

RELIGIÃO E SOCIEDADE PÓS-TRADICIONAL: O CASO DA *NEW AGE POPULAR* DO VALE DO AMANHECER

Amurabi Pereira de Oliveira *

RESUMO: No contexto da globalização, as formas como os sujeitos experienciam o sagrado modifica-se de tal forma que há um deslocamento da religião para a esfera subjetiva. Numa sociedade pós-tradicional os sistemas peritos (Giddens, 1997) dão respostas e cimentam a confiança do mundo moderno, diante de tal cenário o papel da religião junto à sociedade altera-se, como também sua formulação, o desencaixe entre tempo e espaço permite a reformulação dos elementos do sagrado, práticas locais influenciam práticas globais, assim como de forma inversa, neste sentido emergem práticas originais nas quais os elementos *New Agers* sofrem uma releitura e são rearticulados com elementos da religiosidade popular no Brasil, o que denominamos *New Age Popular*, sendo um dos casos mais emblemáticos o Vale do Amanhecer, a partir do qual buscaremos compreender como a composição destas práticas se faz possível neste cenário de transnacionalização do sagrado. Este trabalho parte do estudo etnográfico desenvolvido junto ao templo do Vale do Amanhecer na cidade de Campina Grande, bem como da reflexão teórica realizada em torno das transformações no campo religioso brasileiro.

PALAVRAS-CHAVES: *New Age Popular*; Vale do Amanhecer; Transnacionalização do Sagrado.

ABSTRACT: In the context of globalization, the ways in which subjects experience the sacred is modified so that there is a shift from religion to the subjective sphere. In a post-traditional society expert systems (Giddens, 1997) provide answers and cement the confidence of the modern world, in this scenario the role of religion in the society changes, as well as its formulation, the disjunction between time and space allows the reformulation of the elements of the sacred practices do influence global practices, and in reverse, to that original practices emerge in which the elements undergo a *New Agers* are rereading and re-articulated with elements of popular religiosity in Brazil, we call *Popular New Age* It is one of the most emblematic cases of Sunrise Valley, from which we seek to understand how the composition of such practices is made possible in this scenario transnationalization of the sacred. This paper has as principal base the ethnographic study developed with the Temple of the Valley of Dawn in the city of Campina Grande and the theoretical reflection around the transformation in the Brazilian religious field.

KEYWORDS: New Age People, Sunrise Valley, Transnationalization of the Sacred.

Introdução

A modernidade traz consigo uma série de considerações acerca das identidades dos sujeitos, estas outrora arraigadas nos contextos locais agora deslizam, buscam novos horizontes e se articulam com as novas experiências desencaixadas no tempo e no

* Licenciado e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande, Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco; professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco. Atua principalmente nos seguintes temas: Antropologia e Sociologia da Religião; Nova Era; Vale do Amanhecer; Sociologia da Educação; Ensino de Sociologia; Dádiva.

espaço. O fluxo cambiável de experiências que dinamizam as práticas culturais agora ganham novos contornos, o processo de globalização permite a reformulação não apenas da identidade mas também de sua concepção.

Neste sentido também a totalidade simbólica antes representada pela religião perde a centralidade, há em curso um crescente processo de “destraditionalização” do campo religioso brasileiro (PIERUCCI, 2004). Novos credos emergem, assim como novas práticas e experiências na vivência religiosa de credos tradicionais. Esta reformulação do sagrado atrela-se também à globalização e à transnacionalização dos bens simbólicos, e mais especificamente dos bens de salvação, ainda que em princípio não circulem sob este julgo, mas que podem potencialmente assumir tal aspecto dada a ressignificação que os sujeitos atribuem aos bens simbólicos que acessam.

Acerca desta realidade destacamos o *locus* ocupado pelas práticas da Nova Era, também conhecida como *New Age* – NA – Este conjunto de práticas difusas são definidas por Amaral (1999) enquanto “a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer desses elementos metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão, em destaque em um determinado momento, e segundo determinado momento” (Ibid, p. 47).

Este processo de rearranjo de elementos culturais retirados de seus contextos originais só se faz possível ante a um cenário de transnacionalização, no qual os elementos circulam trazendo consigo seus sentidos, mas também adquirindo novos, que são articulados também com o sentido primervo, em verdade tal movimento é realizado *ad infinitum*, sentido, formulação de sentido e reformulação formam um fluxo contínuo

Neste cenário da NA destacaremos como o desencaixe espaço/temporal permite uma reformulação das práticas e crenças religiosas a partir de uma transnacionalização dos bens de salvação, ou simplesmente de signos, que são rearticulados com os contextos locais. Focaremos, neste sentido, o que denominamos *New Age Popular* que constitui numa nova formulação de discursos e práticas articuladas a partir da NA “clássica” e dos elementos da religiosidade popular, compreendemos que ao mesmo tempo a *New Age Popular* constitui a NA, mas também compõe um novo momento, uma nova síntese (OLIVEIRA, 2009). Consideramos ainda que tal formulação se faz possível através do processo que denominaremos “sincretismo deslizante”, cuja característica principal seria justamente a fluidez transnacional na escolha dos signos sincretizados em suas práticas.

Tomaremos enquanto objeto de análise especificamente o que ocorre com o Vale do Amanhecer, destacando o processo de composição deste complexo universo religioso, contextualizando-o a partir de um cenário de uma sociedade pós-tradicional, que permite ao mesmo tempo a escolha por novos credos, como também uma nova composição de credo, a própria religião passa a ser repensada num cenário mais macro a partir deste cenário.

Religião e sociedade pós-tradicional: o caso da *new age popular* do Vale do Amanhecer

Giddens (1997) destaca os processos de transformações na sociedade moderna, vinculando-os ao que ele denomina de sociedade pós-tradicional, que não quer implica numa sociedade desprovida da tradição, muito pelo contrário, o autor destaca que neste cenário a tradição pode ser reformulada, ou ainda reavivada, mas esta deixa de ser o mote explicativo da vida social, nas sociedades modernas os sistemas peritos possuem um a centralidade baseada numa nova forma de conhecimento, que não é uma verdade revelado restrita apenas aos iniciados, mas encontra-se difusa em maior ou menor grau entre os sujeitos (GIDDENS, 1991).

Neste cenário os sujeitos encontram-se ante a novas possibilidades de escolhas, bem como ante a um novo cenário religioso e cultural, as amarras da tradição afrouxam-se no sentido em que as escolhas perdem gradativamente seu aspecto predominantemente coletivo e ganha e a ênfase recai cada vez mais sobre a individualidade, Bittencourt Filho (2006) aponta que na modernidade há um deslocamento da religião para a esfera da subjetividade. Não negamos aqui o aspecto comunitário da religião, porém destacamos a diferença da vivência religiosa no período pré-moderno para o moderno a partir desta crescente subjetividade na experiência religiosa.

Como já apontamos a NA insere-se neste contexto, sua vivência se faz possível a partir deste cenário pós-tradicional, e como aponta Amaral (2000) “O fenômeno Nova Era emerge, assim, desse cruzamento de idéias, ele mesmo uma circulação de experiências, contatos concretos ou desejados entre diferentes tradições culturais, numa dimensão global” (AMARAL, 2000, P. 28). Ou seja, pós-tradicionalismo e transnacionalidade embricam-se neste fenômeno religioso. A NA, desse modo, assenta-se por um lado nas novas possibilidades postas pelo cenário moderno pós-tradicional, por outro no modelo de

transnacionalização cultural viabilizado pelo desencaixe espaço/temporal que permite que os signos culturais circulem, desencaixem-se de seus contextos originais e sejam repensados em novos cenários.

A experiência mística-religiosa do Vale do Amanhecer é emblemática neste sentido, seu corpo de crenças e ritos foi formulado por Neiva Chavez Zelaya a partir dos anos 60, quando passou a ser conhecida como Tia Neiva entre os adeptos, sua trajetória religiosa pessoal incluí um pertencimento originário ao catolicismo até os 33 anos quando passa a alegar ter visões de uma entidade que teria se apresentado sob o nome de “Pai Seta Branca”, daí então ela passa a perigrinar por centros Espíritas em busca de respostas, para sua suposta mediunidade. Chega a funda a *União Espiritualista Pai Seta Branca* junto com uma senhora conhecida como Mãe Nenén, porém rompe com esta e funda em 1969 nos arredores de Brasília, na cidade de Planaltina a *Corrente Indiana do Espaço*, mais conhecida como “Vale do Amanhecer” - VDA – que atualmente possui mais 500 templos espalhados pelo Brasil e pelo mundo.

No panteão cosmológico do VDA encontramos uma formulação *sui generis*, a trajetória biográfica da principal entidade cultuada, o Pai Seta Branca, em si mesma traz um forte sincretismo religioso e cultural, segundo os adeptos ele teria vindo de um planeta denominado Capela em um OVNI, tendo reencarnado várias vezes, como um Jaguar, depois como São Francisco de Assis, e por último como o Pai Seta Branca, que teria sido um índio Tupinambá mestiço que teria vivido na fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Afora esta entidade várias outras compõe o panteão do Vale, Mãe Iára (consorte do Pai Seta Branca), Nossa Senhora de Iemanjá, Princesas Encantadas, o Reino da Jurema etc.

Como podemos perceber, catolicismo, espiritismo, umbanda dentre outros elementos culturais imbricam-se formando uma nova expressão religiosa, no nosso entender tal configuração se faz possível a partir da Nova Era que cimenta e dá uma continuidade simbólica a todos estes elementos. Há ainda referências lingüísticas, imagéticas etc acerca de algumas leituras da cultura chinesa, grega, egípcia, inca, asteca, dentre outras. Mais que isso, o VDA articula ainda elementos não necessariamente religiosos, como também referentes à literatura, ao cinema, à ciência.

A idiossincrasia do movimento encontra-se justamente nesta nova composição, que como já apontamos pertence ao universo da Nova Era, mas também marca um novo momento da mesma. Magnani (2000) chega a apontar que na NA brasileira haverá mais referências ao índio americano que ao índio brasileiro, porém no Vale o Pai Seta Branca é

tupinambá, e ainda por cima um caboclo, como tantos outros que existem na umbanda, porém sua representação iconográfica aproxima-se do índio americano, mais especificamente dos índios dos filmes de faroeste, também vale a pena frisar como aponta Mello (1999) que sua imagem é por vezes confundida com a do próprio Jesus, ocupando em verdade um lugar de maior destaque junto ao Vale, apesar de em termos doutrinários ser visto como hierarquicamente inferior. Cavalcante (2005) no que diz respeito não só ao “Pai Seta Branca” como em relação às demais entidades “indígenas” que figuram no panteão do Vale coloca:

O Vale do Amanhecer fala de povos indígenas andinos, meso-americanos, brasileiros e norte-americanos, todos eles expostos a uma forte aura mítica e aparentemente lá chegados por intermédio de sistemas como folhetos de agências de turismo e lembranças adquiridas nas viagens; assim como da religião umbandista; da religiosidade Nova Era e também dos filmes e séries de faroeste, veiculados no cinema e na televisão. O interessante é que, no Vale, esses mesmos índios também dizem respeito a informações referentes a naves espaciais, a seres de outros planetas, a faraós e pirâmides egípcias, entre outros. Tudo isso ocasionado por o “Vale indígena” ser um texto, no qual a tessitura a ele imanente, sendo híbrida, dá-se a realizar de modo dialógico e complexo.(CAVALCANTE, 2005, p.168)

Para Ortiz (2006) o movimento da desterritorialização da cultura leva também a um movimento inverso, para o autor o movimento da mundialização percorre dois caminhos:

O primeiro é o da desterritorialização, constituindo um tipo de espaço abstrato, racional des-localizado. Porém, enquanto pura abstração, o espaço, categoria social por excelência, não pode existir. Para isso ele deve se 'localizar', preenchendo o vazio de sua existência de objetos mundializados. O mundo, na sua abstração, torna-se assim reconhecível (ORTIZ, 2006, pp. 106-107)

Devemos destacar que o processo de desterritorialização remete a retira de elementos sígnicos e simbólicos de seu contexto cultural originário, de modo que a identidade de tais elementos desvencilham-se da delimitação espacial e temporal inicial que possuíam, ao mesmo tempo em que podemos vislumbrar através deste movimento o processo de reterritorialização, na medida em que estes elementos, ao entrarem em circulação através da mundialização da cultura, são reapropriados pelos sujeitos que pertencem aos contextos que recebem tais elementos desterritorializados ressignificando-os e preenchendo o “espaço esvaziado” (ORTIZ, 2006).

Ou seja, os índios de faroeste que animam o imaginário religioso do VDA não mais são que reflexo deste preenchimento, assim como as imagens de Tutancâmon, da estrela de David, de seres indianos etc. Porém tal preenchimento não encontra um espaço meramente “vazio”, o espaço já está preenchido, o imaginário e as representações já habitam determinada localização geográfica e cultural, quando os signos desterritorializados chegam aqui encontram também uma cultura já elaborada a partir da qual será pensado o seu processo de “localização”, local e global tocam-se, imbricam-se, formam algo uno.

Na Nova Era experiências xamânicas asiáticas articulam-se com o daime, mães-de-santo de religiões afro-brasileiras oferecem também serviços de Reike, centros espíritas recomendam acupuntura como terapia complementar, além do mais emergem religiões híbridas como o Vale do Amanhecer, o Santo Daime, a Barquinha, A Umbanda Mística etc. A *New Age Popular* é por excelência tal movimento, pois compreende-se que os discursos e práticas da Nova Era não são meramente reproduzidos aqui, mas sim ganham um novo significado, emergem de forma mais plural, a multiplicidade de discursos religiosos leva os sujeitos a reelaborarem suas próprias práticas, notoriamente tal fenômeno atrela-se ao processo de globalização, tendo em vista que “Um dos impactos imediatos da globalização é o facto de as culturas religiosas já não estarem isoladas umas das outras. As pessoas já não vivem as suas vidas sob a influência de m sistema de crença única”(FISHER, 1999, p. 14).

Compreendemos que a Nova Era possui aspectos peculiares, como aponta Medeiros (1998) há características emblemáticas, muitas das quais podem ser encontradas no VDA, como por exemplo:

- Exigência de transformação, de mudança ao nível individual e coletivo, como preparação para uma Nova Era;
- Um otimismo radical que acredita que a humanidade está sendo introduzida numamconvivência baseada na harmonia, respeito às pessoas, ao planeta Terra, etc.
- O movimento é desculpabilizador; isto é, tende a retirar as culpas pessoais, atribuindo-as a agentes externos, sejam terrestres, sejam de outros mundos, sejam agentes do plano espiritual.
- A existência de constantes desterritorializações sígnicas e simbólicas: reordenam, transferem e reinterpretam os significados dos símbolos religiosos.
- A convicção de que a mente, o corpo e o espírito devem estar preparados para a

passagem para a Era de Aquário.

Todas estas características estão presentes na elaboração do universo do VDA, porém compreendemos que tal reelaboração agrega elementos não presentes inicialmente na Nova Era, em especial no que tange aos elementos sígnicos presentes nas expressões da religiosidade popular, com especial destaque para aqueles pertencentes às religiões afro-brasileira, que historicamente são estigmatizadas no campo religioso brasileiro. Podemos ainda destacar o fato de que a Nova Era é um fenômeno ligado principalmente às classes médias (MARTINS, 1999), ao passo que a *New Age Popular* liga-se a um público mais amplo. Neste sentido criamos a seguinte definição desta categoria:

[...] 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, principalmenete – 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)

Claro que tais elaborações simbólicas imbricam-se aos contextos políticos e sociais nos quais os sujeitos se inserem, de modo que não podemos pensar uma compreensão mais ampla de tais práticas sem considerar tais elementos.

Para Canclini (2006) há um claro processo de desterritorialização e reterritorialização na América Latina, porém isso não implica numa supressão de muitos dos problemas postos, como destaca o autor: “Nos intercâmbios da simbologia tradicional com os circuitos internacionais de comunicação, com as indústrias culturais e as migrações, não desaparecem as perguntas pela identidade e pelo nacional, pela defesa da soberania, pela desigual apropriação do saber e da arte” (CANCLINI, 2006, p. 326)

O que nos interessa aqui é apontar como a *New Age Popular* encontra-se dissolvida em maior ou menor grau em diversos credos e expressões religiosas na América Latina, e no Brasil em particular, seja através da formulação de religiões idiossincráticas, ou ainda através de práticas presentes em outros credos, ainda que sejam em credos tradicionais no campo religioso.

Não podemos olvidar obviamente que os processos de apropriação, reapropriação e arranjo desses elementos simbólicos são permeados por relações de poder, que

revelam processos históricos, neste sentido a formulação da *New Age Popular* possui um caráter sincrônico e diacrônico ao mesmo tempo.

Há movimentos de aproximação e distanciamento com relação aos credos postos em campo, a apropriação dos mais diversos elementos vinculam-se à legitimação do credo que se apropria, porém os movimentos são sempre mais complexos, no VDA, por exemplo, os elementos oriundos das religiões de matriz africana são “embranquecidos” (MEDEIROS, 1998). Claro que tal movimento ocorre em outras realidades religiosas, como no caso da umbanda (ORTIZ, 1999).

O que destacamos aqui é como este movimento de aproximação e distanciamento é fundamental à elaboração da *New Age Popular*, sendo ao mesmo tempo um movimento imerso na Nova Era como também um momento posterior da mesma, como já apontamos. Esta reconstrução não se justapõe ao sincretismo das religiões afro-brasileiras, na medida em que este se vincula a um movimento de memória e identidade singular a um grupo étnico em princípio, para Prandi (2005):

A reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbra dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora, num jogo que o povo-de-santo imagina apenas como pleno de mistérios perdidos e segredos guardados (PRANDI, 2005, p. 168)

Já na *New Age Popular* há também uma referência à uma memória coletiva, mas que não remete necessariamente à uma matriz histórica no sentido mais estrito do termo, mas sim a uma construção imaginária que possui um importante papel na construção da identidade daqueles que encontram-se imersos na mesma. Esta memória por ser imaginária não possui menor importância que aquela ligada a uma realidade histórica no sentido mais estrito do termo, pois toda memória é em maior ou menor grau imaginária, pois os meandros da memória sempre levam os sujeitos a lugares inimagináveis que não necessariamente se enquadram no binômio verdadeiro/falso.

Há de se destacar ainda que esta formulação religiosa é por excelência de mão dupla, pois não são apenas os discursos da Nova Era que são reformulados ante as expressões da religiosidade popular brasileira, como também tais crenças populares também reformulam suas práticas e discursos ante ao universo da Nova Era. Em verdade, defendemos que o discurso Nova Era permeia atualmente boa parte das crenças presentes no campo religioso brasileiro, ainda que não necessariamente isso

implique numa mudança estrutural destes credos, tal permeação sempre implica em novas formulações que no nosso caso lemos enquanto *New Age Popular*.

Destacamos ainda que tal formulação ganha um sentido todo especial com o desencaixe espaço/temporal que permite aos sujeitos experienciar elementos e leituras de outras realidades religiosas e culturais, de modo que a formulação da *New Age Popular* não se restringe aos contextos locais unicamente, ou às experiências mais imediatas. O que há em verdade é uma circulação de bens simbólicos, que podem ser acessados a tempos e espaços distintos, tais bens são prioritariamente bens de salvação, mas não necessariamente estes, podem se tratar de bens culturais diversos que se tornam bens de salvação quando reinterpretados. Estas formulações, pressupõem uma performance que permite aos sujeitos significar os elementos, que por mais que aparentem ser uma mera bricolagem aleatória em princípio, configuram em verdade uma síntese original que permite a geração de sentido e de uma unidade simbólica àqueles que vivenciam tais expressões religiosas, ainda que aparente ser um mero reflexo de uma individualidade moderna, como muitos têm apontado, em verdade a prática da *New Age Popular* permite aos sujeitos religarem-se às práticas comunitárias ao serem experienciadas também em credos congregacionais, além de também os ligarem através da formulação de comunidades imaginárias e desencaixadas.

Modernidade e sincretismo deslizando

Andrade (2002) nos aponta que o *ethos* religioso brasileira encontrar-se-ia no sincretismo e não no catolicismo, de modo que seria um elemento nos mais diversos credos que compõem a realidade religiosa brasileira. Compreendemos mais ainda que por nos encontrarmos numa sociedade relacional (DAMATTA, 1997a, 1997b) tal sincretismo obedecerá a uma lógica própria, cuja estrutura será marcada por uma fluidez entre as relações estabelecidas, as identidades mostrar-se-ão cambiáveis de acordo não apenas com os elementos postos como também com o momento e a finalidade visada.

Para DaMatta (1997b) a variedade de experiências religiosas brasileiras é ao mesmo tempo ampla e limitada, ampla pela própria pluralidade de credos que aqui habitam, mas também deveríamos considerar que:

[...] apesar de todas essas diferenças, a variedade é limitada, porque essas formas mais diversas coexistem tendo como ponto focal a idéia de

relação e a possibilidade de comunicação entre homens e deuses, homens e espíritos, homens e ancestrais. Ou seja: em todas as formas de religiosidade brasileiras, há uma enorme e densa ênfase na relação entre este mundo e o outro, de modo que a domesticação da morte e do tempo é elemento fundamental em todas essas variedades ou jeitos de se chegar a Deus (DAMATTA, 1997b, p. 114)

Neste sentido o sincretismo existente nestas práticas também será marcado por esta relação, este mundo e o outro, encontrar-se-iam em contínuo processo de cambio, e mais que isso, assim como neste mundo há um tenso processo de negociação de identidades que marca a diferença entre o indivíduo e a pessoa no outro mundo estas identidades também seriam negociáveis, o ser não é de modo algum estático, mas sim dinâmico, como conseqüência o sincretismo vivenciado nestas práticas religiosas também são dinâmicas.

Para Ferretti (1995) “O sincretismo ocorre na religião, na filosofia, na ciência, na arte, e pode ser de tipos muito diversificados. (...) Apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem, sincretismo é um fenômeno que existe em todas as religiões [...]” (FERRETTI, 1995, p. 91). Claro que em cada credo que ele se expressa apresentará especificidades, como também convergência, o que levantamos aqui é a tese de que o sincretismo elaborado pela *New Age Popular* configura-se enquanto um novo momento performático desta experiência religiosa, pois é marcado pela fluidez da vida moderna.

O sincretismo caracteriza-se essencialmente enquanto um complexo jogo de analogias, há uma realização de aproximações e distanciamentos com relação a elementos paralelos e não paralelos que se colocam numa determinada dinâmica religiosa, o que vai marcar este sincretismo na *New Age Popular* é a possibilidade de articulação contínua entre discursos diversos, ou que em princípio não possuem um paralelismo claro, sua articulação permite a utilização performática de elementos e signos oriundos seja do discurso Nova Era (que já se constitui uma síntese) seja da religiosidade popular, que não possuem um compromisso necessário entre o ser e o não ser.

Determinado elemento pode se fazer presente em certa composição religiosa por uma razão ligada a um paralelismo em termos de crenças, práticas, idéias etc, como pode se fazer presente por razões meramente estéticas. Isso não implica que tal forma de sincretismo seja mais ou menos “autêntico” que aquele encontrado em religiões de matriz africana, por exemplo, mas significa apenas que seu caráter “deslizante” é posto em

evidência.

Os signos desterritorializados da cultura mundial deslocam-se preenchendo uma realidade já preenchida, em verdade a cultura se marca por um intenso processo de preenchimento e esvaziamento, o que nos dista do momento pré-moderno é de como elementos que outrora não poderiam ser acessados por determinados sujeitos, ou mesmo poderiam com mais dificuldade ou com um lapso temporal maior, agora se fazem presentes nas mais diversas realidades. Os ensinamentos do buda se fazem presentes não apenas no oriente, mas no ocidente, e mesmo em pequenos povoados encravados nos pontos mais distantes do globo, assim como a mitologia dos orixás, ou mesmo os ensinamentos do Vale do Amanhecer e do Santo Daime.

O sincretismo é deslizante pois ele permite o acesso a estas diversas realidades, mas sem uma fixidez mínima, o que está em jogo e se faz importante é a construção das novas identidades, os sujeitos apenas buscam formular novos estilos de vida, sem que isso se configure necessariamente numa formulação aleatória a partir de uma bricolagem qualquer.

Como já pontuamos tal formulação possui enésimas idiosincrasias sem que com isso se configure uma configuração aleatória, o individualismo moderno está em jogo, notoriamente, porém isso não quer dizer que não haja uma mediação social na escolha pelos elementos cambiáveis de tal forma de sincretismo, muito pelo contrário, a escolha dos elementos bem como a elaboração dos mesmos obedecem a um complexo jogo de disputas simbólicas postas em campo (BOURDIEU, 2005), mas que não possuem apenas uma dimensão diacrônica, pensada a partir de um contexto histórico, possuem também uma dimensão sincrônica, pensada a partir dos processos de interação microsociais estabelecidos nas relações face a face tal como entendido por Goffman (2005).

Em verdade, o “sincretismo deslizante” permite aos sujeitos acionar, a partir de uma bagagem de conhecimento internalizado de forma semi-consciente, escolhas e possibilidades estruturadas, ao mesmo tempo em que na relação microsocial elabora respostas *ad hoc* às diversas situações, que só podem ser compreendidas a partir da idéia de performance. Ao mesmo tempo por ser deslizante as amarras que permitem a sua realização afrouxam-se, as escolhas realizadas *ad hoc* não se configuram necessariamente em respostas duráveis, em verdade podem ser, mas o que lhes dá legitimidade não é o seu caráter histórico de durabilidade no tempo, mas sim a possibilidade de gerar sentido às ações dos sujeitos, o que importa é formular uma

totalidade simbólica geradora de identidade.

A *New Age Popular* e o “sincretismo deslizante” configuram faces do mesmo fenômeno, a *New Age Popular* enquanto nova síntese religiosa que permite uma nova vivência do sagrado, e o “sincretismo deslizante” enquanto mecanismo de síntese que permite a elaboração desta vivência religiosa. De toda forma ambos os fenômenos delineiam uma forma específica de viver o sagrado na modernidade, que só se faz possível a partir do aspecto da circulação de bens simbólicos em caráter transnacional, bem como da destradicionalização religiosa da sociedade brasileira, que possibilita aos sujeitos não apenas novas escolhas como também novas possibilidades de sínteses.

Considerações finais

Não pretendemos esgotar o assunto, mas apenas realizar apontamentos acerca das novas formas de vivenciar o sagrado na modernidade, em especial encarando a síntese proposta pela *New Age Popular*, cujos arranjos nos possibilitam vislumbrar como a multiplicidade de discursos religiosos presentes no Brasil levam a elaborações originais como o Vale do Amanhecer.

A modernidade é em si mesma uma nova possibilidade posta aos sistemas de crença, e mais ainda aos sujeitos que podem num sistema individualizado encontrar respostas a seus anseios em busca da formulação identitária numa sociedade pós-tradicional.

Defendemos, por fim, que a *New Age Popular* operacionalizada através do “sincretismo deslizante” permite aos sujeitos vivenciar o sagrado de uma nova forma, mais fluída, mais flexível, sem que necessariamente isso implique numa superficialidade sem essência. O sagrado na modernidade é plural, e ainda que desencaixado no tempo e no espaço se reencaixa em meio às identidades subjetivamente postas e operacionalizadas.

REFERÊNCIAS

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

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

1999.

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

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2006.

DAMATTA, Roberto A. *A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/ São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FISHER, Mary Pat. *Religião no Século XXI*. Lisboa: ED. 70, 1999.

GIDDENS, Anthony. "A Vida em uma Sociedade Pós-Tradicional". In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott (orgs.) *Modernização Reflexiva*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

_____. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2005.

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

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

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. "Um caso de sincretismo afro-cristão-kardecista-umbandista-new age: As casas filiais do Vale do Amanhecer, no Nordeste brasileiro". In: *XXI Reunião brasileira de antropologia*. Vitória: Reunião brasileira de Antropologia, 1998.

MELLO, Gláucia Buratto Rodrigues de. *Millenarismes bresiliens: Contribution à l'étude de l'imaginaire contemporain*. These de docteur em sociologie. Université Pierre Mendes France, U.F.R. Sciences de l'homme et la société, Departament de Sociologie. Grenoble, 19

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de . "Nova Era à brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer". *Interações : Cultura e Comunidade (Faculdade Católica de Uberlândia. Impresso)*, v. 4, p. 31-50, 2009.

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

_____. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil': o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estud. av.*, Dez 2004, vol.18, no.52

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