

NOVA ERA À BRASILEIRA: A NEW AGE POPULAR DO VALE DO AMANHECER

BRAZILIAN'S POPULAR NEW AGE: THE VALLEY OF DAWN

Amurabi Pereira de Oliveira^()*

RESUMO

Este trabalho pretende trazer uma contribuição para o debate acerca dos novos movimentos religiosos brasileiros, tomando como objeto de análise o Vale do Amanhecer, movimento de caráter místico esotérico que surgiu em Brasília em meados da década de 1960. Possuindo um forte caráter sincrético, tal movimento inserir-se-ia no que denominamos *New Age Popular*, que em nossa análise configura uma forma *sui generis* de vivência das práticas da Nova Era no Brasil. Nossa base empírica de pesquisa deu-se principalmente através da observação participante e do trabalho etnográfico junto ao núcleo do Vale do Amanhecer na cidade de Campina Grande – PB. No decorrer da pesquisa chegamos a conclusão que o Vale do Amanhecer imerso no universo da *New Age Popular* configura uma nova proposta de síntese religiosa brasileira, constituidora de novas práticas e identidades.

PALAVRAS-CHAVES: Vale do Amanhecer. *New Age Popular*. Sincretismo Religioso. Nova Era. Novos Movimentos Religiosos.

ABSTRACT

This work aims at bringing a contribution to the debate about new religious movements in Brazil, taking as the object of analysis the Valley of Dawn, which is a movement of esoteric mystical character that emerged in Brasília in the mid-60s. With a strong syncretic character, this movement would be inserted in what we call Popular New Age, which is a unique experience in the practices of the New Age in Brazil. Our empirical research was carried out mainly through participant observation and ethnographic work with the Valley of Dawn in Campina

^(*) Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. Atualmente é professor efetivo de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano. Atua principalmente nas áreas de Sociologia, Antropologia da Religião e Educação.

E-mails: amurabi@oi.com.br; amurabi_cs@hotmail.com

Grande - PB. Our conclusion is that the Valley of Dawn is immersed in the world of Popular New Age and is a new proposal for a Brazilian religious synthesis, constituting new practices and identities.

KEYWORDS: *Valley of Dawn. Popular New Age. Religious Syncretism. New Era. New Religious Movements.*

INTRODUÇÃO

Em meio à pluralidade dos movimentos *New Age* – NA – tomamos como objeto de pesquisa um movimento místico-esotérico recente, que em cerca de 40 anos ergueu mais de 600 templos no Brasil e no Mundo: O Vale do Amanhecer – VDA. Para situá-lo no contexto religioso brasileiro, achamos interessante retomar um pouco da nossa trajetória mítico-simbólica.

Em 1500 o Brasil desponta de forma factual para o universo europeu. Entretanto, considerando-se o campo simbólico-mítico, poderíamos visualizar o que Silva (2000) denomina “arqueologia místico-esotérica” do que mais tarde se tornaria a cultura brasileira. Nesse contexto, ela inclui desde o mito de Atlântida, passando pelas demais percepções arquetípicas do imaginário europeu, que de acordo com Eliade (2002) partilhavam das imagens do paraíso perdido, especificamente do paraíso em meio às águas. Poderíamos mesmo afirmar, a partir dessas colocações, que o Brasil ao ser “descoberto”, teria ocupado este lugar no imaginário europeu, como já apontado em certa medida por Holanda (1959) e analisado posteriormente por Carvalho (1998), que pontuam a persistência do motivo endênico no imaginário social brasileiro nos dias atuais.

Trata-se, portanto, de um país em cuja gênese encontramos, desde o início, um forte viés místico-esotérico fortemente alimentado pelo misticismo cristão. Com efeito, já nos primórdios da colonização do Brasil, no primeiro século, aflora um fenômeno conhecido como “santidades”, no qual se mesclavam elementos de práticas indígenas e católicas. A mais famosa delas foi a de Fernão Cabral de Taíde, senhor de engenho de Jaguaribe. Segundo Souza (1986):

“Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como ‘Santinho’, ora como ‘Filho de Santa Maria’. Os devotos tinham um templo com ídolos, que reivindicaram. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que ‘dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira’. Os adeptos da Santidade diziam ‘que vinham emendar a lei dos cristãos’ (...) ‘Santa

Maria', ou 'Mãe de Deus', batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida" (1986, p. 95).

Reportando-nos a Andrade (2002), para quem o *ethos* religioso brasileiro não se encontraria no catolicismo, e sim no sincretismo, iríamos além, afirmando que a constituição histórico-cultural do Brasil de influência católica, evidencia uma forte “inclinação” à religiosidade de tipo místico-sincrética. Não queremos, contudo, afirmar que se trata de uma tendência dominante¹. Com efeito, o *ethos* religioso brasileiro de influência católica, seria, antes de tudo, caracterizado por uma religiosidade desse tipo.

De fato, Bastide, em *As religiões africanas no Brasil* (1985), já assinalava que o catolicismo no Brasil distava em boa medida daquele de Portugal. E, mesmo o catolicismo lusitano e o Ibérico de forma mais geral apresentavam um viés místico mais fortemente marcado que os demais catolicismos europeus, entendendo, em verdade, que não se pode falar no catolicismo como um bloco homogêneo. Falamos, portanto, em catolicismos, que apesar de possuir um forte sustentáculo e uma certa unidade está repleto de singularidades.

Defendemos, portanto, que se trata no Brasil, antes de tudo, de uma realidade religiosa místico-sincrética. Nesse sentido, falamos não apenas de um sincretismo entre elementos oriundos do catolicismo, das matrizes africana e indígena, mas de um catolicismo *suis generis*, místico. Diríamos que uma das faces mais claras do catolicismo luso essencialmente místico aparece na obra do Padre Antônio Vieira. De fato, consoante Andrade (2003) em *História do Futuro*, Vieira faz um esforço desmesurado de “interpretação das profecias bíblicas lançadas por Daniel entre outros profetas, trazidas para a época seiscentista, através da identificação dos sinais que indicavam a aproximação da realização daquelas profecias” (p. 53), as quais se referiam a um possível fim dos tempos que culminaria com a fundação de um reino de mil anos sob a égide de um rei cristão luso, sendo Portugal o território eleito para essa missão.

Encontramo-nos, pois, diante de um cenário propício a emersão de uma religiosidade essencialmente místico-sincrética, afeita a “jogos simbólicos com-

¹ No universo diversificado da religiosidade brasileira contemporânea, duas grandes tendências de crescimento destacam-se mais fortemente. Por um lado, uma crescente penetração da visão de mundo libertária, um Deus amor (NA) e por outro, o fortalecimento da imagem de um Deus todo poderoso que oprime e castiga, como mostra o incrível avanço do pentecostalismo e dos fundamentalismos.

plexos”, nos quais os discursos proféticos encontram grande ressonância, em especial os de caráter milenarista. Notoriamente as profecias, vinculam-se ao contexto histórico social nos quais os grupos se inserem, como defende Weber (1982). Contudo, não poderíamos, por enquanto, colocar no mesmo patamar as profecias milenaristas do Brasil seiscentista e aquelas que afloraram no século XX. Não é à toa que Mello, ao pensar os milenarismos no Brasil contemporâneo, fala em uma “nova gnose”, em cujo contexto:

[...] reabilitamos as chamadas ciências ocultas, antigas tradições orientais, a astrologia, a alquimia, a vidência, as magias, as simpatias, a prática mediúmica e uma infinidade de terapias alternativas que se encontram no arriè-re-plan de grupos esotéricos e seitas doutrinárias que pretendem deter os segredos das verdadeiras ciências fundadas sobre o mistério, o secreto e as grandes verdades esquecidas (2004, p. 103).

Em nosso entender a “nova gnose” à qual a autora se refere é uma das faces da *New Age* – NA, afinal o reavivamento das ciências ocultas, antigas tradições orientais, entre outras, é apenas parte desse complexo fenômeno.

MOVIMENTO *NEW AGE*: GÊNESE E DESDOBRAMENTOS NO BRASIL

Ao discutirmos o movimento *New Age* – NA devemos considerar que não estamos lidando com um conjunto homogêneo de práticas e de crenças, muito pelo contrário, um dos principais caracterizadores desse movimento é a pluralidade.

Para Magnani (2000) o movimento NA possui suas raízes nas práticas ocultistas européias, rearranjadas juntamente com o transcendentalismo americano do século XIX, e na teosofia desenvolvida por Helena Blavatsky, Henry S. Olcott e Annie Besant. Com o advento do movimento de contracultura e o conseqüente aumento do fluxo entre Oriente e Ocidente, com a “invasão dos gurus” no mundo ocidental, juntamente com suas filosofias orientais, ou de inspiração oriental, o movimento toma feições mais claras, que se delineiam ainda mais com a infiltração dos discursos científicos (ou pseudo-científico como colocam alguns), tendo como um dos marcos a publicação de *O Tao da Física* (1974), de Fritjof Capra.

Em trabalho anterior, Magnani, ao tratar da temática, denomina-o de neo-esoterismo:

[...] o prefixo neo cumpre a função de estabelecer a necessária diferença em relação a dois usos já consagrados da categoria esotérico: em termos técnicos, no campo de estudo das religiões e sistemas iniciáticos. Esotérico designa aqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos a um círculo mais restrito, opondo-se, assim, a exotérico, a parte pública do cerimonial (1999a, p. 13).

Partindo do conceito elaborado por Amaral, poderíamos entender NE enquanto “a possibilidade de transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes e fazer destes elementos, metáforas que expressem performaticamente uma determinada visão em destaque em um determinado momento, e segundo determinado momento” (1999, p. 47).

Referindo-nos ao fenômeno NA, falamos por um lado de um reavivamento de enésimos símbolos e práticas culturais, religiosos ou não, e por outro, da utilização performática destes, que em nosso entender, resulta de um processo de ressignificação dos mesmos.

É importante ressaltar ainda o caráter singular do movimento NA que, longe de constituir um bloco homogêneo, em verdade constitui uma enorme variedade de práticas e representações. Para Magnani esses diversos espaços e práticas constituem um circuito, não contínuo, no qual o praticante pode circular, criar seu próprio trajeto. Esta também é uma idéia defendida em boa medida por Amaral (2000), que chamará esses praticantes de “errantes da Nova Era”.

Ambas as análises, referências ao assunto, apesar de avançarem consideravelmente nas discussões sobre NA no Brasil, a nosso ver têm como limitação a ênfase demasiada na efemeridade das vivências ocorridas nesse “circuito”, que não deixa de ser um aspecto relevante na NA, porém não o único, nem mesmo o principal. Nesse sentido, concordamos com Guerriero (2004; 2006). Para ele, em meio a multiplicidade de movimentos religiosos e a pluralidade de práticas que a compõe, qualquer forma de classificação seria limitada. De fato, há desde aquelas caracterizadas pelo não compromisso e pela efemeridade, formando as “comunidades sem essência” (AMARAL, 2000, p. 96), até aquelas de caráter iniciático que requerem, por vezes, exclusividade de seus adeptos.

Esse movimento difuso não ganha fôlego no Brasil nas décadas de 1960 e 1970, como nos Estados Unidos e Europa. Nesse período, as turbulências políticas e sociais que o país vivenciava imergiram a juventude e intelectuais num projeto de reconstituição do regime democrático (ANDRADE, 2002, p. 238). Apenas após a década de 1980 é que ele ganha relevância em nosso país, tornando-se um dos seguimentos mais importantes do “boom” do mercado editorial de livros de auto-ajuda e de caráter místico.

Nesse período torna-se mais claro o declínio das religiões tradicionais, em especial do catolicismo, havendo uma crescente busca por novas alternativas religiosas. Nesse contexto afirma Guerra:

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

O movimento NA e seu “circuito” aparecem nesse momento como uma das alternativas na busca por respostas dos sujeitos. Em nosso entender isso não implica que possamos restringir estas práticas a uma simples formulação circunscrita exclusivamente à esfera subjetiva, afirmando que na NA cada indivíduo compõe seu “kit esotérico” de forma completamente aleatória pois, apesar da pluralidade, há um corpo de idéias relativamente comuns, que para Bittencourt Filho (2003) serão o empenho na elaboração de sínteses entre conteúdos de religiões milenares, sem excluir o cristianismo, e a experiência mística.

Sendo o Brasil uma sociedade relacional, marcada por um diálogo *continuum* entre religiões oficiais e marginalizadas, em especial as religiões de possessão, argumentamos que entre nós a NA será decididamente influenciada por essas duas esferas, o que dará nova ênfase à experiência mística e à aplicação das técnicas espirituais marcantes no *New Age*, e que, paulatinamente, vêm ganhando espaço no cenário nacional no contínuo processo de “destraditionalização” na esfera religiosa (PIERUCCI, 2004, p. 27).

De fato, a NA no Brasil, adquire uma face própria que culmina com o que chamaremos de *New Age Popular* – NAP –, presente em movimentos como o Vale do Amanhecer, as religiões ayahuasqueiras de modo geral, a Umbanda Mística, a Legião da Boa Vontade, entre outros – emergindo de forma plural e eminentemente sincrética, em constante diálogo com as religiões já estabilizadas no campo religioso.

Por NAP, entendemos a recomposição de discursos e práticas religiosas *new agers* reinterpretados e adaptados em conformidade com a tradição popular brasileira.

É claro que há um forte caráter contestatório nos movimentos emergentes. Ao se afirmarem enquanto “espaços alternativos”, eles se colocam em processo de disputas simbólicas com os credos estabelecidos. Esse diálogo é

inevitável e diríamos mesmo, necessário, na medida em que se configura como estratégia eficaz de legitimação no campo religioso. É neste diálogo que os signos das “religiões legítimas” são sincretizados, ressignificados e reinventados, como propõe Guerriero (2004), visando um fim específico, operacionalizado a partir do senso prático dos agentes no campo. Para Bourdieu (2007) esta categoria é aquela que permite aos agentes dar a “resposta adequada” a cada situação posta no campo, a partir da incorporação das “regras do jogo” que se circunscrevem aos *habitus* dos sujeitos.

A autonomia é caracterizadora do movimento, e permite aos praticantes (não necessariamente adeptos) a livre composição de elementos simbólicos de doutrinas, de práticas e de rituais, porém intermediado por um sistema simbólico significativo; assim, a composição é individual, porém, não aleatória. Tal composição ganha significado na medida em que a religiosidade desloca-se para a esfera da subjetividade (BITTENCOURT FILHO, 2003). A liberdade, portanto, se constitui como uma das principais características do movimento NA, seja no plano individual ou coletivo.

Sustentamos ainda que não se tratam apenas de clientes e consumidores religiosos, mas sim da formação de um novo estilo de vida, uma nova forma de lidar com o sagrado, como aponta Siqueira (2003, p. 108).

O VALE DO AMANHECER

O Vale do Amanhecer – VDA surge no ano de 1969 na cidade Planaltina, cidade satélite de Brasília, fundado por Neiva Chaves Zelaya e marca-se por um forte sincretismo religioso, no qual vários elementos das mais diversas origens articulam-se. Em sua composição encontramos elementos oriundos do catolicismo, espiritismo, umbanda e da *New Age*, havendo referências às culturas inca, maia, asteca, egípcia, grega, indiana e judaica. Especificando as características do movimento, Reis (2000) salienta que o VDA é um grupo religioso sincrético marcado pela crença em poderes supra-sensíveis, ritualismo mágico, bem como uma profecia exemplar (nos moldes weberianos), cuja ética possui várias origens. Possuindo ainda enquanto caracterizadores o ascetismo, a cura física e a realização de obras sociais. Segundo Siqueira (2003), o movimento incorpora ainda crenças hoje bastante difundidas no Planalto Central, como a idéia de *karma* e de reencarnação.

O universo de crenças do VDA constitui um complexo de símbolos e

narrativas que reconstróem a história da humanidade, tendo como fio condutor a narrativa mitológica do “Pai Seta Branca”, que seria o líder espiritual do movimento, que teria chegado à Terra em um disco voador. Teria vivido em diferentes épocas, reencarnado várias vezes. A primeira, como Jaguar (numa referência à cultura Inca), como São Francisco de Assis (referência cristã), e como um índio Tupinambá (referência à mitologia popular brasileira) que teria vivido no século XVI na fronteira do Brasil com a Bolívia. Não podendo mais encarnar, teria escolhido Neiva – conhecida entre os adeptos como Tia Neiva – a quem teria delegado a missão de preparar a humanidade para o terceiro milênio, tempo, que de acordo com a doutrina, não haverá nem dor nem sofrimento e culminará com o “regresso” da humanidade para um planeta chamado “Capela” de onde teriam provindo os humanos, assim como o Pai Seta Branca.

Esse tipo de construção discursiva é comum aos Novos Movimentos Religiosos. Segundo Albuquerque:

[...] estas tradições têm uma característica comum: são portadoras de histórias cósmicas. Isto é, daquelas narrativas que contam as origens da humanidade e respondem às indagações perenes sobre o papel e destino da humanidade e seu lugar na natureza. Falam sobre as origens do homem, da cultura e do cosmo e definem as responsabilidades do homem para com o universo. Dão sentido à nossa existência enquanto seres humanos (2004, p. 147)

É importante ainda frisar que a dinâmica instaurada no VDA é essencialmente ligada à prática de terapias de cura espiritual. Estas são influenciadas pelo xamanismo, que pode ser definido como “[..] um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão de assuntos humanos” (ELIADE; COULIANO, 1999, p. 267). Esse aspecto não será explorado em nossa pesquisa.

Desse modo, para que se possa compreender as múltiplas dimensões do movimento, devemos considerar as seguintes esferas presentes no universo das terapias oferecidas (TAVARES, 1999, p. 114): a perspectiva holística, a explicação dos fenômenos a partir da idéia de energia (fluxo e manipulação), bem como a idéia de vibração, estas últimas em especial sempre presentes nas narrativas dos adeptos.

NEW AGE POPULAR: UMA NOVA SÍNTESE

Argumentamos que o VDA se insere no movimento *New Age* de modo singular, configurando o que denominamos *New Age Popular*; que vem a ser uma nova releitura, a partir de um contexto social próprio, de práticas e de tradições culturais originadas no Brasil e no exterior - entre as quais, a umbanda, elementos da religiosidade popular, o espiritismo kardecista e, o catolicismo popular, principalmente - nos moldes típicos da *New Age*, que recria aspectos culturais - como os rituais, principalmente os de possessão, das religiões populares no Brasil, além do aspecto estético - , que até então, não haviam sido enfatizados pelo movimento.

Tendo em vista que o processo de produção dos discursos *New Age* se deu nos contextos europeu e norte-americano, produzidos principalmente por indivíduos oriundos das classes média/média alta, e que no VDA a maior parte dos adeptos são oriundos das camadas populares (CAVALCANTE, 2000), consideramos apropriado nomeá-la de *New Age Popular*, uma vez que a categoria *New Age* se mostra-se insuficiente para designá-la. Estes adeptos reinventaram e reinterpretaram o NA, de modo a compor um “todo significativo”, introduzindo nesse universo características das chamadas religiões populares brasileiras. Com efeito, embora o discurso e os modos de abordagem da realidade NA estejam claramente presentes no VDA, as noções estéticas e valorativas em termos culturais mostram-se bastante diversas. O exemplo mais evidente da diversidade entre a NA e a NAP é adoção e valoração dos elementos oriundos da umbanda, ainda que nesta apareçam ressignificados.

Antes de prosseguir, frisamos, mais uma vez, que o termo popular aqui não remete à clássica oposição “popular *versus* erudito”, no sentido de “inferioridade *versus* superioridade”, mas ao fato de que estamos lidando com uma disputa simbólica que resultou numa releitura que “democratiza” duplamente idéias e práticas difundidas pelo movimento NA no Brasil.

Com referência à popularização da NA, poderíamos dizer, com base em Silva (2000), que a NAP apenas ampliou um processo iniciado pela própria NA. De acordo com a referida autora, a NA contém em si o germen da “democratização” (popularização) desde o início, ela própria teria deslanchado o processo (SILVA, 2000, p. 76; 114-141).

Com efeito, no caso do VDA, a NAP, por um lado, favorece a inserção de indivíduos oriundos de camadas menos instruídas em um movimento origi-

nalmente circunscrito às camadas mais intelectualizadas da população mundial. Por outro, enriquece o MNA, ao inserir tradições originalmente brasileiras até então repudiadas por grande parte de pessoas oriundas das camadas intelectualizadas da população brasileira, facultando o acesso a estas, a grupos que até então não tinham sido inseridos na NA.

Argumentamos, neste sentido, que tal inserção se dá a partir da reelaboração dos discursos de práticas NA, de modo a torná-los reconhecíveis e simbolicamente eficazes para as camadas mais populares, ao inserir elementos significativos – em especial elementos rituais e visuais – das expressões de religiosidades populares.

Para situar o VDA no contexto *New Age* basear-nos-emos em Medeiros (1998), o qual elenca as principais características que nos permite considerar o VDA como um dos partícipes deste movimento. De acordo com o referido autor, as principais características presentes no VDA e na NA são:

- 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 numa convivência baseada na harmonia, respeito às pessoas, ao planeta Terra.
- 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.

Enfatizamos, porém que a *New Age Popular* é uma proposta de síntese inteiramente original. De acordo com Magnani o *New Age* no Brasil possuiu, em princípio, uma característica muito mais universal que local, de modo que:

[...] muito mais frequentes eram as referências aos índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar no esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos místicos das Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc (2006, p. 171).

No VDA percebemos a presença desses elementos, porém, além destes, outros vêm à tona. O Pai Seta Branca, por exemplo, apesar de ser retratado com indumentárias semelhante às utilizadas pelos os índios americanos, em especial, aquelas que aparecem nos de filmes de Faroeste, é apresentado como sendo um Tupinambá, que em uma de suas encarnações teria sido São Francisco de Assis, conhecido santo católico de devoção popular em nosso país.

O VDA, portanto, inova, ao propor uma síntese entre os signos já modelados pelo movimento *New Age* com elementos oriundos das religiões populares brasileiras. Em nosso entender, esta proposta de síntese se faz necessária enquanto instrumento de legitimação do movimento, uma vez que opera através de signos que configuram a vivência dos sujeitos pertencentes aos referidos extratos. Para Brandão:

Como os sistemas sociais e simbólicos do sagrado fazem parte do próprio miolo das identidades da classe, seus nomes estão presentes na ideologia teórica e nos repertórios cotidianos de regras de conduta dos subalternos como preceitos próprios e impostos e como preceitos internos e externos ao âmbito das relações da própria classe (2007, p. 472).

Argumentamos que, na medida em que os signos vivenciados nas expressões de religiosidade popular constituem o próprio *core* das identidades de classes, para aqueles que nela se encontram imersos, a recorrência a estes pode funcionar como uma eficaz estratégia de legitimação.

Qualquer expressão religiosa pode ser eficaz na medida em que é reconhecida pelos sujeitos como parte do de seu *habitus* enquanto religião legítima. Nesse sentido, o VDA propõe uma nova síntese que de certo modo deslegitima ao mesmo tempo em que se apropria dos signos da religiosidade popular. Por um lado, se nas religiões populares os seus sacerdotes “não dominam um saber estranho” (BRANDÃO, 2007, p.146), no VDA esse saber é manipulado de modo a torná-lo estranho. Não se nega a eficácia das rezas oferecidas pelas benzendeiras, dos passes ofertados em centros espíritas, das orações católicas, porém, é posto que foi através da revelação recebida por Tia Neiva que eles puderam ter acesso ao domínio correto desses elementos, destes bens de salvação.

Bourdieu (2004) nos elucidada que o profeta, ao entrar no jogo de disputas, busca deslegitimar os bens de salvação ofertados e, oferecer novos, po-

rém estes novos não são, por vezes, mais que releituras de bens já ofertados anteriormente por outro credo institucionalizado, ou não, inclusive por bens ofertados pela figura típico-ideal do mago, no qual poderíamos enquadrar as benzendeiras. Os bens de salvação são deslegitimados não em sua essência, mas pelo contexto no qual se inserem. Ao serem retirados de seu contexto original, ganham novos significados, e do mesmo modo, são também sincretizados por signos mundiais desterritorializados.

Na síntese elaborada pelo VDA, signos que até então não haviam ganhado força junto ao movimento *New Age*, reemergem de maneira sempre plural. Assim é que, nesta complexa elaboração cultural, São Francisco de Assis figura num ciclo cármico de encarnações, como na tradição hindu, tendo sido antes um ser extraterrestre e novamente encarnando como um índio que comunica-se com uma médium, visando preparar a humanidade para o terceiro milênio. Na construção cultural do VDA, tal narrativa ganha significado coerente tanto em termos globais como individuais. No primeiro caso, como parte da profecia que alimenta, no segundo, por ser capaz de dar sentido às experiências individuais, vivenciadas pelos sujeitos, compondo e rearranjando as construções cosmológicas e identitárias de adeptos e freqüentadores do templo de Campina Grande.

O *New Age Popular* distingue-se da *New Age* tal como se apresenta na Europa e Estados Unidos e também de como se apresentou no Brasil inicialmente. Isso ocorre não apenas pela proposta de síntese que incorpora signos da religiosidade popular, mas porque nesta tais elementos ganham centralidade, em especial no que tange aos cultos afro-brasileiros, só recentemente introduzidos no movimento.

Há que se enfatizar, ainda, que na *New Age Popular*, a instituição ganha maior relevância, enquanto no movimento *New Age* de modo geral, a centralidade é no indivíduo, na esfera da subjetividade, apesar de também haver espaços institucionalizados. A diferença é que na *New Age Popular* a instituição e a comunidade são basilares para o movimento, os ritos, os signos, os cânticos. Tudo é legitimado por uma expressão religiosa que é essencialmente institucional, embora ela não se apresente assim oficialmente: ao contrário, rejeita ser denominada religião, optando pelo termo doutrina. Contudo, diferentemente da maioria dos movimentos característicos da NA, exige exclusividade de seus adeptos, centrando-se nas idéias de conversão e de obediência hierárquica, entre outras.

Por fim, a última especificidade do VDA que gostaríamos de assinalar se dá no âmbito da construção estilística. Considerando que os campos constituem espaços de disputas por legitimação e que esta inclui gostos e idéias que refletem a classe social à qual se referenciam, no universo *New Age* as construções estéticas refletem a percepção de mundo das classes médias, seu público majoritário (MARTINS, 1999), guiando-se pelo que é considerado “de bom gosto”, “clean”. No VDA, ao contrário, a construção visual se referencia nas camadas populares, profundamente marcadas pela profusão de elementos, cores e muito brilho.

Com efeito, ao construir o universo mágico do VDA, Tia Neiva provavelmente teria sido influenciada pelo que estava circunscrito em seu *habitus*, o que possivelmente explica a valorização do brilho, do colorido, uma construção visual bastante valorizada por camadas populares. Nesse sentido, argumentamos que outra importante característica da *New Age Popular*, que a distingue do modelo *New Age*, é justamente esta valorização estética de gostos típicos das camadas populares.

Por outro lado, a escolha da composição visual do universo do VDA pode funcionar também como uma estratégia de legitimação no campo religioso, na medida em que dá identidade ao movimento. De fato, observamos que o templo do VDA de Campina Grande realiza escolhas visuais que visam legitimar o movimento no âmbito local, pois operacionalizam escolhas que refletem os gostos e preferências incorporadas nos *habitus* dos seus praticantes. Na composição deste universo religioso, escolhem-se e modelam-se os signos que podem ser reconhecidos pelos *habitus* dos adeptos. Entre os inúmeros signos disponíveis, são escolhidos aqueles simbolicamente mais eficazes para determinado *habitus*. Esse processo de escolha e modelação de signos se dá a partir de estratégias de legitimação movidas pelo *senso prático* dos agentes no campo, o que lhes permite agir de maneira adequada e em consonância com as regras do jogo incorporadas nos campos (BOURDIEU, 2007, p. 169).

A partir de uma vivência social inventa-se o místico, o sagrado, o eterno. Com efeito, se os homens e suas invenções criam, recriam, arranjam e modificam o mundo, no universo *New Age* não poderia ser diferente. O VDA enquanto nova expressão religiosa da NA, compõe um contexto específico que denominamos *New Age Popular*; no qual instituiu uma forma totalmente inusitada de lidar com o sagrado. Talvez, um “sagrado selvagem”, como diria Roger Bastide (2006) ou mesmo um “sagrado mágico”, em resposta a uma sociedade despro-

vida de encantos, onde a dura realidade pesa demasiadamente no ombro dos desvalidos de direito e de oportunidades. Mais que isso, promove uma síntese audaciosa, onde elementos e leituras do esoterismo europeu, do kardecismo, das religiões orientais, da umbanda, do catolicismo, entre outras matrizes culturais diversas formam uma eferverscência religiosa única, complexa e pulsante.

Bastide enfatiza que:

[...] em planos diferentes do real, são encontradas as mesmas entidades. Os orixás, os Exus e os erês existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura interna [...] O sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente ,(2001, p. 244).

Temos, portanto, que o sagrado pulsa, salta aos olhos, porém, inserido nas teias que nós construímos e incorporamos. Guia-nos através da realidade social para criar nossos universos, e estes se apresentam enquanto respostas para as nossas perguntas. Para além do plano da subjetividade, disputamos simbolicamente nossa existência, nossa visão de mundo, pois somos, por excelência, aquilo que conseguimos ver. A *New Age Popular* é uma dessas visões de mundo, uma construção sobre o real, uma construção do divino, do sagrado, do imaginário, de nosso universo de representações e práticas sem finitude.

A *New Age* aflora como uma nova forma de lidar com o sagrado, uma forma mais fluída, capaz de arranjar signos diversos retirados de seu contexto original visando a fins específicos. Nessa nova forma de lidar com o sagrado brotou a *New Age Popular*, oriunda de uma reapropriação dos discursos *new agers*, a partir de um código social específico, revelando uma nova visão de mundo, uma nova proposta de síntese - a convergência entre o novo e aquilo que há de mais cristalizado na devoção popular brasileira. Essa proposta, como visão de mundo legitimada, reflete os anseios, perguntas e respostas de um grupo social específico, cujo *core* encontra-se na esfera mais profunda da subjetividade humana, permeada pela totalidade social e imersa na imensidade simbólica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Vale do Amanhecer demonstra plasticidade e inventividade ao lidar com o sagrado, e isso só é possível numa situação de grande liberdade religiosa. Para além de um processo de bricolagem, a VDA criou uma síntese original, um universo místico religioso único, no qual os mais diversos elementos religiosos e culturais são modelados e reinventados nas cosmologias e práticas, individuais e

coletivas, dos sujeitos que experienciam o sagrado nesse movimento.

Nesse sentido, as técnicas de curas espirituais possuem centralidade, pois na sua prática o elo social é como que ‘repectuado’. Essa repectuação se dá em três diferentes níveis: entre os adeptos e as entidades, entre aqueles e os visitantes, e entre os próprios adeptos. A referida repectuação se faz possível, através da dinâmica do dom, que, ao contrário do misticismo analisado por Silva (2000) permite aos não iniciados a prática da vivência do sagrado no interior do templo, fato que aponta para o que denominou de “democratização do êxtase místico”.

A NA permite que a prática mística possa ser experimentada pelos não iniciados, democratizando, assim, o êxtase místico. O processo se deu, inicialmente, nas classes médias e médias altas. No Brasil, ao ser apropriada por algumas camadas oriundas das classes populares, a *New Age Popular* viabiliza a ampliação desse processo. Sujeitos que podem acessar o êxtase místico, não apenas por ofertar gratuitamente seus serviços – pois muitos outros movimentos religiosos também o fazem – mas, principalmente, por ofertar serviços reconhecíveis e decodificáveis pelo *habitus* dos sujeitos oriundos das camadas mais populares.

Em nosso processo de pesquisa, a formulação da categoria teórico-analítica *New Age Popular* pode representar um dos nossos principais avanços no estudo da questão, pois permite delimitar, em sua singularidade, o movimento no contexto NA. Considerarmos que tal categoria, ao propor uma nova síntese místico-esotérica, se insere no movimento *New Age* de modo idiossincrático, no qual os discursos *new agers* se singularizam a partir das realidades religiosa e cultural brasileiras, agregando elementos das expressões populares.

Nesse sentido, a *New Age Popular* permite que a vivência do místico ganhe novos rumos no Brasil, torne-se decodificável por outros *habitus*, para além das classes médias/médias-altas. Sua vivência sincrética e fluída formula uma nova proposta de vivência do sagrado, na qual os credos populares legitimam as experiências e dão a estas eficácia simbólica. Para além do circuito “neo-esô” apontado por Magnani (1999), a NAP mostra-se enquanto mais uma opção, que se diferencia pela modelação de signos direcionados a um novo público oriundo das camadas populares.

As práticas místicas nesse contexto permitem a formulação de cosmologias próprias, através da utilização performática dos mais diversos elementos religiosos e culturais, que ganham novos significados quando vivenciados no VDA,

sendo rearranjados ao lado de novas práticas. Desse modo, uma nova forma de lidar com o sagrado emerge por meio de uma nova proposta de síntese.

Na *New Age Popular*, por um lado, a prática *New Age* torna-se decodificável, ao agregar elementos da religiosidade popular, por outro, esses elementos ganham um novo fôlego ao serem sincretizados com o êxtase místico.

As preocupações dos adeptos do VDA não se centram apenas nas questões apocalípticas, numa espera pelo fim dos tempos, quando viria um julgamento sobre os humanos, mas, também, na preparação individual e coletiva para um novo tempo sem dor e sem sofrimento, que emergiria no terceiro milênio. As técnicas que teriam vindo dos “planos espirituais superiores” cumpririam esse papel, preparando o indivíduo e habilitando-o a instruir outras pessoas no mesmo caminho. Essas práticas são recorrentes no universo NA.

Em nossa pesquisa adentramos numa realidade culturalmente densa, repleta de símbolos e de rituais. Buscamos, no decorrer desse trabalho, descrever e analisar as dinâmicas culturais vivenciadas nesse movimento religioso, as quais envolvem processos extremamente complexos que exigem estratégias inteligentes apropriadas, através das quais são modelados os discursos visando, por um lado, legitimidade no campo religioso, e, por outro, reconhecimento a partir de determinado *habitus*.

Considerando que o nosso objeto de pesquisa apresenta alto grau de complexidade e de elaboração cultural, podemos lançar uma infinidade de olhares sobre o seu universo, almejando, com isso, oferecer contribuições ao nosso campo de estudos, tanto na área da sociologia quanto da antropologia da religião, em especial no que se refere ao estudo dos novos movimentos religiosos. O universo das práticas religiosas é o universo da inventividade humana, da capacidade criativa a partir de suas angústias e aspirações. A esfera da subjetividade aflora de modo factual, construindo e reconstruindo o místico, o religioso e o mágico. No VDA esta construção chega ao seu “ápice”, constituindo o universo religioso mais complexo que já se teve notícia.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Estrutura e Dinâmica dos Novos Movimentos Religiosos. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; SÁ MARTINO, Luís Mauro (Org.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: 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: Vozes, 1999.

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

_____. O mito do Quinto Império na versão d Padre Antônio Vieira. In: ANDRADE, Maristela de Oliveira (Org.) *Milenarismos e utopias: a busca do Quinto Império*. João Pessoa: Ed. Manufatura, 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. v. 2. São Paulo: Pioneira, 1985.

_____. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CARVALHO, José Murilo de. O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.38, out. 1998.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.

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

ELIADE, M; COULIANO. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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

GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; SÁ MARTINO, Luís Mauro (Org.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. O circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, Faustino, MENEZES, Renata (Org.) *As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MARTINS, Paulo Henrique. As Terapias Alternativas e a Libertação dos Corpos. In: CAROZZI, María Julia. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: 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. Milenarismos brasileiros: Novas gnoses, ecletismo religioso e uma nova era de espiritualidade universal. In: MUSUMECI, Leonarda (Org.) *Antes do fim do mundo: Milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

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

REIS, Adriana Valle dos. Nova Religiosidade e Educação em Brasília: Uma Nova Ética em Curso? In: COELHO, Maria Francisca Pinheiro; BANDEIRA, Lourdes; MENEZES, Marilde Loiola de. *Política, Ciências e Cultura em Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

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

SIQUEIRA, Deis. A Labiríntica Busca Religiosa na Atualidade: Crenças e Práticas Místico-Esotéricas na Capital do Brasil. In: LIMA, Ricardo Barbosa de; SIQUEIRA, Deis. *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003a.

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

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES, Fátima Refina Gomes. “Holismo Terapêutico” no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro. In: CAROZZI, María Julia. *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

Recebido em 10/06/2009
Aprovado em 16/07/2009