

A nova era como malha

The New Age as Meshwork

*Vitor de Lima Campanha*¹

RESUMO

O artigo visa discutir a utilização de duas teorias antropológicas contemporâneas para a compreensão da religiosidade Nova Era: a Teoria Ator-Rede, de Bruno Latour, e o conceito de malha, do antropólogo Tim Ingold. Parte-se do pressuposto da errância como uma característica fundamental da Nova Era, onde a busca pelo aprimoramento e pelo *self* perfeito levam o indivíduo à procura de práticas, vivências e rituais descontextualizados de suas tradições originais, constantemente rearranjados e instrumentalizados. Como sociologia que busca associações, a Teoria Ator-Rede pode ser útil para compreender as conexões que ocorrem nesse contexto, porém, leva em conta conexões entre pontos definidos. A malha, entretanto, compreende essas relações como fluxos, onde não há elementos conectados, mas diferentes linhas contínuas entrelaçadas como um tecido. Assim, a Nova Era não se trata de uma conexão de práticas, vivências e rituais diversificados, mas da própria relação, em consonância com a ideia ingoldiana de malha.

PALAVRAS-CHAVE

Nova Era. Teoria Ator-Rede. Malha.

ABSTRACT

The article aims to discuss the use of two contemporary anthropological theories for the understanding of New Age religiosity: the Actor-Network Theory, by Bruno Latour, and the concept of meshwork, defended by Tim Ingold. It starts from the assumption of wandering as

¹ Doutorando em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

a fundamental characteristic of the New Age, in which the pursuit of perfection and the perfect self leads the individual to seek decontextualized practices, experiences and rituals from their original traditions, which are constantly rearranged and instrumentalized. As a sociology that seeks associations, the Actor-Network Theory can be useful to understand the connections that occur in this context, but takes into account connections between defined points. The meshwork, otherwise, understands these relationships as flows, where there are no elements connected, but different continuous lines intertwined as a fabric. Thus the New Age is not about a connection of diversified practices, experiences, and rituals, but about the relationship itself, in keeping with Ingold's idea of meshwork.

KEYWORDS

New Age. Actor-Network Theory. Meshwork.

Introdução

Um dos principais desafios no estudo da Nova Era é sua delimitação. Um consenso em pesquisas sobre o tema é justamente sobre a fluidez de seus limites, tratando-se de uma religiosidade onde diferentes práticas e ideias são retiradas de seus contextos originais, recombinaadas e rearranjadas sem compromissos institucionais por parte dos indivíduos. A quebra de ortodoxias alia-se a uma instrumentalização de conteúdos que visam o autoaprimoramento em busca do *self*, o eu superior transcendente ao ego. Para compreender essa religiosidade em suas tênues fronteiras busca-se, neste artigo, discutir o possível auxílio de duas teorias antropológicas contemporâneas: a Teoria Ator-Rede, do antropólogo francês Bruno Latour, e a ideia de malha, defendida pelo antropólogo britânico Tim Ingold.

Na primeira parte do artigo, conceitua-se a Nova Era como uma religiosidade que, devido à diversidade e dispersão de práticas e vivências, tem na errância uma de suas principais características. Nesse contexto, a busca do *new ager*, que atua de forma reflexivista², modificando seus

² D'ANDREA, Antony. *O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 51-52.

sistemas referenciais e reavaliando sua identidade, é fundamental: sua movimentação incessante, em meio a improvisos e reinvenções fragmentadas e transformadas fazem da Nova Era uma “cultura religiosa errante”³.

Na segunda parte, analisam-se as possíveis contribuições das supra-citadas teorias antropológicas para o entendimento dessa errância. Como forma de religiosidade fluida e sem limites estabelecidos, parte-se do princípio de que torna-se imprescindível considerar os fluxos e relações entre o indivíduo e as diversificadas práticas, vivências e ideias. Por tratar-se de uma sociologia que busca associações, a Teoria Ator-Rede⁴ auxiliaria a compreender tais conexões. Por sua vez, a concepção de cada elemento como um conjunto de relações entrelaçadas, como uma malha⁵, encontra também ressonância no caráter de incessante movimentação da Nova Era.

1. Nova era: a religiosidade da busca

Devido às práticas caleidoscópicas, instrumentalizadas e descontextualizadas, Amaral⁶ considera o termo Nova Era mais como um adjetivo que um substantivo. Visto que não se trata de uma identidade religiosa bem demarcada ou definida, o fenômeno origina-se, a princípio, da convergência entre as religiões orientais, místicas e o pensamento ocidental, articulando-se com o Espiritualismo, a Teosofia, o Transcendentalismo, entre outros, a partir da metade do século XIX, alcançando maior expressão em meio à efervescência cultural dos anos 60 e 70 do século XX. A antropóloga enumera como influenciadores da Nova Era os seguintes discursos:

³ AMARAL, Leila. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão ‘nova era’ da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio (org.). *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003, p.19.

⁴ LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Bauru: EDUSC, 2012.

⁵ INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁶ AMARAL, 2003, p. 19-21.

a) o dos herdeiros da contracultura com suas propostas de comunidades alternativas; b) o do autodesenvolvimento, na base das propostas terapêuticas atraídas por experiências místicas e filosofias holistas, fazendo-as corresponder às modernas teses científicas, por aproximações de ordem metafórica; c) o dos curiosos do oculto, informados pelos movimentos esotéricos do século XIX e pelo encontro com religiões orientais, populares e indígenas; d) o discurso ecológico de sacralização da natureza e do encontro cósmico do sujeito com sua essência e perfeição interior; e) o da reinterpretação *yuppie* dessa espiritualidade centrada na perfeição interior, através dos serviços *new age* oferecidos para o treinamento de pessoal nos setores de recursos humanos, nas empresas capitalistas⁷.

É importante ressaltar que, nesse contexto, também as fronteiras entre o que é religioso, científico, artístico e terapêutico não são bem definidas. Práticas de tradições religiosas ou espiritualidades variadas hibridizam-se a performances, expressões artísticas e técnicas oferecidas em centros holísticos, geralmente dispersos pelos centros urbanos⁸. Tal instrumentalização de práticas independe de ortodoxias, podendo ser hibridizadas sem um direcionamento específico, ficando a cargo da disponibilidade de elementos rituais ou mesmo da formação e criatividade do oficiante. Também podem ser incorporadas durante as cerimônias ou eventos recursos do próprio participante, relacionados às suas experiências de vida⁹.

Alguns exemplos desses cruzamentos heterodoxos são observáveis a partir das variadas formações de palestrantes, mediadores ou facilitadores. Seus currículos mostram tanto sua formação em instituições de ensino e cursos convencionais quanto suas experiências com terapias holísticas, adquiridas através da experiência com outros facilitadores *new age*. Magnani¹⁰, por exemplo, apresenta Rowland Barkley, convidado de um evento do Instituto de Pesquisas Xamânicas – Paz Geia, em São

⁷ AMARAL, 2003, p. 20.

⁸ MAGNANI, José Guilherme C. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

⁹ AMARAL, 2003, p. 32.

¹⁰ MAGNANI, José Guilherme C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 223.

Paulo, que é anunciado como um “Xamã australiano com especialização em reprogramação do DNA sutil, PNL, Terapia Holográfica da Linha do Tempo, Terapia do Eu Superior”. Outra xamã moderna, de currículo ainda mais extenso, inclusive formada por Barkley, é uma terapeuta mineira apresentada em uma divulgação via e-mail da seguinte forma:

(...) formada em Física, com Doutorado em Práticas Pessoais e Coletivas na COPPE/UFRJ. Especializou-se em Terapias Vibracionais, participando da 1ª Formação em Técnicas do Despertar da Consciência. É formada em Terapias para o Século XXI pelo xamã australiano e terapeuta de iniciação Rowland Barkley; e tem participado de trabalhos com o curador norte-americano Foester Perry. É *Reiki Master* no sistema *Usui*, e no *Reiki Xamânico*, instrutora de Tantra Lemuriano, tem consultório no Recanto dos Anjos, onde dá consultas particulares. Já ministrou vários cursos nesta área, sempre com ênfase no despertar do Curador Interno¹¹.

O objetivo dessa quebra de ortodoxias, com práticas instrumentalizadas e combinadas em vivências ou *workshops* é o aprimoramento espiritual, ou seja, o aprimoramento do *self*. Conceito difundido na espiritualidade Nova Era, trata-se de uma dimensão sagrada do indivíduo que extrapola o ego, devendo ser alcançada através das vivências pessoais:

Aprimorar o *self*, no sentido moral, não significa tornar o “indivíduo” um ser perfeito, completo de si mesmo ou todo-poderoso, mas prepará-lo para tornar-se receptível àquele movimento oscilatório do espírito, capaz de torná-lo a dimensão individual aprimorada do ser: a entidade capaz de estabelecer a mediação (ou a comunicação) entre a realidade imediata do ego e a realidade mais vasta da “vida”¹².

A busca de um *self* perfeito, o encontro com o eu interior sagrado, pode também ser caracterizada por um “pensar em si mesmo”. Aperfeiçoar-se, na busca individual por superar potencialidades humanas e

¹¹ AMARAL, 2003, p. 45.

¹² AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 144.

autoaprimorar-se é, assim, uma atitude reflexivista. Para D'Andrea¹³, é o reflexivismo de uma prática ou de um elemento que faz com que ele seja instrumentalizado de uma maneira tipicamente Nova Era. As atitudes reflexivistas seriam aquelas com grande potencial de modificação de sistemas referenciais do indivíduo, capazes de provocarem reavaliações identitárias ou mesmo de projetos de vida. A reflexividade está relacionada a como esses indivíduos incorporam, reconstituem e reorganizam o conhecimento, transformando-se a si mesmos. Como resultado, ocorre também a relativização desse conhecimento inicial, tornado obsoleto, comprometendo-se discursos e autoridades tradicionais¹⁴.

Os rituais xamânicos, a física quântica e a leitura da Bíblia, por exemplo, são práticas ou disciplinas com seus contextos específicos e tradicionais – tribais, religiosos, científicos etc. Porém, quando a visualização criativa xamânica é utilizada estilisticamente durante um *workshop* em um grande centro urbano, onde é justificada metaforicamente por trabalhos científicos sobre a física quântica¹⁵ ou quando trechos bíblicos são livremente reinterpretados em busca de supostas verdades ocultas sobre discos voadores, que teriam sido incompreendidas na antiguidade bíblica e agora desvendadas por ufólogos¹⁶, o que temos são ressignificações e hibridismos reflexivistas, ou seja, práticas e discursos que levam o indivíduo a novas reflexões centradas em si mesmo, seja em seu autodesenvolvimento ou em reordenações de elementos tradicionais, quebrados e relidos a partir de seus referenciais identitários.

Ao analisar-se uma religiosidade onde um caleidoscópio de práticas, terapias e performances se apresentam como diferentes opções para o autoaprimoramento do praticante, faz-se importante atentar-se aos fluxos desses indivíduos. Esse caminho em busca da superação do ego e do encontro do *self* perfeito, que ocorre livre de pertencas exclusivistas institucionais ou mesmo ortodoxias, acaba tornando-se uma das principais características da Nova Era. É na própria busca, constante, efêmera, repleta de improvisações, que está o sentido dessa religiosidade,

¹³ D'ANDREA, 2000, p. 51-52.

¹⁴ D'ANDREA, 2000, p. 34.

¹⁵ D'ANDREA, 2000, p. 44.

¹⁶ AUTOR, 2015, p. 117.

considerada por Amaral¹⁷ como uma “cultura religiosa errante”, fruto de um “espírito sem lar”:

(...) a religiosidade errante da Nova Era, calcada em um sincretismo em movimento e na absolutização da passagem como valor, está em correspondência com a emergência de um “padrão de civilidade” que emerge no mundo contemporâneo, refletindo, parcialmente, uma faceta do processo de globalização. No caso da visão Nova Era, o sentimento de uma relação problemática entre o indivíduo e sociedade, tentando visualizar os aspectos extra-sociais do *self*¹⁸.

Ainda para a autora¹⁹, o conceito de errância é útil para pensar a Nova Era por sugerir indefinições e parcialidades em duas instâncias: em primeiro lugar, desse sujeito racional, situado em uma zona intermediária entre o individualismo e o comunitarismo. Em segundo, do cânone, também fragmentado por entre as identidades religiosas, autodenominadas Nova Era ou não. Essa indeterminação adquire um caráter intrínseco ao pensamento Nova Era, valor constituinte da busca contínua pelo aperfeiçoamento, pela evolução espiritual.

A universalidade de tal lógica não produz uma religião ou uma espiritualidade universal, mas práticas singulares que não são, contudo, da ordem da identidade ou de uma interioridade qualquer, porque trata-se, nesse caso, de um movimento, de um deslocamento incessante em si mesmo e em relação às outras práticas com as quais realizam combinações que implicam em aproximações e afastamentos. Esse deslocamento incessante em si mesmo é potencializado nas performances corporais, que são “vivências”. Nelas o “sentido”, pelo qual se busca ou se deseja, jamais se reifica em uma única cosmologia, narrativa, texto ou *script* – ou, numa linguagem religiosa, em um único céu ou espírito²⁰.

Tendo as práticas da Nova Era uma grande variabilidade – infinita, a julgar pela possibilidade de recombinações constantes – torna-se

¹⁷ AMARAL, 2003, p. 19.

¹⁸ AMARAL, 2000, p. 208.

¹⁹ AMARAL, 2000, p. 211.

²⁰ AMARAL, 2003, p. 50.

imprescindível centrar os esforços de pesquisa na questão da errância. Os fluxos, a movimentação do errante religioso da Nova Era é fundamental não por fazer parte dessa dinâmica, mas por ser a própria dinâmica religiosa. Para tanto, traçamos no próximo item algumas possibilidades teóricas que visam elucidar melhor a questão.

2. A errância entre a rede e a malha

A indefinição e a fluidez de fronteiras, com práticas e ideias que se entrecruzam, combinam-se e reinventam-se fez da nebulosa metáfora frequentemente utilizada para caracterizar a Nova Era. Essa nebulosa, chamada por Champion²¹ de uma “nebulosa místico-esotérica” seria composta por variados grupos indefinidos, no contexto da pós-modernidade, que conjugariam, como já mencionado anteriormente, diversas referências místicas, esotéricas e psicológicas.

Porém, a ideia de nebulosa coloca as diferentes expressões da Nova Era como componentes esparsos sem centrar-se apropriadamente nas relações e fluxos existentes, tanto entre os indivíduos quanto entre práticas, performances, vivências e ideias. Considerando a errância religiosa e o processo de constante improvisação e comunicação entre elementos dispersos fatores primordiais para se entender a Nova Era²², observemos contribuições que podem ser feitas por diferentes teóricos contemporâneos.

A crise da modernidade, geralmente considerada motor das novas formas de religiosidade, é uma conceituação questionada na sociologia de Bruno Latour²³. Para ele a noção de crença tem papel importante na geração da ilusória oposição entre modernos e “selvagens”. O moderno seria apenas aquele que acredita não acreditar em nada, assim como os colonizados portugueses “cobertos de amuletos da Virgem” zombavam dos ídolos fabricados pelos colonizados, seus fetiches. O pensamento científico enxerga-se mais civilizado que o religioso, tendendo a

²¹ CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la pos-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archive de Sciences Sociales de Religions*, n. 67, 1989, p. 155.

²² AMARAL, 2003, p. 49

²³ LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002, p. 15.

considerar este último involuído, perpetuador de fetiches. O conceito de fe(i)tiche, desenvolvido pelo autor, une “fetice” e “fato”, palavras que possuiriam uma mesma etimologia ambígua. O fe(i)tiche seria “a firme certeza que permite a prática passar à ação, sem jamais acreditar na diferença entre construção e compilação, imanência e transcendência”²⁴.

Assim, os modernos não seriam desprovidos de fe(i)tiches. Acreditando-se modernos, em geral, acreditam também ter abandonado antigos fe(i)tiches pela adoção de novas perspectivas mais adequadas – porém, todas, novos fe(i)tiches:

Não rebaixo aqui os modernos, devido ao seu fracasso, à piedade monstruosa e bárbara com a qual acreditam ter definitivamente rompido. Não retorno o tema dos ídolos do fórum do templo, do mercado, para acusar os sensatos de acreditar, apesar de tudo, à maneira dos negros ou dos párias. Não os encorajo, como o filósofo que se vale do martelo, a destruir enfim, por um último e heroico esforço, as últimas superstições que repousariam ainda nas ciências e na democracia. É a definição mesma do monstro, da barbárie, dos ídolos, do martelo e da ruptura, que é preciso ser novamente retomada. Nunca houve bárbaros; nós nunca fomos modernos, nem mesmo em sonho – sobretudo em sonho!²⁵.

Assim como a modernidade, o conceito de “social” também é questionado pelo sociólogo francês, que apresenta distintas reflexões, tanto sobre a sociedade quanto sobre a sociologia, no desenvolvimento da Teoria Ator-Rede – ANT, na sigla em inglês. Haveria incertezas sobre relações suficientemente específicas para serem consideradas sociais e agrupadas de forma a funcionarem como sociedade. O social estaria, assim, diluído por toda parte²⁶.

São contrapostas duas visões sobre a sociologia: a primeira, clássica, seria a de uma sociologia do social, que considera a existência de um contexto social, uma realidade específica onde ocorrem atividades não sociais. Na segunda abordagem, ao contrário, não existiria o que se

²⁴ LATOUR, 2012, p. 45-46.

²⁵ LATOUR, 2012, p. 63.

²⁶ LATOUR, 2012, p. 17-18

convencionou chamar de “contexto” ou “dimensão” social; os agregados sociais não seriam elementos capazes de explicar aspectos residuais nas mais variadas áreas de conhecimento, como se acreditara. Ao contrário, esses agregados deveriam ser explicados pelas associações fornecidas pelas outras áreas. A sociologia das associações, proposta por Latour na Teoria Ator-Rede, operaria como uma “busca por associações”; o termo “social” designaria tipos de conexões entre coisas não necessariamente sociais²⁷.

Não se trataria de não mais recorrer à sociologia do social. Porém, em situações sociais inovadoras, torna-se necessário observar as novas associações:

[...] em situações nas quais as inovações proliferam, em que as fronteiras de grupos são incertas, em que o leque de entidades a considerar flutua, a sociologia do social não consegue mais encontrar novas associações de atores. Nessa altura, a última coisa a fazer seria limitar de antemão a forma, o tamanho, a heterogeneidade e a combinação de associações. [...] Para empregar o slogan da ANT, cumpre “seguir os próprios atores”, ou seja, tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer²⁸.

Boa parte da citação acima poderia descrever com certa eficácia a forma de funcionamento da Nova Era. Essas religiosidades, conforme apresentado, também flutuam por entre fronteiras incertas, com sucessivas inovações e associações, sendo as conexões fundamentais para a compreensão de tão difusas manifestações. O que Latour propõe é justamente identificar associações, que não visem limitações. Assim, ao analisar conexões, antes de buscar categorizações estanques, a ANT, como uma teoria que não busca definições totalizantes, mas os vínculos formativos do objeto, pode vir a ser adequada para essa investigação de objetos a priori indefinidos.

²⁷ LATOUR, 2012, p. 20-23.

²⁸ LATOUR, 2012, p. 31.

Crítico da Teoria Ator-Rede, o antropólogo britânico Tim Ingold pode também oferecer importante contribuição para o entendimento dos fluxos e conexões da religiosidade errante da Nova Era. Em contraponto à ideia da rede, Ingold²⁹ propõe o conceito de malha, que acredita ser mais adequado para a compreensão do que chama de “rede da vida”, onde movimentos se emaranham como linhas em um fluxo contínuo. Essa movimentação seria uma característica inerente aos seres, humanos ou não, que interagem no ambiente influenciando-se mutuamente, uma postura evidentemente crítica à divisão entre natureza e sociedade.

Há devires humanos, devires animais, devires vegetais, e assim sucessivamente. Conforme se movem juntos através do tempo e encontram-se uns aos outros, esses caminhos se entrelaçam para formar uma imensa e contínua tapeçaria em evolução. A antropologia, portanto, é o estudo dos devires humanos conforme desdobram-se dentro da trama do mundo³⁰.

Ao inspira-se no conceito de linhas de fuga ou linhas de devir, de Deleuze e Guattari, o autor diferencia linhas que conectam uma coisa a outra de linhas que percorrem um fluxo indefinidamente. Cada “coisa” – novamente ressaltando: humana ou não – é descrita, então, como um feixe de linhas de devir, cujas trajetórias entrelaçadas formariam a “textura do mundo”. Cabe, ao pesquisador, rastrear a multiplicidade de trilhas e seguir seu movimento³¹.

É importante compreender o que, segundo o ponto de vista de Ingold, é uma coisa. Não trata-se de um mero objeto inerte. A coisa, conceito de inspiração heideggeriana, é um agregado de fios vitais, um feixe de linhas de devir. Ao contrário do objeto, que é um ente fechado, consumado e bem delimitado, a coisa tem uma superfície que “transborda” no mundo³². Uma árvore, por exemplo, não seria apenas uma árvore, mas uma coisa em todas as relações com o meio e com outras coisas:

²⁹ INGOLD, 2015, p. 111.

³⁰ INGOLD, 2015, p. 34.

³¹ INGOLD, 2015, p. 41.

³² INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 37, 2012, p. 29.

O que é árvore, e o que é não árvore? Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? Essas não são questões fáceis de responder [...]. A casca, por exemplo, é parte da árvore? Se eu retiro um pedaço e o observo mais de perto, constatarei que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por debaixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos? Além disso, se decidimos que os insetos que vivem na casca pertencem à árvore tanto quanto a própria casca, então não há razão para excluirmos seus outros moradores, inclusive o pássaro que lá constrói seu ninho ou o esquilo para o qual ela oferece um labirinto de escadas e trampolins. Se consideramos que o caráter dessa árvore também está em suas reações às correntes de vento no modo como seus galhos balançam e suas folhas farfalham, então poderíamos nos perguntar se a árvore não seria senão uma árvore-no-ar. Essas considerações me levam a concluir que a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de feixes vitais. É isso que entendo por coisa³³.

Não se trata, pois, de conferir agência àquilo que é inanimado, mas de observar os fluxos de seus componentes materiais. Ao contrário do animismo, que confere vida às coisas, a ideia é trazer as coisas à vida. “As coisas estão vivas e ativas não porque estão possuídas de espírito – seja *na* ou *da* matéria – mas porque as substâncias de que são compostas continuam a ser varridas em circulações dos meios circundantes [...]”³⁴.

O contraponto entre Latour e Ingold reside em como cada um enxerga a relação e os movimentos entre indivíduos, objetos e seu meio. Enquanto o primeiro postula que os atores sejam seguidos, buscando compreender suas associações e fronteiras incertas, o segundo defende que se siga o fluxo dos materiais, ou seja, os componentes das coisas, expressos em linhas que se emaranham numa trama – como no supracitado exemplo da árvore e os elementos que a constituem e tornam incertos até os limites entre a árvore, seu ambiente e suas relações. A crítica direta à Teoria Ator-Rede residiria na metáfora da rede como ainda insuficiente

³³ INGOLD, 2012, p. 28-29.

³⁴ INGOLD, 2015, p. 63.

para a compreensão da fluidez existente nas coisas³⁵. A rede, por ser uma interligação entre diversos pontos distintos, ainda que priorize conexões, pressupõe que os elementos ligados sejam entidades fechadas em si mesmas. Como a própria constituição desses elementos torna-se discutível a partir do momento em que são considerados um conjunto de linhas e relações, o entendimento do mundo como uma malha de linhas entrelaçadas torna-se mais adequado. Conclui-se que as coisas, na verdade, não estão em relação umas com as outras, mas que elas *são* a própria relação³⁶.

Da mesma forma, as manifestações da Nova Era – performances, rituais, práticas e ortodoxias, descontextualizados e recombinaados – aparecem entrelaçados como na proposição da malha. Assim como não se pode falar na Nova Era como uma expressão religiosa unívoca, as práticas dentro desse escopo mostram-se igualmente fluidas: ao se falar em neo-xamanismo, *reiki* xamânico, terapias vibracionais, tantras e outros elementos como expressões *new age*, por exemplo, não se tem uma ideia exata do que eles significam e que práticas podem acionar durante seu desenvolvimento, na medida em que nas vivências o *new ager* busca

[...] transformar, estilizar, desarranjar ou rearranjar elementos de tradições já existentes, retirando-os de seu contexto de significação original e liberando-os de seus códigos originais, para apresentá-los como metáforas provocativas de determinadas sensações ou visões, em um determinado momento e segundo determinados objetivos. Não mais circunscritos à sua comunidade de origem ou aos seus grupos “naturais”, esses elementos são recobertos com uma alta diversidade de significados e usados para uma variedade de propósitos [...]. Ressalta-se, nesse caso, a possibilidade de improvisar “vivências”, eventos, cerimônias, encontros e festivais, a partir da incorporação de elementos rituais, míticos e mágicos de diversas tradições com a

³⁵ INGOLD, 2015, p. 139, admite, porém, que o termo “ator-rede” pode ter ganho um significado diferente do proposto inicialmente devido à sua tradução, do francês *acteur réseau* para o termo anglófono *actor-network*. O termo *réseau*, em francês, pode fazer referência tanto a redes quanto a tecidos rendados ou teias. Após a tradução, entretanto, a ideia de uma rede de conexões teria se solidificado e popularizado, distanciando-se da possibilidade de interpretação como um entrelaçamento de linhas.

³⁶ INGOLD, 2015, p. 119.

condição de quebrar as ortodoxias de seus códigos sociais originais e *inibir, dessa forma, qualquer possibilidade de positivar uma determinada direção cultural nas relações e articulações que realizam*³⁷ (grifo nosso).

As práticas aparecem, então, como linhas na trama da Nova Era, linhas cujas direções imprevisíveis nunca terminam de serem traçadas nem chegam a pontos determinados, já que o próprio movimento é a “coisa” em si. Enxergar a Nova Era como uma malha – em uma perspectiva mais ampla igualmente atrelada à malha da vida, ao considerarmos a teoria ingoldiana – é levar em conta sua peculiaridade de busca, de movimento. Seu “deslocamento incessante em si mesmo e em relação às outras práticas”³⁸ faz da Nova Era, mais que adjetivação, puramente relação, assim como todas as outras “coisas” que se derramam através da malha da vida³⁹. Partir do princípio de que não somente a Nova Era apresenta um conteúdo difuso, mas que as práticas variadas em seu interior também se emaranham em um fluxo direcionalmente diversificado e contínuo, é fundamental para que deixemos de lado delimitações que não condizem com esse contexto.

Conclusão

Observando duas questões fundamentais para a compreensão da questão da Nova Era – a indefinição de fronteiras de práticas, vivências e expressões e a errância, caracterizada por uma contínua procura por autoaprimoramento – buscamos debater como a utilização dos conceitos de rede e malha podem contribuir para os estudos sobre essa religiosidade da busca.

A princípio, observar a Nova Era como uma rede pode bem expressar a ligação entre suas práticas, rituais e vivências, que embora descontextualizadas e dispersas, são articuladas em busca do *self* ideal. Essa

³⁷ AMARAL, 2003, p. 48.

³⁸ AMARAL, 2003, p. 48.

³⁹ INGOLD, 2015, p. 119.

articulação, feita pelo *new ager* em sua busca, atua como as ligações entre os pontos da rede. Nesse caso, utilizada como uma sociologia que busca associações, a Teoria Ator-Rede pode ser de grande valia no estudo Nova Era, não para delimitar, conceituar e classificar, mas justamente para compreender as associações que ocorrem nesse tipo de religiosidade. Calcada em reinterpretações e reutilizações, poderíamos dizer que a espiritualidade Nova Era, sob essa perspectiva teórica, é uma religiosidade de associação.

No entanto, a própria característica das práticas e vivências dispersas, com fronteiras indefinidas, pode colocar em cheque essa teorização. Diferentemente da rede, que interliga pontos delimitados, a malha, conforme postulada pela teoria ingoldiana, seria composta de fluxos contínuos que se entrelaçam. Não haveria, nesse caso, vários elementos *em* relação, mas *sendo* a própria relação. Assim, considerar a Nova Era como uma malha seria mais adequado, observando-a como diferentes linhas de devir.

Evidentemente, aqui, a ideia de fluxo é de extrema importância: os fluxos do errante religioso em sua busca por autoaprimoramento entrelaçam-se às práticas e vivências, que também são fluxos contínuos, em constante transformação, rearranjo e ressignificação. A Nova Era não se trata, pois, de diferentes e variados conteúdos em relação: ela é a própria relação. Seguir esses fluxos e compreendê-los como tal pode ser um caminho frutífero para o estudo de suas expressões de religiosidade.

Referências

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Um Espírito sem lar: sobre uma dimensão 'nova era' da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio (org.). *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, p.17-59, 2003.
- CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la pos-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archive de Scienses Sociales de Religions*, n. 67, 1989, p. 155-169.

D'ANDREA, Antony. *O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 37, 2012, p. 25-44.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Bauru: EDUSC, 2012.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

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

_____. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 218-227.

Submetido em: 11/06/2018

Aceito em: 07/05/2019