

O COMANDO DA FELICIDADE SOBRE A DIMENSÃO TRÁGICA DOS RÍTUAIS DE CURA NOVA ERA

Leila Amaral

Universidade Federal de Juiz de Fora – Brasil

Resumo. O objetivo deste artigo é apresentar a relação entre cura e espiritualidade Nova Era. Através da interpretação de alguns rituais, denominados “vivências”, pretende-se desenvolver o seguinte argumento: o divertimento e a dor são constitutivos dessa espiritualidade, porque se apresentam como condições eficazes e provocadoras da transformação espiritual requerida. Pretende-se, enfim, chamar a atenção para dois grupos de elementos éticos que emergem dos rituais: a) aqueles que indicam recusa da lógica do poder pela qual se conjugam relações de perdas e ganhos, opressão e resistência e b) aqueles relacionados ao jogo e à brincadeira. Ambos os grupos decorrem de situações voláteis experimentadas pelos participantes. Situações que são criativo-destrutivas, porque oferecem meios rituais para espreitar, no sofrimento, na dor, e nas situações decadentes de suas vidas, a oportunidade de retomar o comando da felicidade.

Abstract. The aim of this paper is to present the relationship between healing and New Age Spirituality. Through the interpretation of certain rituals, the so-called workshops, I intend to develop the following argument: entertainment and pain are constitutive elements of this spirituality, because they come about as efficient and causal conditions for the required spiritual transformation. Thus, I intend to draw attention to two groups of ethical elements that emerge from the rituals: a) those which indicate refusal of the logic of power through which the relationship between loss and gain, oppression and resistance is formed and b) those related to games and playing. Both groups arise from changeable situations experienced by the participants. They are creative-destructive situations, since they offer ritual means by which a person can perceive in his/her suffering, in pain or in decadent situations in his/her life, the opportunity to summon up control of his/her happiness again.

Não há trégua para o verdadeiro aluno,
depois da conscientização das suas próprias possibilidades¹

Ser inteiro é entregar-se ao fluxo da vida, morrer e renascer
quantas vezes for necessário no caminho da evolução própria e
do planeta²

A fim de discutir o caráter espiritual das experiências de cura no complexo religioso Nova Era, inicio minha exposição apresentando o contexto de significado no qual, em seus rituais denominados “vivências”, o “sofrimento” apresenta-se como a condição eficaz e provocadora da transformação requerida. A partir daí, minha intenção não é explorar os sentidos de compensação e legitimação do sofrimento e da desgraça, abordando a “função” desses rituais de indicar um desfecho glorioso para o infortúnio de seus participantes. Embora esteja implícito nessas vivências um desejo de “transformação radical” que torna “cura” e “salvação” termos sinônimos, não pretendo insistir no efeito de “redenção” desses rituais no sentido de livrar alguém do transe aflitivo, quando “redenção” adquire o significado de “resgate final”. Pretendo apresentar uma imaginação religiosa, para a qual reservo o adjetivo Nova Era, que aponta para a possibilidade de, a partir da experiência do sofrimento e da dor, vislumbrar um *insight* espiritual sobre a existência, no qual “felicidade” e “sofrimento” não formam um par antitético.

Com essa abordagem, sustentarei o argumento de que, na espiritualidade Nova Era, a idéia de “cura” constitui o verdadeiro sentido de auto-encontro e supõe, para sua eficácia, a experiência do “sofrimento” e da “dor”. Não é o “sofrimento” o que se busca suprimir nas vivências Nova Era, mas a “doença”,³ aquilo que funciona como a contrametáfora desse encontro, a situação em que a pessoa se perde de si própria. O sofrimento não é para ser suprimido, ao contrário, deve ser buscado, experimentado, sustentado e vivenciado – tornado vida. Encontrar-se na dor e no sofrimento é a condição para garantir a própria expansão da existência ou, numa linguagem religiosa, “a eternidade da existência”.

As vivências: o presente como a representação do essencial do tempo

“Vivência” é o termo mais difundido para designar as experiências espirituais – mágicas, terapêuticas e artísticas – no universo Nova Era. São instrumentos oferecidos às pessoas ou grupos de pessoas com o objetivo, segundo seus facilitadores e participantes, de favorecer-lhes a liberação do “pleno potencial de vida”, colocando-o em movimento e ativando uma dinâmica que lhe é própria, como “forças em circulação”. As técnicas em oferta visam proporcionar aos participantes uma sensação de “abertura”, “passagem”, “processo”, “viagem para outros planos” ou “estado alterado de consciência”, no sentido de recuperar para a experiência imediata um estado superior que incorpore o pleno potencial do “belo”, do “amor”, da “felicidade” ou da “nostalgia metafísica”.

Assim, tomando como exemplo paradigmático os diversos tipos de visualizações criativas, como a “Descoberta da Criança Interior” ou “Terapias de Vidas Passadas”, e jogos como o *maha'lila* ou o “Jogo da Transformação”, eu diria que a escolha do termo “vivência” se faz, nesse sentido, numa clara alusão à presentificação da experiência como a representação do essencial do tempo.

O que se pretende vivenciar é o presente de um acontecimento que se deu em um passado próximo ou distante, real ou arquetípico, do próprio participante da vivência. Trata-se de uma experiência sentimental, emocional e afetiva desse passado mais do que de uma experiência intelectual ou reflexiva. Apesar de incluir um esforço mnemônico, através de técnicas que provocam um estado alterado de consciência como, por exemplo, a hipnose, esse esforço não se dá no sentido de reconstituir uma corrente seqüencial de fatos históricos que desembocariam na vida atual do sujeito e, como conseqüência, a explicariam. Ao contrário, trata-se de viver intensamente um acontecimento no passado, o qual retorna aleatoriamente, durante o momento da visualização, sem o distanciamento crítico que o posicionamento do indivíduo na cadeia histórica permitiria. Ou seja, quando se retorna ao acontecimento “passado”, o “futuro” desse acontecimento, atualmente em ação, deixa de existir na consciência do participante, passando a existir somente o presente daquele acontecimento, supostamente ocorrido no passado, o qual fora alienado pela consciência antes mesmo que a pessoa pudesse retirar da experiência daquele ato as lições que somente ela poderia oferecer.

Para manter-me fiel ao modo de expressão dos participantes dessas vivências, a experiência passada que retorna nos momentos da terapia é aquela que, no passado, teria encontrado seu fim antes de ter sido realizada a “síntese interna”⁴ por aquela pessoa que deveria tê-la vivenciado como uma confluência de forças. Isto é, antes que a pessoa tivesse tomado consciência de um encontro nela das forças do espírito como “pleno potencial” – objetivo atual da vivência.

Não é, portanto, a realidade do fato ocorrido que deve transformar-se com a vivência, mas sim a imaginação que o constitui, porque nenhum acontecimento é portador de uma identidade em si mesmo. Ele é entendido como o fluxo do seu tornar-se de acordo com o pensamento que o institui. É o presente, como imaginação, que é o instaurador da realidade. Daí a força das visualizações criativas para fazer com que o desejo, ou o bom desejo, torne-se presente em pensamento, articulando, ao invés de separar, passado e futuro.

Como um fato, o acontecimento passado deve ser minimizado para recuperar apenas a experiência daquelas forças que foram desperdiçadas, quando não foram assumidas na sua integridade. Esse desperdício é considerado a causa de doenças físicas e psíquicas (as fobias) que impediram e continuam a impedir a plena existência da pessoa em questão.

O objetivo não é, portanto, reconstituir uma seqüência fatural dos acontecimentos que formam a biografia histórica ou cósmica dos participantes, mas oferecer-lhes a oportunidade de “desatar nós”, no sentido de remir as energias daqueles comportamentos que impediam o permanente movimento do “pleno potencial”. Trata-se de oferecer uma oportunidade ritual para o participante assumir o controle do passado em função do presente, não apenas do presente atualmente vivido por ele, mas a favor da “dinâmica do presente”, isto é, do livre e constante tornar-se do “pleno potencial”. Nem passado – manutenção cristalizada de uma identidade do ser – nem futuro – conclusão definitiva da identidade do ser – nem presente – entendido como a estagnação de uma identidade do ser – mas dinâmica do presente, apontando para uma realidade do constante “tornar-se” (ou, melhor, do “sendo”).

Essa noção de presente como a representação do essencial do tempo não denota, contudo, imediatismo nem pragmatismo de curto prazo, mas configura a própria noção de “vivência” como algo que não separa passado e futuro nem aponta para um sentido teleológico dos acontecimentos vivenciados.

O “espírito” não é visto, por essa perspectiva, como uma totalidade realizada em um espaço ou tempo determinados, para ser descoberto nas origens ou reencontrado em um futuro por vir, mas como o “pleno potencial de vida”. Em outras palavras, pode-se dizer que com essa idéia de “pleno potencial”, presente em todo e qualquer tempo e lugar e em constante interação, afirma-se uma noção de dispersão do espírito (e do “sagrado”) e, em conseqüência, de “unidade” como “totalidade virtual”, contrária a qualquer tipo de “identidade fechada”, coletiva ou individual.

A correspondência entre as noções de “síntese interna”, “pensamento instituinte”, “totalidade virtual”, “espírito sem nome”, “pleno potencial de vida” e “constante ser e vir-a-ser”, freqüente no discurso e nas práticas espirituais da Nova Era, contribui, assim, para uma espiritualidade que privilegia o presente tomado como a representação do essencial do tempo. Vive-se sempre no presente e em função do presente; não de um “presente” estático, mas de um “presente” cuja dinâmica é o constante tornar-se do “pleno potencial”, no fluxo da experiência – isto é, o “tempo da vivência”.

O confronto com a dor ou do amor ao próximo à alteridade do outro

As vivências Nova Era de cura podem durar horas, dias ou semanas. Elas se constituem a partir de combinações, as mais heterodoxas, de técnicas terapêuticas, “meditações”²⁵ e recursos simbólicos, visuais, auditivos e sensitivos, retirados de contextos culturais, religiosos e espirituais distintos.

A finalidade é proporcionar um ambiente de comoção. Menos que compartilhar uma doutrina, na forma de discussão, reflexão racional ou aprendizado teológico, os participantes dessas vivências têm em comum apenas o desejo de alcançar um crescimento pessoal e espiritual, entendido como a capacidade de desenvolver a potencialidade de transformação de si mesmos, em sintonia com as forças criadoras e transformadoras, liberadas e disponíveis durante os exercícios oferecidos.

Busca-se transformar o *ego* em *self*; transformar um indivíduo como “identidade fechada ou fixa” em um indivíduo como “identidade

aberta”, em sintonia com as forças espirituais em atuação, desencadeadas pela maneira de ser do facilitador e pela comunicação que se estabelece entre os participantes. O *self* seria, então, um “excesso”, sentido no e pelo indivíduo, através do *ego* (o indivíduo sob os limites da cultura ou da tradição), mas como o extrapolar do próprio *ego*, experimentado ritualmente pela vibração revitalizante de seu corpo em comunicação com o “outro” e com o “sem limite”.⁶

Proviria daí o caráter terapêutico que elas apresentam: tornar o corpo um teatro vivo da celebração da vida e de si mesmo como “totalidade aberta” e em contínua transformação.

Mas a natureza terapêutica das “vivências” Nova Era, muitas delas sofridas, chorosas e aflitas, não lhes retira o caráter de divertimento, prazer e alegria. Iniciam-se e terminam com muitos sorrisos e risadas e são entrecortadas com brincadeiras, jogos, danças, meditação em movimento e outras atividades de descontração. O clima de brincadeira, bom humor, risos e graças colabora para a libertação da seriedade; para a instauração do lugar da distração, onde se pode, enfim, expressar para si mesmo e com franqueza os problemas da vida, com direito, inclusive, a choros, convulsões e fortes comoções, como parte dessas “vivências”. Uma “flagelação alegre”, nas palavras de Bakhtin.⁷ O sofrimento é alegre, porque ele incorpora a destruição e a renovação, promove o *playing*, diria Schechner (1993).

Assim, por exemplo, no Healing Circle⁸ – um ritual do sofrimento, como fui levada a interpretar uma dessas “vivências” – o processo ritual se concentra, do início ao seu clímax, na dissolução do *ego* para, finalmente, celebrar o reencontro com o espírito, o verdadeiro *self*. Esse efeito ritual é conseguido através de brincadeiras, massagens e visualizações criativas, especialmente experiências de “descoberta da criança interior”, “retorno a vidas passadas” e “viagens xamânicas”.

Desde o início, as brincadeiras levam o indivíduo a imergir numa atmosfera de excitação e frenesi, desencadeada por sensações corporais provocadas por risos, danças, gritos, passeios, silêncios duradouros, ausência da visão, exploração de carícias, massagens, aromas, trombadas calorosas e abraços eufóricos trocados entre os participantes. Brincadeiras que despertam o ardor e a soltura receptiva de suas expressões faciais. Gestos rituais, sem palavras ou imagens, promovem, por exemplo, a exploração do ambiente ao redor, a condução de uns participantes por outros e a entrega deles aos cuidados que lhes são oferecidos.

Assim, vejamos o comentário de Stuart Rose sobre uma das brincadeiras do Healing Circle, no primeiro dia da vivência:

Nós, então, fomos para o jardim para jogar mais dois jogos. No primeiro, o grupo se dividiu em pares e uma pessoa em cada par, uma de cada vez, vendava os olhos. A outra tinha que conduzir, com segurança, a pessoa de olhos vendados por todo o jardim. Esse jogo fazia com que colocássemos toda nossa confiança nas mãos de nosso par, mas para mim ele tinha também outro significado. Eu guiava meu par por todo o jardim apresentando-o às árvores, terra e aromas. O processo então se revertia. Ser levado de olhos vendados e em silêncio por todo o jardim significava que confiança completa para a minha segurança tinha que ser dada a um estranho cujo único contato era a sua mão condutora. Sem visão, a realidade espacial normal dissolvia-se numa realidade completamente diferente. A estranheza era aguda – por exemplo, o tocar e o cheirar de uma “bluebell”, ou o galho de uma árvore.

O que se busca com experiências desse tipo é a sensação da presença plena do ambiente e dos parceiros; a atmosfera onde se posicionam as coisas e as pessoas; o elemento sensual que se pode explorar pela percepção. Com a ajuda da terminologia oferecida pelo filósofo Alphonso Lingis (1994), eu diria que, por meio dessas brincadeiras, o que se busca é aquilo que a linguagem não pode dizer ou categorizar, isto é, as “não-coisas” nas quais as coisas se formam; “o elemento sensual que a sensibilidade conhece e no qual a percepção estabelece algumas direções e posiciona as coisas”. Busca-se aquilo que é percebido no sentido puro de profundidade, através não de um movimento motivado pela necessidade ou pelo querer, nem de um movimento que procura um conteúdo, mas do movimento da imersão no pleno, por meio de “um pacto sensual que a palavra prazer designa” (Lingis, 1994, p. 122-125).

Numa linguagem Nova Era, o que se ritualiza com essas sensações é um “encontro espiritual”, um encontro pleno do indivíduo com forças extraordinárias, as “não-coisas” ou “energia pura”, nas quais cada participante e seus parceiros se formam. Trata-se de um encontro que se dá não através de identidades individuais bem demarcadas ou no esforço de se fazerem reconhecidas ou nomeadas, mas de sensações exploradas cada um em si mesmo e nos outros, descobrindo-se, cada um dos participantes, também como “não-coisa” – como um traço fora de todas as categorias. Essas sensações que as brincadeiras provocam levam as pessoas a se perceberem e aos outros como “espírito”, ou melhor,

participando da natureza mesma do “espírito” – ser mais que um ser que é simplesmente um membro ou representante de uma categoria, classe, religião, sexo ou profissão, para ser sentido e sentir-se envolvido no excesso da “não-coisa”, envolvido por uma “estranheza aguda”, como se refere Stuart Rose. Através dessas brincadeiras, quando os participantes experimentam situações arriscadas junto a seus pares, troca-se, ao invés de mensagens, forças, materializadas na vitalidade de suas faces, no calor de seus corpos e no tom de suas vozes.

Mas a luminosidade e a vitalidade que as faces dessas pessoas irradiam com as brincadeiras iniciais vão cedendo lugar a rostos melancólicos, olhos úmidos, vozes embarcadas, respiração oscilante, mãos trêmulas e lábios contraídos. Essa mudança é provocada por meio de técnicas destinadas a desencadear no participante a memorização de situações degradantes e decadentes em seu cotidiano, em um passado próximo ou distante, com efeitos no seu corpo físico e em suas relações.

Assim, se no primeiro dia da vivência Stuart Rose comentava “Eu comecei o dia com um estado de espírito positivo e muito feliz, sentindo-me cheio de amor e com bons pensamentos”, no decorrer da vivência seus comentários vão se modificando para apresentar um estado ambíguo: o de uma felicidade que se deixa afetar pelo sofrimento ao redor.

Em relação às visualizações da “criança interior”, a imagem que vem a ele, no segundo dia da vivência, é a de seu corpo transformando-se no enorme espaço de uma caverna, representado em seu desenho, na sessão posterior à visualização, como sendo um corpo vazio, um cilindro sem cabeça: “um lugar amplo e seguro”. A princípio:

Ele era quente e fracamente iluminado. Nada acontecia comigo nesse espaço, mas estar ali fazia-me sentir bem feliz, seguro e sem problemas. Outras pessoas do grupo tinham experiências muito diferentes. De uma ou de duas pessoas vinha um soluço atormentado e uma outra fazia um barulho como se estivesse tendo convulsões. (Stuart Rose).

No segundo processo da visualização, acrescenta:

Meu par me fazia várias perguntas – por exemplo, onde eu estava? E o que estava acontecendo? – e eu descrevia para ele o que eu podia ver e sentir. A imagem que me veio foi a de que eu estava no meu coração e que eu não sentia nenhum sofrimento, somente amor. O espaço em meu coração parecia um vasto anfiteatro – como um útero e como uma catedral. Ele era um lugar adorável, quente e fracamente iluminado. Pessoas começaram a aparecer em meu coração [...] e não havia nenhum sofrimento. [...] uma luz líquida derramava-se sobre mim, uma cachoeira de

luz que era amor incondicional. Ela fluía por todo mundo. A cena que eu visualizei era uma linda pintura, eu sorria. Todo mundo estava sorrindo. Ao mesmo tempo, contudo, barulhos de uma grande dor feitos por outros membros do grupo podiam ser ouvidos na sala. Batidas violentas e assustadoras no chão, gritos de angústia e soluços e raiva. Eu tentava emitir minha luz líquida para alcançar e aliviar os outros membros do grupo, mas os gritos de angústia e sofrimento continuavam [...]. O contraste de emoções que meu par e eu tínhamos experimentado durante este primeiro processo, aquele de uma grande beleza cercada por um desespero abjeto, era imenso.

O ponto alto da grande maioria das vivências de cura, como por exemplo o Healing Circle, consiste em criar uma situação de exposição da fragilidade, suscetibilidade e vulnerabilidade de cada uma das pessoas envolvidas, numa relação face a face e de suporte mútuo. Compartilha-se, intensamente, o sofrimento e a dor de cada um, quando todas as identidades se encontram abaladas, relativizadas ou minimizadas; quando a exposição do sofrimento desfaz a excessiva confiança na pessoa individual e a faz sentir um “traço” fora de todas as categorias, para sentir e ser sentida no excesso do encontro, agora, eu diria, usando uma expressão de Levinas (1995), com a “face” do outro como imperativo.

O comentário de Stuart Rose, nesse sentido, é significativo:

Muitos desses períodos de partilha – sentados em círculo ao redor do espaço sagrado – eram carregados de emoções. [...] Em consequência, esses períodos continham expressões de sofrimentos escondidos de cada participante, seus medos e frustrações, suas lágrimas. Alguns participantes descobriam que era imensamente difícil falar sobre certos pontos e para outros era difícil ouvir os membros do grupo sem serem profundamente afetados pelo que eles diziam. Eu não podia ajudar, mas observava como eram solenes alguns desses momentos e em outros como existia pouca alegria e felicidade nas vidas de algumas pessoas. Eu me descobri querendo absorver o sofrimento dos outros.

Desse momento em diante, eu senti que havia fortes sentimentos de ligação entre todos do grupo. Eu senti que todos nós estávamos começando a nos tornar emocionalmente, espiritualmente e fisicamente próximos.

O encontro não se dá, portanto, pela afirmação da capacidade, identidade ou poder de cada um dos participantes sobre os demais, nem pela exigência de respostas em termos de idéias, significados ou códigos compartilhados. Não são suas convicções, julgamentos ou dou-

trinas que demandam respostas, mas sua fragilidade desarmada, a suscetibilidade e a mortalidade de cada um deles ao se expor à perda e ao sacrifício. Fora a dor, vivida ao ponto da fadiga e da exaustão, as pessoas não compartilham nada. Apenas a “compaixão” permite a cada uma delas participar do sofrimento da outra.

O que estava acontecendo comigo era que meu humor estava mudando, no fim desse segundo dia, de uma felicidade extrema para uma profunda tristeza. Eu me sentia como se tivesse absorvido uma grande quantidade do sofrimento que os outros tinham expressado nos dois processos do dia e que isso tinha me dominado completamente. (Stuart Rose).

Stuart Rose reinterpreta, então, sua experiência no primeiro processo da visualização:

*Ligado a isto, eu descobri que aquilo que eu tinha experimentado e desenhado na primeira meditação da criança interior não significava o que eu pensara que significava. Seu significado era inteiramente diferente. Eu concluí que, ao invés de representar um espaço vasto e seguro, a forma cilíndrica que eu tinha experimentado e desenhado de fato significava, metaforicamente, um **casulo**. Mais tarde foi salientado que a razão pela qual eu não tinha desenhado uma cabeça talvez fosse porque tudo de mim estava contido dentro desse lugar seguro. Aplicando essa metáfora à maneira pela qual eu havia conduzido minha vida, percebi que eu tinha conscientemente me encasulado durante anos – isto é, me insulado – de muitas relações e emoções importantes. [...] O casulo que eu tinha tecido capacitava-me a evitar de ter que enfrentar os aspectos difíceis da minha vida. Ele tinha agido como um anestésico para capacitar-me a não sentir. Eu aprendi que eu necessitava reagir a isto, se fosse para eu crescer.*

No terceiro dia, Stuart Rose apresenta-se muito triste. No entanto, esse humor era perpassado por sentimentos de maior aproximação com os membros do grupo. Apesar de desconhecidos uns dos outros e mesmo sem trocar palavras, ele diz: “nós podíamos sentir e conduzir sentimentos profundos uns para os outros. Nós ríamos muito, juntos”.

As experiências seguintes, de “Retorno às Vidas Passadas”, também realizadas em pares, fizeram com que se sentisse cada vez mais triste, mas “não triste sobre qualquer evento ou pessoa em particular, apenas completamente triste” [...] “em um oceano de tristeza”. Ao ser requisitado pelo facilitador para compartilhar sua experiência, Stuart Rose comenta sobre seu estado de melancolia: “uma dor que não era sem alguma beleza”.

Eu contei que a melancolia era um sofrimento freqüentemente sentido em meu coração e que não era sem alguma beleza; que tinha a ver com o amor que eu sentia e com o sofrimento que eu tinha absorvido daquilo que tinha acontecido com o grupo – tanto da experiência dos outros (a existência de tanto sofrimento no mundo) quanto daquilo que eu estava aprendendo sobre mim mesmo.

Sair do “casulo” é, assim, sair do “vasto espaço seguro” de si mesmo; arriscar-se nas e pelas emoções e relações, para, então, *criar um espaço vazio de si*.

Eu diria, que as experiências no Healing Circle vão propiciando, na seqüência do ritual, a *dissolução, a morte, o aniquilamento do ego* como condição para o reencontro com o *self* – a recuperação do espírito, isto é a ‘cura’.

Quando fui questionado pelo meu par sobre qual era a maior causa das influências negativas, eu respondi que era meu ego, ou melhor, o ego dando as direções. Ao mesmo tempo que eu sabia que não havia nada de novo em tais pensamentos, percebia que pensá-los, nesse momento particular, era comovente e relevante. (Stuart Rose).

O reencontro com o *self* dá-se, no processo ritual, através de técnicas neoxamânicas, nas quais a visualização individual da força interior de cada participante, aliada ao som vibrante e percussivo do tambor, transforma-se no elemento ritual básico.⁹ Trata-se de um momento dedicado à celebração do poder interior de cada participante, em contato direto com o sobrenatural. Esse encontro proporciona ao xamã – no caso Nova Era, todos os participantes da “vivência” – a habilidade de impor formas alternativas para ordenar o caos colocado diante de seus olhos, naquelas situações limites em que a significação não está clara.

Foi-nos pedido para olharmos para dentro de nossos corpos e identificar um lugar vazio. Esse espaço vazio formaria mais tarde o foco da jornada de recuperação, cujo objetivo era encontrar aquilo que fosse necessário para preenchê-lo. Preencher o espaço vazio, foi-nos dito, agir como uma forma de cura. (Stuart Rose).

Se agora o espaço interno era um espaço vazio, preenchê-lo seria o ato do qual proviria a cura. Resta-nos perguntar sobre a natureza do material empregado nesse ato. Eis como nos responde Stuart Rose, a partir de sua viagem xamânica, quando “o retumbar, monótono e vibrante do tambor tem como efeito chamar pelo poder dos animais”, no seu caso, o de uma águia, que lhe teria oferecido o material requisitado.

[...] Então a águia (agora, com mais ou menos 18 polegadas de altura) aterrizou sobre minha testa e preencheu aquele espaço com ovos. Eu perguntei sobre o que os ovos estavam para engendrar. Telepaticamente, me foi dito que os ovos eram minhas sementes que estavam para agir como um novo começo e que eu estava para saber que elas estavam ali e nutri-las [...]. Eu tinha de fato preenchido o espaço vazio em meu corpo e senti-me mais completo e forte. Compreendi a metáfora dos ovos como sementes para serem representativos de uma vibração e uma energia que eram sagradas naquilo que era dado para mim e que era precioso e frágil – de fato, tudo que eu tenho, as sementes (os gérmenes do potencial) que, se eu nutri-las, elas se desenvolverão naquilo que eu quero que elas sejam. Isso, eu senti, está tudo agora dentro de meu poder. Eu entendi a imagem da águia para simbolizar minha conexão com a fonte de tudo que é.

O reencontro com o espírito não marca, dessa forma, a passagem de um estado definitivo para outro. Pelo uso metafórico do “vazio” e da “semente”, o que se celebra é o estado virtual do constante vir-a-ser – o “pleno potencial de vida”

Corroborando essa idéia, o quinto dia da vivência – a celebração final com forte conotação espiritual – é realizada em um círculo formado pelos participantes, cujo centro é simbolicamente representado como um lugar vazio: “parte de toda existência que é plena de nada. O Centro liga todas as quatro direções e é a posição da mais alta consciência” (Joseph Rael citado por Stuart Rose).

Algumas considerações finais de cunho interpretativo

A partir dessa breve descrição etnográfica, considero que algumas interpretações, na direção do argumento que sustento nesse artigo, ficam autorizadas.

Em primeiro lugar, é preciso salientar que, no Healing Circle, a cura genuína – entendida como a “recuperação do espírito perdido” – é representada pela criação de um encontro que vai se dando junto com a diluição do *ego*, com a morte ritual de identidades rígidas e fortes; da apreensão sentimental da relatividade das identidades e de seu ser incompleto e frágil.

A possibilidade de recuperação do “espírito do ser”, identificado com o “espírito”, vai tornando-se realidade, na seqüência da “vivência”,

após intensas experiências criadoras de uma atmosfera de “encontro pleno”, para além das definições e classificações substantivas, no excesso do outro e de si mesmo. Eu diria, aproveitando-me da expressão de Levinas (1995), que se trata de um encontro com a “face” do outro como singularidade, como um “traço” fora de todas as categorias.¹⁰ O mesmo vai sendo experimentado em relação a si próprio e interpretado no conjunto da “vivência” como a recuperação do espírito.

Deixar-se ser absorvido pela dor do outro e perder-se na dor é a condição para adentrar-se no excesso do outro e de si mesmo, numa linguagem Nova Era, através do *ego* para se alcançar o *self* – o verdadeiro eu – que é, por sua vez, o reconhecimento do “espírito” (de Deus, da centelha divina ou do sagrado) que habita o homem.

Eu diria, então, que, nessa espiritualidade, encontrar-se com o espírito é adentrar-se no excesso fora do *ego*, é encontrar-se com a alteridade do outro e de si mesmo. Por essa via, é possível contrapor a noção de excesso do outro e, portanto, também de si mesmo, à noção de transcendência. Não existiria, nessa espiritualidade, um Deus distante cuja imagem e semelhança é herdada pelos homens. O que existe, na mais fundante “verdade” das coisas, é um vazio de substância comum a todos que se dá na ausência de imobilidade da experiência.¹¹ O que nos chama atenção no desenrolar desse Healing Circle é essa idéia de reconhecimento na alteridade do outro e não do si mesmo no próximo ou no outro semelhante de si. O que o ritual faz surgir é essa noção de reconhecer-“se” na falta de um “si”.

O clímax desses rituais é alcançado, então, quando se descobre que você não é você, por identificação com um “outro” que não o *ego* – isto é, com uma natureza ainda não definida pelos códigos da cultura e da sociedade. É quando se busca viver “realisticamente” essa moralidade do constante “tornar-se”, ou a “passagem” como valor, sem resistência ao outro de si mesmo e à “face” do outro como “presença”. É o confronto com a dor que se apresenta, nesse caso, como a experiência capaz de oferecer aos participantes uma curvatura ao progresso ininterrupto em uma mesma direção.

Em segundo lugar, e em decorrência dessa identificação, o “poder” que se ensaia não se refere, portanto, ao ganho, mas à perda de “poder”.

Nesse caso, suponho que seja possível enxergar nessas “vivências” uma recusa à “lógica do poder” pela qual se conjugam relações de perdas e ganhos, assim como de opressão e resistência. Vem-se ensaiando, no universo ritual Nova Era, um outro modo do indivíduo relacionar-

se com o mundo, sem ter que apelar para estratégias de confronto ou deparar com resistências frontais, produtoras que são de relações de poder, em situações de identidades prontamente demarcadas, seja no plano social ou no plano individual. Pode-se apreender em seus rituais uma definição de poder que tenta escapar tanto da lógica de dominação quanto da lógica de resistência. Ao invés de estratégias de lutas, as “vivências” Nova Era apresentam-se, simbolicamente, como tentativas para se escapar de uma “ontologia do conflito”, apelando para o confronto com a dor como a experiência paradigmática que relativiza a lógica do poder e, em consequência, se contrapõe a uma afirmação anacrônica do sujeito.

Em terceiro lugar, tendo a enfatizar a inexistência de um efeito redentor nos rituais Nova Era. Assim, vejamos.

Impõe-se aos participantes dessas vivências a metáfora da Natureza e sua celebração, para exprimir uma idéia de sagrado que se projeta espontaneamente no mundo externo e interno ao indivíduo como excesso, como pleno potencial, religando-o às forças universais de vida; ao movimento incessante de morte e renascimento apresentado pelos ciclos naturais. Se na natureza interior do homem habita e age o poder do “pleno potencial” – numa linguagem gnóstica, a *centelha divina*, o *self* ou o *verdadeiro eu* – nele prevalece também uma dimensão corrompida, algo de nocivo que clama pela destruição para, a exemplo da natureza que nele age, rejuvenescer-se sem cessar.

Persiste, portanto, no universo Nova Era, um discurso que insiste na afirmação de uma crise que assola o planeta e que se expressa numa atitude de permanente suspeita em relação ao mundo humano e numa quase obsessão pela cura pessoal como transformação radical: a transformação da consciência, primeiro no plano interno-individual com efeitos positivos no mundo físico e na humanidade como um todo. Suas diferentes variantes apresentam-se nos discursos da “catástrofe iminente”,¹² da “transformação astrológica”¹³ e da “transformação de paradigmas”.¹⁴

Esse discurso do caos que habita o mundo, na radicalidade que vai se revelando nessas variantes, acaba por apresentar uma tensão entre uma visão pessimista do mundo que, se não o rejeita conscientemente, expressa um constante estranhamento e mal-estar em relação a ele, e um otimismo messiânico. Coloca-se em foco a idéia do caos que antecede o novo, próximo a realizar-se, mas difícil de se alcançar, exigindo uma “evolução espiritual” do homem em todos os níveis. Um esforço que

não deve desconsiderar aspecto algum da realidade pessoal ou planetária como irrelevante ou desnecessário, mas como escondendo, no seu interior, segredos de uma realidade envolta pelo caos e, por isso, em luta para gerar novas realizações, no seu processo lento, dramático e doloroso de “evolução”.

[...] o erro constitui a matéria-prima da vida. Através do erro experimentamos a vida em toda a sua extensão e profundidade. O erro pode dar lugar a numerosos recursos. De fato, ao provocar uma espécie de ‘descarga’ em nossa maneira habitual de ver, pensar e sentir, o erro oferece a possibilidade de limar as asperezas da nossa conduta em relação a nós mesmos e aos outros. Nesse sentido, o erro – que provém acidentalmente do fato de sermos limitados – tem a função de nos harmonizar com o humano. O erro nos treina no uso realista de algo que é frágil, caduco e imperfeito. O nosso desenvolvimento-crescimento como pessoas maduras depende substancialmente do fato de coincidirmos com nossa realidade, de partirmos dela com o objetivo de abraçá-la em todas as suas conseqüências [...]. (fragmento do artigo “As Armadilhas da Perfeição”, escrito por Ricardo Peter).¹⁵

É essa articulação tensa entre um discurso pessimista do caos, que povoa e envolve a realidade humana, e uma dimensão afirmadora, otimista e esperançosa das vivências de cura, que nos autoriza a concluir sobre uma concepção que se expande por essa imaginação religiosa: a de um “inacabamento perpétuo da vida”. A amplitude de tal concepção acaba por chamar a atenção para uma imanência imperfeita da vida, que se expressa, no nível pessoal, por um tipo de humor que tendo a caracterizar como otimismo melancólico: uma reação emocional necessária para a recriação perene do espírito.

O título de um dos artigos da revista *Planeta* é, nesse sentido, significativo: *As Armadilhas da Perfeição*. Seu autor, Ricardo Peter, que também lançou um livro intitulado *Fundamentos Filosóficos da Terapia da Imperfeição*,¹⁶ afirma que:

A perfeição impõe ao homem controle total sobre a vida, opondo-se à experiência, à pesquisa e à livre criação. Ao negar-lhe a possibilidade de erro, na verdade o impede de aceitar a si mesmo e de buscar o crescimento interior. [...] e é aí que danifica a própria raiz da existência. [...] O conceito de perfeição é exatamente o contrário do conceito de contaminação. A perfeição se apresenta como um sistema de imunização, antipatológico, contra todas as formas de vírus que a vida comporta. [...] O erro não é algo estranho ao crescimento, à sondagem da vida, às experiências. Conclui-se, então, que a contaminação é requisito da vida.¹⁷

Por tudo isso, eu diria que não existe um efeito redentor nos rituais Nova Era.

A *performance* do sofrimento, dentro ou fora do espaço ritual, é a via pela qual se experimenta realisticamente a indeterminação da natureza no seu sentido mais amplo: do mundo, das coisas e dos indivíduos. É a via pela qual se experimenta uma epistemologia da impermanência e da imperfeição, fazendo justiça àquela concepção do presente como a representação do essencial do tempo. Contudo, considero preferível falar de uma experiência estética frente à impermanência, devido à forte conotação cognitiva presente no termo “epistemologia”, apesar de imperar entre os participantes a consciência de que “algo verdadeiro” deve emergir de suas experiências rituais e performáticas. Mas, a consciência que daí emerge não é da mesma natureza da “verdade” que se pode formular através de conceitos compartilhados, cuja aprovação proviria do convencimento, da submissão do que é experimentado como verdadeiro a conceitos com objetivos finalistas. O que emerge desses rituais – parafraseando a expressão “beleza insignificante” de Kant sobre a beleza que emerge da experiência estética – é uma “verdade insignificante”. Apesar da aspiração de validade do que é experimentado, existe nos rituais um grande espaço aberto para o “jogo”, tanto no sentido de que aquele “algo” deve ser diferentemente preenchido por aqueles que se encontram envolvidos no jogo ritual quanto no sentido de “risco”, como é salientado por Schechner com seu conceito de “playing” (1993).¹⁸ Por isso, prefiro dizer que nessas *performances* do sofrimento o que se coloca em cena é uma experiência estética – talvez poética – frente à impermanência e à indeterminação da natureza.

O que se quer experimentar, através das *performances* do sofrimento, é o ir e vir de um movimento que se repete incessantemente e que não está ligado a uma finalidade última: o automovimento como a característica básica do que está vivo.¹⁹ O comportamento ritual seria, nesse caso, uma ordenação performática que chama os participantes para a “verdade” desse automovimento.

Dando seguimento a essa idéia, eu diria que, nesse caso, “salvação” ou “cura”, ao contrário de “redenção” ou de “desfecho glorioso”, não é chegar a algum lugar. “Estar doente” como metáfora do “mal” – a situação em que a pessoa se perde de si própria – é estabelecer-se estaticamente em algum lugar ou estado (é ser), enquanto que o “bem”, o “belo” ou o “verdadeiro”, é perceber o movimento em si e por si

mesmo e colocar-se também em movimento (é tornar-se continuamente). “A Humanidade – diz uma reportagem da revista *Planeta* – é um experimento neste planeta”.²⁰

Por isso, ao invés de um sentido teleológico para o sofrimento, a partir do qual o mergulho no abismo teria a função de apontar para um caminho ou fases nesse caminho (isto é, quando o sofrimento é justificado pelo desfecho final ou entendido como um momento a ser superado ou eliminado), as *performances* Nova Era do sofrimento e da dor insistem em apontar para uma “experiência moral dos limites”.

Nas palavras do escritor *new ager* Ricardo Peter, as experiências de risco levam as pessoas a

alterar a perspectiva, no nosso caso, nos leva a elaborar, como contrapartida, uma reflexão sobre o homem a partir daquilo que o nosso sistema mental mais teme: abraçar o limite. O processo de tornar o limite algo familiar ao sistema mental não tem nada de antinatural. Aliás, nada é mais natural do que o limite. A referência ao limite é a condição de flexibilidade do sistema e, conseqüentemente, das suas reações emocionais e comportamentais em relação a nós mesmos, aos outros e à vida em geral. A perspectiva do limite introduz no sistema mental um constante exercício de adaptação à realidade e, portanto, à mudança. Melhora por isso a qualidade da mudança.

E, mais à frente, completa: “Precisamos do anjo da fragilidade.”²¹

Tenderia a concluir que, no universo espiritual Nova Era, apesar da aparência de otimismo que os *new agers* tentam manter em suas *performances* (dentro ou fora do espaço ritual) e de uma certa ingenuidade filosófica que perpassa o adocicado discurso sobre o amor incondicional, esconde-se uma dimensão trágica sobre a condição humana e que se expressa através de uma espécie de gagueira indecisa entre a busca da serenidade e da inquietação, do equilíbrio e da transgressão. Uma gagueira ritual que se reconheceria no verso do cantor *pop* brasileiro, Lobão:

*Um amor de vida que ue ppp ODE
dizer SIM
à MORTE*

O que seus rituais esforçam-se para fazer aflorar é a constante tensão entre negatividade e positividade e não verdades reveladas; o abandono e a liberdade para a mudança, sem pedidos ou promessas. Apropriando-me da posição de Otávio Velho, em seu diálogo com

Harold Bloom sobre a gnose, na base dos Novos Movimentos Religiosos, eu diria que, em relação aos rituais de cura Nova Era, também estamos diante de uma construção imaginativa da existência que pode ser definida como a “religião daqueles que não querem deixar tudo nas mãos de Deus” (Velho, 1998, p. 39). Uma religião sem pedidos ou promessas, quando a *performance* substitui o culto, o *ambulare* substitui o *rogare* e o *orare*. A busca de cura substitui o pedido ou a promessa de salvação pelo princípio gnóstico que associa conhecimento e transformação – o processo contínuo de colocar-se em movimento e a idéia de que tudo está para ser configurado.²²

A felicidade, tão proclamada na face otimista do discurso Nova Era, não proveria, portanto, da crença em poder encontrar um caminho ou descobrir um sentido para a vida. A felicidade provém da consciência do absurdo da vida. O que se afirma nas *performances* Nova Era, através do insistente discurso da crise, da constante necessidade de se correr riscos, de se entregar sem medo à experiência de abraçar o limite e de reviver as situações decadentes e degradantes da vida pessoal é menos o “sentido da vida” e mais o “absurdo da vida”. É porque “tudo pode ser virado” que a “mudança está sempre lá”. É como se a impermanência da vida só pudesse ser experimentada através da consciência do absurdo da vida que advém da percepção sensorial da “verdade insignificante” de seu automovimento. Numa linguagem nativa, diz-se: “eu me levanto em cima do mesmo terreno em cima do qual eu caí”.²³ Ou ainda: “a crise é um momento natural do eterno movimento de renovação que permeia tudo”.²⁴

Enfim, chamo a atenção para a *performance* da melancolia (dentro ou fora do espaço ritual) que expressa um estado de humor que, como definiu Stuart Rose, é de uma tristeza enorme, mas que não é despojada de beleza.

A beleza oculta da melancolia parece provir da natureza trágica dessa experiência da imanência imperfeita da vida caracterizada, nas vivências espirituais de cura, pela retenção de dois momentos: o de tensão frente ao absurdo da vida, demandando e provocando nos participantes um estranhamento em relação a esse mundo e a si mesmos, e o de reconciliação ou auto-encontro da pessoa com o espírito – o conhecimento de Deus ou da centelha divina no interior do *self* – que nutrem a imaginação dos participantes para uma mudança interna e, como observa codificadas pela linguagem (pela sociedade e pela cultura),

e deixar-se tocar por um “real” que ameaça e desestabiliza as próprias constituições simbólicas da representação na linguagem.

A “vivência”, assim como o *playing* definido por Schechner (1993), é uma atividade volátil criativo-destrutiva, uma ação criativa e desestabilizante. Como o *playing*, não é um lugar, uma coisa ou um momento; é um humor – paradigmaticamente experimentado, no universo espiritual Nova Era, pela melancolia – cujo princípio geral é a introdução intencional de um desequilíbrio no interior de sistemas aparentemente estáveis, forçando a busca de um novo equilíbrio, provocada pelo estranhamento do mundo e pela demanda de aperfeiçoamento interno.

Notas

¹ Fragmento retirado do folheto *Instruções Básicas sobre os Ensinos dos Mestres da Sabedoria*, publicação de A Ponte, 1992, p.8.

² Kiu Eckstein, facilitador de vivências denominadas “Respiração Holotrófica”, em entrevista concedida à autora, no Rio de Janeiro, em 1993.

³ “Medos” e “fobias” (repetição de padrões negativos) responsáveis pela permanência da pessoa em um estado de imobilidade existencial.

⁴ “[...] reconhecimento ou descoberta de que a verdadeira natureza do espírito [isto é, o pleno potencial de vida] está dentro de cada um de nós, como luz dentro da pessoa, o que é diferente de ser Deus” (Pierre Weil, palestra realizada no *Encontro para a Nova Consciência*, de Campina Grande, em 1997).

⁵ Uma das novidades dos serviços Nova Era é a popularização estilizada dos princípios subjacentes aos exercícios “clássicos” de meditação, para tornar suas práticas acessíveis a qualquer pessoa.

⁶ Para uma diferenciação das categorias *ego* e *self* no universo Nova Era, apresento o seguinte quadro-resumo:

	EGO	SELF (<i>verdadeiro eu</i>)
Ligações com o mundo	Mente (através da) Material (utilidade) Social (ismos/apego)	Coração (através do) Emocional (sentimento) Espiritual (essência/desapego)
Atividades	Julgamento	Compreensão
Qualidades	Vontade Separação Limitação Dualidade Disponibilidade Despojamento Transformação	Imposição Posse Repetição Sinceridade Comunicação Criação Unidade

⁷ A brincadeira, o riso, a graça, enfim, o divertimento permitem um olhar destituído de medo, de piedade; um olhar crítico, mas ao mesmo tempo positivo e não niilista; um novo olhar sobre o mundo, “[d]aquele que descobriu o princípio material e generoso do mundo, o devir e a mudança, a força invencível e o triunfo eterno do novo” (Bakhtin, 1993, p. 329). Isto é, o carnaval, em seu sentido mais amplo, segundo a definição de Bakhtin.

⁸ A escolha dessa vivência, para servir de campo etnográfico para este artigo, deve-se à sua constituição como um conjunto de atividades, técnicas e exercícios cujas características estão presentes na maior parte das práticas Nova Era, podendo sua interpretação lançar luz sobre algumas das principais questões formativas dos rituais Nova Era de cura. Além de minha participação nessa vivência, durante os 5 dias de sua duração - no momento em que realizava pesquisas na cidade de Lancaster, na Inglaterra, em 1995 - conto, também, para este artigo, com o depoimento escrito por um de seus participantes, Stuart Rose, que, nessa época, declarava-se *new ager*. Rose era um doutorando da Universidade de Lancaster, no Department of Religious Studies, e preparava uma tese sobre o assunto. Por isso participava daquela vivência. Contudo, seu principal propósito era trabalhar seu próprio desenvolvimento espiritual. Utilizar-me-ei de fragmentos desse seu rico depoimento, a partir de uma cópia concedida pelo autor dos capítulos 10 e 11 de sua tese, *Healing Practices e An Ethnographical Account of a Spiritual and Healing Workshop*, em elaboração no momento em que me concedeu essa versão preliminar, para que o leitor possa visualizar o efeito ritual dessa vivência em um de seus participantes, em correspondência com a interpretação que ofereço. Para uma interpretação alternativa desse mesmo Healing Circle, vide Amaral (2000).

⁹ Chamo atenção para essa relação entre sentimento espiritual e percussão. Segundo a hipótese de Needham (1967), a percussão - e não o barulho, ritmo ou melodia dos sons, cujo efeito no sentimento das pessoas é condicionado pela cultura - produz um impacto imediato, afetivo/corporal, isto é, não-cultural, o qual Needham relaciona com o conceito de “existência espiritual”. Os sons percussivos não dependem de material, de técnicas ou de idéias específicas, eles podem ser feitos com o corpo humano, pelo contato abrupto ou através de partes ressonantes do meio ambiente. Fenômeno elementar e primário, as reverberações produzidas por instrumentos, quaisquer que sejam eles, proporcionam efeitos não apenas estéticos (culturalmente contingentes), mas corporais: um arrebatamento, um tremor interno, que pode ser mais ou menos consciente, mas que é inevitável. A não contingência da percussão a qualquer dos mundos - vazia, portanto, de conteúdos sociais - fica associada, assim, no sentimento do arrebatado, à comunicação com um “outro mundo”, ou melhor, ao seu “deslocamento” ou “passagem” para um “outro mundo”. Os tambores, como todos os instrumentos de percussão, seriam, assim, universalmente eficientes em cerimônias que visam o contato com os espíritos, o “xamanismo”, e nos rituais que marcam a “passagem” formal dos participantes de um estado (místico ou social) para outro.

¹⁰ A “recuperação” do espírito adquire assim, dentro do contexto ritual, um significado ético

mais amplo para o participante: a) ser outra coisa que ser simplesmente um membro, um representante de uma categoria ou classe ou b) a busca para situar-se no “espaço do tornar-se” outra coisa ou, pelo menos, “tornar-se melhor” do que se é. Trabalha-se para alcançar o *self*, baseando-se em uma moralidade do constante recomeçar, mas não se trabalha o *ego* - membro ou representante de uma categoria, classe, religião, sexo ou profissão, portador, em maior ou menor grau, de *status*, poder, prestígio e identidades demarcadas.

¹¹ Em consequência, a idéia de “sagrado” que depende-se dessa compreensão espiritual do mundo e do homem, é a de um “sagrado” sem fundamento, mas justo por isso “sagrado”, porque fonte universal de criação e de vida, entendida aqui como a “totalidade aberta do pleno potencial”. Destruir-se é sair da imobilidade da substância comum, para colocar-se em movimento, no excesso do outro e do outro de si mesmo. Também por isso, nessas vivências, o processo ritual não aponta para atitudes corretas ou para o compartilhar de idéias justas. Não há, portanto, um conjunto de regras ou passos a serem imitados. A lógica da *performance* não é a da *imitatio*, mas a da *inuentio*, porque a novidade e a singularidade do gesto têm um valor preponderante em relação a uma norma a ser repetida ou reatualizada. Chamo atenção, nesse caso, para uma significativa mudança de ênfase da própria noção que caracteriza um ritual (seja nas abordagens construtivistas ou representativas dos rituais). Aqui, nada “torna-se” gestos. Se os gestos dizem algo é que nada está para ser “dito”, principalmente sobre si mesmos ou sobre o grupo, porque tudo está para ser “configurado”.

¹² Encontra-se muito difundido entre alguns grupos alternativos, rurais e esotéricos, o discurso da catástrofe iminente, segundo o qual o planeta Terra está para sofrer uma destruição avassaladora. As catástrofes esperadas não são outra coisa senão a consequência inevitável de uma sociedade autodestrutiva, impossibilitada de sobreviver a seus próprios erros. Uma outra versão do discurso da catástrofe iminente prevê a possibilidade de reversão do quadro catastrófico de uma sociedade autodestrutiva, caso o homem se prepare para enfrentar os erros cometidos.

¹³ O discurso astrológico, quando articulado ao discurso da crise da civilização moderna, da crise planetária ou das profecias apocalípticas, apesar de manter o parâmetro individualista que o caracteriza, afasta-se do papel culturalmente integrador do uso de horóscopos diários pelos meios de comunicação de massa. Enquanto este último caracteriza-se pela promessa de felicidade individual adaptada à atual civilização, afastando de suas predições os problemas que afligem a vida social e ignorando as calamidades e transtornos para além do universo da pessoa e de seus contatos imediatos, prevalece no meio Nova Era, através da linguagem astrológica, a problematização dessa felicidade. É preciso observar ainda que a natureza caótica, transitória e passageira da atual realidade social e humana é, na versão astrológica, concebida de modo cada vez mais extenso, ampliando o discurso crítico onipresente no universo Nova Era, para abarcar não somente a atual realidade planetária ou a civilização ocidental, mas toda uma era astrológica que envolveria o conjunto da humanidade. A atual realidade social se distinguiria, assim, das

anteriores apenas na intensidade da pressão geratriz. Assim sendo, a suspeita em relação aos males da civilização não se reduziria à atual sociedade ou a seu passado próximo. A sociedade humana como tal estaria ela mesma em questão.

¹⁴ Expressão largamente utilizada no meio Nova Era, principalmente a partir das interpretações oferecidas nos livros de Capra (1987) e Ferguson ([s.d.]), tornados clássicos da literatura Nova Era. Fritjof Capra inicia seu livro *O Ponto de Mutação* apontando para a dimensão da crise que assola o planeta, nas últimas décadas deste século: “É uma crise complexa, multidimensional, cujas facetas afetam todos os aspectos de nossa vida – a saúde e o modo de vida, a qualidade do meio ambiente e das relações sociais, a economia, a tecnologia e a política. É uma crise de dimensões intelectuais, morais e espirituais; uma crise de escala e premência sem precedentes em toda a história da humanidade. Pela primeira vez, temos que nos defrontar com a real ameaça da raça humana e de toda a vida do planeta” (Capra, 1987, p. 19).

¹⁵ Revista *Planeta*, edição 319, ano 27, n. 4, abril 1999.

¹⁶ Publicado no Brasil pela editora católica Paulus.

¹⁷ Revista *Planeta*, edição 319, ano 27, n. 4, abril de 1999. Lembro também ao leitor a afirmação de Stuart Rose, durante o Healing Circle, de se deixar contaminar pelo sofrimento provocado pela fragilidade e imperfeição de si próprio e dos membros da vivência ao abraçarem situações-limite e ao reviverem os lados sombrios de suas existências e do mundo ao redor.

¹⁸ Observa-se, assim, um conjunto de técnicas que colocam os participantes das vivência de cura frente à necessidade de correr riscos e de se entregar sem medo à experiência, de provocar o “colapso” para zerar a própria vida, diz Maria Beatriz Camargo, psicoterapeuta que está introduzindo no Brasil a “terapia do colapso” criada por John Demartino, médico quiropata americano. Usando metáforas retiradas da física quântica, Maria Beatriz Camargo assim se expressa: “Na física quântica, quando os prótons e elétrons se equilibram acontece o colapso, o ponto zero da energia, que também significa em linguagem simbólica o lugar onde tudo se originou” (Revista *Planeta*, Coleção Meditação, n. 8, p. 29-30).

¹⁹ Gadamer, na sua tentativa de conceituar “jogo” como uma função elementar da vida do homem e referindo-se à formulação de Aristóteles sobre o automovimento, diz: “O que é vivo tem o impulso do movimento em si mesmo, é automovimento. O jogo aparece então como um automover-se que por seu movimento não pretende fins nem objetivos, mas o movimento como movimento, que quer dizer um fenômeno de redundância, de auto-representação do estar-vivo” (Gadamer, 1985, p. 38).

²⁰ Revista *Planeta*, Coleção Meditação, n. 8, p.18.

²¹ Revista *Planeta*, edição 319, ano 27, n. 4, p. 60, abril de 1999.

²² Uma religião, portanto, em que os rituais de sofrimento não são para serem lidos como rituais de sacrifício e, por conseguinte, de instauração da dádiva. Mesmo se pensarmos no conceito de dádiva de Marcel Mauss, o que se afirma é menos uma noção de

despojamento de si e mais a confirmação de noções de posse e troca, configuradores de espaços definidos até para que possam ser traspassados. Se pensarmos, também, no interior da tradição cristã, a dádiva marca o distanciamento entre Deus e os homens, sendo o primeiro o provedor e os segundos os cultuadores, doadores de culto. Eis a noção de troca sustentada nessa tradição, cuja relação, no caso da espiritualidade Nova Era, parece estar sendo bombardeada. Nessa não há dádiva, mas despojamento. A “sirene da ambulância” é mais indicadora da cura do que o pedido ou a promessa de salvação pelo dar.

²³ Revista *Planeta*, Coleção Meditação, n. 8, p.18.

²⁴ Revista *Planeta*, Coleção Meditação, n. 8, p.15.

²⁵ Carlos Alberto Afonso, em um instigante artigo intitulado *O Apariciona*l – em que discute o comércio da epifania no mundo da mercadoria ou o sublime no capitalismo global – além de tratar da lógica organizante do comércio do sagrado e da questão profunda do consumo do sagrado e do sublime, quando estas instâncias se encontram desmaterializadas e desobjetificadas, chama a atenção também para um aspecto interessante sobre a re-imaginação espiritual na cultura contemporânea. Essa re-imaginação espiritual, diz Afonso, “parece sobretudo relacionada com o modo de formular a reflexividade da experiência da modernidade. O programa insígnia desta experiência era a transformação da sociedade e a persuasão de que a mudança da sociedade iria transformar as pessoas, como na metáfora masculinista do ‘homem novo’. O tempo passou. No final do século XX e no início do ‘nosso próprio milênio’ (Sterling, 1994), a modernidade não é mais uma promessa, uma ‘falta’. A consciência religiosa contemporânea deriva da compreensão que a sociedade realmente mudou (utópica e destopicamente). Mas, ao mesmo tempo, não houve a mudança das pessoas. É o encontro com ‘o arcaico’[...] A perplexidade de que o auto-conhecimento não é um dado natural, mas que o indivíduo é o desconhecido de si próprio. E a surpresa de que a morte é a dádiva do amor. Esses intratáveis da imaginação religiosa não são ‘universais’ da consciência mística, mas incorrigíveis com que o arcaico do real assombra os limites da linguagem da mudança social e histórica. [...] O arcaico retorna do futuro. Porque a modernidade foi vivida. Os ‘messianismos sem messianismos’ não esperam o anjo, esperam a sua própria aparição (o que eu denominei o comércio da epifania). Mas as religiões esperam o anjo novo.[...] A transformação contemporânea é que o novo não pode vir do passado, porque o passado foi abolido pelo obscuro pressentimento de que se viveu a modernidade e os seus ‘fins da história’. O anjo novo somente poderá retornar do futuro.” (Afonso, 1999, p. 31-32).

Referências

- AFONSO, Carlos Alberto. *O Aparicional*. Departamento de Antropologia/Universidade de Coimbra, 1999. Datilografado.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BAKHTIN, Michael. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1987.
- FERGUNSON, Marilyn. *A Conspiração Aquariana*. Rio de Janeiro: Record, [s.d.].
- GADAMER, Hans-Georg. *A Atualidade do Belo: arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1995.
- LINGIS, Alphonso. *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- NEEDHAM, Rodney. Percussion and Transition. *Man: the journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, n. 4, p. 606-614, 1967.
- SCHECHNER, Richard. *The Future of Ritual: writings on culture and performance*. London: Routledge, 1993.
- VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 34-52, 1998.