



EXPERIMENTAÇÕES *NEW AGE* E RELIGIÕES INSTITUCIONAIS

Thiago de Menezes Machado

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
Bolsista Fapemig. *E-mail:* thiago.machado16@hotmail.com

RESUMO

A espiritualidade *new age* é construída de forma experimental, improvisada e artesanal. O religioso alternativo, descrito como um religioso errante, evita seguir caminhos já codificados pelas instituições religiosas, preferindo fazer seu próprio caminho de forma autônoma. Ele constrói, dessa forma, uma espiritualidade que se baseia na *bricolage*, no sincretismo. Contudo, ainda que andariço, o neoesotérico faz paradas em sua jornada. Qual é a contribuição dessas paradas para a construção religiosa do neoesotérico? Como, durante suas paradas, ele relaciona-se com as religiões institucionais? Que relação se estabelece entre o estilo alternativo e as religiões institucionais, à medida que o *new ager* as inclui em sua trajetória? Tentando responder a essas perguntas, o presente artigo analisa as relações entre o jeito neoesotérico de construir a espiritualidade e a religiosidade institucional.

PALAVRAS-CHAVE

Nova era. Alternativo. Espiritualidade. Sincretismo. Improvisado.

1. INTRODUÇÃO

As experiências religiosas que se operam no interior da cultura alternativa chamaram a atenção dos pesquisadores sociais. As misturas sincréticas, características do que se convencionou chamar de “circuito neoesotérico” (MAGNANI, 1999),

levaram os estudiosos do fenômeno a voltar suas atenções para o frequente recurso desses religiosos alternativos à *bricolage*, ao livre manuseio de elementos de tradições distintas sem a necessidade de uma adesão formal e rígida aos sistemas religiosos que produziram esses elementos.

O contato com o outro coloca-se, portanto, no centro da forma *new age* de lidar com a espiritualidade. O religioso alternativo está, a todo momento, buscando junto ao outro novas ferramentas de construção da própria espiritualidade. Porosidade e sincretismo impõem-se ao observador desse fenômeno como uma de suas características mais aparentes.

Os indivíduos que se socializam nessa forma de lidar com a espiritualidade e com as religiões, aprendendo a manusear esses diversos elementos e tradições religiosas, aprendem a relativizar as crenças de forma a tornar possível a convivência em uma situação de pluralismo radical (SANCHIS, 1995, p. 93). Não apenas as crenças passam a ser relativizadas, mas também a possibilidade de construção de sistemas religiosos acabados e sintéticos, e a aspiração dos indivíduos a esse processo. A confluência dessas duas características – de um lado, a abertura para o sincretismo e para o contato e aprendizado com o outro; de outro, a relativização constante das crenças e dos sistemas sintéticos – resulta na adesão sempre provisória a grupos e universos simbólicos.

Não por acaso, as metáforas relativas ao trânsito são frequentes. As análises da religiosidade alternativa frequentemente lançam mão de termos que evocam o fluxo para descrever essa espiritualidade. Fala-se em um “circuito neoesotérico” (MAGNANI, 1999) e “errância espiritual” (AMARAL, 1994). Diz-se ainda que o alternativo é um “andarilho” e que sua espiritualidade se dá no “deslocamento” (SOARES, 1994). Em alguns casos, o *new ager* é descrito como um “espírito sem lar” (AMARAL, 2003).

Sanchis (1995, p. 115-116), ao discutir a relação das modernidades com o campo religioso brasileiro, lança mão da metáfora espacial ao comparar o religioso nômade alternativo e seu sincretismo com as cidades ambulantes dos bandeirantes, também elas sincréticas.

Ao lado da dimensão do trânsito, da errância e da permanência, há a dimensão das paradas, dos pousos em locais

que permitam o descanso necessário para, posteriormente, retomar a jornada (CAMURÇA, 2003). Os pousos complementam o deslocamento, de modo que eles também passam a fazer parte da jornada dos religiosos andarilhos.

O presente texto busca lançar um olhar sobre essa relação entre pousos e andanças, com a intenção de entrever as formas particulares pelas quais os alternativos adquirem, em sua caminhada pontuada por paradas, os recursos que compõem seu repertório religioso.

De forma particular, como se dá a relação desses atores religiosos com as tradições a que recorrem na sua busca de composição de uma espiritualidade errante? Que relação se estabelece entre a cultura alternativa, que privilegia adesões relativas e pouco rígidas, e as religiões institucionais, frequentadas pelos *new agers* como paradas provisórias em seu processo de construção de espiritualidade?

Tendo essas questões em mente, o artigo se divide em três partes, além desta introdução. Na seção 2, será abordada a questão da relação entre o modelo cultural alternativo e as religiões institucionais, chamando a atenção para a sobreposição de um estilo *new age* às tradições com as quais ele se relaciona. A seção 3 trata da relação entre a tendência experimental neoesotérica e o processo de aprendizado religioso tradicional. Na seção 4, aborda-se a relação entre o experimentalismo religioso *new age* e o *ethos* mais amplo da cultura alternativa. Por fim, apresenta-se a conclusão.

2. SOBREPOSIÇÃO DO ESTILO NEW AGE ÀS RELIGIÕES INSTITUCIONAIS

A espiritualidade *new age*, devido à variedade de expressões sob as quais se apresenta, escapa às tentativas acadêmicas de sistematização e generalização. É possível apontar para uma lógica (AMARAL, 2003, p. 49) subjacente ao fenômeno *new age*, manifesta, sobretudo, pela adoção de um estilo de vida semelhante por parte de seus adeptos (MAGNANI, 1999, p. 50-51). No entanto, não há uma narrativa dogmática ou um mito único que possa organizar todas as formas sob as quais

ele apresenta-se (AMARAL, 2003, p. 32). Também não há *performances* ou formas rituais que sejam propostas de forma unânime entre os grupos identificados como participantes do circuito *new age* (AMARAL, 2003, p. 33).

Por conta dessa variedade de expressões possíveis no interior do circuito neoesotérico, Amaral (2003, p. 20) chama a atenção para o uso adjetivo da expressão “nova era”. Nesse sentido, “nova era” refere-se a um modo de relacionar-se com a espiritualidade, em vez de referir-se a um conjunto coerente de opiniões, dogmas, crenças, práticas devocionais e rituais ou padrões éticos ou comportamentais (AMARAL, 2003, p. 38).

Encarada sob esse ponto de vista, a nova era não se apresenta como uma forma de religião concorrente das religiões institucionais ou de seus sistemas de crença e prática. É possível aplicar o adjetivo “nova era” a experiências feitas no interior de religiões institucionais e de novos movimentos religiosos que não são, em si mesmos, participantes do circuito *new age*, como as religiões de matriz afro-brasileira ou amazônica¹.

Contudo, as experiências “nova era” no seio de religiões tradicionais se constroem de acordo com os valores e as sensibilidades próprios da espiritualidade *new age* e do *ethos* da cultura alternativa herdeira dos movimentos de contracultura, sobretudo do movimento *hippie* surgido nos anos de 1960 (SOARES, 1994, p. 206).

As etnografias que se dedicam a analisar os cruzamentos entre a forma nova era de vivenciar a espiritualidade e as religiões institucionais (SOARES, 1994; GUIMARÃES, 1996; CUNHA, 1993) apontam para uma sobreposição do estilo *new age* de viver a espiritualidade ao modelo tradicional da religião com a qual esse estilo interage.

Camurça (2003), ao analisar o cenário religioso neoesotérico de Juiz de Fora, aponta para esses cruzamentos. De acordo com Camurça (2003, p. 61), nesses cruzamentos, a espiritualidade *new age* “reinventa” as tradições. Essa reinvenção revela a aspiração por inserir-se no “tempo longo” da tradição e da ancestralidade (SANCHIS, 1997, p. 113). Nas palavras de Sanchis (1997, p. 111), a nova era penetra nas religiões

¹ As relações entre a cultura alternativa e religiões afro-brasileiras ou amazônicas são abordadas por Soares (1994), Guimarães (1996) e Marques Junior (2014).

institucionais “como um clima”, marcando-as com características de pós-modernidade.

Essa sobreposição, ao valorizar a forma alternativa de construção da espiritualidade, tende a relativizar a adesão dos nômades neoesotéricos a essas religiões, favorecendo uma construção bricolada e individual que se serve dos recursos religiosos oferecidos pela tradição em questão.

Provavelmente, o traço distintivo essencial da “nova consciência” se encontra no fato de estabelecer-se uma relação muito particular com as religiões, *no plural* – com a religiosidade. Quer dizer, a pluralidade, enquanto tal, ocupa um lugar único, inexistente no universo dos fiéis tradicionais, a não ser em momento de transição ou crise. O que, antes, era crise religiosa, hoje, no horizonte do misticismo alternativo, é um estado “natural” (SOARES, 1994, p. 206, grifo do autor).

Não há a pretensão à conversão e à adesão permanente ao grupo, mas a uma forma transitória de participação, em consonância com o nomadismo espiritual do ambiente neoesotérico, caracterizado por Amaral (2003) como um “espírito sem lar”.

Os relatos antropológicos a respeito das trajetórias espirituais de frequentadores do circuito neoesotérico fornecem exemplos dessa adesão impermanente e relativa, informada por um universo de significados e valores neoesotéricos.

Um exemplo, encontrado durante pesquisa etnográfica em Alto Paraíso de Goiás, é a trajetória de Maria, sintetizada a seguir.

Maria nasceu em lar católico bastante tradicional. Na adolescência, ela aproximou-se de sua herança religiosa afro-brasileira. Já na universidade, ao estudar biologia, entrou em contato com ritos indígenas. Então, por seu contato com a cultura indígena, experimentou a *ayahuasca*, com a qual trabalhou por mais de dez anos, passando pelo Santo Daime e pela União do Vegetal e pelo Umbandaime. Buscando aproximar-se do cristianismo, frequentou a Comunidade Seiva em Alto Paraíso de Goiás por alguns meses. Por fim, ainda considerando-se de matriz cristã, passou a dedicar-se à medicina taoísta.

A trajetória de Maria é marcada por passagens por vários grupos, tradições e formas de compreensão da espiritualidade.

Essas passagens não correspondem a diversas conversões a religiões diferentes, mas a estágios que compõem uma trajetória².

Esses estágios compõem pousos, momentos em que é possível dar uma pausa no constante transitar e servir-se dos recursos disponíveis nesses lugares de descanso. Cada um desses estágios é encarado como momento de crescimento pessoal e de aprendizado, não como um ponto de chegada definitivo.

Soares (1994), ao comentar a passagem de *new agers* por cultos de matriz afro-brasileira, aponta para o caráter de impermanência intencional manifesto na participação dos neoesotéricos nesses cultos. O valor do nomadismo alternativo contamina sua forma de relacionar-se com as religiões institucionais, de forma que

[...] viver desse modo a adesão religiosa e, simultaneamente, defini-la como provisória, porém não como contingente, intercambiável, inconseqüente, supõe apoiar-se em um pano de fundo cultural axiológico, a um só tempo anterior e superior, do ponto de vista da determinação das regras de jogo básicas, as quais incluem os critérios de decisão quanto a afinidades religiosas, por exemplo, e sobredeterminam as opções, conferindo-lhes o selo da provisoriade e atribuindo à experiência mística, propriamente dita, o sentido de metavivência (SOARES, 1994, p. 206).

Por consequência dessa participação provisória, a centralidade do ritual de iniciação dos cultos de matriz afro-brasileira é relativizada nas relações neoesotéricas com essas tradições. De fato, os *new agers* descritos por Soares (1994), assim como Maria, buscam mais um período de autoconhecimento do que o cumprimento de longos processos de iniciação.

Soares (1994, p. 206) aponta para o fato de que há uma reinterpretação neoesotérica desses cultos de matriz afro-brasileira, de modo que já não se trata de uma experiência tradicional desses cultos, mas de uma releitura *new age*.

Ao participarem desses cultos, os neoesotéricos imprimem sobre eles a marca de sua espiritualidade alternativa. A religiosidade afro-brasileira aparece, portanto, adjetivada como

² Patrícia Birman (1994) apresenta o conceito de “passagem” como oposto ao conceito de conversão. Ao contrário da conversão, a passagem não exige a adoção de um ponto de vista exclusivo que substitua as crenças e noções apreendidas pelo sujeito em outros contextos.

new age. Como observa Soares (1994, p. 206), “não está nas religiões a eventual novidade, mas no modo de relacionar-se com elas”.

O trânsito neoesotérico, marcado por pousos mais ou menos longos e pela sobreposição do adjetivo *new age* às formas tradicionais de vivenciar a espiritualidade nas instituições religiosas, produz desdobramentos importantes. Por seu caráter transitório e não dogmático, destituído da preocupação de criar sínteses coerentes, a espiritualidade alternativa tende a um ecletismo inclusivo e cumulativo (SOARES, 1994, p. 203), dando maior espaço para o desenvolvimento individual dos conteúdos buscados por empréstimo em cada tradição.

Essa característica eclética e facilitadora de novos desenvolvimentos permite a rejeição, total ou parcial, de compromisso para com correntes ou linhas já estabelecidas dentro das religiões, a partir das quais a espiritualidade neoesotérica busca suas fontes.

Na cultura alternativa, a “escola da vida” tem precedência sobre a educação formal. Essa precedência da “escola da vida” reflete-se na frequente rejeição de caminhos formais de instrução e formação religiosa. Em vez de prender-se a caminhos formalizados, a espiritualidade alternativa sente-se mais livre para explorar caminhos de desenvolvimento não formalizados, caminhos ainda não codificados institucionalmente.

3. NÃO FORMATIVIDADE *NEW AGE* E FORMAÇÃO RELIGIOSA INSTITUCIONAL

A valorização da “escola da vida” na cultura alternativa e a consequente relativização de vias de formação religiosa dentro dos parâmetros regulares das tradições religiosas resultam em trajetórias inusitadas de formação e aprendizado religioso. As vias de iniciação nem sempre são observadas à risca, mesmo entre religiões com rigorosa tradição iniciática.

O caso da mãe de santo do terreiro Lua Branca, relatado por Guimarães (1996), que agrega celebrações de umbanda e do Santo Daime, é representativo dessa valorização da “escola da vida” acima das vias tradicionais de iniciação e aquisição do conhecimento religioso no interior da cultura alternativa.

Segundo essa mãe de santo (apud GUIMARÃES, 1996, p. 129), cuja trajetória é caracterizada por certa “rebel­dia” com relação à autoridade de outros pais e mães de santo:

O descobrimento dos trabalhos umbandistas dentro da espiritualidade que eu conheço é exatamente isso, ele vai sendo descoberto para você, ele vai vindo para você, as próprias entidades, os seus caboclos, ele vai instruindo você, você vai aplicando para você; está tudo aí, nós temos tudo é só ir trabalhando um pouquinho para ir buscar.

A individualidade e a iniciativa individual para buscar conhecimentos e fazer o próprio caminho espiritual são enfatizadas nessa forma de encarar a formação religiosa. A “rebel­dia” com relação às autoridades da religião leva à busca por caminhos ainda não trilhados e ao aprendizado experimental, sem roteiros.

Outra pessoa entrevistada por Guimarães (1996, p. 128) sintetiza bem a forma alternativa de encarar a formação espiritual, ao dizer que, enquanto a religião coloca parâmetros, a religião alternativa é simplesmente viver.

Essa “rebel­dia” não se limita à formação religiosa e espiritual alternativa, mas também se reflete em sua forma, geralmente mais frouxa, de comprometimento com a vida religiosa comunitária. Guimarães (1996, p. 132) comenta que a frequência da parte daimista do terreiro Lua Branca é “não regular”³.

O caráter não dogmático da espiritualidade alternativa, em certa medida, é decorrente dessa primazia do aprendizado prático e experimental sobre os aprendizados formais e codificados de antemão. O aprendizado experimental não se presta imediatamente à sistematização e à uniformização, portanto não é prontamente universalizável.

Pelo contrário, no ambiente neoesotérico, o aprendizado é local, e a trajetória, ainda que não seja solitária, é individual. A originalidade das trajetórias reflete-se na originalidade das formações, das construções das espiritualidades singulares,

³ Deparei-me com situação semelhante ao realizar pesquisa de campo entre evangélicos alternativos em Alto Paraíso de Goiás, entre os quais a frequência aos cultos também era muito variável. A forma alternativa de viver a espiritualidade não obedece às regularidades de iniciação, formação ou participação formalizadas.

das experimentações performáticas e rituais múltiplas e constantemente renovadas.

O sociólogo britânico Matthew Wood (1999) caracteriza, à maneira dos tipos ideais, a espiritualidade *new ager* como “não formativa”. Entretanto, as religiões institucionais são descritas, por ele, como “formativas”. A formatividade é o elemento de controle das instituições sobre a atuação e a formação religiosa de seus adeptos.

Segundo Wood (1999, p. 110), o termo “não formatividade” refere-se à incapacidade de as lideranças de grupos não formativos

[...] estabelecerem e manterem uma organização estruturada em termos de objetivos, ou seja, em termos de atuações e compreensões de experiências sustentadas e mantidas coletivamente.

A espiritualidade não formativa corresponde, portanto, à situação da religião no regime de desregulação institucional da crença (HERVIEU-LÉGER, 2008). No entanto, enquanto a teoria da desregulação de Hervieu-Léger (2008) centra-se sobre a questão da memória e de sua reprodução autorizada, a teoria da não formatividade de Matthew Wood (1999) pretende lançar o olhar sobre as relações de poder que se constroem no interior das próprias redes que vivem sob a marca da espiritualidade desregulada⁴.

A partir da análise de histórias de vida, de trajetórias de religiosos alternativos e de observações participantes em grupos religiosos pertencentes ao contexto alternativo britânico, Wood e Bunn (2009, p. 297-299) argumentam que a adesão dos *new agers* a esses grupos e a permanência neles dependiam da possibilidade de relativização de autoridade dentro dos grupos, de modo que múltiplas autoridades pudessem conviver sem se excluírem.

Junto à possibilidade de manutenção de múltiplas autoridades, outra questão importante para os frequentadores dos grupos não formativos de Wood e Bunn (2009, p. 298) era a

⁴ Na introdução de seu estudo, Wood (1999, p. 3-4) afirma que “a contextualização social do poder” está no coração de sua tese e que espera corrigir a deficiência nos estudos sobre espiritualidade *new age* por concentrar seus esforços nesse ponto.

abertura para discutir interesses que fugissem ao foco principal de determinado grupo.

Os grupos que pretendem moldar, de maneira formativa, as experiências religiosas de seus membros tendem a excluir pontos de vista divergentes, limitando a possibilidade de discutir interesses que não pertencem ao horizonte específico do grupo.

É preciso lembrar que a relação formatividade/não formatividade é pensada por Wood e Bunn (2009) sob a forma de contínuo, de modo que há grupos e lideranças “mais formativos” e outros “menos formativos”. Uma menor formatividade implica maior abertura para que as pessoas possam expor suas interpretações, sendo estas convergentes ou divergentes das interpretações das lideranças.

De fato, nos grupos mais afinados com a espiritualidade neoesotérica estudados por Wood e Bunn (2009), havia menor tendência à apresentação de conteúdos normativos que deveriam ser aceitos por todos, deixando aberto o espaço para interpretações divergentes daquelas abraçadas pelos que estavam em posição de liderança dentro dos respectivos grupos.

A sobreposição de uma sensibilidade espiritual neoesotérica (não formativa) à sensibilidade religiosa tradicional (formativa) pode gerar tensões no interior dos grupos, dentro dos quais o alternativo entra em relação com a religião tradicional. Essa tensão, segundo Wood e Bunn (2009, p. 297), frequentemente leva o alternativo a abandonar o grupo religioso formativo em favor de algum grupo no qual ele possa expressar-se de forma divergente.

Assim como a espiritualidade alternativa tende a esquivar-se dos roteiros de iniciação e formação estabelecidos pelas religiões institucionais em seu processo de construção, também tende a evitar a formatividade e a rigidez na própria reprodução.

Uma vez que suas próprias lideranças são, geralmente, fruto de aprendizado não formativo, elas reservam o espaço para que cada errante possa compor à sua própria maneira. Lembrando o que disse a mãe de santo entrevistada por Guimarães, para a espiritualidade que ela conhece, o descobrimento “vai vindo para você”.

Na linguagem alternativa, a “escola da vida” aproxima-se do polo “não formativo”, enquanto as instituições tradicionais

de controle e reprodução das crenças e conteúdos religiosos aproximam-se do polo “formativo”. O ecletismo e a pluralidade neoesotéricos tendem ao polo não formativo. Daí resulta a ausência de uma pretensão doutrinária e de uma padronização comportamental dos seus frequentadores.

A não formatividade, ao rejeitar a intervenção reguladora das instituições religiosas, abre o campo para o inclusivismo eclético da espiritualidade alternativa (WOOD, 1999, p. 123), buscando sempre, na bricolagem, a forma de lançar mão dos recursos que tem à sua disposição.

Essa característica da espiritualidade neoesotérica está em consonância com a tendência da cultura alternativa mais ampla ao improviso e à busca pela participação de todos conforme os recursos que têm à mão, ainda que sejam escassos.

4. NÃO FORMATIVIDADE, IMPROVISO / BRICOLAGE E O ETHOS ALTERNATIVO

A não formatividade do aprendizado religioso *new age* reflete-se na eterna mutação dos rituais, das vivências e das *performances* neoesotéricas. À semelhança das artes performáticas, as vivências espirituais alternativas não produzem obras independentes. Pelo contrário, cada evento produz seu próprio drama único e singular (AMARAL, 2003, p. 54).

Essa eterna mutação estética, ritual e performativa, por sua vez, assim como o aprendizado não formativo que nela se reflete, é uma forma particular por meio da qual o alternativo exercita-se na arte de improvisar, de realizar construções originais com qualquer recurso que possa ter à mão em um dado momento.

As *performances* neoesotéricas não seguem algum *script* predefinido ou algum roteiro específico que oriente os conteúdos e objetivos pontuais perseguidos pelas vivências (AMARAL, 2003, p. 50). A eficácia desses momentos rituais depende da possibilidade de construção de sentidos múltiplos e não codificados de antemão. A imprevisibilidade é elemento central nas vivências rituais alternativas (AMARAL, 2003, p. 54).

Nesse contexto, cada vivência ritual é, portanto, uma nova invenção. O sentido de cada momento ritual é reinventado

à medida que acontece, de forma a incluir os novos recursos que se tornam disponíveis a cada nova realização do ritual. Esses novos recursos incluem, sobretudo, as novas pessoas que tomam parte na vivência e as novas “energias”, traduzidas em sentimentos que afloram durante as realizações rituais, que elas trazem à *performance*.

Em perspectiva mais ampla, Soares (1994, p. 207) comenta que a reinvenção artística e crítico-criativa está no próprio núcleo da cultura alternativa. Toda formação cultural existe para ser reinventada e manipulada. A cultura alternativa, no entanto, faz da reinvenção um valor central. A cultura alternativa acontece no próprio jogo de manipulação, reinvenção e mobilização improvisada dos recursos culturais.

No entanto, dizer que a novidade e a ausência de um roteiro dado de antemão sejam características da vivência ritual no interior do circuito neoesotérico não significa dizer que esses rituais surjam espontaneamente, no calor do momento, sem serem informados por práticas rituais que o antecedam e com as quais seus participantes estejam familiarizados.

O antropólogo e teórico da *performance* Richard Schechner (1974) argumenta que há uma diferença entre o ensaio e a preparação no contexto da improvisação musical. Enquanto o ensaio tem como objetivo a fixação de uma prática a ser reproduzida fielmente durante uma apresentação, a preparação visa garantir que o músico tenha um repertório técnico já assimilado e bem conhecido, pronto para ser aplicado a qualquer momento em que se faça oportuno (SCHECHNER, 1974, p. 477).

De forma semelhante, os participantes dos rituais *new age* informam-se a respeito de práticas rituais, tanto em contextos formativos quanto não formativos. As trajetórias religiosas comumente encontradas no ambiente neoesotérico, das quais a mãe de santo do terreiro Lua Branca é representante, demonstram que há períodos de “preparação”, no sentido de Schechner (1974), em que os errantes informam-se sobre práticas rituais, formando um repertório que pode ser selecionado, combinado e reinventado à medida que o processo de *bricolage* de elementos pinçados de diversas tradições e ambientes espirituais é realizado pelo alternativo.

A errância espiritual *new age* favorece a aquisição do instrumental ritual e do repertório de representações necessários para realizar o improvisado exigido pelos rituais sem *script*

realizados durante as vivências performáticas neoesotéricas. As passagens provisórias, mais marcadas pela busca do crescimento pessoal que pela lógica da iniciação, contribuem para o aprendizado de conteúdos que serão, em seguida, manipulados de acordo com as trajetórias e apreensões pessoais de sujeito errante.

O improviso e a contribuição peculiar de cada participante para a criação de um momento ritual, estético e performático único dão aos rituais neoesotéricos um caráter artesanal. O artesanato desempenha forte papel na cultura alternativa, tanto como ocupação de muitos alternativos quanto como fonte de representações sobre o ser alternativo. A compreensão do artesanato como metáfora da lógica alternativa faz parte de seu *ethos*.

A proximidade entre o trabalhador e sua obra, devido ao trabalho manual e ao contato físico entre artesão e artesanato, somada ao fato de que a produção artesanal não resulta facilmente em produtos finais padronizados e sempre idênticos, faz com que o artesanato seja encarado, na cultura alternativa, como metáfora para a troca de energias e sentimentos entre artesão e artesanato. O artesanato carrega em si a marca energética do artesão, seja ela positiva ou negativa.

De modo semelhante, o ritual artesanal neoesotérico é construído a partir da contribuição de cada pessoa envolvida. As energias, as emoções, as cargas subjetivas geradas em cada vivência fazem com que cada ritual seja um momento único, com relação ao qual os participantes devem reagir buscando ferramentas em seu repertório de aprendizado construído ao longo de sua errância religiosa.

Os rituais assim construídos não pretendem ser propositivos. Não há a pretensão de estabelecer formas autorizadas de comportamento para um sistema de ideias que sejam tidas como justas ou que carreguem o selo da ortodoxia (AMARAL, 2003, p. 52). O ritual no contexto alternativo *new age* não se constrói como um conjunto de regras que devem ser aplicadas no cotidiano de seus participantes.

O conteúdo simbólico dos rituais neoesotéricos escapa ao controle das pessoas que se encarregam de sua condução. Por não dispor de lideranças preocupadas com uma regulação formativa sobre os significados produzidos nos rituais, os símbolos e os conteúdos comunicados nesses rituais tendem a ser

apreendidos de forma livre por cada participante (WOOD, 1999, p. 162). Há liberdade para reformulações pessoais, de acordo com interesses e experiências anteriores pessoais.

A *bricolage* religiosa promovida pela forma *new age* de lidar com o sagrado, tanto com relação a representações quanto com relação a rituais, é uma forma de manifestação da tendência mais ampla ao imprevisto e a encarar a vida por meio da metáfora artesanal. De forma não dogmática ou propositiva, essa *bricolage* fornece material para a expressão ritual alternativa, buscando, na reinterpretação não formativa das religiões tradicionais, a preparação para seus improvisos.

5. CONCLUSÃO

A forma neoesotérica de lidar com o sagrado, marcada pela alternância entre o trânsito e o repouso, traduz-se em passagens provisórias por tradições religiosas. Durante essas passagens, os alternativos formam seu repertório espiritual e simbólico, a partir do qual é possível realizar seus improvisos rituais e suas bricolagens de crenças.

A resistência *new age* aos caminhos codificados impulsiona o nômade neoesotérico à exploração de vias de espiritualidade que tangenciam, por vezes, os caminhos institucionais para, em seguida, desviar-se desse caminho novamente e dar prosseguimento à sua trajetória sem roteiro.

Contudo, o nômade relaciona-se com as religiões institucionalizadas ao estilo alternativo, relativizador das crenças e, sobretudo, das vias formativas de aprendizado religioso. O elemento relativizador resulta no fato de que as adesões são pensadas já de antemão como provisórias, ainda que a tradição religiosa promova rituais iniciáticos que se prolongam no tempo.

O processo por meio do qual os alternativos operam suas bricolagens é artesanal. Se, como lembra Soares (1994), o alternativo brasileiro é um andarilho, também é preciso lembrar que o alternativo brasileiro é um artesão. Assim como o artesão produz peças que diferem umas das outras e carregam, todas, as marcas pessoais de seu criador, também a espiritualidade alternativa é feita de forma manual e pessoal.

A tradução musical do artesanato é o improviso. É a reação pessoal do músico às suas impressões, aos sentimentos e ao ambiente que o cerca. No improviso, o músico mobiliza o repertório técnico preparado de acordo com a necessidade do momento. À semelhança da preparação para o improviso musical, os pousos que pontuam as trajetórias alternativas e que alimentam seu repertório espiritual são essenciais.

A lógica artesanal que orienta as experiências religiosas neoesotéricas opõe-se à lógica formativa. Não há a intenção de fornecer modelos que devam tornar-se padrão para outros religiosos andarilhos. Pelo contrário, espera-se que cada um encontre suas formas personalizadas de expressão religiosa. A espiritualidade *new age* não produz modelos universalizáveis, narrativas de crença que devam tornar-se gerais ou regras de comportamentos autorizados e tidos como corretos.

NEW AGE EXPERIENCES AND INSTITUTIONAL RELIGIONS

ABSTRACT

New age spirituality is constructed in an experimental, improvised, and artisanal way. The alternative believer, described as a wandering believer, avoids pathways already codified by religious institutions, preferring to go through a pathway of his own in an autonomous manner. Thus, he constructs a spirituality based on *bricolage*, syncretism. However, although being a wanderer, the neo-esoteric man makes stops in his journey. What is the contribution of these stops to the religious construction of a neo-esoteric man? How, during his stops, does he relate to the institutional religions? Which relation is established between the alternative style and the institutional religions, as the new ager includes them in his pathway? In order to answer these questions, this article analyzes the relations between the neo-esoteric way of constructing spirituality and the institutional religiosity.

KEYWORDS

New age. Alternative. Spirituality. Syncretism. Improvisation.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, L. Nova era em ação. In: AMARAL, L.; KÜENZLEN, G.; DANNEELS, G. *Nova era: um desafio para os cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 25-49.
- AMARAL, L. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: VELHO, O. G. (Org.). *Circuitos Infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.
- BIRMAN, P. Cultos de Possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1994.
- CAMURÇA, M. A. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 5, n. 5, p. 37-65, 2003.
- CUNHA, M. O. G. da. Fazendo a “Coisa Certa”: rastas, reggae e pentecostais em Salvador. 1993. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_23/rbcs23_09.htm>. Acesso em: 28 set. 2013.
- GUIMARÃES, M. B. L. Umbanda e Santo Daime “Lua Branca” de Lumiar. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 125-139, 1996.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. 238 p.
- MAGNANI, J. G. C. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999. 143 p.
- MARQUES JUNIOR, A. A. A incorporação da umbanda pelo Santo Daime. Disponível em: <http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1280>. Acesso em: 1º set. 2014.
- SANCHIS, P. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, E. (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 96-131.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-115.

SCHECHNER, R. From ritual to theatre and back: the structure/process of the efficacy-entertainment Dyad. *Education Theatre Journal*, v. 26, n. 4, p. 455-481, 1974.

SOARES, L. E. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

WOOD, M. *Spirit possession in a contemporary British religious network: a critique of new age movement studies through the sociology of power*. 1999. Thesis (Doctorate)–University of Nottingham, Nottingham, 1999.

WOOD, M.; BUNN, C. Strategy in a religious network: a bourdieuan critique of the sociology of spirituality. *Sociology*, v. 43, n. 2, p. 286-303, 2009.