

NOVA ERA E *NEW AGE POPULAR*: as transformações nas religiões brasileiras

NEW AGE AND POPULAR NEW AGE: The Transformations in the Brazilian Religions

Amurabi Oliveira¹

RESUMO

Este trabalho visa contribuir para a discussão sobre a Nova Era no Brasil, destacando não apenas o seu percurso como também os seus desdobramentos, em especial a partir do que denominamos *New Age Popular*, que possibilita uma rearticulação entre o discurso da Nova Era e os elementos da religiosidade popular, contextualizando-a em meio aos processos de transformações sociais mais amplas. Além deste aspecto destacamos também o caráter congregacional que este momento da Nova Era traz. Argumentamos que a *New Age Popular* encontra-se presente não apenas nos Novos Movimentos Religiosos, como o “Santo Daime”, o “Vale do Amanhecer”, dentre outros, como também nas mais diversas práticas religiosas.

Palavras-Chaves: *New Age Popular*. Nova Era. Religiões Brasileiras.

ABSTRACT

This paper aims to contribute to the discussion about the New Age in Brazil, highlighting not only its way, as well as its developments, especially from what we call *Popular New Age*, which allows a re-articulation of the New Age Discourse and the elements of the popular religiosity, contextualizing it through the processes of social change. Beyond this aspect, it could also be remarked the character of unification that this moment brings to the New Age. We argue that the *Popular New Age* shows up not only in New Religious Movements (e.g. "Santo Daime" and/or the "Valley of the Dawn", between others), as well as in another religious practices.

Key Words: *Popular New Age*. New Age. Brazilian Religions.

¹ Licenciado e Mestre em Ciências Sociais (UFCEG), Doutorando em Sociologia (UFPE). Professor da Universidade Federal de Alagoas. amurabi_cs@hotmail.com



RELIGIÃO, SINCRETISMO E PODER NO BRASIL

Começamos nossa afirmativa a partir da colocação de Andrade (2002), que postula que o *ethos* religioso brasileiro encontrar-se-ia no sincretismo, e não no catolicismo, como propõem alguns autores. Desse modo, compreender a dinâmica do universo religioso no Brasil pressupõe uma análise mais ampla em torno de como os diversos elementos, signos e práticas culturais se articulam, formando um todo simbólico significativo para aqueles que vivenciam o sagrado.

Para além de uma sobreposição de crenças e práticas religiosas, o sincretismo representa uma hibridização cultural, alocada no plano social, são os contextos nos quais se situam os atores sociais que possibilitam a elaboração sincrética. Na obra de Freyre (2005) já encontramos elementos que apontam para o caráter híbrido da cultura brasileira, apontando elementos históricos e sociais que estariam na base de tal configuração, como a “plasticidade” do português, que por ter passado por intensos contatos culturais, em especial com os mouros, estaria mais apto à recepção de práticas culturais diversas, formando no Brasil um Novo Mundo nos Trópicos. Cabe-nos aqui uma crítica ao autor, na medida em que, o mesmo olvida como as relações de poder se estabelecem nesta “mestiçagem”, já que, inserido no projeto colonial, o papel de colonizador e colonizado se estabelece a partir de relações que são hierárquicas e que se impõe enquanto “naturais” (MEMI, 2007). Não podemos situar o sincretismo como uma realidade cultural que se assenta em relações horizontalizadas de poder, muito pelo contrário, os espaços encontram-se bem demarcados e, por vezes, “naturalizados”.

É oportuno ainda destacar o fato de que nestas relações de poder estabelecidas a Igreja Católica terá um papel fundamental, já que ele encontra-se, neste momento histórico, atrelada visceralmente ao Estado. No processo de configuração do campo religioso brasileiro houve um processo tácito de divisão do trabalho colonial, cabendo ao Estado o domínio sobre os corpos, e à Igreja o sobre as almas, ainda que possamos apontar alguns conflitos de interesse entre estas duas instituições no período (RIBEIRO, 2006).

Como nos aponta Bourdieu (2007), quanto mais capital simbólico possui uma instituição em determinado campo, no caso a Igreja Católica no campo religioso brasileiro, mais ela tem a capacidade de determinar as “regras do jogo” presentes em determinado campo, sendo assim, a lógica no sincretismo estabelece-se numa relação direta com os movimentos de proximidades e distanciamentos com relação ao catolicismo, apresentando-se esta realidade enquanto legitimadora no campo religioso. Não podemos apontar com isso que não havia no campo religioso brasileiro, ainda que no período colonial, espaço para outras práticas religiosas, pelo contrário, no entanto, devemos destacar a partir de que lógica de disputas simbólicas os sujeitos passam a articular suas práticas e tomar suas posições.

Tal dinâmica implicou também, em muitos casos, na formulação de uma dupla identidade religiosa por parte dos atores sociais, uma pública e uma privada. No espaço público os sujeitos assumem uma identidade religiosa que é esperada, a partir da posição que os mesmos ocupam, ao passo que no espaço privado assumem outra postura religiosa, outros credos, como foi extremamente recorrente entre os “cristãos novos” e os escravos africanos.

A dinâmica religiosa, marcada por estes múltiplos entrecruzamentos, de vivências duplas, de sobreposição de crenças, mas que devemos ressaltar que o sincretismo vai para, além de tal proposição (FERRETTI, 1995). O processo de sincretismo inclui um intenso jogo de analogias simbólicas (BASTIDE, 1985), em que, se pegarmos o caso das religiões afro-brasileiras, os orixás são mascarados com os santos católicos, para além disso, aqueles também são selecionados em consonância com a nova realidade aqui encontrada nas Américas, pois como aponta Souza (1986):

Para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência? 'Mais valia pedi-lhes a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria'. A primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando em contrapartida, as da guerra – Ogum –, da justiça – Xangô –, da vingança – Exu. (SOUZA, 1986, p. 94)

Voltamos, neste ponto, a um pressuposto ontológico defendido por Durkheim

(2002), em que as categorias sociais, bem como os processos de classificação, emergem a partir do substrato social, no nível das representações coletivas. Portanto, são os contextos sociais e culturais que nos possibilitam a abertura de chaves heurísticas de compreensão da experiência religiosa, que pode (e deve) ser apreendida como fenômeno social.

Estando a experiência religiosa assentada na realidade social mais ampla, devemos ressaltar as tensões, disputas e estratégias traçadas pelos atores sociais em sua elaboração. Afora isto, há de se destacar todo o aspecto simbólico que envolve tal realidade, ao considerarmos que quando o Brasil emerge para o universo europeu ele ocupa junto ao imaginário do mesmo o lugar do paraíso perdido em meio às águas, arquétipo presentes em diversas culturas como aponta Eliade (2002), e cujo motivo edênico persiste no imaginário social brasileiro como já apontado em certa medida por Holanda (1959) e analisado posteriormente por Carvalho (1998).

Com o advento da modernidade o fenômeno religioso complexifica-se, os trânsitos culturais possibilitam o processo de “transnacionalização da cultura”, como aponta Ortiz (2006), de modo que elementos que em princípio não estavam presentes passam a compor os sistemas de crença. A globalização, associada a outros fatores que moveram as transformações no mundo contemporâneo permitiram o processo de “destraditionalização” do campo religioso (PIERUCCI, 2004), ao mesmo tempo que possibilitou a quebra do “monopólio” católico, em torno dos bens de salvação, permitindo que outras instituições entrassem em disputa no chamado mercado religioso. Segundo Guerra (2003):

É a diminuição do peso da tradição, associada à modernização da sociedade, inclusive em termos de religião, que permite uma ‘desregulação’ do mercado religioso nacional, resultando numa crise da posição de monopólio ocupada anteriormente pelo catolicismo – que na era legal, oficial, mas que funcionava como se fosse –, permitindo a abertura para a ‘entrada’ de outras firmas/organizações ou de forma, de propostas de religiosidade na competição pela preferência dos indivíduos. (GUERRA, 2003, p. 154)

Em meio a estes dinâmicos processos culturais o Brasil adentra o século XX imerso em enésimas possibilidades religiosas, o espiritismo kardecista do século XIX ganha mais força, sincretiza-se com o candomblé nos anos 20 e forma a umbanda

(ORTIZ, 1999), o protestantismo começa a tornar-se uma realidade palpável, e até o final do século chega a representar 15%, as migrações no processo de industrialização também trazem japoneses, chineses, libaneses, judeus que consigo trazem sua cultura e suas religiões, assim como na teremos já no final da segunda metade deste século o “boom” da Nova Era no país, expressa principalmente pelo mercado editorial.

Neste trabalho realizaremos um esforço intelectual em torno da análise do universo da Nova Era, buscando apreender sua singularidade no Brasil, bem como seu percurso, dando um especial destaque para a sua aproximação com o campo das religiões populares, demarcando o que denominamos *New Age Popular*, na qual se abre uma possibilidade de uma profícua interlocução entre estes discursos e práticas.

NOVA ERA: GÊNESE E DESDOBRAMENTOS

O termo Nova Era remete a uma referência astrológica, que ao situar o plano astral a partir dos percursos do planeta e das constelações na abobada celeste, aponta para era que durariam em torno de 2000 mil anos, de modo que estaríamos no crepúsculo de uma era, e no início de uma nova, no caso, a Era de Aquário, marcada por uma série de transformações, e de superação de pólos historicamente antagônicos, seria uma época de harmonização entre os binômios corpo/mente, natureza/sociedade, masculino/feminino, dentre outros, de modo que a humanidade estarei sendo preparada para este conjunto de mudanças, a chegada do terceiro milênio, a mudança de século, fomentou este debate, ainda que o milenarismo não tome aqui o aspecto escatológico que normalmente ocupou nas narrativas judaico-cristãs.

O percurso da Nova Era remete, em verdade, a um processo que se inicia ainda no século XIX, quando a idéia de esotérico começa a ganhar mais visibilidade, saindo de sua formulação originária que remetia necessariamente ao plano das sociedades iniciáticas. As tradições do ocultismo europeu, juntamente com o transcendentalismo norte-americano, começa a confluir, agregando ainda, ou buscando diálogos, com o discurso oriental, não a toa, uma das marcas da Nova Era no século XX são as viagens

dos gurus ocidentais ao Oriente, e de gurus orientais ao Ocidente, locais como o Tibete, a Índia, ou o Japão, são apontados como locais de “fonte de sabedoria”, a Nova Era emerge assim como processo de convergência discursiva, mas também de práticas, que possibilita diversos arranjos performáticos.

Tratando-se de uma realidade sincrética, trazemos aqui novamente a questão que se estabelece em torno das relações de poder no universo religioso, afinal, de que oriente estamos falando neste momento? Trata-se muito mais de uma construção ocidental em torno do oriente, que uma confluência posta em iguais condições discursivas, pois se trata de uma construção sobre o outro. Said (2007) ao tratar do processo de construção em torno do oriente remete a um “Oriente Latente”, que envolve uma positividade quase inconsciente sobre o oriente, que possui certa unanimidade, estabilidade e durabilidade com relação a tal construção. Dando ao oriente “(...) um tipo ruim de eternidade: daí quando o Oriente é visto positivamente, expressões como 'a sabedoria do Leste'.” (SAID, 2007, p. 282).

Situamos, neste sentido, um ponto de tensão que se estabelece na construção do universo Nova Era, que nem ao menos pode ser pensado como um movimento, aproximando-se mais de uma sensibilização espiritual (SIQUEIRA, 2003). Para além dos fatores já apontados, merecem destaque também na gênese da Nova Era o Espiritualismo, a Teosofia, a *New Thought* e a *Christian Science*., como nos aponta Amaral (2000), que nos dá a seguinte definição do fenômeno “(...) a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer destes elementos, metáforas que expressem performativamente uma determinada visão em destaque em um determinado momento, e segundo determinado momento” (AMARAL, 1999, p. 47).

Toda a definição do fenômeno Nova Era será parcial e limitada, até mesmo pela heterogeneidade do mesmo, que abarca uma infinidade de práticas, religiosas ou não. Interessa-nos chamar a atenção para a pluralidade que envolve sua dinâmica, bem como a plasticidade que é posta a seus adeptos, tanto que alguns autores situam suas práticas no âmbito das chamadas “religiosidades do *self*”. Não negamos aqui que haja uma centralidade na experiência subjetiva, na busca pelo auto-aperfeiçoamento mental e espiritual, no entanto, suas práticas não se restringem a este universo, encontramos

também nestas práticas movimentos congregacionais, cuja vivência é essencialmente comunitária.

No cenário brasileiro, a Nova Era também se delineou a partir do século XX, ainda que possamos apontar a existência de sociedades iniciáticas, no caso a maçonaria, já no século XVIII, no entanto, é a partir do século XX que temos a proliferação da Sociedade Teosófica, dos Rosa-Cruzes, da Comunhão do Pensamento, bem como a chegada das religiões orientais com a vinda dos migrantes. No entanto, o fenômeno passa a ganhar visibilidade na segunda metade do século XX, em especial nos anos 60 e 70, e mais ainda após os 80, fato este que se explica, em boa parte, pela centralidade do debate na esfera pública em torno de outras questões, que fomentavam o cenário político e social do Brasil neste momento (ANDRADE, 2002).

Em termos mais pontuais podemos elucidar o fato de que a primeira agrupação de maçons que data de 1797, em Pernambuco (MAGNANI, 2000), a primeira loja teosófica em 1902, Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento em 1909, A Sociedade Antroposófica em 1935, A Sociedade Teosófica Brasileira em 1916, a Rosacruz Amorc em 1956 e a Rosacruz Áurea em 1957, todas estas se encontram ainda em atividade e possuíram um caráter determinante sobre a Nova Era no Brasil. E como indicamos, também houve uma profusão de templos de religiões de caráter oriental, fundados por migrantes chineses, japoneses etc.

Todos estes fenômenos contribuíram para a formação e configuração da Nova Era, mas por si só não se bastavam, há outras questões de fundo. A agitação política e cultural, vivenciada nos anos 70 e 80, ainda que focada em outras questões, trouxe a tona todo o debate em torno da contra-cultura, que também imbrica-se no complexo percurso da Nova Era. Magnani (2000) atrela o cenário artístico, chamando a atenção para as seguintes questões:

No contexto da agitação toda dessa época, foi o Tropicalismo que abriu espaço para uma postura identificada com a estética libertária e dionisíaca da contracultura: Caetano Veloso, sem lenço, sem documento, nada nos bolsos ou nas mãos, alegremente celebra a recusa aos valores do sistema. Ainda hoje Gilberto Gil demonstra afinidade com alguns dos temas holísticos; o disco *Quanta*, de 1997, é o mais recente sinal dessa abertura.

No entanto, foi Raul Seixas quem explorou explicitamente em suas composições aspectos mais místicos, chegando inclusive a participar, juntamente com o então parceiro Paulo Coelho, de sociedades iniciáticas

inspiradas na doutrina do famoso esoterista inglês Aleister Crowley. Os títulos de alguns de seus discos – Por exemplo *Aeon*, *Gita*, este último contendo a música 'Sociedade Alternativa' – atestam essa tendência. (MAGNANI, 2000, p. 19)

Como se pode ver o fenômeno no país possui inúmeros meandros e idiosincrasias, de modo que ainda que possamos pensar a Nova Era enquanto um fenômeno transnacionalizado que veio ao Brasil já com seus moldes pré-estabelecidos, ainda assim temos que considerar que houve a emergência de elementos particulares neste novo cenário, no qual se mesclaram desde elementos ligados à pluralidade religiosa existente no país, até o cenário político e cultural pelo qual o Brasil passava no momento do “Boom” da Nova Era, em especial em seu momento mais ligado ao mercado, com destaque para o mercado editorial.

Arelado a todo este fenômeno está a questão de fundo em torno das identidades, para Hall (2006) encontramos em um cenário de identidades fragmentadas, o que possibilitaria o deslocamento da religiosidade para o campo da subjetividade (BITTENCOURT FILHO, 2003). Os atores sociais, livrados das amarras impostas pela tradição (GIDDENS, 1997), poderiam demarcar outros espaços de pertencimento, reivindicando identidades não herdadas, como nos situa Hervieu-Léger (2008).

Neste aspecto a individualidade moderna apresentará uma real importância para se compreender a Nova Era, tanto que para alguns autores, como para Carozzi (1999), esta será sua principal marca. No entanto, estes sujeitos partícipes de uma prática religiosa ainda que essencialmente individualizada, em alguns casos, criam redes, fluxos, ligações afetivas, formulando comunidades, por vezes duráveis.

Para além de uma busca por uma pluralidade de experiências, como foca a análise de Amaral (1999, 2000), o universo da Nova Era possibilita aos praticantes também uma imersão em termos de profundidade, seja em uma única prática, ou em meio ao circuito em que os agentes são postos em circulação.

Com relação ao circuito criado, Magnani (1999) destaca que entre as instituições envolvidas há uma série de inter-relações, mas que não gera uma homogeneidade com relação às práticas e discursos adotados. Neste mesmo circuito os atores sociais encontram-se estratificados, indo desde o tipo ocasional, até aquele que seria do tipo

“erudito”, que para além de freqüentar tais espaços também é capaz de elaborar sistematizações a partir de uma série de experiências, vivências e leituras.

Há ainda a criação de todo um mercado em torno dos elementos que envolvem estas práticas no Brasil, que se refere não apenas aos eventos como também a lojas, livros de auto-ajuda, bem como propriamente esotéricos, roupas, revistas, cursos, *workshops*, viagens turístico-espirituais etc. De toda forma por mais que se possa falar em um mercado esotérico os bens ofertados não são aleatórios, muito pelo contrário, estes buscam dar um significado às práticas postas por aqueles que acessam tal mercado, de modo que “A 'utilidade' dos bens em oferta está relacionada, por sua vez, a tudo aquilo que pode contribuir para a melhoria da qualidade de vida' do consumidor (...)” (AMARAL, 2000, p. 126).

Este aspecto mercadológico demonstra apenas parte do fenômeno, pois como aponta Silva (2000), com relação ao “boom” do mercado místico-esotérico:

Argumentamos que a expansão do mercado editorial esotérico evidencia um fenômeno cultural muito mais significativo do que pode parecer à primeira vista. Pois, observando-se a evolução do mercado editorial em todo o mundo, verifica-se, que embora tenha sido grandemente impulsionado, a partir dos anos 60 por uma série de fatores técnico-econômicos e também, político-culturais, a produção de livros continua a ser um negócio incerto e extremamente variável. (...) a literatura esotérica tornou-se um filão que permitiu não somente a expansão do mercado editorial neste campo literário por mais de 20 anos consecutivos, assegurando a publicação e venda de antigos e de novos títulos, como também, estimulando o aparecimento de novos escritores, de novas editoras, e de novos postos de venda especializados. (SILVA, 2000, p. 190)

O que defendemos aqui é que no Brasil o desdobramento da Nova Era não se limitou ao aspecto mercadológico, muito pelo contrário, visualizamos que há um delineamento de um estilo de vida próprio àqueles que vivenciam as práticas da Nova Era. Siqueira (2003) aponta que este novo estilo de vida pode ser verificado através da incorporação de valores, que se difundem não apenas entre os freqüentadores e adeptos, como também na população de modo geral, para a autora:

(...) a busca e incorporação de visões de mundo, de valores e de significados que têm ocorrido ultimamente (unidade homem-natureza, espiritual-físico, mente-corpo, holismo-unicidade e lugar de polaridades; energia, *karma*) incluem, mas não se esgotam na direção orientalizante. Ademais, aqueles

parecem não se restringir a grupos periféricos, ou somente a adeptos ou frequentadores de novas religiosidades. (SIQUEIRA, 2003, p. 129)

Esta disseminação de valores é essencial para se compreender o momento posterior que trataremos aqui, que denominamos de *New Age Popular*, que se remete a uma reelaboração não apenas dos valores existentes como também dos diversos elementos: lingüísticos, visuais, performáticos. Entendemos que a gênese da Nova Era no Brasil possui, em princípio, um forte caráter de reprodução dos discursos e práticas já elaborados em seus espaços originários, em especial o contexto europeu e norte-americano, no entanto, argumentamos que a partir dos anos 80 e 90 há uma forte emergência de uma nova leitura da Nova Era, marcada pela articulação com elementos que até então se encontravam à margem do processo, a religiosidade popular com toda a sua dimensão simbólica passa a ganhar espaço, começa-se a se delinear uma articulação entre os discursos da Nova Era, tal qual concebidos originalmente, com tais elementos, refletindo, em boa medida, a entrada de novos atores sociais neste universo simbólico, a Nova Era não é mais uma exclusividade de uma classe média escolarizada, outras classes passavam a acessar tais bens simbólicos.

A NOVA ERA COM AXÉ: O CASO DA NEW AGE POPULAR

As composições cosmogônicas e hierárquicas da Nova Era nortearam-se (e ainda se norteiam em grande medida) no processo de reprodução de discursos e práticas, contextos históricos e geográficos, mas, notoriamente, os agentes sociais ao vivenciar as diversas experiências culturais recontextualizam suas ações, reformulando-as e remodelando-as de acordo com a nova realidade encontrada, no caso, o substrato social que anima suas práticas.

Para alguns autores a fluidez com que a Nova Era angaria novos elementos é uma de suas características elementares, de modo que, não teríamos no Brasil nada de novo. Para Amaral (2003) não há qualquer *indigenização* na Nova Era brasileira, pois segundo a autora “[...] tais incorporações ‘nacionais’ não fogem à lógica da

transitividade da religião no mundo contemporâneo, especialmente desta cultura religiosa errante da qual estamos tratando.” (Ibidem, p.47)

Posicionamos-nos numa assertiva oposta a da autora, na medida em que, compreendemos que há sim uma singularidade na Nova Era brasileira, considerando-se que o processo de transitividade, propiciado principalmente pela globalização, parte de uma concepção de mundo eurocêntrica e de uma construção do “outro” a partir de tal concepção. No Brasil, a entrada de práticas presentes na religiosidade popular remete a um “empoderamento” por parte de atores sociais excluídos simbolicamente de tal movimento, construindo uma visão não eurocêntrica da Nova Era², ainda que o “ranço” de tal eurocentrismo possa ainda se fazer presente, como através da necessidade de se ressignificar os elementos das religiões afro-brasileiras, de modo a “embranquecê-los”, tornando-os, assim, simbolicamente mais eficazes.

Argumentamos ainda, em torno desta questão, o fato, que já expusemos, que as práticas na Nova Era no Brasil, inicialmente foram, em boa medida, formulados a partir leituras performáticas do xamanismo siberiano, da meditação tibetana, do zen budismo, de modo que por vezes a figura do índio americano é muita mais recorrente que dos indígenas brasileiros (MAGNANI, 2000), que possuem também toda uma história de práticas xamânicas e terapêuticas milenares.

Não podemos relegar a um segundo plano, o fato de que a Nova Era no Brasil é fruto, em boa medida, do processo de globalização. Contrapondo-se a idéia de Weber (1999), para o qual as práticas mágicas são particulares, portanto, se remetem a uma localidade, Ortiz (2001) argumenta que o processo de mundialização altera radicalmente a ideia de local, nacional ou universal, de modo que, as religiões “particulares” também têm seu *status* alterado pela globalização.

Práticas diversas chegam, ao Brasil, já legitimadas. Os escritos de Castañeda, a cultura inca, o esoterismo europeu, a wicca, o paganismo celta, dentre outros, adentram no país como uma referência muito mais freqüente neste universo (MAGNANI, 2006), pouco se houve falar, inicialmente, das práticas terapêuticas da pajelança, ou do axé dos candomblés, até mesmo pelo temor que estes inspiravam muitas vezes (MAGGIE,

² Quando falamos aqui de uma concepção eurocêntrica, devemos destacar que mesmo o entrecruzamento com o discurso oriental, a articulação com elementos do budismo e do hinduísmo, por exemplo, se dá a partir de uma leitura que se faz do “outro” a partir deste olhar eurocêntrico.

1992).

Bittencourt Filho (2003) chama a atenção para o fato de que a elaboração destas práticas globalizadas não englobou as massas, em verdade os estudos de Nova Era apontam para o fato de que a grande maioria de seu público origina-se nas classes médias/altas (MARTINS, 1999). Consoante ao autor:

É preciso ponderar que o sistema não logrou atender às demandas materiais e espirituais das massas, antes, acentuou as diferenças sociais e manteve as maiorias distanciadas da racionalidade tipicamente moderna. Tal distanciamento, somado a outros fatores, fortaleceu o prestígio das mais diversas formas de magia. Amplíssimos segmentos empobrecidos da população – incluindo camadas intermediárias 'órfãs' do 'milagre' econômico – sentiram-se excluídas do 'mundo moderno', restando-lhes a incumbência de forjarem suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 187)

A incursão de novos atores sociais, no plano da Nova Era, implicou num distanciamento entre os sujeitos e os contextos originários de tais práticas e discursos, o que leva a um processo de reelaboração dos mesmos (BOURDIEU, 2004). Tais sujeitos demandam por um processo de reconhecimento de sua realidade simbólica nas práticas religiosas, de modo que, elementos historicamente estigmatizados, e excluídos da constituição simbólica da Nova Era, como no caso dos elementos das religiões afro-brasileiras, são trazidos para este plano, ainda que ressignificados, por vezes.

Chama-nos a atenção o fato de que o lugar da contracultura, na forma como ela se apresentou no Brasil, levou a uma aproximação com tais elementos simbólicos. Como nos situa Prandi (2005):

Mais tarde, no final da década de 1960 e começo da seguinte, teve início junto às classes médias do Sudeste a recuperação das raízes de nossa civilização, reflexo de um movimento cultural muito mais amplo, denominado contracultura. Forte revitalização das origens culturais brasileiras, sobretudo as africanas preservadas nos velhos templos dirigidos pelas mães e pais-de-santo, alimentou a renovação das artes e redefiniu sentidos de antigos valores estéticos, filosóficos e religiosos. Abriu-se para o Brasil como um todo, uma espécie de baú cultural pleno de ingredientes originais para novas criações e inventos, segredos guardados nos velhos candomblés da Bahia. (PRANDI, 2005, p. 130).

O que isso significou para a Nova Era? Implicou num complexo processo de

reelaboração de seu universo, e do acréscimo de elementos simbólicos até então não presentes. Esta mudança de constituição simbólica tanto pode ser pensada como reflexo de uma mudança paradigmática mais ampla, considerando os processos envolvidos na sociedade brasileira, como também pode, e deve, ser pensada como um fator capaz de propulsionar mudanças sociais e culturais mais amplas.

Neste novo momento histórico, elementos pertencentes ao catolicismo popular, ao espiritismo e às religiões afro-brasileiras são reavivados e articulados ao discurso da Nova Era. Tal articulação imbrica-se às hierarquias simbólicas traçadas entre as religiões de possessão no Brasil (BRANDÃO, 2004), já que o espiritismo, a umbanda e o candomblé, formam uma gradação simbólica, indo da mais branca a mais negra, da mais ligada à tradição escrita a mais ligada à tradição oral, da mais legítima a menos legítima.

É a partir deste processo de reelaboração da Nova Era que propomos, enquanto categoria analítica, a idéia de *New Age Popular*, que, em nossa concepção, representa ao mesmo tempo um novo momento do movimento, mas também um desdobrar marcado por uma ruptura conceitual com relação às práticas vivenciadas anteriormente. Para tanto, faz-se relevante destacar qual a nossa definição de *New Age Popular*, que seria a seguinte:

[...] uma nova releitura, a partir de um contexto social próprio, de práticas e tradições culturais originadas no Brasil e no exterior – entre as quais, a umbanda, elementos da religiosidade popular, o espiritismo kardecista e, o catolicismo popular, principalmente – nos moldes típicos da *New Age*, que recria aspectos culturais – como os rituais, principalmente os de possessão, das religiões populares no Brasil, além do aspecto estético – , que até então, não haviam sido enfatizado pelo movimento. (OLIVEIRA, 2009, p. 39)

Não indicamos, com isso, que não houvesse nenhuma articulação entre a Nova Era e a religiosidade popular anteriormente, mas que tal articulação passa a ganhar corpo e visibilidade neste novo momento histórico. No que tange aos Novos Movimentos Religiosos, que poderíamos enquadrar dentro destas modificações, é importante destacar que muitos emergiram nos anos 60 e 70, ou mesmo antes, porém só ganham visibilidade nos anos 80, aliás, alguns como o Santo Daime, Barquinha, Vale do Amanhecer apenas fundam templos fora da sede neste período.

Outra característica que apontamos como relevante, neste novo momento da

realidade religiosa, diz respeito ao caráter congregacional presente na *New Age Popular*, ainda que reconheçamos a pluralidade de práticas existentes no universo dos Novos Movimentos Religiosos (GUERRIERO, 2006; GIUMBELLI, 2002), e da Nova Era (AMARAL, 2000; SIQUEIRA, 2003), de modo que sempre houve práticas congregacionais neste universo. Para melhor apreensão de tal realidade, vamos realizar uma breve apresentação de alguns movimentos que são emblemáticos neste cenário: o Vale do Amanhecer e as religiões da *ayhuasca*.

O Vale do Amanhecer foi fundado em 1969, por Neiva Z. Chaves, mais conhecida como “Tia Neiva” pelos adeptos, em Planaltina, cidade satélite de Brasília, em sua formulação místico-esotérica encontramos elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das religiões afro-brasileiras, e da própria Nova Era, após a morte da fundadora em 1986 houve uma expansão do movimento, de modo que seu espaço físico se abriu para não adeptos em Brasília, havendo inclusive um templo da Universal do Reino de Deus neste local, como também houve a abertura de templos fora de Brasília sendo hoje cerca de 600.

As religiões ayahuasqueiras também se destacam entre aquelas que poderíamos enquadrar na *New Age Popular*, ainda que suas origens históricas remetam à primeira metade do século XX, quando no Acre Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, teve acesso à *ayahuasca* chegando a fundar uma doutrina nos anos 30, na qual além do elemento indígena encontram-se elementos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras, quando nos anos 80 Santo Daime se dissemina, possuindo hoje 42 comunidades, principalmente nas regiões Sul e Sudeste, a ingestão do Daime passa a ser associado à idéia de transcendência e à perspectiva holística difundida no universo Nova Era, cujos discursos influenciam na reelaboração da doutrina.

Encontramos ainda entre as religiões ayahuasqueiras a União do Vegetal, fundada em 1961, por José Gabriel da Costa, cujos adeptos acreditam que a bebida teria sido descoberta pelo Rei Salomão, personagem bíblico, e teria passado os conhecimentos a um homem chamado Caiano, que ainda segundo os adeptos reencarnou como José Gabriel. Este movimento é atualmente a maior religião que se utiliza ritualmente da *ayahuasca*. Dentre tais religiões, a mais sincrética é, eminentemente, a Barquinha, fundada em 1943 por Daniel Pereira de Mattos, em tal

movimento a influência da umbanda é mais notória, ocorrendo, inclusive, a incorporação de caboclos e preto-velhos.

Além destes movimentos, nos quais o hibridismo cultural se faz mais perceptível, encontramos a influência do discurso Nova Era também em outras expressões da religiosidade popular, de modo que a *New Age Popular* não se restringe aos novos movimentos religiosos, a própria umbanda possui vários ramos que se articulam com o esoterismo e mesmo com o daime, surgindo, a partir daí, denominações denominadas umbandaime, e umbanda esotérica.

Destacamos aqui, o fato de que após os anos 80, e mais ainda após os anos 90, os sujeitos passam a reivindicar a elaboração de seus próprios discursos e bens simbólicos, não se restringindo à absorvê-los já prontos, menos ainda quando estes não refletem sua própria realidade em termos lingüísticos e visuais.

Na *New Age Popular* termos como caboclos, médium, passes, trabalho etc deixam de possuir o caráter historicamente estigmatizado que tinham até então e passam a ser percebidos como elementos legítimos dotados de eficácia simbólica, em especial nos rituais que remetem às curas espirituais. O processo de legitimação de tais elementos remete à experiência vivida por aqueles que buscam tais bens simbólicos.

Os preto-velhos, os caboclos são reelaborados, apresentam-se como guias espirituais, e mais que isso são também “embranquecidos”, uma vez que a elaboração da *New Age Popular* não implica numa superação das relações sociais de dominação existentes, por mais que se possa pensar no contexto da “reafricanização”, ou “dessincretismo” dos cultos afro-brasileiros. As hierarquias simbólicas existentes reproduzem-se, neste contexto, sendo mais comuns as referências ao espiritismo kardecista que aos cultos afro-brasileiros.

Estes elementos, em especial aqueles oriundos das religiões afro-brasileiras, são, desse modo, não apenas sincretizados como também ressignificados e reinventados. Os caboclos transformam-se neste contexto, estando presentes no Vale do Amanhecer, na Barquinha, no Santo Daime, dentre outras denominações. São apontados, por vezes, como “entidades de luz”, em contraposição aos caboclos e preto-velhos presentes no candomblé e na umbanda, o que reflete, em parte, a influência do kardecismo nesta elaboração, bem como a articulação com as demais realidades

simbólicas existentes.

Estas transformações não implicam numa perda do projeto da Nova Era, a crença em torno do melhoramento da humanidade, do aprimoramento do *self* e do processo de evolução individual e coletivo continuam, porém outros elementos não presentes originalmente inserem-se nesta nova síntese, possibilitando a construção de uma totalidade simbólica, geradora de sentido para as identidades excluídas socialmente no contexto moderno, em especial no sentido econômico e cultural.

Os desdobramentos da *New Age Popular*, longe de se configurar um fenômeno efêmero, apresentam-se enquanto uma formulação original, geradora de sentido para as práticas religiosas daqueles que procuram suas vivências, sintetizando um dado momento histórico, em que há um empoderamento por parte daqueles que apenas recebiam os discursos religiosos e os bens de salvação, tais atores sociais passam a formular seus próprios discursos, de modo que possam refletir suas próprias realidades, como também elaboram seus bens de salvação, que passam a transitar no próprio mercado religioso.

AFINAL, O QUE HÁ DE NOVO NA NOVA ERA?

É inegável que embrenhar-se pelo universo da Nova Era é um percurso arriscado, considerando a fluidez de sua realidade, e sua difícil apreensão no nível teórico, ainda mais ao trazermos uma reflexão em torno da singularidade do movimento no Brasil. Há elementos novos, novos atores sociais, novas propostas discursivas, mas que também demarcam continuidades, não só rupturas, com relação à dinâmica do campo religioso.

As visões de mundo, em torno do campo religioso, continuam sendo marcadas por tomadas de posição, tensões postas, e conflitos, que modelam e remodelam o campo, e delimitam os espaços. As transformações, no universo da Nova Era, refletem transformações mais amplas na sociedade brasileira, bem como outros impactos em nível global, que se dinamiza com a globalização. A ambivalência do local e o global

impactam a forma como se compõe o universo religioso, bem como a ambivalência que se constrói em torno da relação do indivíduo com a comunidade.

Há, inegavelmente, rupturas abruptas, em parte viabilizadas pela emergência da modernidade (GIDDENS, 1991), que possibilita a formulação de identidades não herdadas (HERVIEU-LÉGER, 2008), mas também pela própria fragmentação das identidades dos sujeitos (HALL, 2006). O ingresso dos elementos das religiões afro-brasileiras refletem um processo bem mais amplo em curso, pois as identidades étnicas também encontram-se em questão, e em constante reformulação na sociedade envolvente (HALL, 2009), o lugar destes grupos também é repensado e relativizado nesta sociedade.

Este momento da Nova Era, expressa através do que denominamos de *New Age Popular*, expressa um momento de transformação, e de abertura às vozes historicamente silenciadas no plano simbólico, não que tenha havido uma concessão às mesmas, porém tais sujeitos têm elaborado suas práticas com base em sua experiência de mundo.

A novidade da Nova Era não reside num exotismo curioso, ou numa prática religiosa hiperindividualista, que como já argumentamos nem ao menos pode ser tomada como parâmetro de generalidade, mas sim nas possibilidades que ela traz para repensar, inclusive, a própria concepção de religião, ou de religioso. A singularidade da *New Age Popular* nos leva a uma redefinição dos limites entre o local e o global, bem como entre as fronteiras sociais, étnicas e culturais, e em como estas confluem no campo e no universo religioso. Como toda prática humana, esta é inventiva, original e precha de significados.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maristela de Oliveira. **500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil**. João Pessoa: UFPB, 2002.

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

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

AMARAL, Leila. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: Otávio Guilherme Velho. (Org.). **Circuitos Infinitos**: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar, 2003.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: Religiosidade e Mudança Social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólica**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Os Usos Sociais da Ciência**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estud. av.**, v.18, n.52, p. 261-288, dez. 2004

CAROZZI, María Julia. Nova Era: A Autonomia como Religião. In: CAROZZI, María Julia (org.). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARVALHO, José Murilo de. O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro. **Rev. bras. Ci. Soc.**, v.13, n.38, out 1998.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Luis: UFMA; São Paulo: USP, 1995.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira Sob o Regime da Economia Patriarcal**. São Paulo: Global, 2005.

GIDDENS, Anthony. A Vida em Uma Sociedade Pós-Tradiconal. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva: Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 1991.

GUERRA, Lemuel Dourado. **Mercado religioso no Brasil: Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião**. João Pessoa: Idéia, 2003.

GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos: O Quadro Brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da religião**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento.** Petrópolis: Vozes, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

MAGGIE, Yvonne. **O Medo do Feitiço: Relações Entre Magia e Poder No Brasil.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystca Urbe: Um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole.** São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas.** Petrópolis: Vozes, 2006.

MARTINS, Paulo Henrique. As Terapias Alternativas e a Libertação dos Corpos. In: CAROZZI, María Julia (org.). **A Nova Era no Mercosul.** Petrópolis: Vozes, 1999.

MEMMI, Alberto. **Retrato do Colonizado Precedido Pelo Retrato do Colonizador.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. Nova Era à Brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. **Inter. Cult. Com**, v.4, n.5, jan/jul. 2009.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORTIZ, Renato. Anotações Sobre Religião e Globalização. **RBCS**, v.16, n.47, out. 2001.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura.** São Paulo: Brasiliense, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estud. Av.**, v.18, n.52, dez 2004.

PRANDI, José Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SIQUEIRA, Deis. Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro. In: SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de (orgs.). **Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral da. **Esoterismo e movimento esotérico no Brasil**. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Brasília: Editora da Unb, 1999.

Artigo:

Recebido em: 25/05/2011

Aceito em: 18/07/2011