte do mundo ocidental durante os séculos XIX e XX. Gordon Melton (2004) afirma que o conceito surgiu na sociologia americana da década de 1970 a fim de substituir o pejorativo termo *cult*<sup>1</sup> que até então era usado para definir grupos como a *Cientologia*, a *Igreja da Unificação*, a *Ciência Cristã* e toda a plêiade de inovações que distavam da ortodoxia judaico-cristã e que provocava alguma desconfiança. O conceito foi construído ainda com o fito de compreender de forma mais sociológica os grupos e tendências religiosas que apareceram especialmente no Estado da Califórnia, um solo fértil para o florescimento das inovações religiosas ao longo do século XX<sup>2</sup>.

Segundo Christopher Partridge (2005), a expressão *cult* teve sua origem nos meios acadêmicos a partir das discussões realizadas por Ernest Troeltsch a respeito da religiosidade do tipo misticismo. Partridge afirma que o sociólogo Howard Becker foi o primeiro a fazer uso do conceito em 1932. Entretanto, o vocábulo foi apropriado pelos setores religiosos preocupados em combater os grupos representados como desviantes e ameaçadores. Surgiu um tipo de *pânico moral religioso*<sup>3</sup> que acusava as religiosidades distintas da narrativa religiosa hegemônica de promoverem “lavagem cerebral” nos seus adeptos, ainda que as estratégias de persuasão empregadas pelos novos grupos serem iguais às dos estabelecidos (COWAN; BROMLEY, 2008).

---

<sup>1</sup> A despeito do vocábulo “culto” ser a tradução direta do inglês *cult*, essa expressão não causa a mesma desconfiança no Brasil. Por aqui, a equivalência pode ser encontrada na palavra seita, que igualmente evoca o mesmo sentimento. Aqui, participar de uma seita significa fazer parte de uma assembleia obscura, herege ou desviante em relação à narrativa religiosa hegemônica.

<sup>2</sup> Em certa medida, os muitos caminhos religiosos de nosso século nos levam até a Califórnia. Grupos diversos que vão do pentecostalismo até aqueles que existem debaixo do guarda-chuva conceitual da Nova Era surgiram naquele Estado.

<sup>3</sup> Apropriamos do conceito pânico moral a partir da sociologia de Stanley Cohen (2011). Segundo esse autor, episódios de pânico moral mobilizam os medos públicos. Em nosso caso, o pânico moral religioso apontava para o risco da perdição das novas gerações que tendiam a se interessar pelas novidades em matéria de religião. O engendramento do pânico moral religioso no que toca aos supostos “riscos espirituais da juventude” nos parece um interessante objeto de pesquisa.

O pânico moral religioso envolvendo as novas religiões no Atlântico Norte, sobretudo nos EUA, ficou conhecido por “controvérsia dos cultos” (*cult controversy*) e seu ápice foi entre as décadas de 1970 e 1990, contexto marcado por eventos traumáticos protagonizados por algumas novas religiões, em especial, os episódios violentos envolvendo o Templo do Povo (1978), o incidente dos Davidianos, uma dissidência adventista, em Waco, no Texas (1993) e o ataque de gás *sarin* no metrô de Tóquio (1995) promovido pela *Aum Shirinkyō*, um grupo oriundo das últimas ondas de inovação religiosa em solo japonês. Apesar de seu uso ainda ser comum na América do Norte e do fato de que o pânico moral religioso em relação às inovações existir em todo o mundo, especialmente no interior do campo religioso, o termo *cult* foi gradativamente substituído no campo sociológico pelo conceito novas religiões.

Mesmo admitindo a dificuldade conceitual, J. Gordon Melton (2004) acredita que a condição de “novidade” oferece um itinerário compreensivo do fenômeno. Ele chama a atenção para o fato de que a condição de novidade religiosa deve ser primeiramente entendida a partir da relação entre os novos grupos e as religiões socialmente estabelecidas e reconhecidas no interior de um campo específico. Admitindo que a condição de novidade varia de acordo com o contexto particular, o autor afirma que a mudança de *status* de um novo movimento religioso, de anomalia ou desvio, para religião relativamente aceita ou integrada, acontece quando há menor regulação cultural religiosa. Isso significa dizer que os novos movimentos religiosos tendem a ser mais estereotipados quando uma narrativa estabelecida e dominante é vigorosa ao ponto de definir culturalmente – dentro e fora do campo religioso - quais os empreendimentos são aceitos<sup>4</sup>.

De maneira semelhante, o antropólogo Silas Guerriero (2006) aponta para a ambiguidade da expressão novas religiões e para a falta de consenso sobre sua historicidade enquanto fenômeno social. O antropólogo também compreende que a dificuldade conceitual é tributária das especificidades culturais e geográficas que

---

<sup>4</sup> O Estado também tem um lugar no processo de regulação religiosa, mesmo em sociedades democráticas e seculares. Ilustra esse caso a situação da Cientologia que em inúmeros cantos do mundo não goza do *status* de religião legalmente reconhecida em virtude de acusações e dúvidas a respeito de sua idoneidade. Outro exemplo é o caso das igrejas pentecostais brasileiras que foram expulsas de Angola em 2013.

relativizam o que se pode entender por “novo”. Apesar da diversidade das inovações, Guerriero descreve algumas particularidades comuns às novas religiões na contemporaneidade: a) alegação de concorrência espiritual com as tradições mais antigas estabelecidas; b) a existência de um grau de organização institucional formal; c) permanência de algum grau de continuidade com narrativas tradicionais locais; d) cultivo de formas de espiritualidades alternativas; e e) desenvolvimento de organizações que preconizam o potencial humano. Todos esses apontamentos deixam claro a amplitude do fenômeno. Podemos ainda acrescentar que a ideia de minoria é tentadora, mas isso não necessariamente significa que se trata de uma novidade<sup>5</sup>.

No que toca à cosmologia das novas religiões, Peter Clarke (2006) afirma que seu traço principal é a ideia da unidade entre a divindade e suas criaturas. Através de vários expedientes de tradução e reimaginação de tradições mítico-religiosas vindas do oriente, do paganismo ou das culturas xamânicas, forjam narrativas que ambicionam a unidade entre a mulher/homem e o divino ou ainda entre a humanidade, a natureza e o divino. Essa “nova epistemologia religiosa” rejeita as ideias de pecado, danação, punição divina, juízo final ou de natureza degenerada e em seu lugar apregoam a crença na integração da humanidade e o divino, na bondade intrínseca da humanidade e no advento de uma nova era de consciência espiritual planetária.

Clarke afirma que a ética do aprimoramento espiritual presente nas novas religiões sugere a busca pelo bem-estar nesse mundo<sup>6</sup> através de práticas que visam o

---

<sup>5</sup> Guerriero (2006) compreende também que existem duas tendências gerais dos novos movimentos religiosos, os sectários ou fundamentalistas, e os promotores da nova consciência religiosa. Obviamente se trata de um viés amplo, sendo possível encontrar níveis intermediários. O primeiro grupo se define pelo conteúdo revelado por um líder carismático, pelo sentimento da posse da verdade única e pela necessidade do pertencimento exclusivo, como é o caso a Igreja da Unificação. Já o segundo grupo é mais flexível e relativista e tende a considerar as várias verdades religiosas enquanto expressões importantes da jornada espiritual íntima que deve ser percorrida pelo indivíduo, como é o caso de uma vastidão de grupos situados a partir do que chamamos de Nova Era. Enquanto o primeiro ramo tende ao purismo e a uma maior tensão com o mundo, o segundo é mais flexível e propenso a estimular algum tipo de bricolagem.

<sup>6</sup> No entendimento de Cambell, essa nova epistemologia estimula a orientalização do ocidente na medida em que ela rompe com a teodiceia que caracterizava o pensamento judaico-cristão. Em outras palavras, a teodiceia judaico-cristã que presumia a radical separação entre Deus e o mundo decaído e a realização espiritual no pós-túmulo ou ainda após a redenção divina da história (*i.e.* novos céus e uma nova terra) teria dado lugar a uma cultura religiosa imanente e holista. Ao invés da salvação da alma, os sujeitos passariam então a buscar o autoconhecimento com fins à iluminação nesse mundo. Segundo o autor, a consequência desse processo seria a reabilitação da natureza e a sacralização da vida em sua totalidade.

despertar a divindade interior ou de uma nova consciência espiritual, razão pela qual alguns desses grupos promovem o que em outro momento chamamos “psicoterapias espirituais”<sup>7</sup> (SILVEIRA, 2016). Muito frequentemente, essa cosmologia da integração ou holística orienta iniciativas e práticas que incluem desde a cura interior através de expedientes que visam a harmonização pessoal com as “energias cósmicas” ou com as “forças ancestrais”, até aquelas que estimulam a busca por formas alternativas de lidar com a saúde e com o meio-ambiente.

É importante acrescentar que as observações destacadas por Melton, Guerriero e Clarke oferecem possibilidades interpretativas interessantes. Todas elas apontam para a importância de situar a novidade religiosa a partir das circunstâncias de um campo religioso – novidade em relação ao campo – ao mesmo tempo em que descrevem um tipo de religiosidades centrada no contato consigo mesmo, com um “eu verdadeiro”. Essas descrições parecem mais adequadas às novas religiões do tipo “religiões do verdadeiro eu” (CLARKE, 2006a) mais preocupadas com o autoconhecimento e com o aperfeiçoamento pessoal, o que nos permite afirmar que o conceito novas religiões quase sempre é usado como equivalente ao que genericamente é chamado de “espiritualidades”, isto é, as disposições religiosas que possuem instituições mais leves, muitas delas mais parecidas com ONGs, centros terapêuticos e escolas do que com religiões no sentido que nos é familiar. Todas elas ofertam meios para o autoconhecimento e para o aprimoramento individual e apontam para um horizonte de expectativa marcado pelo surgimento de uma “nova consciência planetária”.

### **As novas agências religiosas**

A partir da década de 1960, contexto da contracultura, um grande número de novas religiões e inovações que prometiam o autoconhecimento emergiram ou ganharam expressão pelo mundo (BELLAH, 1986). Entrementes, esse fluxo religioso deita suas raízes no século XIX, contexto do romantismo e do interesse pelas religiões antigas,

---

<sup>7</sup> A ideia de “psicoterapias espirituais” foi uma reelaboração do conceito “psicoterapias religiosas” usada por Shimazono (2004) ao discutir as novas religiões japonesas.

pelo exoterismo e pelo oriente<sup>8</sup>. Essa realidade favoreceu o “desencaixe religioso”, isto é, a diluição dos limites impostos à imaginação religiosa pelas instituições tradicionais que a inscreviam em uma localidade ou região onde vigorava uma narrativa religiosa hegemônica ou majoritária. Em virtude do desencaixe, a imaginação religiosa dos indivíduos, primeiramente a dos mais letrados, passou a ter maior acesso às tradições orientais, xamânicas, pagãs, esotéricas, etc. As “excentricidades” protagonizadas por indivíduos interessados nos saberes religiosos da humanidade ofertaram algumas das ideias-força que influenciaram os rumos da modernidade religiosa ao longo de todo o século passado.

No século XIX, o *Transcendentalismo Americano* fundado por Ralf Waldo Emerson (1802-1882) foi, segundo Leila Amaral (2000), o primeiro movimento religioso nos EUA dotado de algum componente asiático, o que faz dele um precursor daqueles movimentos e ímpetus religiosos orientalistas e de uma grande variedade de tendências contemporâneas que enfatizam a força do pensamento e a sacralidade da natureza<sup>9</sup>. Em 1983, o *Parlamento das Religiões Mundiais*, realizado em 1883, sinalizava para o oriente em virtude da presença de Swami Vivekananda (1863-902), responsável por fundar a *Vedanta Society*. Seu discípulo, Prabhavananda (1893-1976), estabeleceu-se na Califórnia e foi um dos precursores do *Esalem Institute*. Desde então, a Califórnia se tornou uma Meca de experimentações religiosa por onde passaram

---

<sup>8</sup> Os pesquisadores Irvin Hexham e Karla Poewe (1997), além de outros (CLARKE, 2006b), afirmam que a imaginação religiosa do filósofo naturalista sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772) contribuiu para as efervescências religiosas do século XIX na Europa e nos EUA. Swedenborg enfrentou uma crise pessoal e a partir daí experimentou sonhos, revelações e comunicações com espíritos. Suas postulações desafiaram a ortodoxia cristã ao sugerirem a correspondência entre as realidades do mundo natural, inclusive o corpo humano, e a dimensão espiritual e ao apontarem para o advento de uma nova igreja cristã. Depois de sua morte em Londres, os leitores de suas publicações criaram a Igreja Nova em 1783, cujo nome original era Sociedade Teosófica. Quase sem anos depois, Helena Blavatsky fez o uso do mesmo termo para nomear sua doutrina religiosa.

<sup>9</sup> Emerson certamente foi um dos mais influentes escritores religiosos da contemporaneidade, senão o mais influente. Em grande medida, os caminhos religiosos disponíveis em nossos dias, como é o caso da Nova Era, das ecoespiritualidade e mesmo da confissão positiva, sofreram influências diretas e indiretas de seu pensamento, em especial da ideia de que nosso destino pode ser influenciado pelo nosso pensamento. Essa ideia foi fundamental para o surgimento do Novo Pensamento Americano, uma matriz religiosa que influenciou no desenvolvimento de vários outros novos movimentos pelo mundo, como a Ciência Cristã nos EUA e a *Seicho-no-Ie* no Japão, e que preconiza o pensamento positivo. As mundivisões das novas religiões inspiradas por Emerson sugerem que a transformação da consciência da mulher e do homem sobre si mesmo é a via fundamental para a realização espiritual.

gurus, avivadores e guias que exerceram influência na imaginação religiosa de nosso tempo.

Do outro lado do Atlântico, Helena Blavatsky (1831-1891) fundava, em 1875, a *Sociedade Teosófica*, enquanto Gurjieff (1886-1949) fundava *O Instituto para o Desenvolvimento Harmonioso do Homem*. Como suas consortes americanas, a teosofia e a doutrina de Gurjierf também foram manifestações do entusiasmo místico em relação ao Oriente. Por sua vez, o Espiritismo, fundado por Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), mas conhecido por Alan Kardec, reelaborava o conceito hindu “carma” e ofertava para seus adeptos uma religião cristã reencarnacionista e de aperfeiçoamento (CAMURÇA, 2014).

A pletera de inovações e os diálogos com diversas tradições orientais, em especial o Budismo e o Hinduísmo, trouxeram ao ocidente um imenso número de gurus e guias espirituais que, de forma geral, enfatizavam uma nova consciência enquanto meio de transformação do mundo no sentido de uma nova era de harmonia e paz. Segundo Campbell (2007), a partir da década de 1960 inúmeros saberes heterodoxos, terapias meditativas e medicinas alternativas ganharam espaço no ocidente. Naquele contexto, o ímpeto experimental dos movimentos de juventude levou os indivíduos a empreenderem suas jornadas espirituais a partir da reimaginação da fortuna religiosa humana. O oriente, as culturas pagãs, o xamanismo e mesmo a ciência e a ficção literária inspiravam novas experiências religiosas cujo o propósito era a libertação e o bem-estar espiritual nesse mundo.

Sobre isso, o estudo *Características do movimento religioso na sociedade contemporânea*, de Jose de Carvalho (1991), aponta o “deslocamento” (*i.e.* desencaixe) da figura de Jesus por tradições orientais enquanto um exemplo do ambiente de experimentação e bricolagem religiosa que é potencializado a partir da década de 1960.

Talvez a maior consequência, para o cristianismo, dessa presença cada vez maior das tradições esotéricas e orientais, reside no fato de que começa a surgir um deslocamento da figura de Jesus Cristo, na medida em que crescem as propostas de diálogo inter-religioso: o Cristo passa a ser entendido como um princípio divino (como a natureza búdica, o Ishwara) e Jesus como uma encarnação, um avatar, uma manifestação histórica da divindade, equivalente ao Budha Shakya Muni, a Krishna, a Zoroastro, a Maomé, etc. (CARVALHO, 1991, p. 09)

A despeito da tradução religiosa ser um fenômeno universal e parte da história das religiões, a reimaginação dos personagens e dos conteúdos religiosos na contemporaneidade acontece a partir da convicção de que há uma essência comum em todas as religiões e que cada uma delas é capaz de ofertar algum tipo de contribuição para a jornada pessoal. Essa disposição perenialista, isto é, que sugere que todas as religiões possuem seu quinhão de verdade capaz de contribuir com a jornada espiritual, possuem grande afinidade com nossas narrativas culturalistas que insistem na porosidade das fronteiras e na celebração da diversidade. Os grupos religiosos que advogam essa ideia não exigem o pertencimento exclusivo ou o abandono de uma antiga religião, pelo menos não daqueles que não ocupam cargos decisórios, o que não significa, vale dizer, que não exista entre eles algum grau de coerência doutrinária capaz de definir o que acreditam ser a verdadeira cosmologia em relação às outras, como tivemos a chance de verificar na *Seicho-no-Ie* e em outras novas religiões japonesas (SILVEIRA, 2016).

A disposição experimental, comum à juventude da contracultura, inevitavelmente teve que negociar com a dimensão utilitarista do mundo moderno na medida em que os indivíduos se acomodaram às demandas da sociedade capitalista. Em virtude disso, a busca do bem-estar espiritual, uma disposição religiosa de nosso tempo, permitiu o surgimento de um mercado de terapias motivacionais que propõem oferecer meios para o autoconhecimento com vistas ao sucesso no trabalho e nos negócios. Um viés mais utilitarista que promete o acesso às qualidades interiores capazes de empoderar espiritualmente o sujeito deu origem a uma concepção simplista da realidade que comumente situa o sujeito como o único responsável pelo que lhe acontece, como sugere a literatura de autoajuda de Rhonda Byrne, mas também outras práticas motivacionais que estão presentes nos populares *coachings*.

Por outro lado, o acesso às várias narrativas religiosas que circulam globalmente também teve implicações políticas na medida em que os sujeitos imbricaram suas jornadas espirituais às distintas formas militância de nossos dias. Mulheres e homens interessados nas espiritualidades orientais, pagãs, xamanistas, etc. aderiram às diversas iniciativas de defesa do meio-ambiente, da igualdade racial e de gênero e de combate ao

consumismo e ao ritmo acelerado do produtivismo. Elementos narrativos e avatares de culturas religiosas africanas e ameríndias, por exemplo, foram evocados por aqueles que procuram não apenas alternativas religiosas, mas mundivivências espiritualizadas alternativas àquelas associadas à violência colonial, ao racismo e ao capitalismo. É por esse motivo que nos parece reducionismo afirmar que as novas as espiritualidades contemporâneas em que se inscrevem as novas religiões são essencialmente afins do capitalismo tardio (AMARAL, 2000; PARTRIDGE, 2005).

### **Direcionamentos interpretativos**

Parece-nos fundamental situar as inovações religiosas a partir das circunstâncias sociais e culturais da modernidade tardia. A despeito da pluralidade religiosa ser uma constante antropológica e da tolerância à diversidade dos credos ter existido em vários momentos da história da humanidade, foi na modernidade, especialmente em sua fase mais recente ou tardia, que os “múltiplos altares” se proliferam globalmente, isto é, se tornaram uma realidade religiosa planetária. O que tornou essa realidade religiosa possível? Ou ainda: quais foram as estruturas sociais e culturais que tornaram as inovações religiosas inspiradas em tradições tão diversas possíveis e relativamente aceitas?

O recém falecido Peter Berger (2017) nos oferta, em sua última obra, *Os Múltiplos Altares da Modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista* algumas pistas que nos ajudam minimamente a situar as novas religiões da contemporaneidade como consequências dos rumos da modernidade. Berger assinala que a pluralidade das formas de vida, religiosas ou não, se tornou um fenômeno planetário por razões intrínsecas à própria modernidade. Longe de afirmar que a religião é irrelevante na modernidade ou que não existem instituições e grupos religiosos social e culturalmente influentes, Berger entende que as instituições tradicionais perderam seu antigo vigor diante da liberdade de escolha religiosa.

[...] uma afirmação religiosa particular não é mais dada como certa, mas resulta de uma escolha ou de uma série de escolhas por parte dos indivíduos.

[...] a maioria das pessoas religiosas que vive em sociedades modernas é constituída de buscadores (BERGER, 2017, p. 90, 91).

A condição cultural e social da modernidade, em especial em sua fase tardia, segundo podemos inferir a partir de Berger, criou uma realidade de desregulamentação na medida em que as escolhas religiosas ao longo de uma vida não dependerão absolutamente da coação exercida por instituições tradicionais: os sujeitos escolhem uma religião ao invés de herdá-la. Em uma realidade como essa, mesmo os compromissos aparentemente duradouros podem erodir em virtude do impacto provocado pela pluralidade das formas de vida na consciência individual. Em outras palavras, a modernidade religiosa tardia se caracteriza pela desinstitucionalização da imaginação religiosa, o que não significa, vale dizer, o fim ou a irrelevância das instituições que administram o sagrado.

Em virtude dessa realidade, compreendemos que a imaginação religiosa de mulheres e homens têm à sua disposição, e aqui estamos isentos de juízos de valores, possibilidades e liberdades que outros momentos históricos, menos conectados e globais como o nosso, não possuíram – haverá sempre um grupo de meditação à um clique de distância. Isso não significa que todos os sujeitos se sentem necessariamente confortáveis com essa realidade ou que sejam verdadeiramente felizes. Na verdade, afirmar Berger, a realidade de pluralidade e subjetivização dos itinerários de fé também pode ser angustiante, o que favorece a adesão aos grupos e às instituições religiosas mais conservadoras que combatem os aspectos relativistas e ideológicos provocados pela modernidade tardia.

Os apontamentos de Berger sugerem que a pluralidade das formas de vida tem influência na maneira que percebemos a realidade. Habitar um mundo onde existem vários itinerários interpela a reflexividade dos sujeitos de formas distintas. As oportunidades oferecidas pelos meios de transporte e comunicação possibilitam que os conteúdos vindos dos vários cantos do mundo, sejam eles religiosos ou não, alcancem o sujeito e influenciem sua maneira de pensar, consumir e se situar na realidade. Inscrito em uma paisagem cultural cada vez mais global, onde deuses, santos, missionários e gurus circulam de forma desembaraçada, a imaginação religiosa dos indivíduos pode

inventar, reimaginar e bricolar narrativas diversas. Em suma, as novas religiões são constituídas no interior de uma cultura religiosa global (HEXHAM; POEWE, 1997).

Muito embora concordemos que a modernidade favorece a subjetivização da fé e a pluralidade de caminhos, é muito importante algumas considerações críticas a fim de evitarmos reproduzir sociologicamente o que frequentemente os sujeitos e grupos religiosos dizem de si mesmos. Há uma ideologia do pluralismo que amiúde é mobilizada por instituições que bricolam narrativas religiosas diversas ou por sujeitos que se lançam a uma jornada religiosa que é representada como “institucionalmente aberta” e livre de coações hierárquicas e de fronteiras definidoras do grupo. Na verdade, essa “abertura” é também um recurso persuasivo que procura audiência entre mulheres e homens que já não se interessam pelas ofertas tradicionais que quase sempre são representadas como rígidas, demagógicas, dogmáticas ou autoritárias – o contraste identitário é comum, ainda que mitigado pelo discurso que afirma que todas as tradições possuem algo em comum.

Parece-nos sociologicamente improvável a possibilidade de uma religião desprovida de contornos mínimos que sejam capazes de organizar sua cosmologia e suas práticas assim como de rotinizar o carisma de seu fundador, ainda que algumas dessas novas religiões se comportem mais como centros formativos ou ONGs do que igrejas no sentido comunitário cristão com o qual estamos acostumados. As novas religiões, assim como as antigas, só são capazes de se manterem vivas ou de reproduzirem suas mensagens a partir de algum grau de organização institucional e hierárquica que garanta a transmissão dos saberes religiosos trazidos pelo mestre fundador, ainda que não necessariamente essa instituição exija o comprometimento exclusivo dos adeptos.

Apesar de concordarmos com a ideia da escolha individual apresentada por Berger ou ainda com outras leituras que apontam para uma cultura religiosa peregrina, parece-nos difícil imaginar um sujeito que escolhe seu caminho religioso de forma indiscriminada e sem algum tipo de influência social e cultural além de sua própria vontade, como se estivéssemos falando de pessoas completamente descoladas da vida social. Isso significa que a criação de novos caminhos religiosos ou a adesão a eles

partem de um conjunto de experiências anteriores, entre elas aquelas do tipo religiosas, experimentadas pelo indivíduo. Em outras palavras, o capital religioso amalhado ao longo da vida e a relativa familiaridade com determinados elementos narrativos podem influenciar as inovações e as jornadas religiosas empreendidas pelos indivíduos.

### **Considerações**

A realidade engendrada pela modernidade tardia permitiu o acesso às várias narrativas religiosas produzidas pela humanidade assim como o trânsito cada vez maior de buscadores que procuram respostas e de missionários que desejam oferecê-las. Se a religião sempre foi um fenômeno plural, a modernidade tardia radicalizou essa realidade na medida em que as culturas distantes espacial e temporalmente ficaram mais próximas e acessíveis. O “desencaixe religioso” operado pela modernidade a partir do século XIX permitiu que o surgimento de uma cultura religiosa global.

O mundo mais conectado e relativamente livre da coação das instituições religiosas tradicionais permite que a imaginação religiosa individual fermente outros caminhos que ressignificam as tradições e frequentemente, a contragosto dos herdeiros do Iluminismo, traduzem os saberes oriundos da psicologia, da ecologia, da física, etc. Terapias alternativas inspiradas no oriente, no xamanismo ou no paganismo se apropriam de um vocabulário científico afim de estimular o autoconhecimento, o acesso ao sagrado interior e a integração com as forças e energias superiores.

A disposição da imaginação religiosa moderna expressa o interesse por respostas às angústias e necessidades produzidas pela própria modernidade. Os riscos e opacidades provocadas pela modernidade assim como suas expectativas e possibilidades se mesclam no interior dessas novas religiões e na mente dos indivíduos que as urdiram ou que aderiam a elas. Para além de uma realidade de secularização no sentido mais teológico do conceito, parece-nos que a modernidade em sua fase mais tardia favoreceu novas ondas de encantamento que têm como centro de sua atenção os indivíduos.

## Referências

- AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- BELLAH, Robert, A nova consciência religiosa e a crise da modernidade. **Religião e sociedade**, 13/2. Rio de Janeiro. ISER, julho de 1986.
- BERGER, Peter. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, SP. Paulus, 2008.
- CAMURÇA, Marcelo. **Espiritismo e Nova Era**: Interpelações ao Cristianismo Histórico. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2014.
- COHEN, Stanley. **Folk Devils and Moral Panics**. The creation and Mods and Rockers. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2011.
- COWAN, Douglas E.; BROMLEY, David G. **Cults and New Religious**: a brief history. Oxford, Reino Unido: Blackwell Publishing, 2008.
- CARVALHO, José Jorge de. Características do movimento religioso na sociedade contemporânea. **Série Antropologia**, 114: 1-46, Brasília, Universidade de Brasília, 1994.
- CAMPBELL, Collin. **The easternization of the west**: a thematic account of cultural change in the Modern Era. Londres, Paradigm, 2007.
- CLARKE, Peter. **New Religion in Global Perspective**. Londres: Ed. Routledge Curzon, 2006a.
- \_\_\_\_\_. New Age. In: CLARKE, Peter (Org.). **Encyclopedia of New Religious Movement**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2006b.
- GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HEXHAM, Irving; POEWE, Karla. **New Religions as global culture**: making human sacred. Boulder, Colorado: Westview Press, 1997.

MELTON, J. Gordon. An Introduction to New Religions. In: LEWIS, James L. (Org.). **The Oxford handbook of New Religious Moviments**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.

PARTRIDGE, Chistopher. **The Re-Enchantment of the West**: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture. Nova Iorque: T&T Clarke International, 2005. 2V.

SILVEIRA, João Paulo P. **Identidades religiosas na modernidade tardia**: um estudo a partir da Seicho-no-Ie do Brasil em Goiânia. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2016.

SHIMOZONO, Susumu. **From Salvation to Spirituality**: Popular Religious Movements in Modern Japan. Melbourne:Trans Pacific Press, 2004.

---

**Sobre os autores**

**João Paulo de Paula Silveira**

Docente no curso de História da Universidade Estadual de Goiás – Câmpus Iporá. Doutor em Sociologia e membro do Núcleo de Estudos Carlos Rodrigues Brandão (NER-UFG).

**Flávio Munhoz Sofiati**

Docente no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás – Regional Goiânia. Doutor em Sociologia e membro do Núcleo de Estudos Carlos Rodrigues Brandão (NER-UFG).

---

Artigo Recebido em Outubro de 2017.  
Artigo aceito para publicação em Dezembro de 2017.