

# L'illusione religiosa in un movimento parareligioso del Brasile

*Edênio Valle*

## Introduzione

Il campo religioso<sup>1</sup> brasiliano é straordinariamente polissemico. Risulta di un lungo e complesso lavoro di *bricolage* fra le religioni e culture che hanno dato corpo a questo stesso campo.

In questi ultimi due o tre decenni, con l'arrivo della *new age* e del neoesoterismo, entreranno in questo vero labirinto elementi "nuovi" non ancora interamente assimilati dalle religioni preesistenti. C'è in corso un vero processo di ricreazione di tendenze, visioni di mondo, sensibilità, tecniche e pratiche religiose, parareligiose e parascientifiche che, ribadite fra di loro, sono state riappropriatte da parte delle religioni preesistenti, acquistando così significati e forme nuove e sorprendenti.

Come dicono molti psicologi della religione, oggi come oggi, la costruzione dell'identità religiosa si è trasformata in una questione privata. Esiste addirittura ciò che Berger chiama di "imperativo eretico". Cioè: la società plurale esige che l'individuo faccia una "scelta"<sup>2</sup> lasciando una adesione passiva alla tradizione religiosa in cui è stato socializzato, per confrontarsi con le nuove alternative a lui culturalmente offerte dalla società. Il clima eterogeneo della cultura religiosa brasiliana permette all'individuo un ampio spazio per fare questo lavoro di *bricolage* fra gli elementi delle diverse religioni che lui sceglie ed organizza più o meno arbitrariamente. Questo fenomeno attraversa non soltanto le configurazioni religiose ma anche quelle ideologiche e politiche.

Mallimaci (1997) parla di una "religione diffusa"; altri parlano di una "religiosité pèlerin" (Hervieu-Léger, 2000, 55) o di una "religione implicita" (Backford e Luckman, 1989). Vogliono sottolineare con questo l'esistenza di una soggettivizzazione delle credenze e delle pratiche riguardo al trascendente. Molti sono diventati nomadi religiosi che montano e

---

1 Uso il concetto di "campo religioso" nel senso di Bourdieu, 1971

2 "Heresis" in greco aveva originariamente questo senso di "scelta".

rimontano la loro identità socioreligiosa, mescolando le frontiere fra il popolare/massivo e il colto/erudito, fra il soggettivo/ individualistico e l'oggettivo/socialmente definito e disfacendo così i limiti prima esistenti fra i distinti segmenti del campo religioso. Come criterio di questa ricerca individuale si usano i bisogni religiosi personali e le indicazioni che provengono della classe di appartenenza sociale. I credenti moderni no si sottomettono più alle prescrizioni delle istituzioni e/o della tradizione religiosa. Loro tendono piuttosto a fare una ricomposizione spesso arbitraria fra i sistemi di significazione che sono loro presentati nel complesso mercato religioso della cultura contemporanea. Infatti *"la tensione verso il sacro no si risolve più attraverso una religione ecclesiasticamente orientata, ma d' accordo com le forme e credenze diffuse nel corpo sociale"* (Cipriani, 1998).

Molti scienziati interessati allo studio del fenomeno religioso (Amaral, 1994; Cavalcanti, 1983; Menezes, 1990; Valle, 1994; Moraes, 1999; Ribeiro e Paschoali, 1994, Oro e Steil, 1997, etc) hanno dimostrato che nel Brasile questo processo ha una certa originalità. Voglio mostrarlo qui nel caso della "Conscienciologia/Progeziologia<sup>3</sup>, un movimento che rappresenta a perfezione l'originalità di quello che accade sul piano delle nuove religioni nel Brasile.

Cercheremo (I) prima di delienare il contesto socioreligioso in cui si inserisce la Conscienciologia/Projeciologia per (II) dopo ne fare una lettura di tipo psicosociale.

## I. Contesti socioreligiosi del movimento

### 1. Descrizione generale della "Conscienciologia/Projeciologia"

Le dottrine e pratiche dello spiritismo kardecista sono, senza dubbio, la matrice originale del movimento della "Conscienciologia/Projeciologia". Allo stesso tempo é evidente in lui il contributo di certe tendenze parascientifiche che si inscrivono *grosso modo* nell'onda neo-

---

3 All'inizio il movimento si denominava "Conscienciologia" (in inglese "Conscientiology"). Poco a poco, ha cominciato a privilegiare la denominazione "Projeciologia" (in inglese Projectiology), probabilmente a causa della crescente importanza data al fenomeno della "out of body experience", uno degli elementi centrali per lo sviluppo della "coscienza" degli adetti del movimento.

mistica che osserviamo in tutto il mondo oggi<sup>4</sup> (Campbell, 1997; Wilson, 1985; Caliman, 1998; Prandi e Pierucci, 1995).

Entrano qui anche alcune tecniche corporali e di controllo mentale. Nello spiritismo classico<sup>5</sup> questi elementi e tendenze esistevano soltanto in stato di latenza ed in un contesto prettamente religioso. Dominavano nello Spiritismo tradizionale il rapporto diretto con gli spiriti dei morti attraverso il "medium" in stato di trance, ma attento simultaneamente al rapporto con gli spiriti e ai bisogni del piccolo gruppo di aderenti. Tutta l'atmosfera delle sessioni spirite era impregnata di orazioni e cantici religiosi cristiani. La pratica della carità verso i poveri costituiva una delle sue principali caratteristiche. Il clima della "Conscienciologia/ Progeziologia" è molto diverso. La figura del medium è sparita e tutto è centrato sui soggetti, anche loro in trance e nell'apprendimento della "progezione" del corpo verso lo spazio estrafisico. Allo stesso tempo in cui permette una esperienza assolutamente individualizzata di "*out of body experience*", conserva qualcosa di quel vecchio senso di una "*communitas*" strutturata intorno ad un líder carismatico. Quello che caratterizza la Conscienciologia/Progeziologia è l'apertura alle nuove idee e preoccupazioni portate dalla cultura pos-tradizionale globalizzata (Oro e Steil, 1997). Ma conserva allo stesso tempo qualcosa dell'ethos di disciplina e di auto-contenzione intellettualista che caratterizza fino ad oggi lo Spiritismo kardecista.

Non si deve tuttavia pensare che la "Conscienciologia/Progeziologia"<sup>6</sup> sia una semplice riproduzione di quello che fanno altrove i gruppi parareligiosi interessati nella "*out of body*

---

4 Questo movimento parareligioso è già presente in diversi paesi del mondo (Stati Uniti, Canada, Portogallo, Argentina, Colombia, Inghilterra e Spagna). In questi paesi la Conscienciologia/Progeziologia sembra trovare certa facilità di entrata esattamente negli stessi settori di classe media che ne sono la culla nel Brasile. Da questo punto di vista si può dire che non stiamo davanti a un movimento in certo senso d'élite. Come fonte principale d'informazione, specialmente per le citazioni, userò, accanto ad'osservazioni fatte personalmente fra gli anni 1989 - 1995 a Rio de Janeiro, i testi del fondatore della Conscienciologia/ Progeziologia (VIEIRA, 1994, 1994a) e del principale studioso del movimento, l' antropologo norteamericano Anthony D'Andrea (D'ANDREA, 1996; 1997).

5 Lo spiritismo classico è quello fondato dal francese Allan Kardec, pseudonimo di Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 - 1869). Le idee di Kardec rispetto alla trasmigrazione dell'anima e la comunicazione con gli spiriti combinavano con i concetti comtiani dell'evoluzionismo sociale e del magnetismo. Associava allo stesso tempo concetti dell'induismo, come la idea della reincarnazione e del karma, con principi cristiani come quello della carità verso i poveri. Per la neoborghesia brasiliana dell'inizio del secolo Kardec rappresentava una sintesi moderna e pratica fra la bontà/emozione religiosa, il calore gruppale e la scienza.

6 della crescente importanza data al fenomeno della "out of body experience", uno degli elementi centrali per lo sviluppo della "coscienza" degli adepti del movimento.

*experience*". C'è nel movimento qualcosa della creatività religiosa dei brasiliani, colta da due tendenze presenti nella cultura parareligiosa brasiliana: *il psicologismo* oggi dilagante nelle classi medie delle grandi città (Figueira, 1985) e *l'individualismo* con enfasi nella "riflessività mentale".

In questo contesto è opportuno quello che scrive D'Andrea (Andrea, 1997, 95):

*"La realtà contemporanea delle grandi città del mondo indica l' esistenza di molti gruppi religiosi che presentano un profilo socioculturale diverso da quello che troviamo nelle religioni tradizionali. Questo fenomeno corrisponde all'avvento di "religioni post-tradizionali" che hanno da fare con una "nuova coscienza religiosa"(D'Andrea 1996, Soares, 1989, Bellah, 1970). Il "nuovo" si riferisce a ricombinazioni di credenze e pratiche che nonostante la loro possibile antichità, hanno acquistato un senso inedito...nei segmenti urbani dell'occidente. La "psicologizzazione" e la "reflessità" crescenti della cultura contemporanea hanno da fare con questo fenomeno che è "pos-tradizionale". Nel campo religioso tutto ciò indica una distradizionalizzazione e privatizzazione ed anche una trasformazione della sua natura interna (Heelas 1996; Luckman 1991, 1992; Bellah 1985, 1970)*

## **2. Altri aspetti intervenienti del movimento**

Secondo D'Andrea, che segue un'analisi fatta da Russo (1993) sul campo religioso spiritista, per capire la "Conscienciologia/Progeziologia" c'è bisogno di considerare cinque *variabili*:

La "*coscienza progeziologica*" è il primo e principale riferimento. Si tratta di una presunta progetazione ed ampliamento della coscienza umana in direzione al kosmos, superando le categorie usuali di tempo e spazio. È un concetto che ha dei rapporti stretti con lo spiritismo tradizionale (kardecista) che è la sua prima fonte. Tuttavia, il movimento si stacca e, in certo senso, supera questa fonte proprio nel momento in cui assimila il "*misticismo riflessivo*" che per D'Andrea (1997, 97) è alcuna cosa di tipico della New Age. L'importanza che il fenomeno della "*progezione extra-corporale*" ha acquisito nel seno del movimento si deve in parte alla popolarità del mito hollywoodiano dell'esistenza di esseri estraterrestri.

Una seconda variabile è il carattere *alternativo* della *spiritualità immanente e laica* proposta nella Conscienciologia/Progeziologia. Non più quella cristiana ed evangelica esistente nello

Spiritismo, ma un' altra, che, secondo la Conscienciologia/Projeciologia, porterebbe l'essere umano a sperimentare delle capacità mentali e spirituali finora inesplorate.

Un terzo aspetto è quello delle *pratiche psicologiche*. La "Conscienciologia/ Progeziologia" è un movimento che possiamo catalogare fra le "*religioni del self*" (Valle, 1998). Stà basicamente centrato nel coltivo del Sè! Può essere considerata come espressione della "*cultura psi*" (Figueira, 1985), di cui ideologia è un evidente riflesso. In questo senso, la "Conscienciologia/ Projeciologia" può essere descritta come un'espressione delle illusioni mistiche e scientifiche delle classi medie del Brasile secolarizzato ed urbano di questo fine secolo.

L'insistenza nel *carattere scientifico e empirico* della "Conscienciologia/Progeziologia" è un altro tratto importante nel movimento che, come tante altre tendenze neomistiche, fa riferimento alle scoperte e teorie delle scienze moderne, come la fisica quantica e l'astrofisica.

Ma c'è un quinto punto da considerare. La conscienciologia rappresenta uno *stadio nuovo del sincretismo* presente nelle religioni mediuniche tipiche della cultura brasiliana. Lo spiritismo kardecista si è mantenuto per quasi un secolo come un tutto relativamente omogeneo<sup>8</sup> ma sperimenta in questo momento una tendenza alla frammentazione a causa del pluralismo e del soggettivismo caratteristico dell'odierna società di comunicazione. La Conscienciologia/Projeciologia, da una parte, collabora alla frammentazione del campo religioso mediunico; ma, dall' altra, cerca di garantire la sua unità attraverso l'elaborazione di un quadro teorico che aggiorna il linguaggio esoterico-spirita.

### **3. Il campo concettuale della "Conscienciologia/ Projeciologia"**

Questo lavoro di sistemazione è fatto basicamente dal fondatore del movimento, il medico Waldo Vieira<sup>9</sup> e dall' *International Institute of Projeciology and Conscientiology* (IIPC), da lui fondato nel 1988.

---

7 Sorprende il numero di psicologi che aderiscono al movimento. Fra tutti i membri del movimento si costata un grande interesse per lo studio anche accademico della psicologia.

8 Esiste una "Federazione Spirita Brasiliana" che ha ancora oggi un grande influsso sui gruppi spiritisti-kardecisti ma che comincia a vivere dei cismi come questo del proprio Waldo Vieira che há tradotto lo spiritismo brasiliano nel linguaggio secolarizzato dei nuovi movimenti esoterici. Accanto a lui ci sono molti altri movimenti.

9 Sull'intressante figura del medico Waldo Vieira cf. ([http://www.iipc.org/the\\_iipc/funder.htm](http://www.iipc.org/the_iipc/funder.htm))

L' IIPC è oggi il centro pensante del movimento. Funziona anche come una scuola di formazione<sup>10</sup> dove si offre ai membri del movimento una visione integrale del "paradigma conscienciologico", secondo loro rivoluzionario. Waldo Vieira, autore di una ampia opera kardecista, cominciata negli anni 50, è il personaggio centrale della "Conscienciologia/ Projeciologia". Lui è diventato per i membri del movimento una specie di Sigmund Freud della Conscienciologia, l'inventore geniale di un nuovo sistema universale che ha sua capacità di uscire dal corpo ed espandere la coscienza il fulcro strutturante del suo universo dottrinario e simbolico.

Il movimento insiste teoricamente e praticamente nella doppietta *coscienza-proiezione*. La coscienza vista come l'elemento vitale e lo scopo massimo ad essere raggiunto e la proiezione come lo strumento *princeps* per arrivare ad un nuovo livello di perfezionamento mentale. L' obiettivo numero uno delle ricerche scientifiche e spirituali dei membri del movimento è l'ampliamento *ad infinitum* della coscienza umana<sup>11</sup>, che Waldo Vieira definisce prolissamente come essendo "*integrale, holossomatica, multidimensionale, bioenergetica, proiettiva, autocosciente e cosmoética*".

Accanto al bisogno della razionalità, Vieira insiste molto nell'attenzione alla esperienza empirica diretta. Questa è, secondo lui, la base per portare gli individui alla "*lucidità estrafisica*" e ad un nuovo livello di coscienza che lui chiama di "*coscienza cosmoetica*" (D'Andrea, 1997, 99-101). Il dominio della *bioenergia* sarebbe la chiave di una lucidità cosmoetica. Questo dominio permetterebbe la progettazione astrale cosciente (OBE) e lo sviluppo dell'auto-coscienza, "*perchè la bioenergia costituisce la congiunzione energetica fra il psicosoma (il corpo astrale) ed il corpo fisico*"<sup>12</sup>.

Sono molti i fenomeni studiati (e praticati !), ma nel centro dell'attenzione ci sono questi: le esperienze fuori del corpo fisico; l'espansione o progettazione della coscienza; il passaggio al

---

10 Secondo fonti interne del gruppo ([http://www.iipc.org/the\\_iipc/facts.htm](http://www.iipc.org/the_iipc/facts.htm)) nell'Istituto lavorano circa de 500 medici, ingegneri, fisici, biologi e psicologi. 100000 persone hanno partecipato degli eventi dell'Istituto e 28000 hanno sperimentato la "ou-of-body experience".

11 Esiste una minuciosa descrizione dei livelli di sviluppo della coscienza, tutti pretensamente definiti con base nelle ricerche di Waldo Vieira.

12 Cf [http://www.iipc.org/the\\_iipc/training\\_method.htm](http://www.iipc.org/the_iipc/training_method.htm) p. 1



corpo astrale; la conoscenza delle vite passate e/o future; l'uso iniziatico, sapienziale e curativo di queste conoscenze (Alegretti, 1998).

La progettazione è per la Conscienciologia/Progeziologia un fenomeno naturale. Ci sono delle tecniche che permettono il controllo volontario della bioenergia individuale portante al pieno controllo energetico del corpo e della coscienza. Il risultato finale sarebbe una migliore performance bio-psico-sociale ed un livello eccellente di paranormalità. L'enfasi va messa non sulle teorie (nonostante il sofisticato linguaggio concettuale adoperato dal gruppo) o sul misticismo ma si sull'esperienza diretta dei soggetti. La progettazione non è un fine in se stessa e si uno strumento per arrivare alla *moltidimensionalità* dell'esistenza umana.

Arrivare a tale "pienezza"<sup>13</sup> non va unito alla preghiera o ai favori divini<sup>14</sup>. È la propria evoluzione naturale della specie umana ed il coltivo delle pratiche insegnate che permettono ad alcuni (pochi) arrivare ad un grado più alto di "lucidità estrafisica" capace di dare loro un'eccezionale equilibrio emozionale unito ad una estrema chiarezza mentale e ad uno stato di "*disassedio estrafisico*", una nozione secolarizzata molto vicina alla liberazione degli "spiriti ossessivi" di cui parla lo Spiritismo kardecista.

L'individuo pienamente cosciente di sé e dell' universo è un "*holopensene*", uno dei neologismi strani creati dal fondatore della Conscienciologia. La parola "holopensene" è composta di "holos"(tutto) "pen" (= pensiero); "sen" (= sentimento) e "ene" (= energia o 'egregora', o sia "la 'master mind' della tradizione magico-esoterica" (D'Andrea, 1997, 124).

Nella pratica, l'attenzione dei ricercatori e membri dell'IIPC si limita basicamente allo studio della prolissa<sup>15</sup> opera del fondatore. Partendo sempre dei presupposti del maestro Waldo Vieira si discutono più specificamente :

- Le sensazioni percepite nel proceso di uscita del corpo (tipi, sequenza, aspetti specifici come la rigidità muscolare, le sensazioni, ecc)

---

13 La progezione cosciente porterebbe la persona ad una piena lucidità quanto a questioni umane essenziali che normalmente si esprimano come: qual'è il proposito della vita? Ho vissuto delle vite anteriori? Posso incontrare le persone già morte? Morriamo in definitiva con la morte fisica? Da dove veniamo noi?

14 Secondo D'Andrea (1997, 113 e 119) gli adetti del movimento appartengono al settore più scolarizzato e laicizzato della popolazione. 33% degli'adetti dicono di non credere in Dio. Non c'è nessuna contraddizione fra questa non credenza in Dio e l' affermazione dell'esistenza di spiriti ed energie estrafisiche.

15 Come esempio di questa prolissità basta dire che uno dei libri di Waldo Vieira (Vieira, 1999) ha 1248 pagine e fa 2040 referenze bibliografiche.

- I principali tipi esistenti di esperienze e di progettazioni estracorporee;
- Le tecniche che facilitano l'extracorporeità e l'espansione qualitativa della coscienza;
- Esperienze precognitive in relazione al futuro anche remotissimo (chiarividanza);
- La bilocazione e le passeggiate per il cosmo;
- L'incontro con i morti e con gli spiriti superiori, alcuni di loro con uno sviluppo psichico superiore a quello di Gesù e di Buda;
- Il controllo e il miglioramento della qualità di queste esperienze;
- La regolarità e lucidità delle esperienze-fuori- del- corpo;
- I procedimenti per indurre le esperienze extra-corporali.

## II. Elementi per una lettura psicologica della "Coscienzologia/Progeziologia".

I comportamenti individuali e grupali osservati nella comunità che studiamo sembrano fondarsi su una scelta volontaria dei partecipanti. Impressiona la convinzione personale degli addetti. La testimonianza che ciascuno di loro dà all'insieme della comunità e il riconoscimento che questa, alla sua volta, presta agli individui creano un vincolo forte fra il movimento e l'aderente, creando un oggetto comune di riferimento (una "illusione collettiva, possiamo dire) che è di tutti ed è di ognuno. Vediamo adesso alcuni elementi antropologici, neuropsicologici e psicosociali che possono aiutarci a capire psicologicamente -- dal punto di vista del self - i fenomeni descritti nella parte prima di questo *paper*.

### 1. Elementi antropologici

La religiosità popolare brasiliana era in certo senso già preparata per ricevere attivamente le novità religiose portate dalla moderna cultura religiosa "globalizzata" (Oro e Steil, 1997). Infatti si sente in tutto il campo religioso brasiliano l'influsso di un fenomeno più ampio, che Campbell (1997) chiama di "*orientalizzazione*". Secondo lui<sup>16</sup> l'occidente sta creando una

16 Il sociologo inglese Colin Campbell difende che nell'Occidente occorre un processo di "orientalizzazione", caratterizzato da un spostamento dalla teodicea tradizionale ad un'altra che è orientale in se stessa. Secondo lui l'etica che guiderà il comportamento religioso e parareligioso nel secolo XXI porterà le tracce di questa teodicea emergente. Non si deve pensare in una invasione orientalista. In fatti il processo esisteva già prima nella stessa cultura occidentale. Soltanto adesso comincia a farsi culturalmente visibile fra noi. Lo spiritismo kardecista, in cui ci sono elementi tipicamente hinduisti, come la reincarnazione e la legge del Karma, sta presente nel Brasile già



nuova e rivoluzionaria teodicea, opposta a quella finora dominante nel Cristianesimo europeo.

Questa teodicea può essere idealmente descritta come *sintetica, holistica, integrativa, soggettiva, dogmatica, intuitiva, anti-scientifica, personale, morale, no discursiva, asociativa, extatica, irrazionale ed imaginativa* (Krus e Blackman 1980)<sup>17</sup>. In una parola: è più orientale e mistica che occidentale e razionale. Questo modello di religiosità era già presente nel Brasile (venuto dalle culture afro-indigene e dalla cultura popolare) e fa parte della "*minima religiosa*" della religiosità sincretica della nostra cultura religiosa tradizionale (Droogers, 1984). È interessante osservare che ritorna in certi movimenti ecologici e nella nuova sinistra politica. Stà presente ugualmente negli scritti più recenti di molti teologici cattolici, inclusi importanti rappresentanti della Teologia della Liberazione (Boff, 1993; Betto, 1995; Gebara, 1997; Assmann, 1998). È molto diverso della religiosità *analitica, generalizzata, differenziata, induttiva, oggettiva, intellettualizzata, scientifica, impersonale, legale, assertiva, orientata al potere e all'ordine, critica* (Krus e Beckman, 1980) che caratterizzava il Cattolicesimo tridentino ed è stata trasposta al Brasile dopo il Concilio Vaticano II (cioà fra 1870 - 1930) e fu accolta e interiorizzata principalmente nelle città che cominciarono a crescere e a modernizzarsi nel Brasile post 1930.

Ecco una lista di alcuni elementi costitutivi di questa potente "illusione" orientalistica: l'unità fra uomo e natura/kosmos; l'unità fra lo spirituale e il corporale/materiale; l'unità fra mente e soma; il bisogno di sentire più che di capire e spiegare; il bisogno di ultrapassare l'attuale livello evolutivo della coscienza umana (Wilber, 1995); il carattere illusorio e nocivo delle scienze e tecnologie; il bisogno di nuovi paradigmi scientifici; il bisogno della spiritualità, della meditazione e del trance come condizione per vivere in armonia con sè, con le persone e con le cose; la possibilità di contatti di terzo grado con estraterrestri; la verificabilità scientifica degli elementi e nozioni sapienziali presenti da secoli nelle religioni, specialmente orientali, ecc.

---

dal secolo scorso, importato dalla Francia. Cf CAMPBELL, 1997, p. 5-6.

17 Questa descrizione si fonda in un questionario di 60 items e 34 affermazioni creato nel 1979 da Gilgen e Cho esattamente per distinguere fra la sensibilità religiosa dell'Oriente e dell'Occidente. L'elenco presentato sopra è quello di Krus e Blackman (apud CAMPBELL, 1997, 8-9)

## 2. Elementi psicosociologici

Vedo nell' *emozionalismo comunitario* (Hervieu-Leger, 1997, 33) una delle principali caratteristiche psicogrupali di questo movimento. L'espressione individuale e collettiva degli affetti è costitutiva in questo tipo di gruppo, specialmente quando sono di carattere religioso o parareligioso. L'osservazione ha mostrato nel gruppo studiato le stesse caratteristiche che Champion e Hervieu (1989) indicano come tipiche delle *comunità emozionali* (nel senso weberiano) anche quando non presentano manifestazioni "revivalistiche":

- L'adesione è volontaria e si chiede ai membri un compromesso personale o addirittura una vera e propria conversione;
- Il testimonio dato dai membri davanti alla comunità e l'approvazione che ricevono dal gruppo crea dei legami forti fra le persone e la comunità;
- Questi legami sono ancora più saldi ed efficienti perché il gruppo ha come leader una personalità carismatica come quella di Waldo Vieira;

Questo processo di rafforzamento della coesione grupale è ancora più forte perché i rituali e simboli collettivi sono ripetutamente drammatizzati ed espressi con la partecipazione di tutti i membri. La "Conscienciologia/Progeziologia" adopera diverse tecniche per condurre i partecipanti ad un elevato, ma controllato, stato di eccitazione collettiva. Permette il grado forse più alto di partecipazione e compromettimento emotivo-rituale che è quello reso possibile dallo stato di trance. Lo stato di trance individuale e le tecniche ipnotiche usate sembrano non impedire la coesione interna del gruppo, perché, allo stesso tempo, il movimento ha dei canali che permettono ad ognuno dei partecipanti di personalizzare il suo apporto personale al clima collettivo di effervescenza grupale. È un po' come nei movimenti protestanti di "revival", nei quali il testimonio personale dei convertiti gioca un ruolo psicogrupale fondamentale.

C'è anche un intensivo uso del corpo, cosa ogni giorno più comune nelle religioni. In questa valorizzazione del corporeo si esprime una forte critica culturale al formalismo e alla rigidità dei sistemi religiosi più tradizionali. La partecipazione intensa del corpo - estatica o no - non è nociva, ma anzi utile all'integrazione del gruppo. Nonostante non si può negare l'esistenza di una tensione oggettiva fra l'intensità dell'esperienza "extra sensorial" (che sono fortissime "peak experiences" individuali - Maslow, 1964) e la complessa intellettualizzazione

esistente nella Conscienciologia/Projeziologia. Penso che, almeno per il momento, il peso carismatico della persona di Waldo Vieira riesce a nascondere questa evidente tensione. Infatti tutti i membri accettano la parola del fondatore come assolutamente conclusiva.

Il Durkheim può aiutarci a vedere meglio la natura emozionalistica del movimento. Per lui l'esperienza religiosa elementare è sempre e essenzialmente collettiva. L'emozione religiosa è per lui il grembo di tutte le emozioni umane e di tutte le rappresentazioni collettive. Essa esercita un influsso dinamogenetico che può provocare esaltazione e frenesia, trasfigurazioni ed eccitazioni mentali, estasi e forza e, alle volte, deliri o addirittura reazioni patologiche. La potenza creativa dell'emozione religiosa è in certo senso intollerabile, esattamente perchè minaccia la razionalità quotidiana dell'individuo e del gruppo. Il transe, le regressioni e le progettazioni extracorporali hanno una ambiguità intrinseca. La Conscienciologia/Progeziologia há appreso con lo Spiritismo a esercitare una funzione sociale di controllo che riesca a comporre le scariche emozionali con le routine della vida d'ogni giorno. R. Bastide (1960) già aveva indicato questo nelle religioni afrobrasiliane. Dopo aversi progettato in prima persona al mondo straordinario dell'esperienza "out of body", le persone debbono, necessariamente, voltarsi al mondo comune e alla cotidianità. Il mezzo principale di questo passaggio è l'incorporazione dell'emozione in un linguaggio comune che aiuti ad integrare le esperienze soggettive fuori del corpo in un codice teoricosimbolico specifico che offra una localizzazione sociale ben determinata agli elementi autobiografici vissuti durante l'estasi individuale (Hervieu- Lèger (1997, 36).

### **3. Elementi neuropsicologici**

Tutti sappiamo che l'esercizio regolare e l'applicazione sistematica di tecniche psicosomatiche possono spingere a vivenze mistiche inusitate (ma normali) nei due componenti essenziali dell'emozione umana: il sensitivo e simbolico-cognitivo e, principalmente, quello emozionale, con i suoi dinamismi psicodinamici coscienti o incoscienti.

Gli studi psiconeurologici fatti negli ultimi dieci anni ci hanno insegnato molto sui rapporti fra il sistema nervoso ed i fenomeni mentali (i "*mental patterns*" e "*mental images*" di Damasio, 1999). Queste immagini hanno da fare con il senso di Sè e l'identità personale. Tutte le immagini che abbiamo di noi stessi hanno nel *self* una centrale di unificazione e di continuità che dà ad ognuna dell'immagini un tocco di originalità ed idiosincronicità, integrando cervello e

mente in una sola realtà cosciente. Le ricerche di neuroscienziati come Searle (1994) , Mc Lean (1970), D'Aquili e Newberg (1999) e Damasio (1996, 1999) ci permettono conoscere molto meglio i meccanismi e i processi attraverso i quali il corpo e le emozioni ci portano alla coscienza di noi stessi. Una lettura attenta delle scoperte di questi neurofisiologi ci aiuterebbe a capire meglio le reazioni (psicosomatiche, mistiche, parareligiose e rituali) che accompagnano quasi tutti i fenomeni osservati nella "Conscienciologia/Progeziologia". Sono delle tecniche di attivazione/inibizione di certe aree della corteccia cerebrale o del sistema limbico che possiamo trovare anche in molti gruppi shamanistici e terapeutici di ieri e di oggi. È il caso, per esempio, della "meditazione dinamica" del Bhagwan Rajneesh e dei metodi di respirazione di S. Grof (Cf. Grom, 1994, 289 s. ).

#### **4. Elementi psicologici.**

Considero la "Conscienciologia/Progeziologia" come una "*parareligione del self*". In questo si rassomiglia molto a tanti altri gruppi neoesoterici e ad alcune delle cosiddette psicologie di auto-aiuto. Faremo qualche accenno relativo soltanto al che Damasio chiama di "*autobiographical self*"<sup>18</sup> (Damasio, 1999, 172-176):

**4.1.** Secondo un modello di Scharfetter (Scharfetter, 1985), uno studioso della schizofrenia, le perturbazioni della coscienza dell'io hanno cinque dimensioni basiche che vengono alterate quando c'è una inibizione corticale volontariamente indotta o prodotta dal sogno ipnotico. Questo stato, che può essere facilmente provocato dentro o fuori dei rituali religiosi, può tanto inibire quanto esaltare le seguenti caratteristiche presenti nell'io in vigilia normale:

- la vitalità dell'io (cioè, la percezione vitale che uno ha di sé stesso come essere vivente e cosciente);
- l'attività dell'io (cioè la sua capacità di attivare i sensi, di ragionare, parlare, ed attuare di modo fluido e cosciente, con spazio per l'iniziativa e la critica personale);
- la consistenza interna dell'io (cioè il suo senso di continuità e sicurezza nonostante la possibile presenza di stimoli e situazioni incoerenti);

<sup>18</sup> Damasio parla di due fasi dello sviluppo della coscienza che portano rispettivamente alla "core consciousness" e alla "extended consciousness". In modo quasi parallelo lui parla di un "core self" e di un "autobiographical self" che hanno nella sua base un "proto self" presente anche negli animali superiori.

- la demarcazione dei limiti dell'io (cioè della separazione fra la persona stessa e gli altri, fra la persona e l'influenze che vengono dal di fuori (delle forze della natura, per esempio);
- la identità dell'io (cioè, la continuità specifica del proprio io che permane cosciente di sé attraverso i cambiamenti interni ed esterni che la vita porta con se).

Scharfetter usa questi cinque criteri per mostrare il modo come la schizofrenia disturba l'affettività, la fantasia e la coscienza del malato mentale. Non vedo nessuna ragione per avvicinare lo stato mentale dei partecipanti del movimento che studiamo qui alla sintomatologia dell'io perturbato descritta dal Scharfetter, ma penso che i cinque punti da lui suggeriti sono di grande valore per la comprensione del principale fenomeno di cui parla la "Conscienciologia/ Projeciologia": la esperienza fuori-del-corpo vissuta come una espansione della coscienza.

**4.2.** Il *self* è un concetto molto vicino a quello di *identità sociale*. Il *self* è più che una mera auto-riferenza nella misura in cui abbraccia non soltanto le cognizioni che l'individuo ha di sé come anche i suoi rapporti e le referenze all'ambiente che lo circonda, in suoi diversi livelli e dimensioni. Se prendiamo in considerazione tutte queste cognizioni ed anche i ruoli e valori vigenti nel gruppo culturale, possiamo dire che, almeno a livello cognitivo cosciente, c'è una coincidenza psicologica fra il *self* e l'identità. (Paiva 1999; Serbin e Allen, 1968). L'identità comunque fa il ponte fra l'individuo ed i gruppi sociali dove lui stà inserito. Oggi, come scrive Paiva (1999, 6) il concetto d'identità usato nella psicologia sociale "*mette l'accento nell'interazione con il gruppo, ma cerca di recuperare indirettamente la singolarità dell'individuo, considerando i modi altamente individualizzati d'inclusione delle persone nei gruppi*". In certo senso si può dire che il concetto del *self* piace più alla psicologia nordamericana inquanto gli europei preferiscono in generale quello d'identità.

Gli attributi del *self*, la sua permanenza e sicurezza, secondo Gergen (1971), non provengono di una veracità interna del *self*. Sono anzi una costruzione resa possibile dalle relazioni che il *self* stabilisce con gli altri. Tutto nel *self* - emozioni, condotte, valori, definizioni auto-biografiche, ecc - è in fondo un prodotto delle relazioni con l'ambiente, del rapporto con gli altri. Nelle moderne società di comunizzazione le possibilità di queste relazioni si sono moltiplicate "ad infinitum". Il *self* si trova per questo in una situazione di "*saturatione*

*informazionale*". Il soggetto è inghiottito da una rete di informazioni che lo mete a contatto cognitivo ed affettivo con moltissimi "altri" oggetti d'identificazione. Sorgono in lui modelli, visioni di mondo, desideri, idee e valori distinti e contraddittori fra di se. Sul piano psicosociale si stabilisce una situazione di *"moltifrenia"* que rende quasi impossibile quel tipo di definizione permanente del self che accadeva nelle società non complesse del passato. Per Gergen:

*"esiste nel logorio della vita moderna una nuova costellazione di sentimenti e sensibilità (che danno origine) a un nuovo tipo di auto-coscienza. Si tratta di una sindrome che possiamo chiamare di moltifrenia, dovuta alla divisione interna dell'individuo assediato da una molteplicità di investimenti effettuati dal self. Da questa situazione risulta: prima una "over population" del self e, dopo, uno sforzo da parte dell'individuo per usare questo potenziale a lui offerto dalle tecnologie della comunizzazione, per interagire con il mondo ampliato (Gergen, 1971, 74).*

Questo provoca ciò lo che Giddens chiama metaforicamente di *"desinbededness"*, o sia una "disubicazione" del self. Questa "inadequazione" suscita nell'individuo nuovi "desideri" ed "aspirazioni". Le sue identificazioni e certezze anteriori, anche quelle religiose o ideologiche, non si sostengono più. L'individuo deve lasciare i suoi anteriori oggetti d'identificazione per cercare altri. L'identità è percepita come provvisoria. (*"provisional identity"*). Giddens parla addirittura di un *"Ersatzbeeing"*. In questa stessa direzione mi sembra ragionevole dire che la "Cosncienciologia/Progeziologia" è una specie di *"Ersatzreligion"* che si presta notevolmente a permettere a persone "disubicate" un riorganizzazione provvisoria del suo *'self religioso'* com un doppio vantaggio. Da una parte il soggetto può fare una esperienza convincente del sacro e, dall'altra, incontra nel sistema di Waldo Vieira un paradigma che incorpora molti dei "desideri", preoccupazioni, oggettivi e valori presenti nel campo religioso della post modernità brasiliana.

Lascio al lettore un doppio compito: quello di applicare gli elementi di analisi da me presentati alla Cosncienciologia/Progeziologia e quello di associare la mia analisi - che è psicosociale - alla visione psicoanalitica proposta in questo Convegno dalla Rizzutto (2000,15; 1979) riguardo alla rappresentazione e raffigurazione inconscia e conscia del sacro, in particolare, come scrive Aletti (2000) *"quando si pensi ad una possibile trasformazione della*



*rappresentazione che motivi un mutamento nell'adesione personale (conversione o allontanamento)"da una determinata religione o filosofia di vita.*

## **Bibliografia**

- ALEGRETTO, Wagner. 1998. *Retrocognições: Pesquisa da memória de vivências Passadas*. IIPC. Rio de Janeiro.
- ASSMANN, Hugo. 1999. *Reencantar a educação. Rumo à sociedade aprendente*. Vozes. Petrópolis.
- BASTIDE, R.1960. *As religiões africanas no Brasil*. Editora Pioneira. São Paulo.
- BECKFORD, James e LUCKMAN, T. 1989. *The Changing Face of Religion*. London. Sage.
- BETTO, Frei. 1995. *A obra do artista. Uma visão holística do Universo*. Editora Ática, São Paulo.
- BOFF, Leonardo. 1993. *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*. Ática. São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champs religieux". In: *Revue Française de Sociologie*, vol. XII.
- CALIMAN, Cleto (Org.) 1998. *A sedução do sagrado. O fenômeno religioso na virada do milênio*. Vozes. Petrópolis.
- CAMPBELL, Colin. 1982, "The New Religious Movements, The New Spirituality and Post-Industrial Society". In: BARKER, Eileen (Ed.) . *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York: Edwin Mellon Press.
- CAMPBELL, Colin 1997, "A orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma nova teodicéia para un novo milênio". In: *Religião e Sociedade*, Vol. 18, Número 1. 22. [ Paper presentato nella Conferenza Internazionale sull' "Etica del secolo XXI", UNESCO, Università Candido Mendes, Rio de Janeiro.
- CAPRA, F. 1985. *O Tao da Física. Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. Cultrix. São Paulo.
- CHAMPION, F. 1991. "Le sociologues de la modernité post-religieuse et la nebuleuse mystique- ésoterique". In: *Archives de Sciences sociales ds religions*, vol 67, 1, p. 155 - 169.
- CIPRIANI, Roberto, *La religione diffusa. Teoria e prassi*. Roma. Borla.

- DAMASIO, Antonio R. 1996. *O erro de Descartes. Emoção, Razão e o cérebro humano*. São Paulo. Companhia das Letras.
- DAMASIO, Antonio. 1999. *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York.
- D'ANDREA, Anthony. 1996, *O self perfeito e a Nova era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado em Sociologia, IUPERJ.
- D'ANDREA, Anthony. 1997, Entre o espiritismo e as paraciências: o caso da Projeciologia e a experiência fora do corpo. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 18, No. 1, p. 95 - 127
- D'AQUILI, Eugene e NEWBERG, A . B. 1999. *The mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*. Fortress press. Menneapolis.
- DROOGERS, A. *Religiosidade popular luterana. Relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo*. Editora Sinodal. São Leopoldo.
- FERGUSON, Marilyn, s/d. *A conspiração aquariana. Transformações pessoais e sociais nos anos 80*. Rio de Janeiro. Record.
- FIGUEIRA, Sérvulo A (Org.). 1985. *Cultura da psicanálise*. Editora Brasiliense. São Paulo.
- GEBARA, Ivone. 1997. *Teologia ecofeminista*, Editora Olho d'Água. São Paulo.
- GROM, Bernhard, 1994. *Psicologia de la religión*. Herder. Barcelona.
- HEELAS, , Paul. 1996. "A nova era no contexto cultural. In: *Religião e Sociedade*, Vol. 17, Número 1-2.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2000. Du pratiquant au pèlerin. In: *Études*, No. 3921.
- LUCKMAN, Thomas. 1991. "The new and the old in Religion". In: BORDIEU, P. e COLEMAN (eds.) *Social Theory for a Changing Society*. San Francisco. Westview.
- LUCKMAN, Thomas. 1992. "Religion and Personal Identity in Modern Societies". In : GIDDENS, A . *Human Societies*, Cambridge. Pilty Press.
- MASLOW, A .A . 1964. *Religions, Values and Peak-experiences*. Ohio State University Press. Columbus.
- MENEZES, Eduardo, D. 1990. "Novas formas de religiosidade: a crença nas paraciências". In: *Religião e Sociedade*, Vol. 15, No. 2-3.

- MORAES, Célia C. de. 1999. "O êxtase: uma abordagem do ponto de vista da psicologia clínica e das religiões". In: *III Seminário de psicologia e Senso religioso. A necessidade e o desejo*, USP. São Paulo.
- ORO, Ari .P. e STEIL, Carlos A .1997. *Globalização e religião*. Vozes. Petrópolis.
- PAIVA, Geraldo J. 1999. *Identidade*. Instituto de Psicologia, USP, São Paulo (paper).
- PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo. Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo, 1996. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antonio F. e PRANDI, Reginaldo. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo. Hucitec.
- RIBEIRO, P.R.M. e PASCHOALI, M.C. 1994. "*Psicologia Transpessoal: um estudo sobre a nova abordagem da consciência em psicologia e saúde mental*". *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Vol. 43, maio.
- RIZZUTTO, Ana-Maria. 1980 . *The Birth of the Living God*. The University Press of Chicago, Chiacago.
- RIZZUTTO, Ana-Maria. 2000. *Trasformazioni del Sè, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi*. In: *Pre-atti del Convegno sull'Illusione Religiosa. Rive e derive*, Verona, 2000, p. 15-16.
- RUSSO, Jane. 1993. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*, Rio de Janeiro. UFRJ.
- SANCHIS, Pierre. 1994. Para não dizer que não falei de sincretismo. In: *Comunicações do ISER*, No. 45.
- SCHARFETTER, C. 1985. *Allgemeine Psychopatologie*, Stuttgart.
- SOARES, Luiz E. 1989. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". In"LANDIM (Org.). *Sinais dos tempos: Tradições religiosas no Brasil*, Rio de Janeiro. ISER.
- TURNER, V.,
- VALLE, Edenio. 1994. " Psicologia e energias da mente: teorias alternativas". In: VVAA. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. Estudos da CNBB, No. 71, Paulus. São Paulo.
- VALLE, Edenio, 1998. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo, Edições Loyola.
- VIEIRA, Waldo, 1994, *Experimentos da Conscienciologia*.Rio de Janeiro, IIP.



VIEIRA, Waldo, 1994 a .*O que é Conscienciologia?* Rio de Janeiro, IIP

VIEIRA, Waldo. 1999. *Projeciologia: P1anorama das experiências de consciência fora do corpo humano*.IIPC. Rio de Janeiro, 1999. 4ª ed.

WILBER, K., 1995. *O espectro da consciência*. Cultrix, São Paulo.

WILSON, R.B., *La religione nel mondo contemporaneo*. Bologna. Il Mulino.