

O título “Entre trópicos” faz referência às coordenadas imaginárias que segmentam o globo terrestre. Decidimos intitular assim este livro para evocar a localização espacial de México e Brasil, países onde os quinze capítulos deste volume concentram suas reflexões. Os interesses mais gerais desta obra consistem em apresentar um quadro com as distintas formas de existência das espiritualidades da Nova Era em ambas as nações, destacando aproximações possíveis e diferenças entre elas, a partir de considerações sobre práticas, rituais, sujeitos envolvidos, formas de organização e concretudes simbólicas que caracterizam esse amplo e diversificado universo simbólico. México e Brasil são dois países distantes geograficamente e também culturalmente, não compartilham fronteiras e tampouco o mesmo idioma. Poderíamos dizer, ainda, que são dotados de temperamentos distintos. Não obstante, são parte fundamental da América Latina e, sobretudo, são realidades que inspiram imaginários exotizados do continente¹ na música, nas artes, no cinema, e que exercem atração entre os buscadores de espiritualidades holísticas com as marcas da Nova Era. E é isso que interessa neste volume.

Tão importante quanto a menção ao México e ao Brasil como territórios de referência no título do livro é também a presença da ideia do “entre”. Com o termo, pretendemos marcar aspectos que nos animaram desde as primeiras conversas sobre a organização desta obra até sua efetiva publicação. Isso porque, mais do que ao México e ao Brasil como espaços físicos, os textos deste livro estão dedicados a refletir sobre a circulação de princípios e práticas da Nova Era que não



¹ De maneira similar ao que nos propomos a fazer neste livro, o impacto da espiritualidade da Nova Era tem sido estudado na propagação de imaginários exotizados, como indicam as publicações de Diem e Lewis (1992), Taylor (2008) e Hackett (1992).

obedecem a qualquer fronteira e que, pelo contrário, se estabelecem em um território indeterminado, um “nem lá, nem cá” – mas, nem por isso, como destacaremos a seguir, alheio aos contextos de sua realização. Os espaços descritos em “Entre trópicos” dialogam com uma geografia menos preocupada com pontos e mais ocupada dos trajetos, dos percursos, dos deslocamentos. Esse princípio remete à obra de Deleuze e Guatarri (1997), especificamente aos conceitos de espaço liso e estriado: liso é o espaço do nomadismo, da contínua variação; estriado é o espaço marcado, cujos trajetos já são conhecidos. É certo que nem sempre essa relação entre os dois tipos de espaço é de simples oposição, além de mais sutil e complexa. Esses dois espaços são mutuamente dependentes e só existem, de fato, graças às misturas entre si: o espaço liso não para de ser traduzido, transvertido num espaço estriado; o espaço estriado é constantemente revertido, devolvido a um espaço liso (Deleuze; Guatarri, 2007, p. 156). É na tensão entre esses territórios que as espiritualidades da Nova Era se constituem. Oscilam entre o nomadismo das práticas e de seus praticantes e os processos de “sedentarização” que institucionalizam e rotinizam a experiência narrada como “autêntica, subjetiva e pessoal” dos *rs*, em pacotes turísticos, políticas públicas de saúde, manuais e cursos de iniciação.

Outra dimensão estruturante deste livro é seu princípio dialógico. Isso está refletido na organização das seções, que misturam textos relativos ao México e ao Brasil a partir de eixos temáticos, bem como nos próprios textos que, implícita ou explicitamente, fazem referência entre si. A natureza dos diálogos que buscamos imprimir no conjunto de textos deste livro não está limitada pelas mútuas menções aos contextos empíricos investigados, mas acompanha o esforço de seus organizadores em tecer aproximações e tensões teórico-metodológicas entre os capítulos. Essa aposta nas contribuições que o diálogo entre os textos e seções pode oferecer ao debate sobre Nova Era estimula os leitores a realizar a leitura dos capítulos na sequência em que estão organizados. Desse modo, podem acompanhar os movimentos de alargamento, intensificação e

retorno a discussões que atravessam todo o livro. Foi confiando na potência desse diálogo que optamos por publicar “Entre trópicos” em espanhol e português, no México e no Brasil.

Localização: espaço de circulação e intercâmbio de bens espirituais entre os trópicos

México e Brasil são lugares que traçam e delimitam fronteiras. Representam dois extremos geográficos que articulam as franjas de um subcontinente narrado e recriado por uma história compartilhada de colonialismo e de acessos periféricos à modernidade, mas também são países vinculados por um horizonte utópico. México é a linha periférica do Trópico de Câncer; Brasil, do Trópico de Capricórnio. Apesar das distâncias e do fato de que, numa primeira vista, não possamos identificar zonas de contato entre os trópicos, consideramos que o que nos une é o que os dois tópicos contêm, ou seja, o que está entre ambos, o que circula e gera articulações (Bhabha, 2001). Em nosso caso, o foco é acompanhar as espiritualidades da Nova Era que circulam e articulam comunidades e redes de praticantes de religiosidades emergentes em cada um desses países. Além de observar ambos os contextos culturais, considerando-os produtores de espiritualidades intermediárias, ou seja, geradores de híbridos identitários que conjugam novas espiritualidades e práticas tradicionais do México e do Brasil. Também nos interessa acompanhar os diferentes vetores pelos quais circulam as diversas maneiras que em cada contexto histórico – e de acordo com os regimes de diferença de cada nação, região, contexto ou setor – se ressemantizam e se usam essas mesmas espiritualidades globais.

Tanto México quanto Brasil não somente representam sociedades onde espiritualidades globais com o selo da Nova Era chegaram, difundiram-se e foram praticadas, como também são contextos a partir dos quais se há ressignificado e ressimbolizado esse movimento. São, ainda, sobretudo, países geradores de novos caminhos na construção de sentidos dessa espiritualidade.

Os estudos realizados nos países anglo-saxões, que elaboraram as primeiras concepções teóricas sobre a Nova Era, têm denominado essa nova forma de religiosidade como uma espiritualidade da pós-modernidade, além de qualificá-la também como um movimento espiritual global, como um “supermercado de crenças” (York, 1999), como um vetor da “ideologia neoliberal” e, inclusive, como uma nova forma de colonização cultural. Contudo, não acreditamos que essas características descritas sejam suficientes para entender as dinâmicas e o impacto que a Nova Era tem tido no Brasil e no México.

Observamos que, como indica Teisenhoffer (2008), é necessário apreciar, na genealogia da Nova Era, a influência das escolas esotéricas nacionais que já estavam instaladas na América Latina (por exemplo, o espiritismo no Brasil e as escolas esotéricas e associações maçônicas no México), previamente ao surgimento desse movimento nos Estados Unidos e na Europa. Também é necessário acompanhar a intensidade com que a espiritualidade da Nova Era ou holística se articulou em cada país com os movimentos artísticos, culturais ideológicos e religiosos. Dessa maneira, embora alguns aspectos sejam efetivamente globais, parte deles está relacionada com sentidos socioculturais pertinentes ao contexto de países europeus e dos Estados Unidos, mas que não são igualmente relacionados ao cenário latino-americano – como, por exemplo, o entendimento desse movimento como resposta contracultural à Segunda Guerra Mundial. Isso não quer dizer que não reconheçamos os aportes sociológicos emanados dos estudos pioneiros da Nova Era na Inglaterra, na Holanda, nos Estados Unidos e na França. Países que destacaram as potencialidades universalizantes do movimento que tem difundido uma espiritualidade não institucionalizada, baseada na busca do eu interior ou do self sagrado, promotora de uma concepção holística do mundo, difusora do princípio da energia cósmica, detentora de um selo milenarista que anuncia a mudança da era de Aquário para a de Peixes. Ao mesmo tempo que resgata noções orientais tomadas do budismo e do hinduísmo (como carma, reencarnação, chacras, mantras) para armar

uma nova sensibilidade, que privilegia práticas corporais centradas na meditação, na ioga e no vegetarianismo como vias de experimentação do sagrado.

Tanto no México como no Brasil, a Nova Era tem ampliado seu espaço de influência. Como Pablo Semán e Nicolas Viotti assinalam:

Na nova era da nova era, convivemos com a acumulação dos efeitos de uma revolução histórica que tem levado a estabelecer essa religiosidade em um espaço amplo, já fora do controle das redes e instituições que a impulsionaram (...) a nova era se vinculou aos motivos do mercado, do consumo e do prazer e, por outro lado, se ligou à cultura de massa e com isso aumentou suas possibilidades de aproximação com o imaginário cristão (Semán; Viotti, 2015, p. 99).

A circulação de bens culturais incorporados e ressemantizados pela semântica da Nova Era gera intercâmbios e alianças que multiplicam os contextos dos bens culturais étnicos-nacionais. Além de produzir hibridizações que reproduzem sentidos ambivalentes, tanto de essencialização provocada pela exotização como de universalização e perda dos conteúdos e sentidos associados às práticas de origem, e também de reinvenção e/ou recuperação das raízes culturais esquecidas, em desuso ou a ponto de extinção. Neste livro, interessa-nos acompanhar esses efeitos.

Além disso, acreditamos que esta obra dá um aporte ao fenômeno tematizado, já que, a partir da América Latina, em particular do México e do Brasil, podemos atender a outras produções culturais de um mesmo fenômeno, como são: o ser produtor de exoterização (De La Peña, 2002; De La Torre, 2008); o que ambos os países alimentam em termos de representações e imaginários do exótico;² o Brasil do exótico amazônico e afro-americano e o México do exotismo indígena e pré-hispânico (De La



² Retomamos a ideia de exotização como construção imaginária do étnico e do autêntico aportada por Decoret (2006).

Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2011). Os dois são, por sua vez, produtores e vetores de novas hibridizações da Nova Era, com culturas nativas, étnicas e raciais (Argyriadis; De la Torre, 2007), além de condutores de circulações de espiritualidade que vão no sentido contrário (Argyriadis; De la Torre; Mary; Capone, 2012).

Tanto Brasil como México são peças-chave para entender os novos sentidos que se imprimem nas espiritualidades holísticas. Primeiro porque são contextos em que se têm ressignificado em interação com novas problemáticas e sensibilidades e segundo porque têm gerado propostas que hoje em dia circulam nas redes globais da Nova Era e constituem ofertas de espiritualidades alternativas que se praticam em diferentes contextos e circuitos.

A Nova Era é uma espiritualidade holística que gera um sincretismo em movimento. Se é certo que em seu início esteve influenciada pelas escolas esotéricas, religiões, técnicas orientais, astrologia, hoje também sabemos que muito buscadores espirituais têm recorrido ao caminho de renovação espiritual. Sob a influência de Paulo Coelho – que imprimiu ao ato de caminhar pelas sendas dos peregrinos um sentido místico para o encontro de um caminho na busca de si mesmo –, muitos iniciados no xamanismo chegaram seguindo as pistas deixadas por Don Juan e relatadas por Carlos Castañeda, para se encontrar com os curandeiros dos nativos dos Estados Unidos e do México.³ Como assinalou Galovic: “México [adquiriu] um lugar importantíssimo na realização da espiritualidade universal” (2002, p. 443), posicionando e oferecendo mestres espirituais, contextos rituais, técnicas corporais para práticas holísticas, símbolos e conhecimentos tomados das cosmovisões e tradições pré-hispânicas. Parte da religiosidade tradicional, sincrética, e práticas e sabers foram preservados por certos grupos étnicos vivos, considerados guardiães de antigas tradições, que, com o tempo, ganharam um lugar

////////////////////

³ Sobre vetores do desenvolvimento da Nova Era e neoindianidade no México, ver De la Torre e Gutiérrez Zúñiga (2011), García García e Gutiérrez Zúñiga (2012).

na estante esotérica da Nova Era global (Gutiérrez Zúñiga, 2008). Quase do mesmo modo como ocorreu com as espiritualidades hinduístas ou tibetanas (GALOVIC, 2002). E na busca por xamãs, encontraram curandeiros, mara'akame, temazcaleros e chefes de danças concheras.

Tampouco podemos ignorar a influência que tem tido o espiritismo kardecista nas práticas dos *new agers* brasileiros (HESS, 1989), nem podemos perder de vista o impacto das cosmovisões indígenas na Nova Era mexicana, hoje conhecidas como neomexicanidade ou neomaianidade, que circulam mundialmente. Ambos os países são também produtores de rituais enteógenos que, no presente, circulam mundialmente pelas redes da Nova Era e pelos circuitos terapêuticos. O Brasil aporta saberes rituais emanados do xamanismo amazônico, que faz da “liana del yajé”, o ayahuasca, uma via ritual para experimentar novos estados de consciência e de cura corporal e espiritual;⁴ e o México difunde rituais ancestrais herdados de seus antigos povos como são as danças circulares, o temazcal, os cantos sagrados, as “velaciones” e, sobretudo, os rituais de iniciação xamânica e a aliança das medicinas sistematizadas pelo Camino Rojo de Itzchilatlán. Tratam-se, no presente, de elementos que, somados à grande oferta do amplo repertório de palestras, saberes, rituais, conhecimentos, narrativas do que se conhece como espiritualidade Nova Era, também representam vetores de transnacionalização e de atração para os buscadores espirituais.

Ponto de partida: um diálogo crítico com as discussões acadêmicas em torno da espiritualidade Nova Era

Nova Era refere-se a um tipo de espiritualidade holística, baseada na sacralização do self e na harmonia com a natureza e com o cosmos. É um movimento espiritual híbrido (retoma traços de diversas sabedorias,

//////

⁴ Sobre os estudos que permitem caracterizar o desenvolvimento da Nova Era no Brasil, ver Guerriero (2013), Magnani (1999), D'Andrea (1998) e Amaral (2000).

culturas e religiões) que promove sensibilidade e até aspectos intuitivos, mágicos, estados de consciência ampliados e técnicas terapêuticas naturais e alternativas. Diferentemente das religiões e das denominações, a Nova Era carece de um corpo estabelecido de dogmas e de conteúdos doutrinários (Barker, 1992; Gutiérrez Zúñiga, 1996). Funciona como um movimento em rede, com circuitos de buscadores espirituais e com agentes nodais que gozam de reconhecimento e influenciam o movimento. É uma espiritualidade de alcances mundiais, especialmente praticada por setores de classe média que compartilham de uma cultura cosmopolita. Devido ao seu caráter dinâmico, fluido e eclético (Champion, 1995), provê uma lógica transversal capaz de permear diferentes circuitos e âmbitos sociais, como são a ecologia (Steil; Toniol, 2011), o mercado (YORK, 1999; De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2005), o turismo (Steil; Carneiro, 2011), as empresas (Gutiérrez Zúñiga, 2005), a saúde e a cura (McGuire, 1988; Toniol, 2017), bem como as relações de gênero (Fedele; Knibbe, 2012). Não pode ser considerado como um movimento político tradicional, não obstante esteja imbuído por valores contraculturais e, inclusive, fomenta a crítica pós-colonial, na medida em que problematiza valores da modernidade racional, do materialismo, do neoliberalismo extrativista e das religiões: seus dogmas e suas estruturas rígidas e verticais (De la Torre; Gutiérrez Zúñiga, 2017). Esses princípios estão em consonância com o desenvolvimento do valor da autonomia individual (Heelas, 1996; Carozzi, 1999); com a valorização dos aspectos femininos; com a percepção da natureza como um ser vivo e sensível (Carvalho e Steil, 2008); com a crença em energias cósmicas como princípio criador e motor do universo; com o princípio holístico que questiona as dualidades (Amaral, 2000); com a intuição como forma alternativa de conhecimento (Mardones, 1994).

No plano cosmológico, tal como se tem descrito na ampla literatura dedicada ao tema, esse movimento se reconhece como Nova Era, pois as ações realizadas pelos seguidores revelam que estamos vivendo uma mudança de era astrológica, deixando para trás a Era de Peixes, que se

definiu como a era cristã, para dar um passo em direção à Era de Aquário. Essa mudança de era deve vir acompanhada pela transformação das consciências, que se realiza no plano individual e atinge uma consciência planetária. A Nova era, portanto, pode ser considerada como uma matriz de sentidos e significados que conformam e modelam uma espiritualidade, cujos significantes podem variar e ser incrementados. Os agentes desse movimento espiritual são os buscadores espirituais que, em algumas ocasiões, são também os mestres ou gurus, que sustentam seus ensinamentos com elementos de diferentes tradições (Hervieu-Leger, 1996). Em seu desenvolvimento, estabelecem intercâmbios culturais entre os princípios propriamente da Nova Era e as culturas locais, gerando polinizações culturais híbridas (De la Torre, 2014). Por isso, consideramos muito oportuna a definição funcional oferecida por Leila Amaral ao defini-lo como “sincretismo em movimento” (Amaral, 1999).

Embora seja certo que, no início, a Nova Era possa ter sido percebida como uma manifestação cultural perante a religião e os valores difundidos pelo materialismo e pelo consumo, no presente, seus símbolos e significados têm sido incorporados pela publicidade e pelo mercado, gerando ofertas de consumo com o signo da Nova Era. E provocando, inclusive, a circulação das espiritualidades da Nova Era como mercadorias de um mercado global (Hanegraaff, 2001). Hoje em dia, até a publicidade da Coca-Cola tem usado os significados e significantes associados a essas espiritualidades em sua estratégia publicitária para provê-la como um “bom karma com bolhas” (De la Torre, 2012). A espiritualização do plano da vida propicia uma nova ética do trabalho, já não ligado ao produzir e ao gastar, mas dirigido a estruturar um plano de vida que articule o vender e o consumir com o modelo de autorrealização que conduza ao êxito de vendas (Funes, 2016; Gutiérrez Zúñiga, 2005).

No entanto, não é mera comercialização, pois, por outro lado, também é certo que a Nova Era tem transitado entre diferentes modelos de “espiritualidades de vida” (Heelas, 2008) devido a seu caráter aberto e dinâmico, e ao seu pensamento holístico, que favorece tanto o cultivo do

pessoal como a integração de diferentes e mais amplas fontes de experiência e de conhecimentos. Por isso, muitos praticantes de espiritualidades e inclusive vários teóricos contemporâneos rechaçam o rótulo da Nova Era. Essa espiritualidade já não somente se define como um movimento, mas tem sido inclusive considerada pelo filósofo Charles Taylor (2007) como uma nova forma socialmente estabelecida de experimentar o religioso na sociedade tardia. A espiritualidade aparece, então, como a grande forma de recusa das instituições. Não somente das religiões, mas dos suportes rígidos, dogmáticos, hierárquicos das grandes instituições morais. Propõe uma transformação geral nas relações de poder nas quais o indivíduo e a comunidade reformulam seus vínculos.⁵

Na tentativa de aportar perspectivas e reflexões renovadas

Hipoteticamente, partimos da consideração de que as teorias da Nova Era, ao impactarem a “exoterização dos conhecimentos esotéricos” (Teisenhoffer, 2008), têm repercussões particulares nas capitais dos países que representam a hegemonia da cultura ocidental e do capitalismo, onde essas espiritualidades bem podem ser tratadas como expressões contraculturais. Em contraste, nos países que têm sido exotizados pela Nova Era (como são a Índia, a China, mas também o México e o Brasil), reconvertidos em lugares de busca de espiritualidade vinculados com a natureza, com as cosmovisões nativas, com as plantas enteógenas, com as sabedorias vernáculas, essas espiritualidades não são



⁵ Este argumento corrobora o fato de que um dossiê recentemente publicado sobre o tema da espiritualidade contém um conjunto de artigos mostrando que, embora a espiritualidade leve consigo a marca do rechaço às normas institucionais, isso não significa que não produza e reproduza sentidos sociais. As espiritualidades estudadas no dossiê deixam claro que promovem novas maneiras de relação da alteridade com as relações de gênero, com o trabalho e com a economia, e inclusive com as tradições religiosas já existentes (Ver revista *Ciencias Sociales y Religión*, año 18, n. 24, enero-junio 2016).

necessariamente culturais, muitas vezes produzidas pelos projetos nacionalistas ou de resgate do folclore regional.

Quais são os distintos vetores de atração dos buscadores espirituais da Nova Era no Brasil e no México? Quais são os efeitos hibridatórios da exoterização das culturas locais, ancestrais ou sincréticas desses países? Quais são as sendas que convertem os bens culturais em bens de consumo espiritual cosmopolita? Quais são as reapropriações e os usos das técnicas e narrativas das espiritualidades da Nova Era nesses países? Que tons nacionalistas, nativistas, étnicos ou sincréticos as imprimem? Que efeitos e direções de sentido geram?

Tendo essas questões em vista, convocamos diferentes investigadores a colaborarem no projeto editorial “Entre trópicos”, propondo estabelecer linhas convergentes de investigação sobre o impacto da Nova Era em diferentes contextos sociais no Brasil e no México. Como editores, apostamos que esta proposta deva ir além dos limites das práticas religiosas e da religiosidade do movimento da Nova Era, analisando sua permeabilidade e sua apropriação em outras áreas, como saúde, turismo, indústria do entretenimento, ambientalismo, etnicidade e gênero. A proposta busca estabelecer um diálogo que entrecruza temas em comum, a partir dos quais se podem apreciar os pontos de contato cultural e as similitudes que explicam o fenômeno global da Nova Era. Ao mesmo tempo, desejamos colocar em relevo as diferenças e os contrastes de suas apropriações e reformulações regionais e nacionais. Preocupamo-nos ter em conta a forma na qual a Nova Era incide nas dinâmicas de reconfiguração das identidades e das alteridades que demarcam as narrativas nacionais, étnicas e de gênero dentro de seus contextos históricos e culturais.

Com igual relevância, buscamos entender como a Nova Era recorre, purifica e reinterpreta diferentes aspectos das tradições e culturas vernáculas: locais, nacionais, tradicionais. Além disso, queremos ressaltar casos em que a Nova Era colocou em circulação rituais, objetos, plantas nativas e *experts* que contribuem para transnacionalizar, descentralizar

e percorrer as fronteiras dos campos especializados e reformular as identidades das tradições étnicas e populares. Por último, queremos entender a semântica da Nova Era como uma mediação de processos de desterritorialização e reterritorialização de narrativas globalizadas que, com seus trânsitos e intercâmbios, provocam novos híbridos e enraizamentos locais.

Organização do conteúdo deste volume

Decidimos organizar o conteúdo deste volume em quatro grandes temáticas, que incluíram etnografias situadas no México e no Brasil, mas que traçaram linhas de apropriação que bem podem ser consideradas como vetores de ressignificação local da Nova Era. As quatro grandes linhas que agrupam os trabalhos são: plantas sagradas e xamanismo; saúde e terapias alternativas; movimentos, identidades, patrimônio cultural e territórios; e ecologia e Nova Era.

Primeira seção: plantas sagradas e xamanismo

Tanto México como Brasil são lugares de iniciações xamânicas entre buscadores espirituais da rede internacional da Nova Era. Uma das formas de iniciação no caminho xamânico está representada pelos rituais em torno das plantas de poder. Plantas carregadas de substâncias psicoativas que são valorizadas pelos psiconautas *new agers* como ampliadoras da consciência, entre as quais o México aporta sítios, plantas e especialidades rituais para esse fim. Sem dúvida, a literatura de Carlos Castañeda, que narra os ensinamentos de Don Juan, um índio Yaqui, tem guiado os buscadores que provêm de distintos pontos do planeta para descobrir a tradição wixárika⁶ em torno do peyote e a tradição dos

//////////

⁶ A cultura wixárrica ou huichola é praticada por uma população indígena do ocidente do México (Zactecas, Nayarit e norte de Jalisco) que se considera como um dos povos que têm mantido e preservado de maneira mais pura suas cosmovisões

curandeiros de Huaxtla. Estes, oferecedores das viagens dos cogumelos mágicos, de onde surgiu a legendaria Maria Sabina. De sua parte, desde a região amazônica do Brasil, os rituais em torno da tomada da ayahuasca têm sido também incorporados como uma nova medicina holística nos circuitos da Nova Era (Labate, 2004; Groisman, 2009), em especial nas espiritualidades neopagãs⁷ ou neoindígenas⁸. Nesse sentido Labate denomina essa espiritualidade híbrida como Nova Ayahuasca. A exotização do xamanismo tem gerado atração a um novo turismo de iniciação mística ou xamânica, mas tem colocado em circulação os especialistas rituais e as próprias plantas dentro das redes globais dos praticantes de uma espiritualidade holística.

Neste parágrafo se inclui um capítulo de Francisco de la Peña, que trata da exaltação dos estados de consciência ampliados por parte do exoxamanismo, que tem sido difundido amplamente pela literatura novaverista, mas também pelos centros holísticos de praticantes das novas espiritualidades Nova Era. Seu aporte se centra nas transformações que o neoxamanismo gera na extração de cosmovisões reconvertidas pelo exoxamanismo em bens de consumo, com um sentido renovado técnico-benéfico que, como assinala o autor, foi ressignificado “ao gosto ocidental de uma busca de liberdade interior e de equilíbrio mental”. De la Peña desenvolve algumas transformações provocadas por essa interação: 1) a mercantilização do xamanismo; 2) seu uso para a re-tradicionização ou reindianização do Ocidente, que define como “expressão de um colonialismo ao inverso”; 3) a hibridização entre a magia e a ciência, fazendo com que “os xamãs falem a linguagem da ciência e que os cientistas falem a linguagem do xamanismo”. Para concluir, o autor

relacionadas com a sacralidade das forças e entidades da natureza. Seus especialistas rituais, chamados *mara'kames*, são hoje valorizados como mestres xamãs e atraem psiconautas por seus rituais em torno do peyote (Aguilar Ros, 2013).

⁷ Sobre o neopaganismo, como expressão da Nova Era da consagração da natureza, ver Kelly (1992).

⁸ Sobre a reivenção de linhagens étnicas, reconhecidos como neoindígenas, ver Galinier e Molinié (2006).

deixa aberto o dilema, que é um debate atual ao interior da antropologia, e mais particularmente da antropologia mexicana, com uma tradição apegada aos direitos culturais dos povos indígenas. Questão que gira em torno da disjuntiva de que os xamãs que se correspondem com as populações indígenas e que apelam ao resguardo de suas tradições têm os mesmos direitos e merecem o mesmo reconhecimento que os neoxamãs *new agers* que tendem a legitimar sua prática como um direito humano universal de comercializar e consumir as plantas psicoativas com fins espirituais e terapêuticos. Dilema que deixa aberto para reflexão.

O segundo capítulo é de Juan Scuro, que nos relata a especificidade brasileira de “religiosizar” a própria cultura. No caso da ayahuasca, as religiões do Santo Daimé constituíram igrejas ayahuasqueras que reconfiguraram a tradição baseada em cosmologias na experiência com horizontes moralizantes. Posteriormente, a ayahuasca foi incorporada ao “dispositivo xamânico” por duas vias: a da aliação das medicinas e a do movimento ne indígena do Camino Rojo, que tem promovido uma escola de iniciação xamânica. Scuro propõe evitar esse dualismo mencionado. Por um lado, busca abandonar a tentação de valorizar o xamanismo por sua revalorização como ancestral, nativo ou natural. Mas, por outro lado, tenta desqualificá-lo por seu uso instrumental ou mercantil dentro de um projeto renovado de colonização cultural. Para isso, propõe o conceito do dispositivo xamânico que articula diferentes lógicas de relação, entre as quais considera: 1) a interação das epistemologias indígenas como horizonte para construir modelos contra-hegemônicos à modernidade/colonialidade dos próprios agentes euro-estadunidenses; 2) a produção do “amazonismo” como alteridade radical à colonialidade, porém, como dispositivo solidário à mesma colonialidade, já que, por meio deste, veicula-se essa dialética da mesmidade/alteridade; 3) a possibilidade do intercâmbio, que coloca em circulação saberes subalternizados com potencialidade para alcançar novos sujeitos; 4) os usos mercantis do neoxamanismo; e 5) as novas possibilidades de relacionamento com

a natureza, com a saúde e com a enfermindade, com as cosmologias ancestrais e com os corpos femininos.

O terceiro capítulo dessa seção é de autoria de Bia Labate e Mauricio Genet Guzmán, e, diferentemente dos anteriores, nele os autores analisam os resultados dos intercâmbios culturais e espirituais entre a ayahuasca e o peyote no México. Este intercâmbio foi incrementado, pois tanto as plantas como os especialistas rituais circulam de um lugar para o outro. Por um lado, ressaltam que se experimenta um contexto de expansão do xamanismo amazônico da ayahuasca, que cada vez é mais utilizada no México, entre os grupos do Camino Rojo, da neomexicanidade e da Nova Era. Seu uso frequentemente ocorre em contextos rituais de consumo de peyote, sendo ressemantizado de acordo com os códigos do xamanismo mexicano. Nesse sentido, ainda que a transnacionalização do peyote e da ayahuasca sejam parte de circuitos globais, esta também contribui para a religião espiritual das tradições e dos conhecimentos, para o reconhecimento da sabedoria dos anciãos e para o respeito dos indígenas.

Segunda seção: Saúde e terapias alternativas

O segundo conjunto de textos que compõem este livro articula-se em torno do tema da saúde e das práticas terapêuticas chamadas de alternativas. A centralidade do tópico nos debates sobre Nova Era é facilmente constatada diante da ampla literatura a ele dedicada nas últimas três décadas. Tamanha é a profusão da bibliografia que esta se torna não somente uma fonte fértil para empreendimentos etnográficos comparativos, como também se constitui, ela mesma, em um dado sobre como cientistas sociais têm analisado sujeitos e grupos identificados com a Nova Era. Basta recorrer às revisões bibliográficas já realizadas para constatar que, no repertório de definição do que seja a Nova Era, em que pese as variações conceituais, é comum encontrarmos menções a “concepções de saúde”, “práticas terapêuticas” e “processos de cura”. Nesses

casos, para estabelecer alguns marcos característicos da Nova Era, recorre-se à saúde e às terapias alternativas. Produz-se, assim, uma espécie de movimento circunvolutivo em que certas práticas terapêuticas e concepções de saúde são tomadas como “casos” da Nova Era, ao mesmo tempo em que também servem para defini-la.

Os capítulos apresentados nessa seção não desfazem a ambiguidade da relação entre saúde, terapias alternativas e Nova Era, mas jogam com ela. Esse é o caso do texto “Espiritualidades Nova Era e terapêuticas populares: redistribuindo corpos e eficácias”, de Fátima Tavares e Carlos Caroso. Nele, os autores escapam da lógica do pertencimento religioso para explorar o uso de práticas terapêuticas alternativas no Brasil e, em contrapartida, apostam na análise do caráter contingencial do agenciamento das terapias por parte de seus usuários. Nesse caso, a ordem dos problemas enfrentados pelos autores não consiste em descrever modos de “ser”, mas sim em aprimorar análises sobre os modos de narrar os itinerários de experimentação terapêutica percorridos pelos usuários, sem transformar esse trajeto em uma rede repleta de entidades estáveis. Para compreender os percursos terapêuticos da Nova Era, afirmam os autores, é preciso acompanhar os agenciamentos produzidos por usuários e terapeutas, sem perder de vista como esse processo cria associações inesperadas.

No texto de Waleska Aureliano, a atenção aos agenciamentos de práticas terapêuticas da Nova Era é estendida para reflexões sobre como uma religião institucional também pode passar a compor esse percurso. A partir do caso de um centro terapêutico autodenominado espírita, que atende pacientes oncológicos, oferecendo terapias alternativas/complementares e cirurgias espirituais, a autora explora possíveis aproximações e distanciamentos entre o Espiritismo brasileiro e o movimento Nova Era, tendo como ponto de interseção entre ambos o campo da saúde. Valendo-se da análise de aspectos como os “componentes reflexivos e psicologizantes das práticas”, Aureliano chama a atenção para o fato de que “terapias criadas ou valorizadas pelo circuito Nova Era envolvem

princípios similares, embora dentro de retóricas e ações específicas, às das terapias espíritas” (neste livro).

Paralelamente ao trabalho de Waleska Aureliano, que estabelece pontos de articulação entre um conjunto heterogêneo de práticas terapêuticas, usualmente associadas ao princípio institucionalmente desestruturado da Nova Era, e de um centro de atendimento oncológico, burocratizado e amparado na doutrina do espiritismo brasileiro, está o capítulo de Olga Olivas. No texto “Procesos de salud y enfermedad en la nueva era. Terapias alternativas y complementarias en Tijuana”, a antropóloga analisa como a matriz de sentido sobre saúde, corpo e doença forjada no campo da Nova Era também ressemantiza o campo da saúde de modo mais amplo, ultrapassando os limites do universo religioso esotérico acessado por sujeitos e grupos identificados com ele. Por meio do estudo de caso de um centro de medicina holística, localizado em Tijuana, Olivas estabelece princípios de comparação e diálogo com o capítulo de Tavares e Caroso e com os trabalhos de Rodrigo Toniol (2017) sobre o Brasil. O objetivo é demonstrar como algumas práticas terapêuticas associadas à Nova Era têm sido compatibilizadas com princípios biomédicos, indicando, ao menos parcialmente, o processo de legitimação e de maior presença dessas terapias nas redes, oficiais ou não, de atenção à saúde.

Na sequência, Pamela Vallejo detém-se no caso da popularização da prática da ioga na cidade de Mérida, no México. Assim como nos capítulos anteriores, Vallejo não nega os vínculos possíveis entre essa prática terapêutica específica e as concepções de saúde e ideais de corpo correntemente associados, pela literatura, ao universo da Nova Era. Contudo, ao fazê-lo, a autora também explicita como tais princípios interagem com identidades e características locais. Desse modo, Vallejo demonstra como a popularização da ioga no contexto analisado está tanto associada com a articulação da prática com princípios gerais da Nova Era quanto com elementos particulares, como a ancestralidade mexicana.

Por fim, o texto de Rosario Ramirez, “Expresiones femeninas del Nova Era: los círculos de mujeres en México”, embora explicitamente dirigido ao debate sobre gênero e Nova Era, está atravessado pela interface com a saúde. Isso porque, ao problematizar o lugar preponderante que mulheres têm tido na difusão e apropriação de práticas e narrativas relacionadas à Nova Era, Ramirez demonstra que a noção de sagrado feminino está diretamente associada aos ideais de corpo, saúde e cura nos grupos de *new agers*.

Terceira seção: movimentos identitários, patrimônio cultural e territórios

Este tema é muito amplo e aborda os efeitos que a espiritualidade Nova Era exerce sobre os processos de glocalização (Robertson, 1995). Por um lado, essa espiritualidade representa a sintonia da globalização de uma espiritualidade feita com fragmentos de diversas fontes religiosas, de conhecimentos extraídos da ciência, das cosmovisões, das antigas sabedorias das civilizações esquecidas, das diversas técnicas holísticas que tendem a descontextualizar e desterritorializar tradições. Por outro lado, a espiritualidade Nova Era é incorporada a projetos de resgate de culturas locais e contribui para recriar novos essencialismos, para relocalizar sua espiritualidade, renovando tradições existentes, que frequentemente são consideradas como patrimônio cultural dos povos indígenas e das culturas tradicionais. Distintos dilemas surgem a partir dessa dinâmica: contribuem para hibridizar ou para essencializar identidades étnicas e tradições vernáculas?

Essas dinâmicas produzem efeitos de transversalização nas culturas étnicas, nas tradições populares católicas, nas cosmovisões e tradições indígenas. Por um lado, a espiritualidade Nova Era é uma rede conformada por distintos circuitos que vão desde a espiritualidade do self, passando pela medicina alternativa, pelo ambientalismo místico, pelo turismo espiritual que ativa a circulação e pelos intercâmbios de bens

e significados locais com agentes cosmopolitas promotores dessa nova espiritualidade. Os bens culturais tomados de empréstimo das culturas tradicionais são constantemente traduzidos por uma episteme com matriz cosmopolita, universal e holística que gera constantemente narrativas, símbolos e rituais híbridos. A espiritualidade Nova Era universaliza e globaliza diferentes bens culturais relacionados com as sabedorias ancestrais, com as cosmovisões nativas, com a natureza, com o autóctone, com as plantas de poder e com as técnicas corporais. Mas nas dinâmicas de globalização também operam as realocações, referidas aos usos e às apropriações de sentido que operam desde os agentes e comunidades locais que contribuem para a tradicionalização, para a recuperação de raízes, para as resistências e resgates do considerado patrimônio cultural, ou para a reinvenção de linhagens imaginadas. Esses elementos se descontextualizam, religam-se ou se multiplicam em novas combinações entre espiritualidade-cultura-território.

Como veremos nos distintos capítulos que compõem essa seção, as espiritualidades alternativas estão mediadas por múltiplos interesses e agentes, como empresas produtoras de mercadorias, promotoras de turismo espiritual, organizações governamentais, instituições de governo, agências publicitárias, indústrias culturais de entretenimento que, em conjunto, colocam em ação articulações interculturais entre o tradicional, o étnico, o natural e o patrimônio. Essas interações contribuem constantemente para negociações culturais e para paradoxos entre o próprio e o alheio, o próximo e o distante, o autêntico e o inventado. Em alguns casos, favorece a descentralização do poder das instituições tradicionais da modernidade (De La Torre, 2001).

É um fenômeno que merece ser estudado, pois põe em operação vértices que criam continuamente hibridizações entre as culturas tradicionais e as culturas da sobremodernidade ou cosmopolitas; entre religião e espiritualidade; entre agentes e tradições espirituais. Esses intercâmbios culturais também geram tensões, ambivalências e paradoxos culturais.

O primeiro capítulo dessa seção é de autoria de Renée de la Torre e trata dos vetos que colocaram em circulação transnacional os bens culturais associados com as cosmovisões pré-hispânicas e indígenas, mas reapropriadas e ressemantizadas sob as chaves simbólicas e de sensibilidades da Nova Era. A autora está interessada em demonstrar que os diversos rituais associados com a neomexicanidade, como o temazcal, o peyote, o xamanismo, a dança conchera ou azteca, os cantos sagrados, não somente se têm desterritorializado devido às dinâmicas de transnacionalização, senão que os processos de realocação são usados para religar cultura e território. Ressalta que a transnacionalização da neomexicanidade não somente gera hibridização, senão, sobretudo, recuperação de tradições dos povos originais e linhagens ancestrais, inclusive a multiplicação de raízes e invenção de nações e etnicidade imaginada. O capítulo propõe atender a seis vetores de transnacionalização que compreendem: a exotização do antigo império pré-hispânico (maias, olmecas, astecas) como possuidor de uma sabedoria milenarista; o circuito dos neoxamãs; os buscadores espirituais e seu efeito polinizador de culturas e religiosidades; a rede de comunidades e escolas de formação de aprendizes da Nova Era; os espaços nodais (ashrams, ecoaldeias; centros holísticos; comunidades utópicas ou calpullis) que articulam a circulação de adeptos na rede; os “eventos-chave” que se referem a celebrações e acontecimentos onde confluem em um tempo os diversos agentes presentes na rede da espiritualidade holística; e, por último, a mediação do mercado e das indústrias culturais que divulgam massivamente a neomexicanidade, atraindo novos adeptos por meio do turismo e do consumo. Conclui que a transnacionalização da neomexicanidade não pode se reduzir a um dos vetores; deve ser compreendida sob a óptica complexa da dinâmica multivetoria, que de maneira ambivalente “universaliza o étnico e etniza o global ou universal; mercantiliza o espiritual ao mesmo tempo em que espiritualiza as mercadorias”.

Uma propriedade intrínseca da Nova Era, mas também de outras espiritualidades, é seu caráter em trânsito. Como denominou Amaral

(2000), é um “espírito sem lugar”. Emerson José Sena de Silveira concorda com De la Torre ao se preocupar com a ambivalência do movimento espiritual, atendendo tanto às dinâmicas de desterritorialização e de dessubstancialização como às de reterritorialização e ressubstancialização. Esse capítulo foca no turismo espiritual como um vetor de translocalização que mostra as zonas e a circulação de bens espirituais e de narrativas entre dois movimentos religiosos aparentemente opostos: o Ashram Vrajabhum e a comunidade Canción Nueva, do movimento católico Renovação Carismática. Essa comunidade promove a destradicionalização da religião, incorporando técnicas e narrativas similares aos pentecostais cristãos, mas também estabelece novas zonas de intercâmbio, articulações de sentido e campos de tensão, com técnicas e conteúdos tipicamente da Nova Era – técnicas corporais baseadas na realização do self e técnicas de cura. Por outro lado, o Ashram Vrajabhum representa um típico centro da Nova Era que promove guias, *workshops*, terapias e atividades da espiritualidade Nova Era.

Mediante a descrição desses casos, Sena de Silveira busca mostrar “os destroços ontológicos” que paradoxalmente, promovem a dispersão e a concentração, a leveza e o peso vinculados aos restos de uma identidade fixa e autocentrada. Com isso, define os movimentos espirituais como “um movimento de vai e vem”, colocado em marcha pela circulação de pessoas bens simbólicos e corpos que provocam, por um lado, a centralidade das tecnologias do eu/self, que se misturam com símbolos tradicionais, gerando combinações e bricolagens; e, por outro lado, emerge também a busca de ancoragens territoriais, tradicionais e normativas, que invocam o regresso à tradição e ao dogma. O autor conclui que “o turismo católico-carismático e a Nova Era são, ao mesmo tempo, duas expressões desse amplo processo de esvaziamento, de produção de destroços e, ao mesmo tempo, duas forças que operam, por contraste, para escavar os fundamentos metafísicos da religião, do mercado, do ócio, do Estado e da identidade social” (Sena de Silveira, neste livro).

A Nova Era não somente opera dentro do campo religioso, senão, como temos visto, é um insumo atual do turismo e a mercantilização de produtos esotéricos, de cura alternativa, de magia e proteção, de literatura de autoajuda etc. O capítulo seguinte, escrito por Alí Cortina, explica-nos como o povoado de Catemaco (uma população que tem mantido o patrimônio intangível da tradição de bruxos e curandeiros herdeiros dos Olmecas) se converteu em sede de turismo e de feiras mercantis neoesotéricas, onde confluem mercadorias simbólicas de espiritualidades da Nova Era, esotéricas, mágicas, da mexicanidade etc. O autor nos mostra, mediante uma aproximação histórica, como Catemaco, sendo um povo guardião de tradições, cujo núcleo é profundamente indígena, transformou-se, na década de 1970, em sede de bruxos e como, a partir do início do século XX, foi reconvertido em um centro cerimonial neo-olmeca. Essa transformação que Alí descreve com atenção historicista se expressa na maneira como essas mediações transformaram também a identidade do bruxo, do curandeiro e do xamã tradicional em “coach espiritual”. Não só por ele perder seu atributo étnico ou indígena, senão o reinventando desde os imaginários do índio imperial e do índio espiritual. Esse capítulo privilegia a interface de dois assuntos que estão atualmente em redefinição: o patrimônio cultural dos povos e suas readaptações e reformulações para os projetos estatais do turismo especializado. O processo de Catemaco, embora seja muito famoso no México, lembra-nos de outros casos em que confluem interesses de empresários, agências governamentais, meios de comunicação, agentes especializados em rituais esotéricos, que estão atualmente “novaerizando” o patrimônio cultural. Alguns exemplos são: o Festival do Equinócio, na zona arqueológica de Tajín, e a recuperação de cerimônias maias reconvertidas no espetáculo pelas empresas Xcaret e Xel, na hoje chamada Riviera Maia, para citar apenas algumas. Atualmente, Catemaco converteu-se no centro nodal da rede da neomexicanidade, onde os bruxos, gurus, xamãs e *coaches* espirituais acorrem para comprar mercadorias, mas também para promover seus serviços. Catemaco é também sede de feiras e do turismo Nova Era. Mas não de qualquer corrente Nova Era, senão

da corrente neonativista, neopré-hispânica. Por último, essas mediações têm gerado uma reinvenção híbrida do patrimônio intangível desse povo, resultado da fusão entre a Nova Era e a magia indígena.

O turismo espiritual também transforma os antigos caminhos da peregrinação vinculada com o catolicismo devocional em um itinerário místico-cultural-histórico. Carlos Steil apresenta um estudo interessado nas transformações que ocorrem nos sentidos da prática de peregrinações no Brasil. A partir do ano 2000, este país tem experimentado a invenção e a disseminação dos Caminhos de Santiago no Brasil, que têm modificado a antiga definição da peregrinação em uma prática de busca do self sagrado, promovida pelo turismo místico. Além disso, também transforma agentes turísticos em mediadores do sagrado, que promovem os sentidos da introspecção, o contato com a natureza e o desapego da dimensão material. Em conjunto, essa mediação turística tem provocado um deslocamento da religião católica, devocional e votiva, até uma espiritualidade do self. Distintos caminhos, que conduzem a antigos santuários, promovem-se, hoje, no Brasil, como vias de autoconhecimento, de introspecção, de encontro consigo mesmo, de contato com as forças telúricas da natureza. Nesse sentido, o autor observa que os Caminhos de Santiago no Brasil estão sendo reinterpretados pelas peregrinações dentro da chave de leitura da espiritualidade Nova Era, que parece traduzir as devoções aos santos da tradição católica até a reflexividade e a busca de si das religiões do self.

Nessa mesma linha temática, Manéli Farahmand colabora com um capítulo que trata o movimento neomaia no México. Seu estudo atende à dialética entre a transnacionalização do maia e os efeitos de realocização dessa tradição na cidade de Mérida, em Yucatán. A neomaianidade pode ser entendida como um produto global que difunde a crença Nova Era concebendo os antigos maias como magos galácticos capazes de ler o cosmos e predizer os sucessos atuais. O fenômeno conhecido como apocalipse maia foi, no princípio do século XXI, difundido global e massivamente pelas indústrias culturais do entretenimento e da

literatura. Essa interpretação místico-espiritual foi concebida por José Argüelles, um dos gurus mais influentes da espiritualidade Nova Era. Inicialmente, foi ele quem a difundiu entre os circuitos de praticantes de espiritualidade alternativa. A profecia 2012 acabou tornando-se viral nas redes sociais, gerando uma crença global que tem tido efeitos na reativação local do movimento neomaia. Esse movimento espiritual, ao invés de ser explorado pelo turismo místico, tem gerado articulações entre “os maias de coração” (os neoíndios) e os maias étnicos ou tradicionais. O estudo desse movimento é útil para compreender a maneira como o global gera tendências ao retorno da civilização antiga, ativando o paradoxo entre hibridismo/impureza e autoenticidade/pureza. Manéli descreve um caso de estudo, baseado no grupo Tradição Maya Solar (TMS), cujos membros não pertencem nem são descendentes de algum grupo étnico ou cultura, senão que se descrevem como “maias de coração”, dentro da linhagem maia, como uma energia universal que está contida em cada um e que é possível de ser reconectada. Por isso, da mesma forma que os “celtas de coração”, descritos por Bowman, são chamados de “maias de coração”. Esse é um movimento integrado à neomexicanidade liderada por Antonio Velasco Piña, que se baseia em reinterpretar sucessos, tradições, símbolos, rituais das culturas indígenas mexicanas, estabelecendo analogias com técnicas corporais e espiritualidades tibetanas que têm sido difundidas amplamente pela Nova Era. A neomaianidade, assim como a neomexicanidade, estudada por De la Torre (2008) e De la Peña (2002), é um movimento ambivalente que, por um lado, hibridiza as culturas étnicas, mas que tende a reviver o sentimento nacionalista das raízes pré-hispânicas. No caso atendido por Farahmand, a neomaianidade encontra uma simetria com os grupos maias étnicos, que compartilham uma narrativa de crítica pós-colonial ao catolicismo, à cultura europeia e à ideologia estadunidense. A neomexicanidade é uma marca de hibridação permanente entre as culturas tradicionais indígenas e as novas culturas espirituais que simbolizam a Nova Era ou holísticas, gerando um duplo efeito: a ressignificação das culturas e a etnização dos conteúdos da Nova Era (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2013). Essa autora

destaca também a tensão e a disputa entre os maias étnicos e os “maias de coração”, que lutam para serem reconhecidos como puros e autênticos para poderem legitimar as novas produções e adaptações híbridas de suas identidades.

Diana Negrín e Ingrid Arriaga oferecem um estudo sobre os efeitos paradoxos que o povo wixárica (conhecido também como huichol), junto com seus territórios comunitários (a serra) e seus santuários naturais (o deserto de Wirikuta), está experimentando na medida em que é hiper-visibilizado e idealizado pelos buscadores espirituais que o consideram como “The people of peyote”. Os *new agers* e os neoíndios de Camino Rojo procuram as antigas civilizações como resguardos de sabedorias sagradas. Colocam-se em contato com essa etnia para aprender e experimentar suas cosmovisões, seus rituais, seus territórios, seus artesanatos e os saberes mágicos de seus especialistas do sagrado. A etnia wixárica é, sem sombra de dúvida, a mais exotizada do México e que maior atração provoca nos circuitos dos buscadores espirituais e dos psiconautas que buscam experimentar viagens e experiências sagradas com o peyote. Os wixáricas representavam uma região de refúgio, um povo originário que havia conseguido manter seus costumes ao longo dos séculos. Atualmente, são conhecidos no mundo como produtores de artesanatos vistosos: acessórios com chaquira (contas) e quadros de estambre (fio penteado). Além de oferecerem seus desenhos psicodélicos, os quais expressam a essência de sua cosmovisão, têm sido reconhecidos como os grandes mestres do caminho espiritual de Carlos Castañeda, como guias de viagens para experimentar novos estados de consciência, como guardiães da natureza e de sítios sagrados. São, como indicam as autoras, reconhecidos e imaginados como os depositários da “espiritualidade primigênia do mundo”. Também são vistos pelos neoíndios como a cosmovisão “mais autêntica” que certifica os mestiços e os estrangeiros para se reconvertermem em “índios de coração”. São, por sua vez, valorizados como os últimos guardiães da natureza. Ao mesmo tempo, seus territórios sagrados se veem ameaçados pelas empresas mineiras e pelos

hippies que continuamente invadem suas cerimônias rituais para fazer turismo espiritual, impedindo a realização de seus deveres. Essa “hipervisibilização” tem colocado em marcha uma circulação na dupla vida da cultura dessa etnia, exibindo bens simbólicos e religiosos como mercadorias dentro de circuitos globais de espiritualidade alternativa, transformando seu sentido ontológico. Dinâmicas que têm provocado tensões no interior das comunidades, mas, numa conjuntura em que o neoliberalismo e as empresas extrativistas colocam em risco seus territórios, têm contribuído para ganhar aliados mestiços que os apoiam na defesa de seu território e de sua cultura. Atualmente, a concepção de suas fronteiras culturais é debatida internamente e também redefinida na interação com outros agentes sociais, religiosos, políticos e comerciais. Como concluem as autoras: “As mesmas comunidades wixaritari diferem em quais são as coordenadas das ditas fronteiras, e isso varia segundo seu grau de conservadorismo na concepção do costume”.

Quarta seção: Nova Era e ecologia

A imaginação ecológica atravessa o campo da Nova Era como uma potência criativa, redefinindo as crenças, os rituais e os objetos religiosos. Ao mesmo tempo, transforma atitudes ambientais cotidianas de preservação do ambiente em regras de comportamento que se impõem aos indivíduos como princípios e mandamentos éticos. Esse horizonte imaginativo incide sobre as formas pelas quais nos relacionamos com os deuses. O regime de crenças e rituais da Nova Era é instituído e instituinte do *ethos* ambiental que vem se disseminando no Ocidente com o processo de globalização, a partir do movimento de contracultura dos anos 1960. Um novo regime de crenças e de rituais que segue um movimento que vai da transcendência para a imanência, no qual os deuses deixam seus lugares fora do mundo para virem habitar o coração da matéria e o íntimo dos sujeitos humanos.

Nesse movimento, o mundo, em sua materialidade, perde a condição reificada de objeto, sem vida ou intencionalidade, e assume a condição de morada dos deuses, revestindo-se de sacralidade. Essa virada no regime de crenças, que aproxima os deuses do mundo natural, é uma outra face do movimento ambiental que confere estatuto de sujeitos às florestas, às paisagens, aos animais e às plantas, inscrevendo-os nos códigos de proteção e de direitos internacionais e locais de uma sociedade que já não tem como se pensar constituída exclusivamente por seres humanos.

Como se pode observar pelos textos deste livro que discorrem sobre a dimensão ecológica da Nova Era, reunidos em sua quarta seção, está em curso um questionamento radical à existência de um outro mundo, fora deste, como morada de deuses. Deuses estes que, por sua vez, ao passarem a habitar o mundo daqui, perdem sua condição de formuladores de verdades e de moralidades. Com isso, a religião mesma acaba perdendo a sua função mediadora entre mundos, que já não estão separados. Ao descer à natureza, a religião deixa de ser “religiosa”, pois já não há mais o que religar (*re-ligare*). Nesse deslocamento, os deuses se tornam energias, forças naturais, e a religião, espiritualidade.

Ao desfazerem a fronteira entre o mundo natural e o sobrenatural, regimes de crenças que haviam sido recalçados e alijados pelas religiões da transcendência passaram a reivindicar a legitimidade de suas narrativas e de seus rituais, apresentando-se como novas espiritualidades. Essas, emergindo com o movimento ecológico, tornam-se permeáveis às tradições pré-cristãs, orientais e indígenas que questionam o mundo onde, por séculos de dominação ocidental, estiveram recalçadas e dominadas pelo conhecimento normal das ciências e das burocracias modernas.

O entrelaçamento da religião com a ecologia vem produzindo uma narrativa recorrente que afirma a naturalização do humano, ao mesmo tempo em que enaltece e sacraliza a natureza. Esse duplo movimento, de reinserção dos humanos no ambiente e de sacralização da natureza,

vem possibilitando uma aproximação maior entre humanos e não humanos em direção a um questionamento da visão antropocêntrica que predominou no cristianismo moderno e no racionalismo científico dos últimos séculos, no Ocidente. Assim, a natureza, que emerge nesse campo imaginativo, afasta-se do sentido objetificado e assume um caráter subjetivo, de uma alteridade sagrada. Dessa forma, a natureza adquire qualidades que eram atribuídas aos deuses e seres sagrados e torna-se objeto de rituais e de cultos.

Este livro reúne dois textos que discutem diretamente a inflexão que observamos no campo da religião, a partir da emergência do movimento ambiental. Ambos remetem a contextos de comunidades alternativas, constituídas por pessoas de classes médias urbanas que deixaram seu ambiente familiar e cotidiano para viver no campo, desenvolvendo tecnologias tradicionais e/ou ecológicas de produção e de consumo. O primeiro apresenta a questão das comunidades alternativas no contexto da sociedade capitalista contemporânea, perguntando, já no título do capítulo, se essas comunidades seriam “Brechas no capitalismo?”. Trata-se da “Etnografia de uma ecoaldeia efêmera no Teopantli Calpulli, México”, escrita por Cristina Gutiérrez Zúñiga. A autora propõe-se, em seu texto, a compreender a lógica e o sentido das formas inovadoras de sociabilidade religiosa, vividas e experimentadas no âmbito das redes ibero-americanas de espiritualidade alternativa de corte Nova Era. O surgimento e a disseminação dessas comunidades resultariam, segundo a autora, de duas crises interligadas: da desregulamentação institucional do crer e do modelo econômico e social capitalista-liberal, que, no México, especificamente, conjuga-se com a crise de governabilidade de um Estado falido. A resposta da Nova Era a essas crises estaria engendrando comunidades alternativas que se posicionam em defesa de direitos culturais dos povos originários do planeta, como uma extensa rede de ecoaldeias ou ecovilas, de orientação coletivista, que as inscrevem no movimento pós-colonialista de crítica à dominação capitalista e estatal.

O segundo texto, intitulado “Natureza, criação e perfectibilidade: práticas ecológicas e espiritualidade em uma ecovila no sul do Brasil”,

de Luciele Comunello e Isabel Carvalho, discorre sobre uma comunidade alternativa no Sul do Brasil que integra a mesma rede de ecoaldeias e ecovilas pesquisada por Gutiérrez Zúñiga. Também apresentado na forma etnográfica, esse texto articula ecologia e espiritualidade, destacando continuidades recorrentes entre o mundo material e o espiritual. Em sintonia com o movimento global de ecovilas, na experiência estudada por Comunello e Carvalho, observa-se o processo exemplar de restauração do ambiente natural como parte e de um ideal holístico de integração social e espiritual, que inclui modelos de cogestão participativos. Em sua descrição, as autoras concentram seus olhares tanto sobre as tecnologias agrícolas, usadas na ecovila, com destaque para a permacultura, utilizada na produção de alimentos e na construção das moradias, quanto para os rituais que integram os momentos de sociabilidade e de vivência da comunidade, com especial atenção para as danças circulares e para o temazcal.

Os dois capítulos dessa seção procuram mostrar como a experiência global das comunidades alternativas, na forma de ecoaldeias ou ecovilas, encontra-se tensionada entre uma ética intramundana, que busca a transformação do mundo, e uma orientação místico-espiritual, de saída do mundo, centrada na produção de experiências pessoais de sacralização do *self* e da natureza. Ao mesmo tempo, chamam a atenção para a renovada afinidade de suas propostas de transformação do mundo com os ideais de setores da juventude contemporânea, imersos numa situação de crise do modelo econômico e social capitalista-liberal, com graves consequências para a reprodução da sociedade e sustentabilidade ambiental.

Nas páginas que seguem, o leitor acompanhará análises que abordam o tema das espiritualidades da Nova Era a partir de casos pesquisados no Brasil e no México. Apesar dessa localização anunciada, as reflexões dos vinte autores envolvidos no projeto deste livro ultrapassam qualquer circunscrição espacial.