CAROZZI, María (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. 200 p.

Anthony D'Andrea

University of Chicago – Estados Unidos

Estariam fenômenos emergentes como a New Age desconstruindo a categoria “religião” e indicando o fim desta? Ou seria o próprio movimento New Age que estaria próximo de seu final, resultado de sua expansão, a partir de uma contracultura marginal, transformada em paracultura e, hoje, cada vez mais, no *mainstream* cultural?

O livro-coletânea “A Nova Era no Mercosul”, organizado por María Carozzi, é uma referência indispensável para a compreensão de alternativas culturais e dos múltiplos impactos da globalização, individualismo e reflexividade dentro e através do campo religioso. Contendo sete artigos, apresentados nas VIII Jornadas de Alternativas Religiosas na América Latina (São Paulo, 1998), seu objetivo é proporcionar uma “visão global da Nova Era”, “no seu conjunto” (Carozzi, p. 8). Assim, a obra inclui análises de contexto e estudos de caso, localizados em São Paulo (José Magnani), Rio de Janeiro (Leila Amaral), Buenos Aires (María Carozzi), Recife (Paulo Martins) e Posadas (María Contepomi), além da abordagem histórica sobre a matriz contracultural californiana (Carozzi) e da análise antropológica através de conexões translocais Brasil-Inglaterra (Amaral). Mais especificamente, o livro enfatiza a expansão de terapias alternativas, a natureza da espiritualidade New Age, e suas condições contextuais. Mesmo não incorporando o caso uruguaio (talvez a experiência nacional mais secular da América Latina), o livro é bem sucedido em cumprir seus objetivos de abordar o movimento e a espiritualidade Nova Era no Mercosul, e possivelmente o Ocidente como um todo, demonstrando assim o caráter estratégico da New Age para a compreensão das grandes tendências e transformações contemporâneas com as quais se confunde.

A coletânea se mostra atualíssima em relação à mais recente bibliografia internacional sobre o assunto. Numa síntese (feita pelo resenhista) de referências publicadas entre 1995 e 1999 (n=113), percebe-se que permanece a dificuldade, consensualmente reconhecida, de se identificar e definir o que é propriamente New Age. Um dos resultados é que as descrições empíricas na

bibliografia mundial variam desde uma metapragmática *quer* reflexivista New Age que contamina e transforma diversos sistemas e tradições; até grupos pseudo-New Age, como seitas mágico-milenaristas, geralmente destacadas por jornalistas e teólogos. A expansão das terapias alternativas e da questão ecológica são outros aspectos destacados pela recente bibliografia. Outra linha explora a New Age enquanto espiritualidade anti-religiosa centrada no self, relacionada, agora mais explicitamente à pós-modernidade. E além de análises que relacionam a New Age com variáveis de gênero, geração, ou infância (via educação e criação), enfoques contextuais destacam diversamente transformações expressas ou induzidas pela New Age: secularização, reencantamento, psicologização, comodificação. Finalmente, também já emergem estudos que abordam a New Age em estreita sintonia com processos de globalização e tópicos relacionados: movimento, circulação, fluxo, difusão.

Entretanto, o livro compartilha com a bibliografia internacional outra característica recorrente: as referências teóricas se restringem ao corpo especializado das sociologias/antropologias da religião, ignorando-se teorias gerais clássicas e contemporâneas. Outras alternativas analíticas poderiam ser adotadas para a compreensão da New Age e seu contexto, só para citar algumas que parecem muito inspiradoras: 1) a distinção que Habermas tece entre as esferas da espiritualidade (sinceridade), teologia (veracidade) e religião (moralidade); 2) o advento de éticas estéticas (a estetização da existência) e eróticas (*ars erotica*), investigadas genealogicamente por Foucault; 3) a necessidade de uma sensibilidade estética pós-moderna diante uma colossal ordem global tecno-financeira, segundo Frederic Jameson; 4) e a noção de reflexividade institucional e estética, entendida por Giddens e Lasch como elemento constituidor de uma ordem global pós-tradicional. Estas perspectivas apontam para como a New Age está crucialmente imbricada com o mundo contemporâneo. Não se trata de “aplicar teorias”, mas sim em perceber como o movimento New Age instancia tais modelos teóricos, cristalizações intelectuais que tematizam dilemas contemporâneos. Enfim, se a New Age transborda o campo do religioso, por que não o mesmo com os estudos sobre a mesma?

No plano metodológico, tendem a predominar em “A Nova Era no Mercosul” abordagens estruturalistas (antropológicas e sociológicas). Mesmo se fosse desconsiderado o forte individualismo New Age expresso nativamente, uma questão de teor pós-estruturalista deve ser feita: como captar a natureza das subjetividades que emergem no entrecruzamento de transformações religi-

osas e macrosociais? Onde está o sujeito? Se “estruturas não vão às ruas”, é preciso considerar as possibilidades de um individualismo metodológico, auxiliar na compreensão deste emergente misticismo psicologizado e reflexivista, cuja fenomenologia e pragmática são fundamentais mas pouco exploradas. Ademais, face à diversidade de enfoques, recortes e objetos, são perceptíveis divergências e tensões, não só entre os autores, mas também dentro de cada trabalho. Entretanto, isto decorre da boa qualidade das análises, bem sucedidas em evidenciar tensões que estão presentes empiricamente no próprio movimento.

Através dos artigos do livro, percebe-se que a espiritualidade New Age tem sua discussão alavancada fortemente através dos parâmetros weberianos *ética-magia*. Seria a New Age uma “racionalização ética” num contexto pós-moderno marcado pela globalização neoliberal e reflexividade crescentes? Como esta suposta ética contingencial reflexivista se relaciona à uma crescente magia *high-tech* que visa satisfazer interesses individuais através do controle de “forças misteriosas incalculáveis”? Não estaria a New Age – para além das mal-entendidas noções weberianas de reencantamento e secularização – marcando, outrossim, uma racionalização ética da magia?

Através desta dicotomia, o livro “A Nova Era no Mercosul” oscila, típico-idealmente, entre uma New Age reflexiva, ética e pós-tradicional, e uma pseudo-New Age fundamentalista, mágica e tradicionalista. Se o primeiro pólo teria como epítome um Foucault interessado em psicodelismo, Zen e estoicismo helênico enquanto formas de *self-shaping* problematizador, no outro extremo pipocam seitas *high-tech* tipo *Heaven's Gate*, fechadas em dogmas milenaristas, mágicos e sobrenaturais, que de essencialmente “novo” (nesta “era”) nada apresentam. O ponto é perceber que reflexivismo e fundamentalismo são padrões paralelos que derivam e marcam a alta modernidade, e, seja implícita ou explicitamente, os autores de “A Nova Era no Mercosul” estão o tempo todo abordando e descrevendo estes pares de forças, referências e experiências, através da Nova Era.

Em termos de globalização, o próprio título do livro é sugestivo: “Nova Era no Mercosul” – que pode ser vista como designação híbrida entre uma New Age no Mercosul e uma Nova Era do Mercosul. Por um lado, a experiência californiana (contracultural romântica) que se estende e internacionaliza em uma “rede de redes” (Carozzi, p. 153) atingindo os países do Conesul. Por outro, o sucesso internacional de casos sul-americanos, como Paulo Coelho,

Santo Daime, ou Biodanza através de países centrais. Um terceiro momento indica que a New Age se difunde e se globaliza para além de especificidades iniciais (californianas ou latino-americanas), através de uma dialética de pressões e linhas de força múltiplas – entre um universo translocalizado e permantes indigenizações localizadas.

As “cidades globais” se apresentam, portanto, como *locus* privilegiado para a manifestação da New Age. Não por acaso, São Paulo, Rio de Janeiro e Buenos Aires, casos centrais do livro, são também as *global cities* da América do Sul: núdulos financeiros, administrativos, mediáticos e jurídicos do sistema-mundial capitalista. É neste espaço dinâmico, ascendente e cosmopolita dos centros urbanos que se desenvolve uma espiritualidade enquanto “experiência genuinamente cosmopolita”, como afirma José Magnani ao analisar o “circuito neo-esotérico” na cidade de São Paulo. Segundo Magnani, não se trata de nova religião, mas do advento de uma espiritualidade vinculada a estilos de vida emergentes (padrões de consumo, discurso e comportamento), resultantes de escolhas de ordem estética, terapêutica, especulativa e espiritual (p. 42). O espiritual é assim componente de um processo de auto-questionamento, diferenciado da obrigação religiosa, sem fronteiras nítidas nem fidelidades restritas. Leila Amaral converge com tal diagnóstico ao afirmar que a religiosidade errante da Nova Era corresponde a um “padrão de civilidade” emergente no mundo contemporâneo que “reflete uma faceta do processo de globalização” (p. 73). Assim, este sujeito em estado de fluidez expressa a interconectividade que marca socialmente a mundialização.

A materialidade econômica e social é questão fundamental na espiritualidade New Age, segundo Magnani. Estes padrões individualistas correspondem a redes de sociabilidade, cuja distribuição de espaços, normas e discursos podem ser mapeados sócio-geograficamente. Paralelamente, a racionalização, modernização e mercantilismo de “práticas mágico-esotéricas”, em lugares privilegiados, se dirige a um público consumidor de elevada escolarização, poder aquisitivo, sensível ao discurso da “qualidade de vida”. Para Magnani, “a regularidade dessa oferta [sua implantação e funcionamento] é a base sobre a qual se desenvolvem e se consolidam comportamentos.” (p. 32). É partindo desta premissa que o autor observa a constituição de um “circuito” geográfico de espaços e instituições, estruturado em “pedaços” e “manchas” e interligado através de “trajetos” individuais resultantes de escolhas que se pautam por uma lógica de compatibilidades. Tais trajetos se relaci-

onam a certos valores, gostos e estilos de vida, e permitem esboçar a circulação e os laços de práticas e pessoas.

As noções de “circuito” e “estilo de vida” acionados por José Magnani são pontos fortes e originais de sua análise. A idéia de “circuito”, relacionável à “rede de redes” de Carozzi, evoca a noção emergente de *post-communities* surgida recentemente nos *global studies* norte-americanos, na vaga de discussões tonniesianas sobre a natureza das organizações pós-modernas. Assim, não se trata de *comunitas*, nem de *societas*, nem de mera mescla de ambos, mas de algo diferente a ser avaliado: instituições orgânicas, descentralizadas mas racionalizadas, de baixa fidelidade mas alta afetividade – que interagem complexamente com formas de subjetividade, expressividade e sociabilidade emergentes em outros planos institucionais.

A natureza dos estilos de vida compreende outra questão fundamental, como a análise de Magnani evidencia. Pensando em Foucault e Deffert, deve-se perguntar se estaríamos presenciando apenas mais um *lifestyle*, orientado pelo consumismo comodificado de gostos e diferenciações, e/ou se, diversamente, estamos vislumbrando um singular *style of life* onde tais padrões de consumo se subordinam a uma ética de opções e escolhas de vida refletidas... Trata-se de uma questão interessante que pode estar relacionada ao que Magnani designa de uma “sensibilidade especial” desta espiritualidade cosmopolita, objeto futuro de suas pesquisas.

A expansão das terapias alternativas é questão central dos artigos de Paulo Martins e Fátima Tavares, com diagnósticos bem similares. Martins analisa a difusão do campo alternativo na cidade do Recife, e sua relação com a medicina oficial, através de redefinições das representações e práticas de “saúde” e “prazer”. Por sua vez, Tavares destaca que as terapias alternativas, analisadas na cidade do Rio de Janeiro, se expandem através da redefinição contínua de fronteiras e posições em um campo de práticas em crescente profissionalização. Para ambos pesquisadores, o crescimento deste campo se relaciona à ruptura por parte de segmentos médios urbanos com religiões tradicionais (e suas representações negativas de corpo e prazer), além do advento de movimentos emancipatórios, como o feminista, em um contexto marcado pela crise do trabalho, gerador de inseguranças e ansiedades. Enquanto a base empírica de Martins deriva de um questionário sócio-cultural em um grupo de usuários (n=29), Tavares sugere a noção de “terapeuta não-médico” (mais amplo que o “holístico”) a partir da qual identifica e desenvolve duas questões: 1) um espa-

ço de disputas centrado na busca por legitimidade terapêutica: os terapeutas alternativos na relação de distinção com as ordens científica e a mágica; e 2) os elementos prático-discursivos conformadores de uma identidade terapêutica, através das representações de “holismo” e “energia”. Contudo, se para Martins as terapias alternativas se apropriam e se complementam a saberes científicos em movimentos sincretizantes, conformando “sistemas de cura não-convencionais, inspirados em tradições ocidentais e orientais” (p. 80), Tavares diversamente ressalta o caráter crítico e contrastivo dos terapeutas alternativos, em seus esforços de auto-afirmação em relação à ciência, vista por eles como limitada e comprometida.

Tais aspectos sincretizantes e identitários são, por sua vez, interpretados por Maria Contepomi dentro de uma correspondência de afinidade entre a New Age e o universo pós-moderno: diversidade, fragmentação, crise de paradigmas tradicionais (religiosos e científicos), a ênfase na realização pessoal, no singular e no expressivo, e a celebração de todos estes temas (p. 131). Ademais, a decadência de projetos sociais globais (marxistas e liberais) ocorre paralelamente a processos de crescente despolitização e privatismo. Como Martins, Contepomi também destaca o impacto de transformações econômicas sobre a vida contemporânea: novas formas de acumulação capitalista, reorganização do trabalho, novos padrões de consumo, flexibilizando fronteiras cognitivas e simbólicas, em um meio “detonante de dúvidas e receios” (p. 133).

É num contexto simultaneamente pós-moderno e neoliberal, portanto, que a New Age é vista como movimento de reação à ortodoxia moderna, por vezes romantizado nos artigos de Martins e Contepomi. Enquanto Contepomi afirma que a New Age “possibilita e promove a liberdade do indivíduo para eleger múltiplos e heterogêneos caminhos para a auto-realização” (p. 134), Martins reproduz uma perspectiva de teor marxista-freudiano (a la Marcuse, Reich, Fromm), através da qual as terapias alternativas correspondem a uma “reação cultural que busca emancipar o corpo como veículo de liberação reflexiva de desejos e emoções”, através de “lutas [que] libertam o corpo físico de uma vigilância radical das instituições disciplinares.” (p. 83). Assim, o “corpo é redescoberto como lugar de conforto e emancipação do desejo” (p. 85), e “refletem o desejo de liberação da sociedade em relação ao imaginário opressivo do trabalho” (p. 87). Certamente, a New Age se evidencia enquanto uma *ars erotica* pós-moderna, elaborando verdades relativas através da exploração de prazeres, espiritualmente sensuais e sensualmente espirituais, através de diver-

sos saberes variavelmente iniciáticos.

No entanto, as relações entre a New Age e neoliberalismo são complexas e paradoxais. Como Martins nota, saberes alternativos e científicos mutuamente se canibalizam através de mecanismos de cooptação e sincretização, e paulatinamente se transformam através de uma “dupla hermenêutica” (Giddens). Por sua vez, o movimento ambientalista, como Contepomi nota, ilustra a passagem das grandes estratégias sociais para lutas táticas, como o “pensar global, agir local” bem marca. A complexidade destas relações de poder, identidade e sujeito foi contemporaneamente percebida e apontada por Foucault, ao afirmar, em *História da Sexualidade Volume I*, que o trabalho disciplinar oprime mas também (con)forma, assim como o poder coage ao mesmo tempo em que engendra. Assim, desejo, repressão e discursividades se reforçam mutuamente, não existindo liberdade (nem corpo, nem desejo, talvez nem mesmo prazeres) fora do campo de relações de poder (que não deve ser confundido com dominação). Entretanto, possibilidades de transformação são múltiplas, e resultam tanto de lutas localizadas quanto de acidentes históricos. Por isso, não tanto quanto “movimento de libertação” (visão nativa), talvez fosse mais adequado vislumbrar a New Age enquanto espaço de *resistência* (visão analítico-tática).

Por um lado, práticas alternativas, que libertam o sujeito da opressão do trabalho (argumento de Martins), podem também simplesmente adaptá-lo mais eficientemente à lógica exploradora do mundo corporativo neoliberal. Nesse sentido, se o processo de cura se coloca como “finalidade última” de uma “espiritualidade terapêutica” (Tavares, p. 126), cabe perguntar: curar o que, quem, do que, e com que intenções? O mal-estar gerado pelas pressões da civilização industrial-capitalista parece estar no cerne da questão, e é aí que a dialética entre mudança e reprodução se desenvolve. A difusão e aplicação de um arsenal terapêutico (seja oficial ou informal, o neoliberalismo não se importa com legalismos) pode ter, como objetivo ou efeito centrais, a adaptação funcional *do* indivíduo *ao* sistema capitalista, através de chavões como “redução de stress” e “aumento do desempenho e produtividade”. Cabe verificar, portanto, em que medida terapias alternativas servem à reprodução e legitimação de privilégios classistas num contexto predatório e excasso (a idéia de determinismo cármico ou providencial é o caso mais evidente), e, ainda, como se posicionam num campo de forças e transformações sociais. Afinal, seriam os loucos que perambulam pelas ruas de San Francisco o resultado de Reagan ou de Laing?

Por outro lado, como os autores de “A Nova Era no Mercosul” destacam, as terapias alternativas relacionam-se a processos de reflexividade e expressividade que tendem a alterar as condições de trabalho e consumo, através de um sentido de vida totalizante, de um “trabalho de conscientização contínua” (Tavares, p. 121). Porém, o contexto onde tais fenômenos ocorrem é avaliado pelos autores (e ciências sociais em geral) de forma negativa, uma situação ruim a ser reagida, uma modernização perturbadora, detonadora de “riscos e inseguranças”. Contudo, a New Age deve ser também avaliada na relação positiva com a modernidade tardia. Neste caso, não se trata tanto de “desmapeamento cognitivo”, mas de demandas, reflexivamente motivadas, por novas interpretações e experiências de vida, em formas emergentes de constituição da identidade do self – processo nem sempre prazeroso mas nem por isso necessária e negativamente reativo. De qualquer forma, as condições instabilizadoras de um mundo pós-tradicional e novas subjetividade, expressividades e sociabilidades tendem a repousar, não em indivíduos coercivamente constituídos, mas em sujeitos auto-reflexivos (Foucault), os *smart people* de Giddens, através de uma reflexividade estética que extrai criativamente significados do mundo infinito e caótico da modernização tardia – “por causa” e não “a despeito” ou “contra” esta.

Tais manifestações globalizadas e reflexivistas através do religioso são estudadas por Leila Amaral, que interpreta os aspectos estruturantes de uma nova ética espiritual. Através de trabalho de campo em circuitos e *links* entre Brasil e Inglaterra, sua pesquisa incorpora análises antropológicas de música New Age, centros holísticos, e encontros ecumênicos, descrevendo de forma densa (as vezes hermética) as formas de sociabilidade e temporalidade vigentes no universo New Age. Amaral nota que a música New Age expressa e engendra uma experiência “para além do espaço e tempo”, permeada de um acento pansacralizante e unidade mítica. As “vivências” coletivas são inteligentemente enfocadas como rituais que dramatizam as possibilidades, tensões e dilemas da globalização. Como enfatiza, os padrões desta espiritualidade cosmopolita se expressam nos tropismos do efêmero e do provisório, enquanto constituidores de identidades fluidas e um “sincretismo em movimento”. Assim, não obstante certa ambiguidade que confunde tais padrões emergentes com fenômenos milenaristas, sectários, dogmáticos e mágicos, Amaral é precisa ao sintetizar a espiritualidade alternativa: “fico inclinada a enxergar a Nova Era no domínio do parcial, do ambíguo, do provisório, da indefinição. Mais da adjetivação

parcial do que na substantivação determinante. É assim que há adeptos do Santo Daime e do Hare Krishna identificáveis como da Nova Era, e outros não.” (p. 75). *Grosso modo* e típico-idealmente, portanto, um caboclo frequentando o Daime na Amazônia corresponde a uma experiência tradicional sincrética, enquanto um pós-universitário psicologizado, frequentando o mesmo Daime na Zona Sul do Rio de Janeiro, expressa uma experiência New Age, pós-tradicional, um *simulacrum* pós-moderno, de alta reflexividade e fluidez.

Diversos elementos etnográficos apresentados por Amaral podem ser contextualizados e compreendidos através das teorias gerais contemporâneas inicialmente sugeridas. Por exemplo, a sensação de esperança e apreensão de New Agers perante o desconhecido de uma “totalidade virtual”, mencionada pela autora, pode ser relacionada à noção de “sublime” pós-moderno de F. Jameson: uma experiência intraduzível que expressa a fissura entre a hipertrofia da ordem mundial tecno-financeira e a incapacidade de apreensão psicossocial. Tal vazio induz uma atitude de excitação e fascinação do sujeito pós-moderno, que, intensificada pela hiper-volatilidade e hiper-estimulação de uma cultura virtual e prostática, induz a novos e radicais experimentos de subjetividade. Jameson diagnostica a necessidade de uma nova sensibilidade estética, capaz de mapear cognitiva, afetiva e comportamentalmente esta colossal ordem pós-moderna. No entanto, ainda que reintroduzindo a noção de “desmapeamento cognitivo”, trata-se aqui de um processo não necessariamente doloroso, mas até excitante e prazeroso. Jameson relaciona esta sensibilidade estética pós-moderna à uma nova “consciência de classe”. Mas qual classe seria capaz de estabelecer uma nova hegemonia através de uma economia semiótica pós-moderna: cientistas? artistas? ou agentes que sincretizem a ambos (como New Agers!)?...

Esta discussão sobre globalização e reflexividade do self se concentram na análise perspicaz de María Carozzi sobre a New Age californiana e argentina, quando representa a visão nativa: “O agente de mudança é alguma coisa abstrata, ao mesmo tempo planetária e interna ao indivíduo - germina em seu interior.” (p. 161). Segundo a organizadora do livro e autora dos capítulos introdutório e final, a New Age se liga ao macromovimento sócio-cultural de classes médias privilegiadas e escolarizadas ocidentais, defensor de mudanças através de um ideal de autonomia, “como causa, método e princípio de organização” (p. 150). Ligado a minorias sociais, étnicas e ambientalistas pós-sessentistas, a Nova Era é movimento expresso numa “rede de redes”, “produ-

to da aplicação deste ideal autônômico ao campo terapêutico alternativo, esotérico e religioso.” (p. 151). Contudo, este ideal de autonomia, segundo Carozzi, toma acento de sobrenaturalização e naturalização através do discurso de celebridades e profissionais New Age, cujas representações sobre uma “transformação planetária misteriosa” expressam a percepção nativa sobre processos de globalização. Um dos pontos centrais de sua etnografia reside na observação de que influências históricas e sociais são negadas e erradicadas pelos sujeitos interpretados. Suas narrativas biográficas adquirem assim um acento fortemente idiossincrático, cuja radicalização caracteriza a Nova Era enquanto movimento religioso (Carozzi, p. 186).

É preciso notar, entretanto, que estes aspectos idiossincráticos e anti-históricos não são exclusivos da Nova Era, mas são encontrados em outros macro-processos e experiências sociais. O efeito anti-histórico espelha a hiper-sincronização promovida pelas pressões de uma globalização tecnológico-econômica que arrasta múltiplas historicidades para um estado de compressão instantânea, de um *momentum* presente. Desta forma, seja como efeito ou agência, a discursividade New Age ahistórica busca dar conta e sentido à dinâmica social (“sublime”) para sujeitos em busca de adaptação e/ou experimentação. Ademais, a idiossincrasia New Age reflete a ideologia do individualismo moderno ocidental com a qual trava um diálogo multifacetado, amplamente situado entre o expressivismo romântico e o utilitarismo iluminista/neoliberal. A mídia, a imprensa, a propaganda, psicólogos e celebridades, expressam e alimentam tais ideologias de classe média, hegemonicamente centradas em noções burguesas de *self-made person*, auto-estima, privacidade, meritocracia, esforço, talento e mudança individuais. Da mesma forma, formas individualistas expressivistas frequentemente (mas não necessariamente) desembocam no narcisismo e auto-absorção hermenêutica, através de um exagerado acento auto-afetivo ou solipsismo cognitivo.

Contudo, deve-se chamar atenção para os aspectos reflexivos, estéticos e autonomizantes do individualismo contemporâneo. Como Carozzi aponta com destreza, profissionais e terapeutas alternativos negam expectativas de controle, autoridade e poder sobre o paciente, que é transformado assim em agente autônômico de auto-cura. Tal mudança na relação terapeuta-paciente, além de expressar o ideal de autonomia destacado pela autora, corresponde à afirmação do paciente enquanto *smart agent* reflexivo. Da mesma forma, o “trabalho de conscientização contínua”, observado por Fátima Tavares no processo de

cura (p. 121), pode ser relacionado à noção filosófica de “pensamento”, entendido por Foucault como a capacidade de distanciar-se do cotidiano, refletir e problematizar *taken-for-granted* existenciais, possibilitando assim novas estruturas gestálticas. Além disso, tal negação de controle corresponde a uma postura anti-mágica: terapeutas não trabalham para influenciar “forças misteriosas incalculáveis” weberianas, porque, na Nova Era, afirma-se que o processo de cura reside no próprio “paciente”, transformado em “sujeito” de si. Este deve adaptar-se racional-eticamente aos imperativos holísticos de uma civilidade “cósmica” (global). Enfim, não seria o “agente de mudança” que “germina no interior do indivíduo”, destacado por Carozzi, a própria reflexividade pós-tradicional se manifestando?

Magia e tradição continuam presentes através de todas as classes sociais, e os autores de “A Nova Era no Mercosul” são precisos ao constatar sua permanência, sob novos métodos, formas e rótulos: serviços de magia por telecomunicação, consultas em locais elegantes, técnicas energético-naturalistas; seitas *high-tech* hierarquizadas, dogmas ufológicos e milenaristas, sacramentos salvacionistas hibridizados. Contudo, o núcleo da Nova Era não reside na expansão de técnicas mágicas nem do retorno de tradições, senão no reposicionamento destes dentro de uma nova dinâmica espiritual/cultural.

Como o material empírico apresentado em “A Nova Era no Mercosul” demonstra, a New Age não representa “reencantamento” porque suas técnicas e pragmática não promovem o mero retorno do “misterioso incalculável” (ainda que a nova ordem pós-moderna possa ser sentida como um mistério sublime...). Ainda que muitas vezes associada à satisfação de interesses egoístas através de recursos mágicos, a New Age relaciona-se mais propriamente à possibilidade de uma ética subjetiva, pragmática e tendencialmente aberta, em uma relação singular com o transcendente. Assim, a permanência do tema da magia reflete a atual centralidade da categoria “indivíduo” (que na pré-modernidade se ligava à magia aética). Entretanto, na Nova Era, este impulso para realização de interesses individuais (magia) se conforma a padrões organizadores da conduta (ética). Por outro lado, esta racionalização ética não representa um mero retorno da religião, porque a tradição é resituada e transformada em *instrumento para o cultivo reflexivo do self* (daí o termo “religiosidade pós-tradicional” sugerido por D’Andrea). É assim que, nem reencantamento, nem secularização, nem tradição, talvez se possa falar de um *reencantamento racionalizado* – o retorno subordinado da magia (individualista) a uma ética (do self).

É neste sentido que a New Age se constitui em uma ética do sujeito enquanto uma estética da existência. Não por acaso, os meios artísticos e estéticos fortemente emularem formas New Age. Em um contexto de moralidades múltiplas e declinantes, o crucial não reside na definição de *conteúdos* (moral), mas na busca de adequação, harmonização e expressão de *formas* (estética) – num politeísmo de valores, contexto de conteúdos múltiplos e divergentes. Daí a New Age se constituir, numa linguagem derridariana, em uma metapragmática parasitária de tradições religiosas, científicas e terapêuticas, contaminando-as e recodificando-as para novos usos de caráter provisório, instável e contingencial. A magia na Nova Era refere-se a esta arte de saber viver e conviver.

Enfim, ao invés de “uma opção entre outras” (Contepomi, p. 153), estes padrões (identificados como New Age) se encontram na própria base das regras do (novo) jogo de reprodução e vivências religiosas e culturais. Em condições modernas reflexivas, pós-tradicionais, somos todos continuamente forçados a optar: “*We have no choice but to make choices*”, afirma Giddens, o que inclui a opção por não optar. A novidade reside, assim, na centralidade crescente das categorias “decisão” e “responsabilidade” para os agentes sociais, sobre suas existências. É nesse sentido que somos todos New Agers: sistemas tradicionais se psicologizam e se desnaturalizam, tomando um caráter provisório, pragmático e subordinado em um contexto intensamente complexo e dinâmico. Rótulos a parte (“New Age”, “Aquário”, “alternativo”, “espiritualismo” etc. – não obstante a importância genealógica destes), a hipótese crucial que se coloca (notada por Martins, p. 86), é a da difusão de um misticismo reflexivista – transformadora ao mesmo tempo em que se transforma – através do tempo (desde o Romantismo do século XIX), do espaço (adquirindo escala planetária), e da “pirâmide” social (a partir das elites intelectuais e artísticas).