



NOVAS CONFIGURAÇÕES DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS: RE-SIGNIFICAÇÃO E INFLUÊNCIA DO UNIVERSO NOVA ERA

Silas Guerriero*

As grandes religiões tradicionais no Brasil, como catolicismo, pentecostalismo, espiritismo e umbanda, como não poderiam deixar de ser, sempre sofreram influências do contexto sócio-cultural. No entanto, as características do momento atual, especificamente as mudanças no campo religioso e nas formas de vivência das religiosidades, acabam impingindo mudanças profundas em amplos setores dessas mesmas religiões.

As grandes metrópoles desse início de século comportam uma lógica de vivência cultural que extrapola suas fronteiras físicas, impingindo seus padrões para os mais longínquos recantos. As fronteiras são fluídas e as trocas constantes. Na prática não há mais religiões intocadas. Todas elas participam de um jogo constante de trocas, fluxos e intercâmbios culturais. Esse aparente caos ganha sentido quando olhado através de lentes mais acuradas. Surgem, então, as lógicas subjacentes que nos fazem perceber o dinamismo de apropriações e resistências que permite a constituição dos territórios. Mudanças e resistências são utilizadas como partes do processo de permanência dos mais diferentes gru-

* Antropólogo, professor associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP.

TOMO	São Cristóvão-SE	Nº 14	jan./jun. 2009
------	------------------	-------	----------------

pos. Se até poucas décadas as religiões tradicionais populares e dos grupos nativos ficavam restritas aos contextos étnicos ou locais, hoje ganham visibilidade e são procuradas por praticantes oriundos dos grandes centros urbanos secularizados.

Não é mais novidade que o chamado circuito Nova Era tem verdadeiro apreço por religiões nativas. Nos seus primeiros anos, a busca recaía sobre as mais tradicionais religiões do Oriente, passando pelo paganismo pré-cristão até o xamanismo dos índios norte-americanos. Tudo era visto como forma de se vivenciar experiências profundas a partir de tradições tidas como mais verdadeiras porque não contaminadas pelas mazelas da sociedade ocidental. Interessante notar que no Brasil, nesses primeiros momentos, não havia nenhuma valorização de religiões populares por parte desses praticantes. O exótico era aquele que estava longe no tempo e no espaço. No mesmo período, no entanto, os adeptos dessas novas formas de espiritualidade em solo europeu buscavam os bruxos da umbanda brasileira¹. Exótico para os europeus, nem um pouco para os brasileiros.

Os defensores de um purismo tradicional corriam para afirmar que a Nova Era estava deturpando essas religiões, utilizando-as superficialmente para um consumismo que só interessava a alguns segmentos de classes abastadas que buscavam uma aventura exótica de distração. Os próprios termos utilizados, como esoterismo e misticismo, eram vistos como simplificação barata que nada tinha a ver com a verdadeira mística ou o pensamento esotérico erudito. Uma coisa é certa, as vivências nova era em quase nada se assemelhavam às antigas e distantes tradições. Eram vivenciadas dentro de uma determinada gramaticalidade própria desses grupos urbanos. Afinal, como classificar um xamanismo siberiano praticado no interior de um apartamento de uma cidade como São Paulo? Por outro lado, como afirmar que essas práticas não eram legítimas e que faziam sentido aos seus praticantes?

¹ Cf Viola Teisenhoffer (2007). O autor demonstra como que a Umbanda, distante de seu lugar original, se refaz em solo europeu no interior do universo Nova Era.

Como é comum nos tempos atuais, as transformações vieram rapidamente. O circuito Nova Era ampliou suas buscas por tradições exóticas. Desta feita passou a incorporar as religiões nativas e populares do Brasil. Hoje há um conjunto relativamente grande de índios brasileiros, de diferentes etnias, que oferecem palestras, cursos e workshops a qualquer interessado que busque um aprimoramento de seu ser e uma elevação espiritual. Mantras, reike e pajelança fazem parte de um mesmo repertório, pouco importando as origens diversificadas. Assim, do mesmo jeito em que o circuito Nova Era incorpora os nativos de religiões tradicionais, estes exercem uma nova linguagem, própria desse circuito, articulando elementos culturais os mais diversos, mas que dentro de uma lógica comum ao meio ganham um sentido e significado. Mas, o mais interessante, talvez, seja olhar para o outro lado e perceber que as religiões do mainframe também se modificaram. Por toda parte percebemos sinais de como o catolicismo, o pentecostalismo e outras religiões tradicionais da sociedade brasileira incorporaram elementos, ou até mesmo um ethos, da Nova Era. Trata-se de uma via de mão dupla, uma coisa híbrida, onde cada lado se interpenetra deixando suas marcas.

A Nova Era resgata tradições, passadas e atuais. Com as passadas empreende um processo de recriação. Com as presentes, ressignifica-as. Porém, nesse processo não há como não alterar as religiões atuais, pois muitos praticantes dessas acabam entrando em contato com o jeito nova era de lidar com o sagrado. Nesse trânsito e migração acabam retornando à sua religião de origem com novas idéias e concepções na bagagem.

Até aqui consideramos a Nova Era como uma forma religiosa, como se pudéssemos enxergá-la enquanto uma nova religião. A dificuldade imediata é saber distinguir o que é ou não uma religião. Não se trata, desta feita, de procurar definir o que é religião, mas minimamente esclarecer o que estamos entendendo por Nova Era. Michael York (2005) questiona se existe ou não um Movimento Nova Era, ou se há uma espiritualidade Nova Era. Sugere que se trate a Nova Era enquanto um rótulo que possibilita identificar tanto as pessoas que possuem alguma afinidade com seus termos, quanto esses próprios termos. Para avançarmos em nossa análise, vamos considerar a Nova Era, no sentido em-

preendido por Amaral (2000), mais como um adjetivo do que um substantivo. Dificilmente podemos entender a Nova Era enquanto um movimento sólido, de fronteiras definidas, com parâmetros de pertencimento claramente estabelecidos entre seus membros. Na verdade, até a composição desses seus membros se torna difícil de definir. Como chamou Champion (1989), uma nebulosa de contornos imprecisos. Porém, ao invés de tentarmos, em vão, encontrar suas fronteiras, podemos percebê-la muito melhor como fruto de um espírito de uma época. Há mudanças mais profundas na sociedade que atuam sobre as crenças e as práticas de seus cidadãos. As transformações por que passam as religiões tradicionais são reflexos desse espírito de época. As práticas que costumam ser classificadas como de Nova Era são a ponta de um iceberg, a parte visível de um estilo diferente de lidar com a espiritualidade, com o corpo e com o desenvolvimento pessoal.

É nesse sentido que podemos dizer, como no início, que a lógica urbana invade o mais longínquo sertão. Há uma gramaticalidade nessas vivências e não importa muito os elementos, desde que eles estejam de acordo com a lógica subjacente. As formas de religiosidade são exemplos das transformações sofridas pela sociedade ocidental, não apenas no campo religioso, mas na cultura como um todo. Crenças e rituais de religiões tradicionais são vivenciadas, agora, a partir de novos referenciais centrados na subjetividade. Por outro lado, os novos usos e significados das religiões tradicionais, pré-modernas, podem ser compreendidos como articulações híbridas realizadas por atores inseridos numa dinâmica urbana pós-moderna, valorizando uma religiosidade não institucionalizada e vivenciada nas subjetividades.

É preciso olhar, agora, para como esses elementos de crença perpassam o senso comum da cultura, estabelecendo o que chamamos de espírito de uma época. Os adeptos das diferentes religiões acabam, mais ou menos intensamente, envolvidos com essas novas crenças. Isso provoca alterações na maneira de vivenciar essas religiões tradicionais, como é o caso de alguns setores do próprio catolicismo. Mas também pode provocar mudanças mais profundas, no próprio contorno dessas religiões.

As marcas das novas espiritualidades nas grandes religiões

Uma das características mais fortes das novas espiritualidades, e que marcou muitos dos estudos realizados², é a centralidade no indivíduo, uma verdadeira religião do self. A percepção de que a divindade encontra-se no interior do sujeito levou a uma desconfiança e uma ruptura com os modelos tradicionais centrados na instituição, notadamente as formas eclesiais tradicionais. Para alguns, a velha dicotomia entre seita e igreja estaria com seus dias contados, pois o que efervescia, agora, seria uma religião do tipo mística (Campbell, 1997). As instituições produtoras de sentido perdiam seu poder e o indivíduo se via, cada vez mais, sem amarras e com a possibilidade dele próprio constituir seu universo de crenças. Porém, aos poucos percebemos que mesmo dentro das novas espiritualidades encontramos, também, uma postura contrária. Aquela errância e provisoriabilidade foram sendo substituídas por adesões permanentes, ou ao menos vivenciadas como permanentes enquanto durarem. Muitos indivíduos fazem questão de permanecerem no interior de instituições tradicionais, mas o seu ethos impõe alternativas à maneira de pertencer e vivenciar essa mesma religião.

No campo católico os primeiros sinais vieram do Movimento de Renovação Carismática. Dando muito maior ênfase no carisma, desafiava na hierarquia da Igreja. Um traço distintivo e forte desse grupo é a disposição de seus membros à experimentação íntima e direta da presença de Deus. A tensão constante entre a heterodoxia e a ortodoxia fez com que muitas vezes a hierarquia impusesse um controle disciplinar. No entanto, isso nunca foi suficiente e esse movimento é o que apresenta maior crescimento entre todos os seguimentos da Igreja Católica no Brasil. Tida como de perfil conservador, contrastava com os grupos de comunidades eclesiais de base (CEBs), estes sempre mais preocupados com a politização do fiel que com a devoção. Hoje é comum

2 Cf. trabalhos como os de Paul Heelas (1996), Paul Heelas e Linda Woodhead (2000 e 2005), Kate Hunt (2002) e Carlos Brandão (1994), entre outros, que enfatizam a característica anti-institucional das novas espiritualidades.

assistirmos grupos de jovens em atividades anteriormente ligados às CEBs, mas que realizam práticas de energização, danças circulares sagradas e cultos à natureza em fases específicas da Lua. Há um trânsito entre fiéis carismáticos fazendo com que muitos deles frequentemente encontros holísticos. Todas essas são atitudes notadamente do campo Nova Era e que eram impensáveis de se ver num ambiente católico até pouco tempo atrás³. Para os carismáticos, o Deus que é sentido internamente pelo indivíduo não é mais aquele ser de absoluta transcendência que prega a Igreja. Percebemos que está havendo, em setores cada vez mais expressivos dentro do catolicismo, uma transformação das consciências.

No protestantismo pentecostal o processo parece ter começado antes e assumido maiores proporções. Jungblut (2006) percebe uma vertente gnóstica na relação dos crentes com Deus. Denominou de novaerização de setores do universo pentecostal. Esse processo se caracterizaria pela destradicionalização da religião, resultando na adoção de práticas e cosmovisão afins com a Nova Era. Cita, também, como elemento característico desse processo, uma leitura particular da teologia da prosperidade, fazendo com que o crente pentecostal assuma posturas de enriquecimento, prazer pessoal hedonista e busca de auto-ajuda dentro de esquemas muito semelhantes ao do conjunto Nova Era. Para algumas igrejas pentecostais, o discurso assemelha-se muito ao das novas espiritualidades. Busca-se uma salvação intra-mundana e qualquer sofrimento deve ser evitado.

O espiritismo kardecista também não ficou à margem dessas mudanças. Embora os organismos centralizadores⁴ não aceitem com bons olhos,

- 3 São muitos e diversos, hoje, os grupos que permanecem no interior da Igreja Católica, mas que cultivam uma devoção mística, de cunho emocional, centrada no indivíduo, como é o caso da Canção Nova, dos grupos de axé católico (música estilo afro-brasileira) e as denominadas cristotecas, ou seja, discotecas em que o jovem devoto pode dançar música pop, beber bebidas não alcoólicas e namorar, tudo em nome de Jesus e da Virgem Maria.
- 4 O espiritismo tem como característica a capilarização. Os Centros Espíritas são independentes, funcionando sob a ação carismática de seus médiuns. Porém, há algumas organizações, como as Federações Espíritas, que congregam vários Centros e procuram estabelecer os parâmetros doutrinários.

muitos Centros Espíritas oferecem uma variedade de atividades oriundas diretamente do meio Nova Era. Muito próximo ao passe⁵ está o reike, visto apenas como um outro nome para um processo muito anterior do próprio espiritismo. Além do reike, praticam cromoterapia, radiestesia, cura por cristais, pirâmides, tarô, entre outros. No discurso desses novos médiuns surge a idéia de que o conhecimento deve ser canalizado para acelerar a evolução pessoal. Uma mudança radical, típica da Nova Era, pode ser percebida na ética da caridade, tão importante para a doutrina espírita, e que agora começa a ser deixada para trás em nome da prosperidade pessoal⁶. Um dos maiores sucessos editoriais do Brasil advém dos livros de Zíbia Gasparetto, uma espírita distanciada da ortodoxia doutrinária e que lida com o tema da auto-ajuda. Aparece nesse meio, também, uma forte interlocução com a teologia da prosperidade. Stoll (2002) identifica duas tendências nesse meio espírita. De um lado há a aproximação com a ciência, ou para-ciência, através de estudos de projeziologia e conscienciologia. De outro, estão aqueles mais identificados com o circuito Nova Era e a auto-ajuda. Porém, em termos da nossa análise, ambos são reflexos das mudanças culturais mais amplas em curso.

A Umbanda Esotérica, por outro lado, surgiu como uma vertente da tradicional religião brasileira. No entanto, além dos sincretismos originais da Umbanda, como religiões indígenas brasileiras e cultos africanos, incorpora agora ensinamentos esotéricos das mais variadas correntes.

Possuidora de ricos elementos de crenças e magias, a Umbanda herdou do espiritismo um viés moralizante, principalmente relacionada à caridade para com o próximo. Sincrética desde seu início, mas restrita às camadas mais marginalizadas das populações urbanas, a Umbanda presenciou uma mudança a partir dos anos 1970. As camadas mais escolarizadas e abastadas começaram a freqüentar seus terreiros. Como fruto desses fluxos, alguns grupos umbandistas incorporaram novos elementos, agora vindos dos ecos da contracultura. Ocultismo oriental e mais estudos da Rosa Cruz e da teosofia acabaram resultando numa concepção nova, a Umbanda Esotérica.

5 Processo de imposição de mãos em que o médium atua como um canalizador entre os espíritos e os pacientes, fazendo com que fluídos e energias atuem para a cura.

6 Cf. Sandra Stoll (2002).

Este nome é auto-sugerido, oriundo dos integrantes da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Essa ordem é, ela mesma, uma recriação a partir de modelos de escolas esotéricas existentes desde o século XIX. Diferentemente da Umbanda tradicional, que se remete às raízes afro-brasileiras, a Umbanda Esotérica lança suas marcas identitárias às míticas civilizações de Atlântida e Lemúria, além do exotismo oriental da antiga Índia. Essa Umbanda original é a fonte primeira de sabedoria e deverá ser resgatada, após ter sofrido todo tipo de deturpação.

A Umbanda Esotérica é, sem sombra de dúvida, bastante diferente de sua vertente tradicional. No entanto, guarda semelhanças doutrinárias que permitem a permanência da identidade umbadista. Vestida com uma roupagem elitizada, porque voltada para um conhecimento profundo, acaba deixando de lado muito da magia mais pragmática tão comum na Umbanda. A magia, aqui, se transforma numa busca pelo conhecimento profundo e universal. Empobrecimento? Talvez. Mas por outro lado ganhou contornos até então não existentes. Todos os indicadores quantitativos recentes apontam para uma diminuição do número de adeptos da Umbanda no Brasil. Podemos perguntar se a Umbanda que diminui não estaria sofrendo de uma falta de afinidade eletiva com a sociedade desse começo de século. Seria a Umbanda Esotérica uma saída pós-moderna para a Umbanda? A nosso juízo, essa afinidade é dada através desse caldo cultural que permeia as relações nesse começo de século. A valorização da centralidade no indivíduo faz com que a busca mística seja bastante plausível.

Esses são apenas alguns exemplos desse espírito de uma época. Como lembra Stark (1985, pp. 27-30), anteriormente o embate entre religiões encontrava seu espaço privilegiado nas discussões institucionais e objetivavam a substituição de uma instituição por outra. Hoje o panorama é diverso. Individualizadas, as espiritualidades modernas não se substituem, mas se complementam. As pertencas partem muito mais das escolhas pessoais do que da imposição de normas institucionais. Assim, combinações múltiplas se fazem possível. Elementos gestados num determinado ambiente rapidamente podem migrar para outro. Qualquer esforço de interpretação a partir de contornos institucionais definidos se torna inócuo. É preciso compreen-

der essas composições a partir da ótica do indivíduo, não no sentido pós-moderno de ausência de metanarrativas, mas numa mudança profunda da cosmovisão e da compreensão desse indivíduo no mundo⁷. Assim, o espírito de época permeia, de forma mais ou menos intensa, todas as consciências. Não tem como não afetar os fiéis das instituições religiosas tradicionais.

A entrada desses elementos novos e sua combinação com os tradicionais, bem como a própria permanência dessas roupagens nativas vivenciadas agora em novos contextos, por pessoas até então alheias, pode ser compreendida a partir da criação de uma gramaticalidade comum, própria desse espírito de época. Trata-se de algo semelhante a uma língua, que uma vez mantida sua estrutura pode receber novos elementos, sejam eles trazidos do campo das novas espiritualidades, sejam revividos da tradição, agora ressemantizados.

Esses sistemas simbólicos não constituem sistemas simbólicos autônomos e fechados. Há um princípio de comensurabilidade entre todos eles, proporcionado pelo espírito de época. As vivências, aparentemente fragmentadas, constituem um todo ordenado se pensadas a partir do indivíduo e não das instituições. Com isso não estamos eliminando a dimensão externa. Ela existe e faz diferença nas escolhas individuais. Numa relação dialética, oferece aquilo que os agentes demandam, mas ao mesmo tempo influencia essa demanda ao ofertar determinados tipos de produtos. Apenas queremos deixar claro que a questão geral de compreensão dessas dinâmicas da religiosidade atual deve partir do foco interior.

O processo de re-significação e as novas espiritualidades

O que faz com que essas novas formas de vivência das religiões tradicionais façam parte de um sistema simbólico integrado, permitindo trocas e inteligibilidade entre ambas, e entre essas e as demais formas de religiosidade existentes, é a existência de um novo ethos, um espírito de época. Um ethos das novas espiritualidades. Isso não significa que as formas tradicionais estejam subjugadas ou sendo paulatinamente aban-

⁷ Cf. Colin Campbell (1997).

donadas. Na verdade estamos diante de uma situação nova, em que a diversidade de crenças e de sistemas de sentido se fazem cada vez mais atuantes. Num processo contínuo de secularização das crenças, a racionalização das atitudes e a individuação passam a ser marcas distintivas.

Muito se falou da Nova Era como uma expressão sincrética. Mas não se trata do velho sincretismo. Devemos pensar nas situações híbridas, em que o velho e o novo, o tradicional e o pós-moderno, convivem, trocando elementos entre si, de maneira intensa e através de fronteiras cada vez mais fluidas. Houve uma mudança profunda no quadro social e no convívio com os universos religiosos. Não estamos mais diante daquele modelo anterior em que as identidades eram claras e facilmente reconhecidas. Hoje participamos de um painel extremamente amplo de opções. Estamos diante de transformações que estão ocorrendo há algumas décadas. Há mudanças no próprio lugar da instituição religiosa na organização das sociedades. Isso não é sinônimo de fim das tradições, mas é reflexo de uma mudança no eixo orientador dos indivíduos.

O divino passou a ser visto como uma prerrogativa do indivíduo. Busca-se o mistério, agora, dentro de cada um. Ou seja, o grande mistério, hoje, está em cada um encontrar seu próprio caminho. Muitos aceitam as antigas tradições, como o cristianismo, mas não o enxergam como caminho único. Ele passa a ser apenas mais uma das experiências que nos leva à transcendência.

Um católico permanece católico, mas incorpora cada vez mais crenças advindas de outras matrizes. Essa sempre foi uma característica da religiosidade brasileira. O que é novo, no momento, é o conteúdo dessas formulações sincréticas. Numa sociedade em que as fronteiras são porosas e as combinações dependem cada vez mais da autonomia dos indivíduos, fica realmente difícil poder afirmar o que crêem seus agentes.

Os novos valores não são exclusivos de pessoas voltadas exclusivamente às novas religiões, mas penetram no senso comum e são absorvidas com naturalidade, mostrando que há uma transformação mais ampla da visão de mundo em curso na sociedade.

As crenças e valores difundidos através das práticas das novas espiritualidades penetram no senso comum, modificando hábitos e provocando transformações na visão de mundo da sociedade urbana. Os valores tradicionais não são simplesmente abandonados, mas

mesclam-se com os novos. Não há um único indivíduo, morador de um grande núcleo urbano, que não tenha entrado em contato com alguma forma de espiritualidade alternativa às tradicionalmente estabelecidas. Sem dúvida que o grau de contato varia enormemente, assim como também a resposta desse indivíduo a esse novo universo de crenças. Porém, é inegável que elementos das chamadas novas espiritualidades fazem parte do senso comum, estando presentes nos meios de comunicação. Veículos como telenovelas, propagandas e peças de publicidade, matérias de revistas, populares ou não, incluem em seus repertórios elementos dessas novas crenças. Há, também, o forte apelo causado pela exposição da opinião de um personagem famoso, como um artista ou esportista, quando afirma, por exemplo, praticar meditação, utilizar florais ou tratar-se com imposição de mãos. Pode-se até ficar indiferente, posicionar-se contra ou sentir-se estimulado a experimentar uma novidade, mas o interessante é notar tanto o grau de presença desses elementos como a forma naturalizada em que são transmitidos. Não se trata mais de aspectos de um posicionamento radical ou exótico de algum jovem da contracultura, mas algo corriqueiro e amplamente aceito no meio social.

Trabalhamos com a hipótese de que esses novos valores foram sendo incorporados ao sistema de crenças mais amplo da sociedade e não fazem mais parte de um universo exclusivo da nova era ou das novas espiritualidades.

Embora incorporados ao senso comum, tais crenças e valores não atingem a todos de maneira homogênea. Conforme a população vai tomando contato com as novas espiritualidades, que pode se dar inclusive via meios de comunicação de massa, maior é o grau de transformações no sistema de crenças e valores. Essa mudança no campo das crenças é acompanhada, em menor ou maior intensidade, com transformações e aquisições de novas práticas. As novas crenças são difundidas por outros mecanismos que não apenas o acesso das pessoas às novas formas de vivência da religiosidade.

Mesmo que aceitas num primeiro momento como um elemento da moda, a permanência e o apego desses elementos indica um significado

mais forte para seus praticantes. A naturalidade com que agem e com que absorvem as novas crenças faz pensar que aquela transformação apontada por Campbell (1997) está em pleno curso.

O universo dessas crenças é muito heterogêneo e, por conseguinte, de difícil definição. Podemos encontrar elementos que apontam para mudanças na imagem da verdade superior, de um Deus pessoal, criador, para a idéia de uma divindade impessoal que se assemelha a uma centelha universal e presente na natureza. Há, também, a questão da relação das crenças com a ciência. Trata-se da ideia de que existe uma realidade ainda não explicada pela ciência e que esta deverá se transformar, aliando-se às espiritualidades para conseguir compreender outras dimensões da existência. Para muitos, o que a ciência hoje nega e coloca no campo do sobrenatural, será corriqueiramente aceito como parte legítima do conhecimento científico de amanhã. Antigas crenças são recuperadas e sofrem intenso processo de divulgação, como forças da mente e transmissão de pensamento. Novas crenças são incorporadas ao processo, entre elas a crença de que a Terra é constantemente visitada por seres alienígenas, que de alguma forma têm poder sobre nós, e a vulgarização de aspectos da ciência como a física quântica e a genética.

Assistimos a uma reorganização das crenças proporcionada por uma combinação variada de elementos religiosos, mágicos e científicos. Elementos distintos e anteriormente pertencentes a outros sistemas fazem parte de novas composições que fogem, em sentido estrito, do que entendemos por religião, magia ou ciência. Para o sujeito que crê, possíveis contradições não são sequer observadas, pois o que conta é que esses novos arranjos asseguram uma coerência psicológica e principalmente afetiva.

Para os agentes sociais que se voltam para as novas crenças, os grandes sistemas de explicação do mundo, a ciência e a religião, tendem a ser considerados insuficientes. Um novo sistema se constrói a partir do pressuposto de que é possível aproximar o espiritual do racional, alargando o conhecimento científico a um modo mais intuitivo, que seja capaz de dar conta dos segredos mais ocultos e das grandes indagações do ser humano.

Há um elemento importante a ser ressaltado. Estamos falando de uma nova visão de mundo, mas é preciso esclarecer que não ocorre uma

ruptura e uma transformação radical de um momento para o outro, quando a visão de mundo anterior seria abandonada e uma nova passaria então a ocupar seu lugar. Percebemos que existe uma transformação em curso e que esses elementos, originados no contexto das novas espiritualidades, começam a fazer parte, junto com os anteriores, da visão de mundo e daquilo que podemos denominar de senso comum. Isso quer dizer, também, que as pessoas que partilham dessa nova visão não são, necessariamente, portadoras de identidades claramente definidas pelas novas práticas religiosas. Não é preciso ser um zen budista para praticar meditação. Há um pano de fundo cultural que alimenta um novo ethos e uma nova visão de mundo. Essas novas espiritualidades compõem um conjunto amplo de elementos intercambiáveis com a sociedade mais ampla. Aquilo de que falam não soa como algo absurdo e inusitado às pessoas da sociedade moderna desse início de século. Está nos meios de comunicação e nas conversas informais, nem que seja tratado em tom jocoso ou como brincadeira pueril. O que vale a pena ressaltar é que faz parte de nosso senso comum. Tais símbolos e ideias permeiam a sociedade. Porém, há diferentes graus de inserção nesse universo. As pessoas articulam esses símbolos de maneiras diversas, construindo diferentes sínteses. É possível perceber, portanto, que o sistema de crenças compartilhado pelos agentes e divulgadores das novas práticas não se distingue na totalidade do conjunto de crenças da sociedade abrangente, mas retira deste aquilo que interessa colocando numa ordem inteligível e compreensível. Forma um todo como se fosse um subsistema particular que precisa ser visto com muita acuidade.

Um indivíduo nunca faz suas escolhas religiosas a partir de opções puramente individuais. É comum ouvirmos que na sociedade pós-moderna, distante das amarras das instituições construtoras de sentido, a pessoa monta livremente seu conjunto de crenças. No entanto, na complexidade da trama social que sustenta a credibilidade de um sistema de interpretação das experiências, há uma infinidade de mediações. No caso das religiões, as instituições ainda têm peso na sistematização e transmissão das crenças. Contudo, elas não estão sozinhas.

Convém lembrar, ainda, a porosidade das fronteiras entre as denominações religiosas constituidoras de identidades. Não há, na antropo-

logia, quem não concorde com a noção de que não existem culturas puras e que as combinações sincréticas são a regra geral. Porém, o termo sincretismo ainda guarda uma conotação negativa, ligada ainda à situação de dominação e a resposta de incorporação dos deuses do colonizador de maneira passiva por parte dos negros escravos. Muitos autores preferem utilizar outros conceitos, como fluxo e hibridismo, assumindo serem esses conceitos mais aptos a traduzirem o que acontece no contexto da modernidade avançada, com seus trânsitos e re-significações constantes⁸. Se sincretismo, ou hibridismo, sempre houve, hoje assume vultos até então inimagináveis. Convém ressaltar que no contexto atual as trocas são cada vez mais intensas e constantes e que os limites e fronteiras permitem um intercâmbio constante sem perigo de crise de identidade do sujeito que manipula os bens simbólicos religiosos. Não há limites para novas combinações, seja de elementos das religiões tradicionais brasileiras, seja de antigas religiões estrangeiras, orientais, nórdicas etc., que agora chegam re-matizadas, seja de composições com aquilo que se entende por ciência, compondo um novo universo onde tradições são inventadas a cada momento.

Para além das fronteiras, como substrato do sistema cognitivo mais amplo da sociedade, percebemos elementos comuns e, neste caso específico, muitos deles indicam as mudanças em relação às novas crenças. Essas transformações em curso na sociedade podem ser compreendidas de acordo com as propostas de dois trabalhos distintos, mas que lidam especificamente com as transformações na cosmovisão ocidental. Primeiramente retomamos, aqui, o já citado trabalho empírico de Paul Heelas e Linda Woodhead (2005), que coordenaram uma pesquisa na Inglaterra acerca da importância cada vez maior que as pessoas atribuem à espiritualidade em detrimento da religião. Para os autores, há uma verdadeira revolução espiritual em curso que aponta para uma vivência subjetiva da religiosidade. Se no momento anterior, as referências do indivíduo estavam voltadas às instituições externas, como uma religião tradicional, agora voltam-se para questões internas, subjetivas, como estado de consciência interior, experiências corporais, relação corpo-

8 Cf. A. Leopold e J. Jensen (2005) e Nestor Canclini (1997).

mente-espírito, entre outras. No levantamento realizado, constatam que termos como espiritualidade, holismo, ioga, feng shui, nova era, deus interior começam a ficar mais comuns, na cultura geral, que vocabulários cristãos tradicionais.

Campbell (1997), por sua vez, afirma que a visão de mundo ocidental sofre um processo de orientalização. Porém, essa orientalização não significa a presença de religiões orientais na nossa sociedade, uma das mais marcantes características das novas espiritualidades. Significa, isto sim, uma mudança profunda na teodicéia ocidental. Para o autor, a orientalização não é simplesmente a entrada de produtos culturais do Oriente, como temperos, comidas, roupas, práticas terapêuticas, religiões ou outras. Esses elementos todos poderiam ter sido incorporados à nossa sociedade sem necessariamente provocar uma mudança no sistema. Isso seria o mais comum e o esperado. Mas, segundo Campbell, não é isso que está ocorrendo. É no campo dos valores que essa teodicéia oriental se faz percebida. Crenças e ideias mais amplas como monismo, unidade corpo e espírito, iluminação, intuição, êxtase, religiosidade espiritual e mística compõem, agora, o universo mais amplo dos sistemas de crenças no Ocidente. Ou seja, sem ficar restrita aos grupos isolados, a cosmovisão oriental pode ser percebida em várias instâncias da sociedade ocidental. Da mesma forma, pode-se dizer que os valores das novas religiosidades, vindos ou não do Oriente, estão presentes na sociedade mais ampla. Aparecem em discursos de personalidades nos grandes meios de comunicação, fazem parte de campanhas publicitárias e são incorporados até em programas educacionais ou nos novos paradigmas científicos. Vistos dessa maneira, pode-se afirmar que fazem parte do senso comum.

Para Campbell, o paradigma cultural, ou a teodicéia, que tem sustentado as práticas e o pensamento do Ocidente por praticamente dois mil anos está sofrendo, agora, um processo de substituição por um paradigma que tradicionalmente caracteriza o Oriente. Para o autor, essa mudança de paradigma não ocorre de imediato, mas já pode ser sentida no Ocidente há bastante tempo, e só agora começa a ficar visível. Algumas categorias distinguem os dois estilos. De um lado temos uma procura pela síntese, uma visão de totalidade, valorização da subjetividade

e de um conhecimento intuitivo e dedutivo. Do outro lado, a ênfase recai sobre a busca da análise minuciosa das partes constitutivas da realidade, tornando possível todo o avanço da ciência ocidental. Tratou-se de uma visão fragmentada, com a preocupação de se alcançar a objetividade através do conhecimento racional e indutivo. Desta breve lista, percebemos que muitas das novas formas de religiosidade enfatizam os aspectos atribuídos ao que Campbell denominou de modelo oriental (1997, p.8). Um dos aspectos mais visíveis dessa mudança pode ser percebido no conceito que cada qual tem da realidade última. De uma visão dualista, com um criador divino, perfeito e separado do restante do mundo, passamos para uma visão monista onde não há separação entre sagrado e profano, pois o cosmos inteiro, nele incluído o ser humano, é visto como algo portador de sentido. Outro aspecto lembrado, diz respeito à diminuição da importância da instituição religiosa e ao aumento de uma religião de tipo mística, mais individualista, sincrética, relativista e com forte crença de que a elevação espiritual pode ser alcançada através do esforço de cada indivíduo, como um auto-aperfeiçoamento.

O que garante a presença das novas práticas é o sistema de crenças compartilhado por seus agentes. Esse sistema guarda estreitas relações com o conjunto de valores existentes na cultura. Da mesma forma que se alimenta desta última acaba contribuindo com sua parcela, pequena que seja, na composição de novas visões no âmbito mais amplo da sociedade.

É nesse quadro mais amplo que podemos perceber esse novo ethos, uma verdadeira mudança para um novo espírito de uma época. Assim, Nova Era pode ser entendida, também, como alimentadora desse ethos, muito embora também seja ela mesma alimentada por ele. Mas se destaca por sintetizar um estilo característico dessas novas espiritualidades e que acaba por deixar suas marcas em outras expressões religiosas, como as tradicionais do campo religioso brasileiro.

Como visto, o problema central ao abordar a temática das transformações ocorridas no campo religioso a partir da Nova Era é que a maioria dos conceitos culturais definem a cultura mesma, percebendo a Nova Era como uma coisa em si mesma, sem procurar compreender a perspectiva que dela fazem os próprios produtores dessas novas formas religiosas, ou

seja homens e mulheres em carne e osso. Olhar essas transformações a partir desses sujeitos pode fazer toda diferença. É preciso incorporar a noção de indivíduos criativos. Esse novo ethos demonstra um dinamismo cultural demasiadamente alto. Não estamos diante de unidades homogêneas que se mesclam, pura e simplesmente, mas sim defronte a mestiçagens, rupturas, contradições e novos constructos. Algo dinâmico, rapidamente cambiável, levado pelos próprios agentes por entre a porosidade do tecido social.

Referências Bibliográficas

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

BRANDÃO, Carlos R., 1994, «A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido», *in* MOREIRA, A. e ZICMAN, R. (ed.), **Misticismo e novas religiões**, Petrópolis, Vozes.

CAMPBELL, Colin, 1997, «A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio» («The Easternisation of the West»), **Religião e Sociedade**, 18/1, p. 5-22.

CAMURÇA, Marcelo, 2003, «Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar», **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, 5-5, p. 37-65.

CANCLINI, Nestor Garcia, 1997, **Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade** (Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad), São Paulo, Edusp.

CHAMPION, Françoise, 1989, «Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique», **Archives de sciences sociales de religions**, 67-1, p.155-169.

CLARKE, Peter, 2006, **New Religions in Global Perspective: a study of religious change in the modern world**, Oxon & New York, Routledge.

HEELAS, Paul and WOODHEAD, Linda, 2000, **Religion in modern times**, Oxford, Blackwell.

HEELAS, Paul and WOODHEAD, Linda, 2005, **The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality**, Oxford, Blackwell.

HEELAS, Paul, 1996, **The New Age Movement. The celebration of the Self and the Sacralization of Modernity**, Oxford, Blackwell.

HUNT, Kate, 2002, «Understanding the spirituality of people who do not go to church», *in* HEELAS P., DAVIE G., WOODHEAD L., (ed.), **Predicting religion**, Gower House, Ashgate, p. 159-169.

JUNGBLUT, Airton, 2006, «O Evangelho New Age. Sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores», **Civitas**, 6-2, p. 101-121.

LABATE, Beatriz, 2004, **A reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos**, Campinas, Mercado das Letras.

LEOPOLD, A. and JENSEN, J., 2005, **Syncretism in religion. A reader**, New York, Routledge.

MACRAE, Edward, 1992, **Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**, São Paulo, Brasiliense.

RIVAS, Neto, 2002, **Umbanda. A proto síntese cósmica**, São Paulo, Melhoramentos.

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

STOLL, Sandra, 2002, «Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil», **Revista de Antropologia**, 45-2, p. 361-402.

TEISENHOFFER, Viola, 2007, «Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris», **Ateliers du LESC**, 31, <http://ateliers.revues.org/document872.html>.

YORK, Michael, 2005, «Wanting to have your new age cake and eat it too», **Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies**, 1, p. 15-34.