

DALILA MONTEIRO & PAULA DE VILHENA MASCARENHAS

dalilamon@gmail.com; pvmascarenhas@gmail.com

Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal | Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Portugal

“ESTAR COM O UNIVERSO”. AS NOVAS ESPIRITUALIDADES DOS MOVIMENTOS SOCIAIS DA NOVA ERA

RESUMO

A divulgação da espiritualidade através dos movimentos sociais da Nova Era está a desencadear a transformação dialética do indivíduo num sentido profundo de união com os cosmos. Com o desenvolvimento tecnológico, a internet revolucionou o modo de disseminação da informação ao facultar livremente o acesso a conteúdos sobre a filosofia oriental na base destes movimentos. No contexto de rutura com o modelo cultural judaico-cristão das religiões patriarcais, os indivíduos reconheceram nestas filosofias os modos de sentir para os quais, até então, não tinham obtido qualquer esclarecimento. Devido à aprendizagem das práticas e técnicas provenientes de filosofias orientais, os indivíduos reconfiguraram as suas relações coletivas. Paralelamente, assiste-se à modificação do paradigma regido pelas religiões tradicionais com a emergência do paradigma ecológico centrado na ética e na espiritualidade.

PALAVRAS-CHAVE

paradigma social; espiritualidade; movimentos sociais Nova Era; identidade; interação social

INTRODUÇÃO

Após uma reflexão sociológica em torno do modo como os indivíduos redefinem as suas identidades através da espiritualidade, pretende-se

perceber algumas características das experiências da espiritualidade na concepção de ser parte integrante do cosmos e na transformação dialética dos indivíduos. Mais especificamente, pretende-se saber se existe esta transformação dialética nos movimentos da Nova Era e como ela gera novas identidades e interações sociais. A busca duma espiritualidade simbolicamente, sem o peso das religiões tradicionais, tem motivado a adoção de novas práticas espirituais fora dos espaços tradicionais da religião. O objetivo deste estudo visa precisamente compreender como um processo gradual de autoconhecimento, promovido pela busca da espiritualidade através dos movimentos *New Age*, pode produzir mudanças tão radicais na identidade dos indivíduos, ao ponto de estimular ruturas com as religiões tradicionais patriarcais em que nasceram e cresceram ao longo da vida. Também se pretende compreender o que essa mudança traduz no âmbito das interações sociais. Consideramos que, em termos de investigação, é um assunto que, do ponto de vista sociológico, ainda está pouco explorado. Os novos movimentos sociais da espiritualidade convidam a uma transformação interior, considerada por alguns autores como um *neo-narcisismo* (Lipovetsky, 1989, p. 51).

As novas tecnologias e o aparecimento da internet revolucionaram o modo de difusão da informação ao facilitar o livre acesso a conteúdos de conhecimento sobre a espiritualidade. O desenvolvimento tecnológico, essencialmente aquele que promove a internet, contribui para o surgimento de novas formas de relacionamento, de comunicação e de organização humana. Nesse sentido, tendo conhecimento das gigantescas proporções deste fenómeno, diversas pesquisas recentes têm confirmado os níveis mais elevados de envolvimento dos indivíduos com a espiritualidade. Giddens (2005), Bateson (1979), Boff (2008), Barros e Betto (2009) são apenas alguns dos vários autores que ilustram a forma como está a ser feita a transformação do paradigma, com uma velocidade particularmente mais acentuada desde as décadas de 60 e 70 do século XX. Anteriormente, a informação sobre estas matérias era apenas facultada através de livros específicos ou entre conversas informais. Com a internet, os movimentos sociais da Nova Era passaram a difundir as práticas, técnicas e ideais orientais que estão na génese destes movimentos. Seduzidos pela mensagem veiculada por essa nova informação obtida através da internet sobre a espiritualidade, os indivíduos apreenderam novos conhecimentos sobre o "eu". A aprendizagem de novas lógicas conduziu à mudança de identidade, conforme sugere Bateson (1979, p. 142). No decorrer do processo de interação social, a transformação dialética contagiou os outros, conduziu

a mudanças nos limites do modelo das relações sociais e promoveu novos padrões de itens de ação (Bateson, 1979, p. 145). Deste modo, por um lado, a espiritualidade dos movimentos Nova Era está a propagar-se exponencialmente. Por outro lado, ela abre espaço a uma nova configuração social que rompe com o paradigma anterior da secularização e das religiões tradicionais. Com a transformação do paradigma social, também os padrões sociais se readaptam ao "meta" padrão (Bateson, 1979). Igualmente, a elevação do nível de educação suscita uma nova mudança na identidade individual e social (Bourdieu, 2003). O novo paradigma transforma gradualmente o individualismo característico da pós-modernidade numa nova dialética espiritual re-ligada com o uno e o cosmos.

CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICA

O tema justifica-se pela crescente importância do fenómeno social das novas espiritualidades e da ecologia em Portugal. De facto, as primeiras décadas do século XXI estão marcadas pelo aparecimento de novos movimentos sociais ligados à espiritualidade. Esta tendência contradiz alguns autores que defendem o desencantamento da vida social e política, o individualismo acerbadado e o afrouxamento dos valores espirituais, sociais e religiosos. Por isso, o interesse em conhecer as dinâmicas destes movimentos sociais emergentes e saber, até que ponto, a nova espiritualidade pode desencadear novas formas identitárias centradas no ser cósmico e ecológico (Mascarenhas, 2013).

O fenómeno social dos movimentos Nova Era promove a busca da espiritualidade através de diversos caminhos, de forma a atingir o bem-estar e a harmonia individual, familiar, e coletiva e, até certo ponto, a harmonia com o universo em busca de outras formas de sentir e de agir. Esta transformação, segundo Maffesoli (2010), parece nascer da saturação que o indivíduo alimenta perante o mundo material e caótico do consumismo como um desencantamento do mundo. Por um lado, a pós-modernidade acentua o individualismo, por outro lado, assistimos à recriação e à reconstrução dos laços dos indivíduos com o cosmos. Trata-se de um sentido inverso à liquidez permanente da identidade de que fala Bauman (2005) e da cultura da leveza (Lipovetsky, 2016) entre outros autores.

UM NOVO PARADIGMA SOCIAL

Marcelo de Barros e Frei Betto (2009) aplicam a palavra *paradigma* como critério para explicar o conjunto de novas práticas que estão na base

de uma nova teoria que sustenta o mundo através da espiritualidade. O novo paradigma social inclui todas as dimensões da vida dos indivíduos com a capacidade básica de sentir através do espírito (Boff & Betto, 1999, p. 15).

A sociedade consumista, protagonista da modernidade e da pós-modernidade, desencadeou um movimento de contracultura nas décadas de 60 e 70 do século XX, caracterizado por uma nova e expressiva configuração social nos movimentos Nova Era. Vários movimentos sociais ecologistas começaram a surgir com o objetivo de alertar o mundo para um compromisso com a ecologia, capaz de provocar mudanças profundas nos indivíduos, representando "a cultura nascente que agora está pronta para passar à era solar" (Capra, 1982, p. 397). A crescente preocupação de diversos movimentos pela preservação ecológica do planeta despoletou a "espiritualidade naturalista" (Barros & Betto, 2009, p. 22). Ainda nestas décadas, Arne Naess (1972, citado em Mascarenhas, 2013) defendeu uma visão ecossistêmica e ecosófica (Mascarenhas, 2013, pp. 65-88), propondo uma ecologia profunda como alternativa de aproximação mais espiritual à natureza, exemplificada nos escritos de Aldo Leopold (1949) sobre a ética igualitária do ecossistema e a consciência ecológica de Rachel Carson (1962) segundo Mascarenhas (2013). De facto, esta aproximação faz-se por uma abertura mais fina a nós próprios e à vida não-humana que nos rodeia. Uma interrogação constante do porquê e do como permitirá ir além do nível da ciência factual até ao nível da sabedoria sobre o eu e sobre a Terra (Naess citado em Mascarenhas, 2013). A ecologia profunda tenta estruturar uma visão global do mundo, religiosa e filosófica cujos fundamentos são as instituições básicas e a experiência de nós próprios e da natureza, as quais incluem a consciência ecológica, os valores e a ética que se desenvolvem por processos e modos de vida meditativos. Ao elaborar uma análise do novo paradigma social, Boff (2008) aponta à Física Quântica a responsabilidade pelas novas reflexões sobre as ciências do espírito e pelas questões da metafísica (Boff, 2008, p. 154). Esta análise da revolução da nova física e como ela chega a uma visão metafísica da realidade semelhantes à das religiões orientais e à inter-relação ecológica deve-se a Fritjof Capra (1982, 1989), alvejando uma ecologia profunda como proposta para a humanidade futura (Capra, 1982). A visão de uma *sinfonia universal* (Boff, 2008, p. 157) é um dos aspetos mais marcantes do movimento Nova Era onde se excluem a presença de dogmas religiosos. A combinação de técnicas de relaxamento importadas de filosofias orientais tem gerado novas práticas no ocidente, num sinal claro da procura de uma cultura que não é tão visível no pensamento judaico-cristão. Nesse contexto, existem evidências de que

este fenómeno da espiritualidade não é exclusivo de Portugal. A avaliar pela proliferação de informação que circula pelos meios de informação, sobretudo pela internet, trata-se de um fenómeno social visível em todas as sociedades ocidentais. Esta nova ecologia terrestre toma o lugar ocupado pelas religiões antigas (Vallet, 1993, p. 66). Nas últimas décadas, tem-se assistido a uma emergência difusa de um novo sincretismo espiritual. No ocidente, estes movimentos têm a sua expressão através de um dos seus principais traços: a fusão da influência oriental com a metafísica e o animismo, com traços provenientes das culturas orientais. Assiste-se simultaneamente a um processo paradoxal de mercantilização das novas espiritualidades que se exprime através da ênfase nos ganhos materiais resultantes da comercialização de livros alusivos ao tema, de cursos de renovação espiritual e de novas terapias, de abertura de novos espaços físicos como lojas e centros com caráter empresarial, entre outros.

Contudo, a avaliação ética do comportamento assume contornos cada vez mais fortes nos movimentos espiritualistas da Nova Era, colocando em causa o modelo religioso tradicional. Surgem novos estudos centrados na dimensão da relação dos indivíduos e o do cosmos. A observação da sociedade com base na defesa de uma ecologia espiritual (Boff, 2003) ganha fôlego. Todos estes novos movimentos são cada vez mais divulgados através dos meios de comunicação. Parece evidente o desabrochar de um contramovimento, de uma "contra-cultura" (Lipovetsky, 1989, p. 48). Esse contramovimento promove os laços de união e coesão social, isto é, estabelece precisamente o lado oposto ao enfraquecimento dos laços sociais propostos na modernidade líquida. Ao mesmo tempo, reforça a ideia da vivência da espiritualidade ao promover a busca do autoconhecimento. A mudança individual transforma-se assim na mudança social. Os movimentos da Nova Era exaltam a necessidade de rutura com as religiões institucionalizadas. Em certa medida, os estudos empíricos sobre estes movimentos demonstram a rejeição e a rutura com os modelos considerados clássicos e difundidos pelas religiões ocidentais de inspiração monoteísta patriarcal. Perante este fenómeno social das novas espiritualidades voltado para a re-ligação com o cosmos, tudo parece apontar para um novo paradigma social.

AS ESPIRITUALIDADES DA NOVA ERA

A dimensão espiritual sempre foi explorada por vários pesquisadores e esteve sempre presente na história social da humanidade, de um certo

modo reinventando-se. Durante séculos, a cultura judaico-cristã moldou socialmente as práticas, os usos, os costumes e a vivência da fé em todos os domínios. Nas últimas décadas, assiste-se a uma deslocação da ideia de religião que era concretizada em espaços institucionais para a ideia da valorização da espiritualidade como dimensão interativa e comunitária dos homens sem ser preciso o recurso a formas hierárquicas de viver a experiência do sagrado. Assim, a espiritualidade é um conceito de múltiplas visões com redefinições ao longo dos tempos que importa dissociar do conceito complexo de religião. A ideia de alma surge como um dos aspetos mais enunciados pelos diversos defensores da visão tradicional. Todas as sociedades são marcadas pela relação com o sagrado. Para Émile Durkheim (2002) "não existe sociedade que não encontre um sistema completo de representações coletivas que se referem à alma, à sua origem e ao seu destino" (p. 249). Max Weber (2006) destaca a fé como parte do indivíduo e frisa mesmo que "não há sociedades sem fé". Logo, a crença faz parte da construção da identidade social e individual. A espiritualidade remete, segundo Caliman (1998):

está de novo no palco histórico, movida pela força da emoção, do encanto do sagrado, pela busca de uma identidade como que perdida no complexo mundo globalizado, de múltiplas relações sociais, económicas, políticas, culturais. (Caliman, 1998, p. 7)

O sentimento do espiritual individual converte-se numa vivência religada ao próprio sentido do sagrado como resposta para saciar a necessidade de busca permanente da dimensão misteriosa da existência humana. Neste sentido, Coutinho (2012) enuncia dois tipos de espiritualidade. A espiritualidade objetiva centra a relação do sujeito numa relação com algo superior a si de forma a colher benefícios através do culto religioso, através da oração. A espiritualidade subjetiva coloca o sujeito como "experiência, tenta aprofundar-se a relação do indivíduo consigo mesmo, para se conhecer melhor, se aperfeiçoar ou desenvolver as suas capacidades individuais" (Coutinho, 2012, p. 181) através das filosofias de vida inspiradas nas culturas orientais. A espiritualidade implica religar. A aplicação do termo à componente mais espiritual de cada indivíduo não destitui o sentido que a palavra encerra em si, ou seja, voltar a ligar, a se re-ligar, religar-se a si mesmo, para depois religar-se com o todo, o cosmos. A espiritualidade é uma forma e um método para o sujeito se ligar ao sagrado, implica o relacionamento do indivíduo com o mundo, com o outro, consigo mesmo e com

a crença numa divindade que pode ou não ser plural (Durkheim, 2002, p. 249). Vários sociólogos têm refletido sobre a necessidade de assumir a espiritualidade como parte da natureza, exigindo assim um "refinamento do seu espírito" (Barros & Betto, 2009, pp. 21-22) e uma abordagem pelo mistério. "Antes que nada está a experiência do mistério" (Boff & Betto, 1999, p. 17). A espiritualidade naturalista é a "dimensão espiritual, mais ampla do que a religiosa, é uma componente da cultura e se integra em um conjunto maior que está à disposição de todos nós" (Barros & Betto, 2009, p. 86). A proposta lançada por estes autores visa a consagração de uma espiritualidade ecológica assente no encanto da vida humana e na comunhão com o universo que "se propõe a ir além das religiões (sem rejeitá-las) como atitude de amor que redescubra o encanto da vida presente em nós mesmos, em todo o ser humano e no Universo" (Barros & Betto, 2009, pp. 22-24). A vivência da espiritualidade visa "instaurar uma comunhão reverencial com o mistério mais profundo, presente em cada ser. Isso exige de cada pessoa uma contínua conversão na forma de lidar consigo mesma, com os outros e com a natureza" (Barros & Betto, 2009, p. 24).

O sentido de místico descrito por vários autores visa a experiência de ser e de sentir do indivíduo que interioriza a vivência desse mistério (Boff, 2003, p. 102). Tudo o que é místico tem as suas raízes no sentido dos rituais e da iniciação. Embora a espiritualidade e a mística sejam duas formas de sentir a ligação ao "todo", a espiritualidade é *o estar com* o cosmos ao invés do *sobre* o cosmos (Boff, 2003, p. 102). A espiritualidade significa sobretudo uma palavra só – união. Sem dogmas, sem rituais. Para que a aprendizagem da espiritualidade seja de facto integradora, é preciso considerar a *animus*, numa dimensão masculina referente à conquista e à racionalidade, ordem e poder; e a *anima* associada à dimensão feminina da percepção dos valores e de toda a simbologia da intuição e da espiritualidade, duas forças que fazem parte do ser humano (Boff, 2008, p. 152). A versão mais recente do animismo está representada na ecologia que "promove o respeito pelos espaços e pelas espécies" (Vallet, 1993, p. 66). A espiritualidade implica o sentido de mistério que está profundamente ligado à experiência dos rituais de iniciação e ao cariz "suprasocial-comunitário (racional) de uma doutrina ou revelação" (Boff & Betto, 1999, pp. 13-14), ou seja, a mística. "A palavra mística é adjectivo de mistério" (Boff & Betto, 1999, p. 13). Apenas quem é místico experimenta o mistério (Boff & Betto, 1999, p. 16). Tudo o que é místico tem as suas raízes no sentido dos rituais e da iniciação. O mistério é um conceito que engloba uma dimensão profunda inscrita nos próprios indivíduos e na totalidade do ser mesmo nos

aspectos mais incompreensíveis, pois “cada pessoa é um mistério” (Boff & Betto, 1999, p. 14). A mística é a atitude que se tem diante do mistério (Boff & Betto, 1999, p. 16). Segundo Boff e Betto (1999, p. 16), a mística não é privilégio de alguns, mas antes uma “dimensão da vida humana” à qual todos acedem. Logo, todos os indivíduos são místicos por natureza. Embora a espiritualidade e a mística sejam duas formas de sentir a ligação ao “todo”, a espiritualidade é o estar com o cosmos ao invés do sobre o cosmos. A espiritualidade significa sobretudo uma palavra só: união. A “transformação dialética” (Barros & Betto, 2009, p. 24) do sujeito ocorre através de um trabalho individual e íntimo. Este conceito de espiritualidade implica re-ligar o sujeito com o cosmos (Barros & Betto, 2009, p. 24). Todavia a espiritualidade não deve ser confundida com espiritualismo tal como nos advertem os autores acima mencionados. O espiritualismo implica uma doutrina e a espiritualidade implica um modo de estar e de sentir o espiritual. Propomos um conceito de nova espiritualidade dos *New Age*, relacionando a teoria com os discursos dos entrevistados.

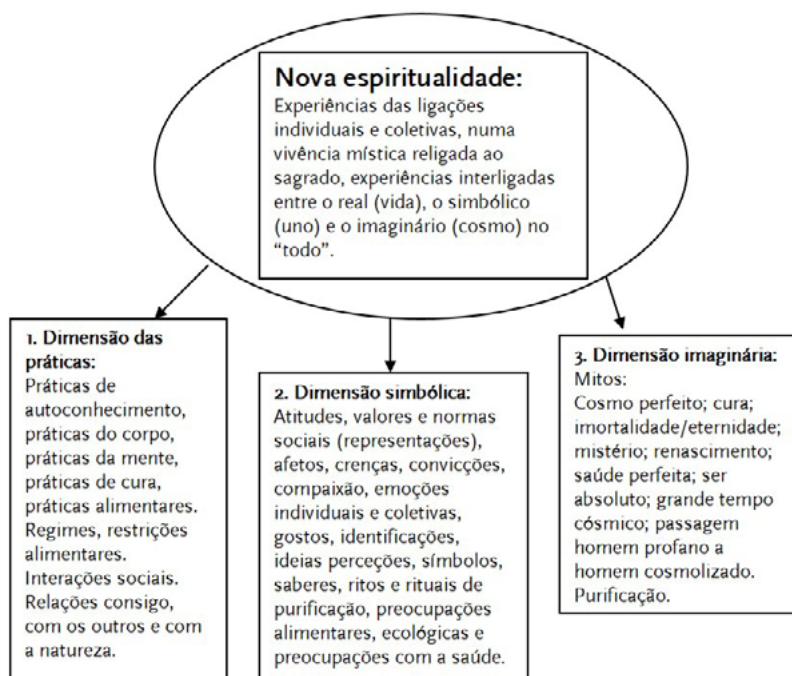


Figura 1: Esquema conceptual da “nova” espiritualidade dos *New Age*

Fonte: Adaptado do esquema conceptual de culturas alimentares, Mascarenhas, 2007, p. 100

É certo que a nova espiritualidade “existe e é independente das estruturas metafísicas e teológicas” (Simondon, 2009, p. 371). A nova espiritualidade dos *New Age* oferece-lhes a eternidade do ser através das experiências das ligações, individuais e coletivas, numa vivência mística religada ao sagrado, experiências interligadas entre o real (vida), o simbólico (uno) e o imaginário (cosmo) no “todo” e que geram novas relações consigo mesmo com o outro e com a natureza. Por conseguinte, a nova espiritualidade tem uma dupla significação da relação, isto é, “o ser separado e ligado, como único (ser individuado) e como membro do coletivo. O ser individuado é simultaneamente um ser único e não único” (Simondon, 2009, p. 373). Assim sendo, a nova espiritualidade emerge da relação do indivíduo com os outros e com a natureza, a transindividuação¹. É a partir da afetividade e da emoção, segundo Simondon (2009), que se dá a transformação que parte do ser individuado religando-o ao coletivo individuado, isto é, o processo de individuação dos grupos – os *New Age* – emergindo da relação entre ambos, alcança a cultura espiritualizada destes grupos sociais. Desenvolveremos em seguida, o aparecimento e caracterização dos movimentos sociais *New Age*.

OS MOVIMENTOS NOVA ERA

A nova visão da espiritualidade ganhou expressão através de diversos movimentos sociais designados por Nova Era sobretudo a partir das décadas de 60 e 70 do século XX, nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Trata-se de movimentos sociais que tentam romper com o modelo religioso tradicional e implementar um novo tipo de espiritualidade inspirado nas filosofias tradicionais do Oriente (Giddens, 2005, p. 443). Deste modo, as religiões institucionalizadas perdem terreno e influência nas diversas esferas da vida social (Giddens, 2005, p. 437). Algumas teorias associam os novos movimentos espirituais a uma reação à secularização², como um desvinculo dos indivíduos das religiões tradicionais e dos seus rituais considerados desprovidos de “sentido espiritual” (Giddens, 2005, p. 444).

Os novos movimentos sociais espirituais são, em parte, responsáveis pelas atuais transformações dialéticas em curso. Ajudam a estabelecer

¹ O processo de transindividuação guia a relação homem-natureza e permite a relação entre sujeitos (Simondon, 2009).

² Giddens (2005, p. 437) refere duas visões defendidas por diversos autores para a secularização: a primeira visa uma definição de religião vinculada à igreja tradicional; a segunda defende a necessidade de ser nela incluída a dimensão da espiritualidade pessoal. Sobre este tema, consultar o autor Jacques Ellul (2003).

uma nova configuração da vivência da espiritualidade, para além da religiosa, uma emergência de uma sensibilidade religiosa conforme aqui se pretende demonstrar. Isto significa, segundo Giddens (2005) que "outras formas de atividades religiosas estão em ascensão" (p. 443).

O incremento das novas tecnologias impulsionou o movimento social *New Age* ao encontrar um "nicho favorável na cultura de massas espetacularizada da pós-modernidade capaz de conjugar polaridades tradicionalmente tidas como inconciliáveis: corpo-espírito; visibilidade-invisibilidade, misticismo-ciência" (Felinto, 2005, p. 11). O novo padrão de práticas fez com que diversos investigadores falassem no retorno da religião. Deste novo caldo social espiritual nasce a Nova Era, uma designação que deriva do termo inglês *New Age*. O fenómeno social da nova espiritualidade pode ser explicado pela necessidade de os indivíduos se religarem ao sagrado, não de um modo ritualizado como acontece nas religiões, mas dentro de si, como dimensão do individualismo. Este é o ponto-chave defendido pelos movimentos da Nova Era. As novas práticas da espiritualidade permitem ao sujeito deslocar o lugar do religioso dos espaços consagrados aos rituais de culto para o "espaço" dentro de si próprio, transformado num indivíduo-espaço-sagrado. Deste modo, a espiritualidade renova-se, de algum modo, num espaço sagrado que é o próprio "eu", reunindo os indivíduos em torno das suas crenças. O individualismo refunda, assim, um espaço sagrado na sociedade pós-moderna. Nesse sentido, a vivência de uma dita nova espiritualidade pautada na sacralização do próprio indivíduo não parece acontecer ao acaso. Leonardo Boff (2008) entende que a universalidade do movimento se deve à evolução própria da humanidade para cumprir a lógica sequencial, defendida por Edgar Morin, da "ordem-desordem-interação-organização-criação" (Boff, 2008, p. 152).

Perante a perpetuação das filosofias orientais, o movimento da Nova Era cumpre-se no presente e abre caminho para o futuro, como uma totalidade orgânica que se movimenta por vários terrenos micro e macro físicos, repleta de conexões entre os indivíduos, o planeta e o universo (Boff, 2008, p. 152). Elsa Bishop (2007) refere que o *New Age* é um movimento amplo constituído por práticas, crenças e novas espiritualidades em interconexão segundo novos modos de organização, visando uma transformação pessoal e planetária. Este movimento organiza-se em volta dos valores de contracultura e de uma nova "espiritualidade" ou ainda de uma nova "consciência universal" que só se pode adquirir a partir de uma transformação dialética. A ideia de uma transformação pessoal que desencadeia uma perceção cósmica exige um trabalho sobre o "eu interior" e sobre as

energias, atraindo as espiritualidades de todo o mundo, operando de um modo sincrético e eclético aberto às crenças de cada um.

INTERAÇÃO SOCIAL NOVA ERA

O modelo sistêmico de interação social elaborado por Bateson (1979) explica porque é que numa interação social dois indivíduos conseguem relacionar-se apenas pelos comportamentos que apresentam na relação que estabelecem entre si, por exemplo, uma relação entre dois sujeitos adapta-se quando ocorre uma “evolução de itens de comportamento” (Bateson, 1979, p. 146). O autor menciona três elementos fundamentais para a unidade mínima de interação entre sujeitos: o estímulo, a reação e o reforço (Bateson, 1979, p. 142). A reação implica ser o reforço do estímulo, o reforço é o “reforço” da reação, a reação reforça o estímulo (Bateson, 1979, p. 142). A mecânica do relacionamento tem por base padrões de itens de ação:

A tentará várias ações em B e verificará que B só aceitará determinados contextos. Isso quer dizer que A deverá preceder determinadas ações de outras ações, ou colocar algumas de suas próprias ações em estruturas temporais (sequenciais de interação) que são preferidas por B. A propõe; B dispõe. (Bateson, 1979, p. 145)

Quando ocorre uma “evolução de itens de comportamento” (Bateson, 1979, p. 146), ou seja, quando B ajusta o seu comportamento face a A, a relação evoluiu para “novos contextos de ação” (Bateson, 1979, p. 146) que conferem novos padrões de interação dentro do sistema da relação. Essa mudança assume o termo de “evolução de ajustamento” na relação dos indivíduos, traduzindo-se num importante processo de aprendizagem (Bateson, 1979, pp. 146-147). O autor defende que este é um jogo que leva a estrutura para a ação e promove a mudança social através da integração de comportamentos (Bateson, 1979, p. 147).

A interação social implica a existência de laços relacionais de dois tipos, os laços sociais fracos e os laços sociais fortes, os quais estabelecem sentido de pertença, segundo o sociólogo Mark Granovetter (1973). Os laços fortes acontecem pela intimidade, proximidade e intencionalidade dos sujeitos em produzirem e manterem uma ligação (Granovetter, 1973, pp. 1930-1938) e são esses que interessam para esta investigação. O conhecimento das experiências que se adquire ao longo da vida não pode ser excluído do processo de análise. As mudanças ocorrem entre os sujeitos e correspondem ao nível de dependência e apoio que existem dentro da

relação (Bateson, 1979, p. 141). Na interação inclui-se um padrão particular da relação (Bateson, 1979, p. 141) sujeita às interpretações individuais de cada elemento na relação. Assim, numa relação quando o sujeito compreende o comportamento do outro manifesta-se um "novo tipo lógico" de aprendizagem (Bateson, 1979, p. 142). Tal como refere Medeiros (2007), qualquer interpretação está sempre vinculada a experiências vividas no quotidiano e relacionadas com os vínculos sociais, geracionais, de género e de formação intelectual de cada sujeito.

As relações fazem parte de um "meta" padrão (Bateson, 1979). O que é? Nessa linha de ideias, a configuração social é um "padrão mutável" com uma "existência própria" objetivada pelas expressões, pelas ações e pelo intelecto dos indivíduos que estão numa dada relação de interdependência, tal como o exemplo descrito por Elias (1999, p. 142), um jogo de cartas, para exprimir o seu conceito de configuração social. "Uma configuração é uma estrutura de jogo que pode ter uma hierarquia de várias relações de 'eu' e 'ele', 'nós' ou 'eles'" (Elias, 1999, p. 142). O processo de configuração implica "um equilíbrio flutuante e elástico e um equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro. Este tipo de equilíbrio flutuante é uma característica estrutural do fluxo de cada configuração" (Elias, 1999, p. 143). Assim, extrapolando para a vivência em sociedade, a configuração social é tão concreta quanto a configuração intelectual de cada indivíduo nela incluída (Elias, 1999, pp. 142-143). E sem interdependência não existe configuração social, "quer sejam aliados ou adversários" (Elias, 1999, p. 142). Para Elias, os indivíduos estão "continuamente moldando e moldando em relação umas às outras" (Elias, 1999, pp. 22-23). Segundo o sociólogo, cada interveniente cria ideias que

não existiam antes ou leva adiante ideias que já estavam presentes. Mas a direção e a ordem seguidas por essa formação e transformação das ideias não são explicáveis unicamente pela estrutura de um ou outro parceiro, e sim pela relação entre os dois. (Elias, 1999, pp. 22-23)

Glosando Elias, nos rituais das novas espiritualidades, ao contrário do que se passa nas religiões hierarquizadas por uma crença numa divindade exterior à interação e à percepção interna, há uma tendência para valorizar a autonomia da interação com os outros participantes, mediada por uma transformação interior de tipo percetivo num equilíbrio flutuante e elástico e num equilíbrio de poder, que se move para diante e para trás,

como uma dança, inclinando-se primeiro para um lado e depois para o outro. Numa palavra, abandona-se, de certa forma, uma religiosidade de submissão a uma autoridade exterior para se valorizar a inter-relação com o sagrado no aqui e no agora. É por esta razão que uma das saudações mais comuns entre os participantes dos movimentos Nova Era é a palavra *namasté* que significa o sagrado que está dentro de mim saúda o sagrado que está dentro de ti, ou seja, *eu sou tu*.

PROCESSOS IDENTITÁRIOS DA NOVA ERA

Numa visão comum, a identidade pessoal, é vista como uma unidade discreta que se converte num fenómeno privado, mas na verdade, numa perspetiva sociológica, cada indivíduo está ligado aos outros por “laços invisíveis”, tais como, os instintos, os afetos, o trabalho ou mesmo a propriedade, mesmo que de modo aparente lhe sejam estranhos e sem qualquer tipo de vínculo social (Elias, 1990, p. 15). Os indivíduos, vivendo numa “rede de dependências” (Elias, 1990, p. 15) têm grandes dificuldades em modificar ou romper com ela. Por isso, essas ligações invisíveis só se estabelecem por forma voluntária “até onde a própria estrutura dessas dependências o permite” (Elias, 1990, p. 15), não sendo, por isso, uma mera soma de vontades individuais. Constituem uma *gestalt* que se autonomiza de forma dialética e que é, muitas vezes, contraditória em relação às vontades individuais.

Todavia, este processo de criação do eu social não é determinista e permanente. Pelo contrário, apresenta “atributos móveis e impermanentes” (Hall, 2006, pp. 11-12) e características líquidas (Bauman, 2005). O sujeito pós-moderno apresenta uma identidade “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2006, pp. 11-12). No entanto, não se pode negar que existe um aspeto permanente fruto de “todo o processo de individualização” (Elias, 1990, p. 21) e da socialização. É por isso que se diz que a identidade implica o processo de socialização, o qual acontece durante a interação social. Aplicando ao contexto desta pesquisa, os movimentos sociais da Nova Era surgem aqui como agentes de socialização. E, apesar de se nascer imerso numa cultura própria, isso não quer dizer que não sejam capazes de manter a sua individualidade e livre-arbítrio (Giddens, 2005, p. 43). A construção da identidade implica a autoconsciência gerada durante esse processo de socialização, com a estruturação de um pensamento e ação independentes (Giddens, 2005, p. 43).

A teoria sistêmica desenvolvida por Bateson (1979) explica, em parte, o processo complexo e dinâmico de reconfiguração da identidade nos indivíduos. Ao longo da vida, a identidade do indivíduo reconfigura-se devido à aprendizagem de novos padrões de ação durante as relações sociais. Os novos padrões de ação fazem parte de um “meta padrão”, isto é, o “padrão dos padrões”, o qual “define a vasta generalização”. Nesse sentido, são “padrões que ligam” (Bateson, 1979, p. 20). Os padrões associados ao “meta padrão” registam alterações regulares (Bateson, 1979, pp. 20-21). A mente humana é moldada por estes padrões, nomeadamente através de vários processos de abdução que permitem aplicar exemplos adquiridos pelo indivíduo noutros domínios de conhecimento diferentes (Bateson, 1979, p. 129). Deste modo, num relacionamento simples a mensagem existente entre o sujeito A e o sujeito B que estão nessa relação, não tem de ser sempre simples ou direta. No entanto, ela é codificada entre A e B – os sujeitos que estão nessa relação. Para que B entenda a mensagem de A é, absolutamente, indispensável que conheça o significado que nela vem codificada. Deste modo, vem à superfície uma mensagem proveniente de uma “classe diferente de informação que B terá de assimilar” através da mensagem de A e o instruirá acerca das mensagens e codificações de A (Bateson, 1979, p. 124). Trata-se de meta mensagens, inseridas numa lógica diferente da original, pois,

por trás das mensagens sobre simples codificação, existem mensagens muito mais sutis que se tornam necessárias porque os códigos são condicionais; quer dizer, o significado de um determinado tipo de ação ou de som muda de acordo com o contexto, e muda também especialmente de acordo com a mudança do estado do relacionamento entre A e B. (Bateson, 1979, p. 124)

A aprendizagem é assim construída pela comunicação. A teoria desenvolvida por Bateson, com o argumento que aprender implica um contexto, menciona que é necessária a adaptação dos indivíduos a esse contexto para posteriormente ser generalizado na mente. Assim sendo, poderemos explicar o florescimento dos novos movimentos identitários da Nova Era com “o fato de que um certo número de pessoas, graças à elevação de um certo nível de instrução, tiveram condição de ter acesso pessoalmente à produção cultural, à autogestão espiritual” (Bourdieu, 2004, p. 124). É neste caldo de comunicabilidade que se pode extrapolar o papel e o contributo da informação para o processo de socialização e para a formação de novas perceções que ajudam a mudar a identidade do indivíduo. Isto representa o

mesmo que "aprender sobre o eu de uma maneira que poderá resultar em alguma mudança no eu" (Bateson, 1979, p. 140).

Se a nova espiritualidade implica olhar o todo como uma unidade gestáltica que não se resume a uma soma de indivíduos atomizados, separando, de forma antropocêntrica, o humano do não-humano, a definição de identidade aqui exposta segue uma lógica não antropocêntrica de identidade cujo padrão de união se inscreve também nas percepções identitárias dos indivíduos. Nessa medida, podemos afirmar com alguma segurança que os movimentos sociais da Nova Era preenchem as "lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente" (Habermas, 1990, p. 38) ou de uma divindade monolítica exterior.

METODOLOGIA

O objetivo desta investigação é estudar a experiência da nova espiritualidade dos movimentos sociais da Nova Era por contraponto com as formas de experiência do sagrado nas religiões institucionalizadas. Pretendemos compreender como os indivíduos reconstróem a identidade no âmbito de uma transformação dialética profunda impulsionadora de novas percepções e re-significações, acompanhada de mudanças nas práticas, nas interações sociais e nas representações individuais e coletivas.

Esta constatação levou-nos às seguintes perguntas de partida: de que forma a experiência da espiritualidade destes movimentos da Nova Era desencadeia uma transformação dialética? E como este processo de transformação individual pode gerar novas identidades e interações sociais?

A hipótese geral que elencamos consiste em que a nova espiritualidade dos movimentos da Nova Era gera novas identidades e interações sociais.

Do ponto de vista metodológico, adotamos o método de abordagem hipotético indutivo, privilegiando a interação entre a teoria e o trabalho de campo. De acordo com este método foram elaborados conceitos através da experiência do pesquisador chegando à hipótese que deriva da intuição. Além de gerar conjecturas possíveis sobre a realidade, também se confrontam os fenómenos através da observação e/ou experiências.

A seleção da amostra obedeceu a características específicas. A técnica de amostragem por caso múltiplo permite estudar um grupo homogêneo; neste caso, os participantes têm em comum o facto de participarem em grupos focalizados na espiritualidade. Procedeu-se à seleção de um público-alvo de 20 indivíduos, com idades compreendidas entre 16 e 65

anos, de ambos os sexos, todos incluídos em movimentos sociais focalizados na espiritualidade da Nova Era, em particular os espírita e os reikianos, com o objetivo de participarem numa discussão centrada em tópicos pré-definidos com interesse para a pesquisa. Os participantes foram circunscritos segundo características de controlo de uniformidade, ou seja, segundo características partilhadas por todos que, neste caso, é o facto de uma vivência da espiritualidade dentro de movimentos sociais específicos e escolhidos de forma a poderem falar das suas vivências espirituais.

A técnica de investigação privilegiada foi a de *grupos de foco*, constituindo-se dois grupos: 1) o dos espíritas; 2) o dos reikianos. Elaborámos um guião que serviu de base a todas as questões. A sua estrutura contemplou perguntas abertas de forma a incentivar o diálogo e o debate entre os participantes. A discussão durou 120 minutos e foi lançada a partir de questões abertas, gravadas e, posteriormente, transcritas. Depois, procedemos à transcrição dos conteúdos das entrevistas coletivas. Por último, procedemos à análise de conteúdo da informação, mediante uma grelha de análise, dando atenção às semelhanças e às diferenças de opinião, e comparando-as com os resultados provenientes de outras fontes tais como a pesquisa documental através de *links* na internet. Utilizámos ainda duas técnicas de investigação: a observação participante em palestras espíritas e em encontros reikianos.

O trabalho de campo durou aproximadamente três meses, alternando a recolha documental e a aplicação de grupos de foco. Esta última permitiu chegar a detalhes dos sentidos e significados atribuídos pelos indivíduos na sua envolvimento com a espiritualidade e entender algumas ambiguidades que os próprios discursos evidenciam. Perceber as conceções dos participantes com a interferência dos outros, captar emoções e as representações no exato momento em que acontecem. Aferimos e confrontámos os dados com as teorias e as hipóteses de trabalho avançadas. Em sequência disso, o estudo da espiritualidade na mudança de identidade e a promoção da interação social apresenta um modelo de análise com quatro dimensões: a espiritualidade no seu processo de subjetivação, os movimentos sociais no processo de socialização; a interação social para compreensão da configuração social; e, por fim, a identidade. A primeira dimensão, a espiritualidade no seu processo de subjetivação, deseja especificar os sentidos de interioridade e exterioridade dos indivíduos no decurso da procura pelo "eu". A segunda dimensão, o processo de socialização nos movimentos *New Age*, pretende analisar os significados atribuídos à informação que circula através das novas tecnologias tais como os conteúdos programáticos

de cursos, de filmes, os livros digitais e as conversas a que os indivíduos acedem para obter conhecimento sobre o que é a espiritualidade. Pretende-se ainda analisar os fatores que levam a essa procura de informação. Ao mesmo tempo focar o paradigma ao qual estão submetidos antes e depois da internet. A terceira dimensão, a configuração social dos grupos *New Age*, pretende analisar a interação social através das reproduções sociais. Ainda, avaliar a inovação, a réplica e as relações dos indivíduos perante a nova espiritualidade. A quarta dimensão, processo de mudança na identidade *New Age*, visa identificar e compreender as percepções espirituais, os fatores e as representações que motivaram a transformação nos indivíduos em virtude da temática em pesquisa. De igual modo, compreender como a espiritualidade desencadeia a reprodução, a inovação e a mudança identitária.

A maior dificuldade encontrada nesta pesquisa foi a construção de uma amostra o mais representativa possível da configuração social que está associada aos movimentos Nova Era, uma vez que a maioria dos seus elementos são mulheres. Nesse sentido, pode-se referir que o *grupo de foco espírita* foi o único que correspondeu às expectativas de uma amostra abrangente, pela homogeneidade de género que se conseguiu e, ainda, pela abrangência de idades. O *grupo de foco reikiano* não apresentou a mesma representatividade, pois a maioria dos participantes eram mulheres numa faixa etária pouco diversificada, o que por si só foi encarado como uma limitação ao estudo. Uma outra dificuldade neste estudo foi a composição final deste último grupo, uma vez que a pesquisa foi forçada a reorientar-se para a escolha de um novo grupo de reikianos devido a diversos constrangimentos suscitados pelo grupo inicialmente delineado. Foram excluídas duas entrevistas em profundidade devido ao tempo disponível para a transcrição das mesmas. O objetivo seria reforçar aspetos incluídos na investigação, introduzindo uma nova variável no estudo que indicasse a vivência da espiritualidade fora dos movimentos sociais Nova Era.

A NOVA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DOS DISCURSOS DOS ENTREVISTADOS

Nos grupos dos espíritas e no reiki, as pessoas procuram a união com o "todo" e o cosmos o que nos remete para um conceito de espiritualidade mais amplo do conceito enunciado por Weber, isto é, que privilegia a "redenção do indivíduo para concretizar a sua busca pessoal de respostas sobre o sagrado, assente numa devoção que se transforma em prática quotidiana" (Weber, 2006, p. 197). A espiritualidade é, então, uma

dimensão própria dos indivíduos revelada como a experiência pessoal mística quotidiana da qual falam Barros e Betto (2009, p. 21). De facto, os entrevistados abordam a espiritualidade como uma vivência da riqueza da interioridade humana "aquilo que somos naturalmente que é sermos almas ou espíritos com um histórico intemporal" algo "do qual já não se consegue desligar" (G1M1)³, entre o ser, o uno e a totalidade, assumindo uma conotação normativa da vida. O grupo dos espíritas enquadraram-na no "nosso verdadeiro eu, com o ser espiritual e a ligação que existe também com o restante mundo invisível, que é palpável mas que nos passa muito ao lado pela inerência da vida" (G1H2), apresenta-se como a "descoberta de uma nova vida" (G1H3) em específicos contextos de vivência individual e, ao mesmo tempo, corresponde à necessidade de "respeitarmos a nossa essência e despir mais até que propriamente esta realidade que é mais completamente limitada e permitirmo-nos sermos nós" (G1H4). A espiritualidade permite "uma postura pela vida de maior responsabilidade, essa maior responsabilidade também é um eixo livre que permite continuar a ter defeitos" (G1H1).

Para o *grupo de foco reikiano*, a percepção da espiritualidade "não é explicável, é sentida" (G2M1) através da crença em "algo que nos faz estar aqui" (G2M1), algo que "alguns sentimos, alguns vemos, outros não" (G2M8), pois "não é palpável" (G2M3) embora seja uma "coisa que nos acompanha de vida em vida, ou seja, de corpo em corpo que não morre e permanece sempre de pessoa em pessoa" (G2M2). A espiritualidade implica "ter consciência da plenitude do ser" (G2H1). A atitude de amor pelo encanto da vida humana e de comunhão com o universo, inculca uma espiritualidade que "se propõe a ir além das religiões (sem rejeitá-las) como atitude de amor que redescubra o encanto da vida presente em nós mesmos, em todo o ser humano e no Universo" (Barros & Betto, 2009, pp. 22-24). Os grupos de foco, espírita e reikiano, conferem esta perspetiva de uma espiritualidade subjetiva que coloca o sujeito como experiência, permite aprofundar a relação do indivíduo consigo mesmo, de forma a "se conhecer melhor, a se aperfeiçoar ou desenvolver as suas capacidades individuais" (Coutinho, 2012, p. 175) através de práticas de meditação inspiradas nas filosofias de vida das culturas orientais. Deste modo, afasta-se da "*espiritualidade objetiva*" (Coutinho, 2012, pp. 171-193) inserida no contexto da religião judaico-cristã e na qual foram educados. Contudo, a espiritualidade é

³ A indicação dos testemunhos dos grupos de foco é representada pela indicação da sigla G1 para *grupo de foco espíritas* e G2 para o *grupo de foco eikianos*. O género de cada testemunho surge representado com a indicação de H para o género masculino e de F para o género feminino.

concretizada enquanto forma de ser e de sentir que interioriza a experiência do mistério implícito na vivência mística (Boff, 2003, p. 102). Um dos participantes do *grupo de foco espíritas* comenta mesmo que "ser religioso não tem nada a ver com o ser espiritualizado, absolutamente nada" (G1M5). Para o *grupo de foco reikiano*, a espiritualidade é tudo o que se pretende viver e "já se vivia, mas não sabia qual era bem qual era o caminho" (G2M1). O místico experimenta o mistério (Boff, 1999, p. 16) como dimensão que "acompanha a vida" (G2M2). Assim sendo, as espiritualidades descritas pelos grupos de foco espíritas e reikianos baseiam-se numa procura pessoal de respostas sobre o significado e sentido da vida em alguns casos comparada à "descoberta de uma nova vida" (G1H3). Ao mesmo tempo, "o refinamento do espírito" (Barros & Betto, 2009, p. 22) apela à necessidade de "respeitarmos a nossa essência e despir mais até que propriamente esta realidade que é mais completamente limitada e permitirmo-nos sermos nós" (G1H4).

Viver a espiritualidade pode revelar uma rutura com o padrão das práticas instituídas. Para o *grupo de foco espírita*, a Igreja Católica transformou a vivência da espiritualidade subjetiva num assunto "oculto" (G1H3), reservado aos estudiosos da teologia. Uma das participantes refere que "não se falava abertamente" (G1M1); dois membros do grupo espírita expressam que "não existiam conversas livres acerca de aspetos e dúvidas da espiritualidade porque se sentia medo" (G1H4, G1H3).

Deste modo, a vivência da dimensão espiritual e da relação com os outros e com a natureza foi "castrada" (G1M5) pela religião tradicional católica "por questão de educação" (G1H5) e transformada, assim, pela sociedade num tema "tabu" (G1H4) sobre o qual os indivíduos sentiam necessidade de se "proteger" (G1H4). O "medo" (G1H4) de abordar o assunto é um dos significados simbólicos atribuídos pelos grupos de foco relativos a algumas práticas da religião católica institucionalizada. Como referem os espíritas, "não se falava abertamente" (G1M1) porque o assunto "era oculto" (G1H3), havia "medo" (G1H3) porque "o tabu era muito grande e tinham de se proteger" (G1H4).

A dimensão espiritual é mais ampla do que a religiosa e faz parte da cultura, estando sempre à disposição de todos (Barros & Betto, 2009, p. 86). A conservação do poder religioso (Boff & Betto 1999, p. 18) estava bem vinculada nas representações sociais dos portugueses. Em Portugal, no período anterior ao regime democrático, a informação sobre a espiritualidade era veiculada praticamente pelo catolicismo. Para se ter acesso era preciso "pesquisar muito em livros" (G1M1) ou até mesmo socorrer-se de práticas

esotéricas da “bruxazinha da zona e o curandeiro não sei de onde” (G1H2) e sujeitar-se a “corpos-abertos, beber azeite em jejum” (G1H5), conforme relata um participante espírita. Por outro lado, “o 25 de Abril de 1974 marcou um salto brutal” (G1H5). O aparecimento das novas tecnologias, em pleno contexto de liberdade democrática, fez da espiritualidade “um assunto cada vez mais debatido” (G1H1). Segundo os grupos de foco, o acesso à informação passou a ser muito mais livre, num contexto de valores sociais diferentes de “mais respeito, mais responsabilidade, mais sentido de vida e um olhar mais maravilhado e mais encantador com as coisas que nos rodeiam” (G1H5). A revolução de 1974 representa “um trampolim de 50 metros para cima, um salto de 50 anos” (G1H5) para a liberdade de expressão. Uma “realidade completamente diferente” (G1H5) das proibições do período salazarista indicadas por um participante do *grupo de foco espírita*: “o livro do espiritismo era proibido. Estou a falar de realidades completamente diferentes, de coisas que hoje são acessíveis a qualquer um e antes não era” (G1H5).

Os participantes nos grupos de foco colocam em evidência a existência da espiritualidade fora do poder da religião institucionalizada e demonstram insatisfação pelos dogmas da religião católica. Na opinião de um espírita, tratava-se de “um sistema quase obrigatório, era imposto” (G1H1). A relação com Deus tem uma “racionalidade que não encaixava: a questão do inferno e do céu e os purgatórios e a instituição da igreja em particular” (G1H1). E, em vez de “aproximar da espiritualidade na essência, bem pelo contrário, afastou-me” (G1H1), acrescenta o participante. Só quando se deslocou ao centro espírita é que percebeu “que seria uma oportunidade de perceber melhor sobre do que afinal estaríamos a falar” (G1H1), adianta. Daí que, viver a espiritualidade no atual paradigma representa uma rutura com o padrão cultural institucionalizado pelas religiões institucionais. Verifica-se, portanto, uma clara rutura com a religião em si mesma, dando espaço psíquico, emocional e espiritual para uma vivência apenas na espiritualidade. Porém, é fora dos espaços da religião católica, ou seja, nos centros de reiki, que todos assumem procurar respostas para o “eu” individual, isto é, respostas para a espiritualidade que dizem sentir e viver.

De facto, a mensagem do movimento Nova Era apela à vivência da espiritualidade subjetiva para “instaurar uma comunhão reverencial com o mistério mais profundo, presente em cada ser” (Barros & Betto, 2009, p. 24). Para os grupos de foco “abriu-se completamente a cortina” (G1M5). O próprio sujeito resgata a sua relação com o cosmos e a relação com outros

passa a ter um olhar e um novo sentido, uma nova harmonia, "olhar mais para os outros" (G2M1).

A espiritualidade é um atributo do sagrado. A hierofania⁴ (Eliade, 2006, p. 25) explica porque é que o sagrado se manifesta nos indivíduos como conhecimento diferente do profano. "O sagrado equivale ao poder" (Eliade, 2006, p. 27) conferido pelos participantes nos grupos de foco espírita e reikiano como a conquista do poder sobre o domínio de si enquanto indivíduo na forma de reconciliação com o cosmos conforme retrata o depoimento de um espírita: "há uma reconciliação conosco próprios e percebe-se que, afinal, não sou assim tão maluco, que se é um ser espiritual e começa-se a dar também a oportunidade aos outros de serem como são" (G1H1).

Estaremos, portanto, perante uma reconstrução do sagrado através da vivência de uma espiritualidade consciente, manifestada dentro do próprio sujeito que se transforma, pois, a mensagem que identificam agora é nova suscitando interrogações permanentes. Neste sentido, a espiritualidade é o aspeto mais relevante e agenciador de mudança de paradigma, suscitando um diálogo infinito entre o indivíduo e todas as dimensões da vida. Cada sujeito apresenta-se como um mistério com capacidade básica de sentir através do espírito (Boff & Betto, 1999, p. 15) num processo de grande "envolvência" (G1H5) e de "sensibilidade" (G1H5) individual que suscita transformações identitárias evidenciadas pelos membros dos grupos de foco: "é quase como reencontrar uma nova vida" (G1H3).

A modificação de paradigma parece ser um facto incontornável e arrasta consigo esta nova forma de viver e de sentir a espiritualidade (Capra, 1982, p. 397). Capra menciona um declínio inevitável do paradigma velho. O *ponto de mutação* está na compreensão destes processos de mudanças evolutivas (Capra, 1982, p. 397). Esta é a visão partilhada pelos participantes dos grupos de foco em análise. O grupo espírita acredita que a humanidade vai "continuar a seguir este caminho que já estamos a trilhar" (G1M2) e que "com esta abertura no campo espiritual" (G1H5) os indivíduos têm perante si "uma inesgotável esperança" (G1H5). O futuro das sociedades já não pode dispensar a espiritualidade. Através da re-ligação com o cosmos, a convivência social será "mais aberta" (G1H3) e com "uma velocidade superior" (G1H4). A espiritualidade será "o futuro" (G1M3), com uma difusão de informação de conteúdo sobre ela "muito mais rápido" (G1H1), até porque "por exemplo na América do Sul, o espiritismo já se aprende nas escolas" (G1H5). A "espiritualidade do eu" (Giddens, 2005, p. 444), para os reikianos

⁴ Hierofania exprime algo que se manifesta como sagrado em objetos ou símbolos, por exemplo.

“é a oportunidade de ser melhor” (G2H1) que “pode ajudar a avançar mais” (G2H2) através da “fraternidade” (G2M9) e do “amor” (G2M3). O “amor incondicional” (G2H1) é o ingrediente “essencial” (G2M7) que os indivíduos “têm de aprender” (G2H8) para serem “pessoas melhores” (G2H8), com “simplicidade e humildade” (G2M2). “O amor incondicional leva a perceber todo o cosmos e a caminhar para a Luz” (G2H1).

Assim sendo, os participantes nos dois grupos de foco reconhecem que a nova espiritualidade modifica os modos de sentir e agir em relação consigo mesmo, em relação com os outros e com a natureza. A partir da aprendizagem das práticas e técnicas provenientes de filosofias orientais, os participantes reconfiguraram as suas interações sociais, as relações coletivas e os processos identitários. Podemos estar em presença de uma modificação do paradigma regido pelas religiões tradicionais com a emergência do paradigma ecológico centrado na ética e na espiritualidade. Um novo paradigma social no qual os relacionamentos se modificam gradualmente, mas com o objetivo de estabelecer uma harmonia universal.

INTERAÇÃO SOCIAL *NEW AGE* – CONFIGURAÇÃO SOCIAL *NEW AGE*

Se o indivíduo muda com a construção de uma nova identidade mais espiritualizada, pode haver uma repercussão ao nível da interação social, tal como indicam alguns testemunhos: “ninguém pode dizer que eu mudo e o resto não muda” (G1H2). Os laços sociais fortes da intimidade (Granovetter, 1973) permitem constatar mudança nos outros, seja na “família, na sociedade, na profissão” (G2H1), com “as pessoas” (G1M4) quando a espiritualidade surge como tema de conversa. As experiências dos indivíduos com a espiritualidade são “difíceis de dar a entender aos outros” (G2M1) mas apelam a reconfigurações sociais. O *grupo de foco reikiano* relata vários pontos de mudança na projeção do “eu” nos outros: “mais respeito pelo ser humano” (G2M6), ser “mais tolerante” (G2M3), ter mais “calma” (G2M4), “mais paciência” (G2M4) e uma maior compreensão para os “comportamentos” (G2M4) dos membros familiares ou dos colegas de trabalho. Igualmente, o *grupo de foco espírita* identifica como principais alterações nas disposições interiores: “uma abertura diferente” (G1M3), “descobrir o prazer de ter muitos amigos” (G1H4) a par do “prazer de partilhar, o prazer de falar e o prazer de ouvi-los” (G1H4), ainda a “aceitar os outros tal como eles são” (G1M1) e a aceitação de si mesmos com todos os seus “limites e qualidades” (G1M1). Antes do aparecimento das novas tecnologias, as “regras” (G1H2) “obrigadas a seguir” (G1H2) eram outras. Tanto o grupo dos espíritas como o dos

reikianos restringiam-se ao código da mensagem da religião católica institucionalizada, no qual nasceram, como relata uma participante espírita: "tive muitas situações que eu ouvia e com medo de que acontecesse o mesmo a mim ficava reservada" (G1M3). Contudo, o acesso à mensagem sobre a nova espiritualidade serve como estímulo para a mudança nas interações ao nível da sua unidade mínima (Bateson, 1979, p. 142).

Os entrevistados acedem à informação, como refere um deles, para "descobrir informação" (G1H2) que "abre determinadas novas portas" (G1H2) para a espiritualidade. Os espíritas referem como maior desafio admitir que o "outro também pode ser falível" (G1H1), o que, em certa medida, "traz tranquilidade" (G1H1) interior, pois exige "ser diferente forçosamente" (G1H1). Para os reikianos, o maior desafio é a própria mecânica do relacionamento, em particular na relação com o outro em contexto familiar. Um dos casos relatados no *grupo de foco reikiano* é a relação entre duas irmãs, ambas participantes neste estudo. A irmã mais velha confessa ter como "estímulo" (Bateson, 1979, p. 145) a sua participação no grupo de reiki, apenas o intuito de conseguir ajudar numa mudança de "comunicação" (G2M8) da irmã mais nova, para "que ela perceba que tem de falar quando não gosta" (G2M8) de algo. Deste modo, passou a "compreender mais a sua relação com os outros" (G2M8) e passou a passar essa mensagem sempre que interagia com a irmã, reforçando assim o estímulo inicial. Através de diversas ações consequentes de outras ações, a irmã mais nova que "não gostava sequer de dar um beijo" (G2M2), passou a "dar um beijo, um abraço, enfim, pedir" (G2M2), assumindo novos "padrões de itens de ação" (Bateson, 1979, p. 145). Deste modo, a relação entre ambas foi alvo da integração de novos comportamentos (Bateson, 1979, p. 146). Como no caso descrito os laços sociais são fortes (Granovetter, 1973), quando a irmã mais nova compreendeu o comportamento da irmã mais velha manifestou-se um "novo tipo lógico" de aprendizagem (Bateson, 1979, p. 142) e o relacionamento produziu uma "dupla descrição" (Bateson, 1979, p. 140). Este é o tipo de inovação mais comum nas relações de interação social descritas por ambos os grupos de foco em análise. Trata-se do processo de aprendizagem (Bateson, 1979, p. 147) comum. A interação social permite a deslocação de limites na interação (Bateson, 1979, p. 147) através da passagem da informação entre indivíduos. E, nesse sentido, "a relação com as pessoas passa a ser completamente diferente" (G1M2), conforme também identifica o *grupo de foco espírita*. A espiritualidade, segundo alguns testemunhos, promoveu melhorias significativas nos relacionamentos com familiares e amigos, ainda mudanças na perspetiva de olhar e de

aproximação face aos outros, de modo a potenciar o “prazer de ter muitos amigos, o prazer de partilhar, o prazer de falar e o prazer de ouvi-los” (G1H4). A inovação na interação social começa por ser individual quando “aprendemos a aceitar os outros tal como eles são e aceitamo-nos com os nossos limites e as nossas qualidades” (G1M1). As disposições interiores do indivíduo transformam-se em “sossego cá dentro, uma pacificação interior” (G1M1) para, posteriormente, propagar-se para os outros “quando se começa a ter alguns conhecimentos e sobretudo quando começamos aos pouquinhos a conseguir aplicar esses conhecimentos no nosso dia-a-dia” (G1M1). Pela lógica do modelo descrito por Bateson (1979), segue-se o reforço da reação do sujeito na interação, quando o indivíduo vê o seu novo eu espelhado nos outros. A réplica sucede-se no momento em que o outro começa a reconhecer “as diferenças” (G1H1) e “copiam porque também têm necessidade” (G1H2) de mudar. O indivíduo que inicialmente responde ao estímulo da espiritualidade passa a ser um “exemplo” (G1H2) e uma “referência” (G1H2) diferente do “padrão” (G1H2) ao qual “estão habituados” (G1H2). Deste modo, a interação social promove ajustamentos dos padrões individuais e consequentes adaptações ao “meta padrão” implícito nesta pesquisa, ou seja, a espiritualidade. A adaptação traduz uma transferência da aprendizagem anterior difundida através de mensagens e meta mensagens (Bateson, 1979, p. 23). Como a configuração social é um padrão móvel e objetivada pelas expressões, ações e pelo intelecto, os indivíduos que estão nas relações de interdependência social aqui descritas vão estabelecendo um novo “equilíbrio” na estrutura social (Elias, 1999, p. 143).

PROCESSO DE MUDANÇA NA IDENTIDADE *NEW AGE*

A identidade individual do sujeito não se esvazia, pelo contrário, ela emerge do silêncio profundo a que esteve votada ao longo da vida. Os relatos dos participantes espíritas conferem a transformação dialética de que falam os autores Barros e Betto (2009). As transformações pela espiritualidade exigem o permanente diálogo do indivíduo consigo mesmo, em comunhão com o cosmos (Barros & Betto, 2009, p. 24).

O conhecimento das percepções espirituais que se adquire ao longo da vida não pode ser excluído do processo de análise. Segundo os grupos de foco, antes da internet, o tema da espiritualidade despoletava a percepção de viverem “num mundo à parte” (G1H4). Por esse motivo o “assunto ficou em ‘standby’ durante muitos anos” (G1H4). Os indivíduos sentiam-se constrangidos pelo “refreamento, controle afetivo, renúncia e

transformação dos instintos" (Elias, 1990, p. 25), levando a momentos de tensão social que, segundo os testemunhos, originavam a repressão da vivência e partilha das percepções espirituais. De facto, os discursos dos nossos entrevistados revelam o medo e o secretismo vivenciados em relação à nova espiritualidade. Um deles refere que "escondia-se das pessoas" (G1M3), ao ponto de "inventar milhentas desculpas (...) por vergonha, pela maneira de eles falarem em relação a esses assuntos" (G1M3).

Este aspeto identitário da espiritualidade apenas passa a ser demonstrado e comunicado abertamente muito recentemente. "Há mais abertura social" (G1H5) necessária para poder expressar-se livremente sobre o assunto. A intensidade das proibições sociais induzidas é também testemunhada pelos grupos de foco através da percepção que os espíritas tinham de si, devido à diferenciação social a que foram submetidos durante décadas, em Portugal: "tinha um defeito" (G1M3), "porque é que não me encaixo?" (G1M1) ou "perguntava porque é que não era como eles – católicos – assim fácil? e estava sempre a moer nestes assuntos?" (G1M1).

O conflito interior dos entrevistados provoca recalcamientos associados ao medo, gerando sentimentos negativos do "eu" tais como a vergonha ou o embaraço em relação à nova espiritualidade. Neste sentido, os espíritas veem a espiritualidade como uma "expressão sumamente inadequada da verdadeira relação existente entre os seres humanos" (Elias, 1990, p. 25) e, portanto, "confusa" (G1M2). Diante de perguntas "numerosas e insistentes" (G1M1) apenas expressas no pensamento, os indivíduos começaram a procurar emergir de "um eterno conflito entre indivíduo e sociedade" (Elias, 1990, p. 25).

"Os motivos são variados" (G1H1), pois a maioria diz que "não fazia a mínima ideia do que era, mas procurava respostas" (G1M2) devido a "medos e inseguranças" (G1M2). Os episódios de vida traumáticos conduzem a uma procura de ajuda e esclarecimento sobre a nova espiritualidade por ambos os grupos. As manifestações mediúnicas são os motivos mais mencionados para essa indagação: "foi quando comecei a descobrir a minha mediunidade" (G1H3); um dos participantes refere que "o que é decisivo é a maturidade espiritual e a base de dados que se traz de vidas pretéritas que faz com que alguém ao passar por algo, uma conversa, um livro ou um filme ou outra coisa, seja tocada ou não de acordo com aquilo que já tem dentro de si" (G1H4); "achei que tinha uma má relação com a espiritualidade" (G1H1). Os casos de percepção extrassensorial são os mais comuns segundo os reikianos: "ouvia um senhor que já tinha morrido a tocar flauta" (G2M8). O *grupo de foco espírita* indica também motivações como a

"curiosidade" (G1M4), "a sede de conhecimento muito grande" (G1M2) que o assunto inspira, a fascinação pelos "contos fantásticos do vampirismo e dos lobisomens" (G1H1) e, sobretudo, os "problemas da vida" (G1H2). Os reikianos indicam ainda a "doença" (G2M4), porque "a pessoa tem de se agarrar a alguma coisa" (G2M1), "a necessidade de se agarrar a algo superior" (G2M7), ideia partilhada também por espíritas. Os relatos de espíritas e de reikianos expõem um "eu" antigo que era "tímido" (G1M3), "era reservado" (G1H4), "teimoso e prepotente" (G1H1) ou, ainda, terem "muito a mania de julgar antes de conhecer" (G2M6) são abundantes.

A partir do momento em que encontram esclarecimentos "tudo fez sentido" (G1M2), permitiu "acreditar que é por aqui o caminho" (G1M2). A mente estabelece vários processos de abdução (Bateson, 1979, p. 129), a informação testemunhada pelos grupos de foco é a de que a espiritualidade implica o "todo", isto é, a vivência do cosmos, uma "rede de laços invisíveis" (Elias, 1990, p. 15). Deste modo, cada indivíduo restabelece o sagrado. Os processos identitários passam a ser disposições interiores, tais como: "ser melhor pessoa, minimizar melhor os problemas do quotidiano porque há uma responsabilidade maior" (G2H1), que "não é do caráter intelectual, dos conhecimentos ou do caráter material, é sim do caráter da pessoa, de ser melhor pessoa" (G2H1). Neste sentido, a mensagem da espiritualidade surge sempre presente e "codificada" (Bateson, 1979, p. 124), inserida na mesma lógica da informação codificada na meta mensagem e, assim, a aprendizagem do indivíduo é construída no contexto muito mais abrangente, o cosmos. Conforme acima descrito, o cosmos aparece como o "meta padrão" (Bateson, 1979, p. 19), no qual os laços invisíveis (Elias, 1990, p. 15) aparecem reforçados na própria configuração social do movimento Nova Era. Um outro aspeto confirmado é o efeito de "contágio" (G1M3) da mudança na identidade. A transformação ocorre com a aprendizagem e quando o padrão individual deixa de ser estático e regista as alterações do "meta padrão" (Bateson, 1979, p. 20), em particular, na "mudança de comportamentos" (G1H4) que embora seja concretizada de uma forma "lenta" (G1H4), confere uma "mudança de comportamento pelo processamento da informação de uma forma completamente diferente que acaba por alterar tudo" (G1H4). A "autogestão espiritual" e a "elevação do nível de instrução" (Bourdieu, 2004, p. 124) levam a profundas mudanças da identidade. A identidade recria-se através dos movimentos Nova Era e traduz mudanças substanciais para a vida dos indivíduos. A infância "deslocada da sociedade e dos amigos" (G1H4) que mergulhava a identidade num "casulo" (G1H4), na idade adulta passa a ser "normal" após o

contato com "mais informação" (G1H2) acerca da espiritualidade, fruto do processo de socialização pela aprendizagem a partir da comunicação. O *grupo de foco espírita* refere o "estudo" (G1M1) com agente de mudança em predisposições e crenças, "preconceitos" (G1M1). Uma participante espírita vinca mesmo mudança nos traços de personalidade: "era uma pessoa muito tímida, não dizia aquilo que pensava, com muitos medos, dúvidas e incertezas". Depois percebeu "a realidade que é a vida" (G1M2), o que fez dela "uma pessoa completamente diferente" (G1M2). Num outro testemunho, a percepção do sentimento de culpa passou a ser diferente: "não é a tua culpa, mas é a minha culpa, pá, é o meu exemplo, não é para ti, mas é o exemplo para mim" (G1H5). Outros relatos indicam uma mudança no sentido de ver "um Deus completamente diferente" (G1M5). O *grupo de foco reikianos* declara que há "uma grande responsabilidade na família, na sociedade, na profissão" (G2H1), percepção de "maior respeito pelo ser humano" (G1M6), "não julgar antes de conhecer" (G1M6), "ser melhor pessoa" (G2M5). Uma outra perspectiva dos reikianos é a mudança de alguns hábitos alimentares, incluindo "abdicar a quase cem por cento das carnes vermelhas" (G2M4) ou "beber muita água" (G2M4).

Na nova cosmologia (Newnum, 1994), a realidade é vista como uma teia de verdades, a revelação não é algo feito, mas antes manifestações da vida que se movimentam. Antes do aparecimento das novas tecnologias, Luckmann (1973, p. 108) aludia que a modernidade estava a provocar a conversão da identidade pessoal para um fenómeno privado. Após o advento da internet e a globalização, as teorias começaram a apontar para um caminho oposto e a formação de uma "celebração móvel" (Hall, 2006, pp. 11-12).

Uma parte da mudança de paradigma deve-se à proliferação de novos meios de difusão de informação. A configuração social manifesta-se no espaço social através de um novo sistema de relações (Fernandes, 1992, p. 62) mediado pela internet, desde a explosão tecnológica. A forma como a informação surge divulgada através da internet reconfigura os processos de socialização. Os grupos estudados referem que o avanço da tecnologia "levou a perceber a parte que é para além da ficção dos filmes" (G2H1), suscitando mudanças nas práticas e nas representações sociais que "estão na base de uma nova teoria que sustenta o mundo através da espiritualidade fazendo despertar um novo paradigma social (Boff & Betto, 1999, p. 15). Uma parte da mudança de paradigma deve-se à proliferação de novos meios de difusão de informação. A configuração social manifesta-se no espaço social através de um novo sistema de relações (Fernandes, 1992, p. 62) mediado pela internet. A forma como a informação surge divulgada

através da internet reconfigura os processos de socialização. É neste contexto que a espiritualidade ganhou terreno nos últimos anos, ao encontrar na *world wide web* um terreno mais favorável de propagação (Felinto, 2005, p. 11). Antes da expansão dos média, "não havia internet nem se podia pesquisar como fazem muitos hoje em dia" (G1H4). A informação sobre o que era a espiritualidade era obtida a partir de relatos "com os mais velhos" (G2M5) que "contavam coisas que as pessoas falavam" (G2M2), "principalmente nas aldeias" (G2M3). Uma outra opção era "falar com o padre" (G2M8) para "questionar o porquê do que é que andamos aqui a fazer" (G2M5) o qual "dizia que era saudade" (G2M8). Os grupos de foco indicam que, agora, o cinema, a televisão e, em particular, a internet estão a "influenciar" (G1H1) na busca de respostas e evidências sobre a nova espiritualidade. Dois membros do grupo referem que:

pode caminhar em paralelo uma vida inteira, mas não houve ali um ponto de contato e não se aproxima, mas há outros que podem se esbarrar em milhares de conversas e milhares de filmes ou livros e estão muito longe de assimilarem a ideia, serem adeptos. (G1H4)

Desde o aparecimento da internet, os grupos de espíritas e de reikiianos conferem que "há muita informação na net" (G1H2). A sociedade passou a dispor de uma panaceia de conteúdos nunca antes vista. Portanto, tudo está mais acessível e a espiritualidade "é um assunto cada vez mais debatido em todo o lado, até nos órgãos de comunicação social" (G1H1). Nesta perspetiva, o *grupo de foco espírita* frisa a propósito da procura de centros espíritas que "há vinte e tal anos havia uma percentagem de pessoas, um em cada 10, que vinham por eles próprios ou através de terceiros e agora é uma opção mesmo" (G1H4).

Os livros também são indicados pelos grupos em estudo como uma fonte de informação. Para os espíritas, os "livros de autoajuda são cada vez mais" (G1H1). Na opinião do grupo reikiianos, a "leitura" (G2H1) faz parte da busca pela dimensão espiritual da vida.

Deste modo, os grupos estudados passam por diferentes processos de socialização. Parafraseando Bishop (2007), fazem parte de um movimento amplo Nova Era constituído por novas práticas e novas representações sociais, por crenças e rituais e por novas espiritualidades em interconexão segundo novos modos de organização, visando uma transformação pessoal e planetária. Este movimento organiza-se em volta dos valores de "contracultura" e de uma nova "espiritualidade" ou ainda de uma nova

“consciência universal” que só se pode adquirir a partir de uma transformação dialética. A ideia de uma transformação pessoal que desencadeia uma percepção cósmica exige um trabalho sobre o “eu interior” e sobre as energias, atraindo as espiritualidades de todo o mundo, operando de um modo sincrético e eclético aberto às crenças de cada um.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nova espiritualidade tem maior ênfase devido ao seu caráter agregador social. Abre novas possibilidades ao indivíduo para que se possa concretizar enquanto sujeito espiritual. A partir do nosso estudo exploratório, podemos confirmar a nossa hipótese inicial de que a espiritualidade conduz os indivíduos a mudanças na identidade que promove a interação social e modifica o contexto social. A nova era da espiritualidade desencadeia a transformação dialética dos indivíduos.

A análise de conteúdo permitiu compreender e identificar o processo gradual de transformação através do processo de espiritualização. O processo conduz a importantes mudanças na configuração social através da aprendizagem de novos itens de ação conforme defendeu Gregory Bateson (1979). Com o desenvolvimento tecnológico, a internet assumiu um papel importante na difusão da informação acerca dos novos movimentos sociais Nova Era. Ao mesmo tempo disponibilizou à escala planetária os conteúdos e ideias desses movimentos, desencadeando um movimento mais amplo da Nova Era. O sentimento de insatisfação dos indivíduos para uma espiritualidade satisfatória eclodiu face à ausência de respostas da religião católica dominante. Com o acesso a nova informação através da internet, os indivíduos identificaram-se com as concepções dos novos movimentos Nova Era, dando início ao processo interno da espiritualização do eu e de uma nova ideologia orientada para a natureza, associando os malefícios do mundo tecnológico moderno. Através dos processos de socialização adquirem-se novas aprendizagens. O processo de “subjetivação” (Foucault, 1984) leva progressivamente a uma transformação individual e cósmica que poderemos apelidar de transformação dialética, um diálogo constante entre o eu e o cosmo. Esta transformação dialética gera mudanças de identidade que motiva um padrão diferente de ação. Como consequência da introdução de novos itens de ação individuais, a interação social com os outros sujeitos foi alvo de reajustes. Deste modo, processam-se reconfigurações identitárias coletivas e individuais. Através da espiritualidade vivenciada, os indivíduos mudam e conseguem transportar alterações na interação social

em contextos familiares e entre amigos. A alteração na configuração social é constatada teoricamente, além de confirmada durante esta pesquisa através da utilização das técnicas de investigação qualitativas.

O nosso estudo leva-nos a concluir que parece que estes grupos estão mergulhados no novo paradigma da espiritualidade e ecologia de que falam vários autores, tais como Boff, Barros e Betto. É nessa lógica que o paradigma se estabelece na sociedade ocidental através do elemento feminino, mais simbolicamente *anima*, coerente com a nossa noção de *yin* social. As novas tecnologias apoiam a mudança para um paradigma assente na vivência da fé, na forma como as sociedades representam a espiritualidade. Simbolicamente, o equilíbrio entre *yan* e *yin*, defendido por estes movimentos sociais da Nova Era, é um processo transformativo que pode demorar porque a transformação social é gradual. A relevância do tema de investigação sugere a elaboração de estudos mais aprofundados sobre a espiritualidade na vivência da pós-modernidade. Pretende-se apreender melhor esta mudança nas dimensões simbólica e imaginária dos sujeitos envolvidos, como resultado da integração da espiritualidade na vida quotidiana. Ao mesmo tempo, solidificar a base teórica que assume a existência de um novo paradigma social. Deste modo, uma pesquisa futura deverá incluir o estudo da cultura destes movimentos da Nova Era, na medida em que são evidentes os sinais de uma crescente propensão dos indivíduos para uma nova espiritualidade. Conforme foi exposto anteriormente, alguns indicadores evidentes dessa transformação são a informação disponibilizada pelas novas tecnologias associada aos fatores que desencadeiam a reconfiguração do padrão de identidade e da interação social cada vez mais orientadas para a espiritualidade, como um "abraço teo-antropo-cósmico" (Agostini, 2004, p. 17). "Não é algo acrescentado; exprime a própria identidade dentro de uma situação. Em vista de nossa condição histórica, a vida espiritual é um processo sempre inacabado, enquanto caminhamos no tempo" (Agostini, 2004, p. 17).

Estes movimentos da Nova Era poderão constituir-se como um movimento alargado que nos permita afirmar que estamos numa Nova Era, no encantamento do mundo pela fé? Se assim for, torna-se impossível negar a transformação de paradigma social para a espiritualidade.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Agostini, N. (2004). O que a espiritualidade tem a ver com as ciências humanas. *Revista Magis, Cadernos de Fé e Cultura*, 45, 21-27.
- Barros, M. & Betto, F. (2009). *O amor fecunda o universo – ecologia e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Agir.
- Bateson, G. (1979). *Mente e natureza*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bishop, E. (2007). *Le New Age aux Etats-Unis. 1980 à 2000 – le cas de San Diego*. Tese de Doutoramento, Universidade de Lyon, Lyon, França. Retirado de http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2007/bishop_e/download
- Boff, L. (2003). *Ethos mundial. Um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Boff, L. (2008). *La opción Terra. La solución para la Tierra no cae del cielo*. Madrid: Editorial Sal Terrae.
- Boff, L. & Betto, B. (1999). *Mística y espiritualidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bourdieu, P. (2003). *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de século.
- Bourdieu, P. (2004). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Caliman, C. (1998). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Capra, F. (1982). *Ponto de mutação*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Capra, F. (1989). *O tao da física. Uma exploração dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental*. Lisboa: Editorial Presença.
- Carson, R (1962). *Silent spring*. Estocolmo: Houghton Mifflin. Retirado de http://library.uniteddiversity.coop/More_Books_and_Reports/Silent_Spring-Rachel_Carson-1962.pdf

- Coutinho, J. P. (2012). Religião e outros conceitos. *Sociologia*, 24, 171-193. Retirado de <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>
- Durkheim, E. (2002). *As formas elementares da vida religiosa*. Oeiras: Celta Editora.
- Eliade, M. (2006). *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- Elias, N. (1990). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Elias, N. (1999). *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- Ellul, J. (2003). *Les nouveaux possédés*. Paris: Mille et une nuits, Fayard.
- Felinto, E. (2005). *A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina.
- Fernandes, A. T. (1992, setembro). *Espaço social e suas representações*. Comunicação apresentada no VI Colóquio Ibérico de Geografia, Porto.
- Foucault, M. (1984). *História da sexualidade (Vol. II: O uso dos prazeres)*. Rio de Janeiro: Graal.
- Giddens, A. (2005). *Sociologia*. Porto Alegre: Editora Porto Alegre.
- Granovetter, M. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380. <https://doi.org/10.1086/225469>
- Habermas, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Leopold, A. (1949). *A sand county almanac*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipovetsky, G. (1989). *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Lipovetsky, G. (2016). *Da leveza, para uma civilização do ligeiro*. Lisboa: Edições 70.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Maffesoli, M. (2010). *Elogio da razão sensível*. Lisboa: Editora Vozes.
- Mascarenhas, M. P. (2013, novembro). *Alimentação ecosofia e ecologia*. Comunicação apresentada no II Simpósio Internacional de Ecosofia e Ecologias no Mundo contemporâneo, Braga.

Medeiros, S. E. (2007). Recensão do livro Ideologia e utopia. *Revista eletrónica Boletim do Tempo*, 1, 202-208.

Newnum, R. S. (1994, agosto). *A nova cosmologia e a espiritualidade da criação*. Comunicação no Seminário Interdisciplinar sobre os Novos Paradigmas, São Paulo.

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus y La Cebra Ediciones.

Vallet, O. (1993). *As religiões no mundo*. Lisboa: Instituto Piaget.

Weber, M. (2006). *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio D'Água.

ANEXOS

CARACTERIZAÇÃO DOS GRUPOS DE FOCO

GRUPO DE FOCO 1 - ESPIRITISMO

H1, 41 anos, comunicação, Braga

M1, 32 anos, limpezas, Braga

H2, 28 anos, militar GNR, Braga

H3, 63 anos, reformado, Braga

H4, 48 anos, administrativo, Braga

M2, 29 anos, administrativa, Braga

M3, 42 anos, fisioterapia, Braga

M4, 16 anos, estudante, Braga

M5, 65 anos, reformada, Braga

H5, 58 anos, desempregado, Braga

GRUPO DE FOCO 2 - REIKI

H1, 59 anos, inspetor Tributário, nível IV, Braga

M1, 55 anos, escriturária aposentada e artista plástica, Braga

M2, 35 anos, esteticista, nível I, Braga

M3, 38 anos, técnica de fisioterapia, nível I, Braga

M4, 44 anos, desempregada, nível I, Braga

M5, 45 anos, aposentada, nível I, Braga

M6, 52 anos, aposentada (economista), Braga

M7, 52 anos, educadora de infância, Braga

M8, 34 anos, cabeleireira, nível I, Braga

H2, 59 anos, empresário, nível I, Braga

M9, 61 anos, nível I, Braga

Citação:

Monteiro, D. & Mascarenhas, P. de V. (2020). “Estar com o universo”. As novas espiritualidades dos movimentos sociais da nova era. In J. P. Neves; P. R. Costa; P. de V. Mascarenhas; I. T. de Castro & V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas* (pp. 207-240). Braga: CECS.